

Ольга Христофорова

КОЛДУНЫ И ЖЕРТВЫ

АНТРОПОЛОГИЯ КОЛДОВСТВА
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ



НАЦИЯ И КУЛЬТУРА / АНТРОПОЛОГИЯ/ФОЛЬКЛОР

НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Российский государственный гуманитарный университет
Центр типологии и семиотики фольклора



Ольга Христофорова

КОЛДУНЫ И ЖЕРТВЫ

**АНТРОПОЛОГИЯ КОЛДОВСТВА
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ОБЪЕДИНЕННОЕ
ГУМАНИТАРНОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО

МОСКВА
2010

УДК 39
ББК 63.5
Х93



Редакционная коллегия:
А. С. Архипова, Д. С. Ицкович, А. П. Минаева,
С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик

Научный редактор А. С. Архипова

Христофорова О. Б.

Х93 Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России / Ольга Христофорова. — М.: ОГИ, РГГУ, 2010. — 432 с. — (Нация и культура / Антропология/ Фольклор: Новые исследования).

ISBN 978-5-94282-617-8

ISBN 978-5-7281-1124-5

Какие социально-психологические механизмы лежат в основе веры в колдовство? Как в современном российском обществе формируются личные нарративы о сглазе и порче? Каковы их традиционные основы и современные модификации? Почему представления о колдовстве сохраняются и передаются следующим поколениям? Автор, этнолог и фольклорист, на основе своих полевых материалов, собранных в нескольких регионах России в 1998–2008 гг., рассматривает веру в колдовство как социально-культурный феномен, в котором соединены социальные отношения, модели поведения и мифологические сюжеты. Книга написана доступным языком и предназначена как для специалистов в области фольклористики, этнологии, социальной и культурной антропологии, так и для широкого круга читателей.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-94282-617-8
ISBN 978-5-7281-1124-5

© О. Б. Христофорова, 2010
© И. Бойко, фотографии, 2010
© Объединенное гуманитарное
издательство, 2010
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2010

Оглавление

Введение	9
Почему колдовство	9
Дудочка и кувшинчик.	10
Колдовской дискурс.	12
Объект и цель.	13
Источники и методы	13
Структура и иллюстрации.	15
Историко-этнографическая справка.	16
Благодарности	18
Глава I. Антропология и колдовство	20
История изучения	20
Модели научного понимания	28
Как появляется, растет и исчезает вера в колдовство: социальное устройство или мифология?	45
Российская наука и колдовство.	49
Заключение	53
Глава II. Колдовство, несчастья и репутация	55
Термины	55
<i>Сломанная нога</i>	55
Две объяснительные модели	61
<i>Клима-колдун</i>	67
Несчастье несчастью рознь	76
Репутация колдуна	79

Содержание

Кто верит в колдовство.	90
<i>Сглаз и порча</i>	94
Герменевтические возможности культуры и соблазн веры в колдовство.	101
Глава III. Власть, гендер и агрессия.	106
<i>Карпушатские колдуны</i>	106
Колдуны сильные и слабые — 1	116
Доминантные эмоции.	119
Колдуны сильные и слабые — 2	121
Мужчины и женщины	123
Обереги.	128
Бахвалы	141
<i>Маруся и Марина</i>	144
Агрессия	152
И снова о власти	162
Глава IV. «Знать» и «делать».	171
Концепт «знать»	171
Концепт «делать»	184
Глава V. «Свои» и «чужие».	190
Глава VI. Колдовство и воровство.	206
<i>Омрачила</i>	206
Воры как колдуны	208
Магия против воров	209
Колдуны как воры	217
<i>Семейные хлопоты</i>	221
Глава VII. Бред колдовства: фольклор или психопатология?	238
<i>Сорока</i>	239
Во враждебном окружении	249
Интерпретации	256
Глава VIII. Традиционные модели в городской культуре	262
<i>Комната здорового ребенка</i>	262
<i>Коллеги по работе</i>	267

Содержание

Постоянство и модификации колдовского дискурса270
<i>Соседи по даче</i>279
<i>Присушила</i>283
Еще примеры284
Заключение288
Примечания.292
Сокращения.349
Литература351
Иллюстрации.419

Введение

Тот, кто воображает, что поскольку ныне веры в колдовство нет, то она исчезла навсегда, без всякой пользы читал историю.

Эдуард Тайлор

«Первобытная культура» (1871)

Почему колдовство

В Верхокамье я впервые оказалась в 1999 году. Первая же моя собеседница, девяностолетняя старушка, рассказала, что всю свою жизнь мучается от *порчи*, которую ей в ранней молодости *посадил* колдун. С этого момента рассказы о колдунах, жалобы на *посаженные* болезни и *насланные* беды как из рога изобилия сыпались на меня во время полевой работы, и это было удивительно.

Конечно, я читала Афанасьева и Даля, писала о культуре вуду и шаманизме, а моя кандидатская диссертация была посвящена проблеме мифологического мышления, но при этом я привыкла располагать эти феномены где-то далеко — в историческом прошлом или экзотических странах. Моей собственной жизни все это не касалось ни в малейшей степени. Это может показаться удивительным для тех, кто помнит конец 1980-х — начало 1990-х годов — время разгула странных и темных сил, когда только ленивый не смотрел телесеансы Кашпировского и не пользовался кремами, «заряженными» Чумаком, но тем не менее это было так. Я, как и многие мои ровесники, выросла в среде, где верить в сверхъестественное было признаком невежества и отсталости. В моей семье не верили в приметы, в детстве я не слышала ни одной истории о *сглазе* или *порче*, а слово *колдун*, как и Баба-яга, было из сказок. Мои одноклассники не спали на учебниках, не клали пятак под пятку и не ловили халяву перед экзаменами, а рационально писали шпаргалки и думали, как незаметно ими воспользоваться. Позже

в одной калужской деревне пожилая женщина сказала о схожем опыте:

Была коммунизма — ни Богу молиться, ни домовых слушать. Вот наша поколения какая выросла¹.

Было удивительно найти то, что антропологи-эволюционисты называли детством человечества, так близко от себя, но еще удивительнее было обнаружить (потом, когда исследовательскую оптику уже удалось настроить) веру в приметы, дурной глаз и колдовскую *порчу* уже не в «поле», которое всегда остается хотя бы немного чужим и экзотичным, чуть-чуть «иным миром», а в своем собственном пространстве — на улицах Москвы, в метро, в университетских коридорах. Рональд Хаттон, исследователь английского неоязычества, в одной из своих книг писал о подобном же удивлении. Начав работу над этой темой, он довольно неожиданно обнаружил почти поголовную веру в магию и колдовство не только среди тех, кто причисляет себя к неоязычникам, но и среди самых обычных лондонцев. Оказалось, что «опыт мистического» есть у всех его собеседников, но об этом не принято, даже как-то неприлично говорить публично. Собеседники Хаттона, люди среднего класса, образованные, с хорошей профессией, академики, юристы, банкиры, школьные учителя, государственные служащие, в большинстве своем атеисты и агностики, узнав о теме его занятий, спрашивали не о том, из каких социальных слоев происходят современные неоязычники, какие мотивы побудили их обратиться в эту веру, даже не во что они, собственно, верят, но снова и снова: «Ну и как, действует ли их магия?» [Hutton 1999: 271]

Дудочка и кувшинчик

Моя подруга спросила, о чем я пишу книгу, я ответила: «О колдовстве» и начала было излагать свое понимание: «Понимаешь, есть разные языки описания социальной напряженности...» — но она перебила меня, не дослушав: «Странно, что ты в это веришь». Почему-то считается важным точно опре-

делить свою позицию именно в этой формулировке: веришь или не веришь. Но если в повседневном общении такая постановка вопроса вполне допустима и оправдана, то как исследовательский метод этот подход совершенно не годится. Антропология исходит из того, что нельзя безоговорочно навязывать изучаемой культуре свои представления о том, что реально, а что нереально. Персонажи верований действительно существуют для тех людей, которые в них верят, и в этом смысле они мало чем отличаются от других культурных фактов — лодки, костюма или любимой пищи. Позиция антрополога отличается двойной оптикой — он пытается взглянуть на мир глазами носителей традиции, сделать этот мир частью своего опыта, а себя самого — частью этого мира, и при этом старается сохранить культурную дистанцию, чтобы не раствориться полностью в их видении и не забыть свой язык, не забыть, что его задача — не только узнать и понять, но и еще смочь потом рассказать об этом. Сохранить двойную оптику так же сложно, как удержать в руках одновременно дудочку и кувшинчик из известной сказки Валентина Катаева — то дудочка теряется и перестаешь видеть то, ради чего пришел, то кувшинчик выпадает из рук и не можешь собрать и донести до других увиденное.

Когда речь идет об исследовании собственной культуры, сохранить баланс между принадлежностью к ней и исследовательской «внеаходимостью» еще сложнее. Я уже сказала о своей «инокультурности» по отношению к вере в колдовство, однако не все здесь так просто. Человек одновременно живет в двух мирах — естественном и семиотическом, мире вещей и мире знаков (конечно, разделить их можно лишь аналитически, поскольку это две стороны единой «ткани» жизни). Клиффорд Гирц (вслед за Вебером и Кассирером) считал, что человечество безнадежно завязло в сотканной им самим паутине смыслов [Гирц 2004: 11]. В случае каждого отдельного человека это верно вдвойне: он зависит и от собственного мифотворчества, и от значений, созданных и создаваемых другими — предками, сверстниками, даже потомками. Когда говоришь на одном языке с другими людьми, то не можешь не реагировать на слова этого языка, даже если считаешь, что эти слова тебе незнакомы. Когда разделяешь с другими людьми общее семи-

отическое пространство, в тебе самом включаются символические ресурсы, о которых ты, возможно, даже не подозревал. В моей жизни (уже в конце 1990-х гг.) тоже стали случаться странные происшествия, которые можно было бы интерпретировать в терминах веры в колдовство, однако мне было интересно другое: почему некоторые события так и тянет объяснить как *сглаз* или *порчу*? Откуда берутся эти желание и возможность? Чем эта модель объяснения, этот символический язык привлекательнее других? Почему со мной ничего подобного не случилось раньше — может быть, я просто не владела этим языком? Откуда я узнала его и как он устроен, по каким законам существует?

Колдовской дискурс

Полагаю, стоит разделить два понятия, хотя они очень близки и иногда могут выглядеть синонимами: веру в колдовство как символический язык, на котором говорят о своих проблемах и отношениях с другими людьми, и колдовской дискурс как говорение на этом языке. Можно быть пассивным носителем языка, но не использовать его в своей повседневной жизни, а можно быть активным участником колдовского дискурса. В этой книге речь пойдет о вторых — тех, кто транслирует, а нередко и создает символы, из которых этот дискурс состоит.

Колдовской дискурс — это не только слова, свидетельствующие о вере в колдовство, это подвижная знаковая материя, состоящая из личных историй и пересказанных поверий, слухов и сплетен, запретов и поговорок, взглядов и жестов — сигналов молчаливых подозрений и проглоченных обид. Это то пространство, в котором живет вера в колдовство, пространство, рождающее эту веру и придающее ей особую форму. Оно может сжиматься, как шагреновая кожа, а может разворачиваться, накрывая собой новые фрагменты реального мира. Однажды хозяйева дома, в котором я жила во время полевой работы, смотрели «Поле чудес». Вопрос был следующий: «Что такое „белая казна“, за которую в XVI в. отвечала царица?» Оказа-

лось — белье. *Ну, правильно*, — сказал хозяин, — *белье надо было охранять, через него порчу могли навести*².

Объект и цель

Я буду рассматривать веру в колдовство как социально-культурный феномен, фокус, где сходятся социальные структуры, модели поведения и мифологические сюжеты. В книге пойдет речь о том, как в современном российском обществе, преимущественно сельском, формируются личные нарративы о *сглазе* и *порче*, каковы их традиционные основы и современные модификации, какие социально-психологические механизмы отвечают за истолкование тех или иных жизненных событий в терминах колдовского дискурса, почему эти представления и соответствующие поведенческие практики сохраняются и передаются следующим поколениям. Особо подчеркну, что, говоря о феномене колдовства, я буду иметь в виду не приемы магического воздействия на материальный мир, а существующий в обществе комплекс представлений о колдовстве.

Источники и методы

Замысел этой книги возник во время полевых исследований 1999—2005 гг. в Верхокамье, и говорится в ней прежде всего о фольклорной традиции этого региона. Безусловно, я не стремлюсь дать читателям полное и исчерпывающее описание локальной культуры Верхокамья; в книге пойдет речь лишь о фрагменте этой богатой, архаичной и чрезвычайно интересной культуры — о вере жителей Верхокамья в колдовство. Как дополнительные материалы использовались сведения, полученные в ходе исследований в Калужской (2002—2003) и Кировской (2003) областях, а также в городе Москве и Подмосковье (1998—2009). Поскольку моя цель состояла в поиске общих закономерностей колдовского дискурса, то локальные вариации интересовали меня в несколько меньшей степени, хотя и о них пойдет речь. Я буду говорить о некоторых ключевых для веры

в колдовство феноменах (понятиях, жестах, эмоциях), которые можно назвать «общими местами» дискурса, но при этом не ставлю своей задачей ни исчерпывающе описать все существующие в современной России представления о колдовстве, ни проследить историю этих представлений, ни составить подробный указатель сюжетов и мотивов рассказов о колдунах.

Материалом для книги послужили данные включенного наблюдения (главным образом, за вербальным и невербальным поведением людей во время общения) и устные рассказы — былички, личные нарративы, в которые всегда вкраплены нити фольклорных мотивов, а также клишированные тексты (поверья, запреты и предписания). Во время полевых изысканий я пользовалась кейс-методом, разработанным применительно к анализу колдовства Максом Глакманом и усовершенствованным Виктором Тэрнером. Суть его в том, чтобы попытаться понять социальные нормы через индивидуальное поведение, культурные концепты — через их «чтение» носителями культуры, сложные конфигурации смыслового поля культуры — через повседневные взаимодействия и тривиальные события. По мнению Тэрнера, сведения о верованиях в том виде, как они извлекаются людьми из «фольклорного фонда» или «общего знания» традиции в тех или иных конкретных жизненных обстоятельствах, могут быть более подробными и детализированными, чем опрос носителей, даже самых одаренных, вне контекста реальных ситуаций [Turner 1967: 118]. Тот же метод использован для представления части собранного материала в книге — общие, традиционные представления о колдовстве показаны через призму личных историй героев.

В своем исследовании я попыталась соблюсти баланс между функциональным и семиотическим (интерпретативным) подходом. Мне было важно понять одновременно и то, что представления и практики, связанные с верой в колдовство, «делают» с людьми, и то, что они для них «значат». Тесная связь действия и смысла, функции и значения, социального и ментального не вызывает сомнений: только знача, вещи получают способность делать, а делая — приобретают значения. Мне был интересен сам момент этой связи, механизм соединения

феноменологии события и культурной модели, или, по К. Гирцу, «социальная семантика».

Методологически речь идет о том, чтобы согласовать между собой научные описания мифологических представлений и особенностей социальной среды. Конечно, в действительности мифологические представления обнаруживаются в поведении людей, в социальных взаимодействиях, однако в результате развития отечественной науки в XX в. получилось так, что социальное и мифологическое оказались в библиотеках на разных полках, проходят по ведомству разных дисциплин — фольклористики, этнологии и социологии. В свое время такое разделение было, безусловно, необходимо, но, на мой взгляд, воссоединение абстрагированных мифологических представлений и столь же стерилизованной социальной действительности может быть эвристически ценно.

Книга основана преимущественно на моих собственных полевых материалах (дневниках, аудио- и видеозаписях интервью), хранящихся в авторском архиве. В работе использованы отдельные материалы (аудиозаписи и полевые дневники) из других собраний — Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Центра социальной антропологии и Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, а также опубликованные данные других исследователей.

В книге приняты следующие принципы оформления ссылок на полевые материалы: инициалы, пол и год рождения информанта, место записи (по этическим соображениям фамилии и точные места жительства информантов не указываются), интервьюер(ы), место хранения, шифр кассеты и/или год и страница полевого дневника. В случаях, когда интервьюер не указан, материал записан лично автором; если отсутствует ссылка на архив, материалы хранятся в авторском архиве. Ссылки на московские материалы, хранящиеся в электронном виде в архиве автора, оформлены следующим образом: инициалы, пол и год рождения информанта, год и место записи. В тексте выдержки из полевых материалов, а также местные термины даются курсивом.

Структура и иллюстрации

В первой главе книги рассматриваются подходы к изучению колдовства в зарубежной и российской науке. Во второй главе описаны объяснительные модели, которые колдовской дискурс предлагает носителям традиции, в третьей — стратегии поведения. Главы с четвертой по шестую посвящены ключевым концептам колдовского дискурса (вторая и третья главы тоже их касаются). В седьмой главе я пытаюсь проанализировать, где в вере в колдовство проходит грань между здоровым восприятием мира и душевной болезнью. Восьмая глава — о том, как и почему «деревенские» модели мышления и поведения «приживаются» в мегаполисе. Первоначальные варианты первой, четвертой и пятой главы опубликованы в виде статей в сборниках издательства Российского государственного гуманитарного университета³.

На фотографиях — пейзажи и жители Верхокамья в 2000 и 2002 годах. Автор фотографий — Иван Бойко.

Историко-этнографическая справка

Верхокамье — историческая область около истока Камы на юго-западе Пермской области и северо-востоке Удмуртии площадью около 60 км². Раньше эта территория входила в Оханский уезд Пермской и Глазовский уезд Вятской губерний, ныне — Верецагинский и Сивинский (в прошлом также Очерский и Карагайский) районы Пермской области и Кезский район Удмуртии. Топоним «Верхокамье» применяли к этой территории сами ее жители еще в первой половине XVIII в. Русские поселенцы, потеснившие аборигенов — коми-пермяков и удмуртов, появились в этих краях в XVI в. С конца XVII в. в результате религиозного раскола сюда мигрировали значительные группы населения из центральных и северных губерний России. Во второй трети XVIII в. на этой территории установилось влияние Выговской пустыни, духовного центра старообрядчества, в результате чего на два последующих века Верхокамье стало оплотом поморского направления беспо-

повства. Географическая и культурная изоляция, ориентация на «старину» способствовали сохранению архаичных черт в языке и культуре. «Вторичная архаизация» культуры произошла во второй половине XIX в., когда в 1866—1888 гг. из-за несогласий наставников соборов и взаимных обвинений в неблагочестии произошел раздел местных старообрядцев-поморцев (*кержаков*⁴) на два согласия — *деминское* (по названию д. Демино) и *максимовское* (по имени духовника Максима Егоровича Жданова). Представители каждого согласия стремились доказать свое превосходство в соблюдении ритуальной чистоты — спор шел не о том, кто грамотнее, а о том, кто строже соблюдает бытовые запреты (это касалось посуды, пищи, одежды, а также отношения к «излишествам» — побелке стен избы, «садам» на окнах, а позднее и к *новинам* — фотографии, радио, телевидению, езде на автомобиле). С тех пор оба согласия, сохраняя единство в устройстве общин-соборов, книжной традиции и порядке богослужения и мало отличаясь друг от друга бытовыми запретами и нормами, существуют независимо и воспринимают друг друга недружелюбно.

С первой половины XIX в. в Верхокамье развернула свою миссионерскую активность православная церковь, а с середины того же века — белокриницкая (поповская) старообрядческая церковь. Приток пришлого населения увеличился в конце XIX — начале XX в., когда через этот район была проложена Транссибирская магистраль. Сегодня в Верхокамье среда полиэтничная и поликонфессиональная — соседствуют русские и удмурты, православные и старообрядцы разных согласий (поповцы, беспоповцы — поморцы, часовенные, странники). Православных верующих старообрядцы называют *никошианами*.

Характер расселения поморцев до середины XX в. был, как и на Русском Севере, гнездовым — люди жили небольшими поселениями-починками, в основном по родственному принципу (характерны названия деревень: Абрамёнки, Трошата, Филаты, Нифонята и т. д.). Вследствие политики укрупнения села и ликвидации неперспективных деревень в 1930-е и особенно в 1960-е гг. большинство починков исчезло, сейчас люди живут в больших селах, в основном со смешанным населени-

ем, однако сохранились и небольшие, в 10–20 дворов, старообрядческие деревни, кроме того, предпринимаются попытки возродить систему небольших поселений.

Общество поморцев разделено на *соборных*, или *христианских*, и *мирских*. Главные в общине-соборе — духовник, совершающий таинства крещения и покаяния, и уставщик-начетчик, руководящий богослужением (сейчас эти должности в Верхокамье исправляют женщины). *Соборные*, в отличие от *мирских*, ведут жизнь строгую — молятся по монастырскому уставу, не едят *магазинного*, имеют отдельную посуду, носят особую, изготовленную вручную одежду (у женщин это сарафан-*дубас*, рубаха, платок, пояс, обувь — *коты*), не состоят в браке и не должны получать денег от государства. Их обязанности — участвовать в соборных молениях, принимать милостыню и отмаливать ее. Сейчас в собор идут, как правило, лишь на старости лет, вырастив детей и выйдя на пенсию; однако есть и те, кто ведет соборную жизнь с детства. *Соборные*, как правило, грамотные — умеют читать *по-стариковски* (т. е. по-церковно-славянски). Важно иметь в виду, что словами «старик», «старушка» называют всех членов собора независимо от возраста.

Мирскими называют людей, не состоящих в общине-соборе. Раньше в эту группу входили люди среднего возраста (со времени создания своей семьи и до примерно пятидесяти лет), ныне же и многие пожилые люди не вступают в собор и остаются *мирскими* до смерти (основной мотивировкой является сложность соблюдения бытовых запретов). Обязанности *мирских* — молиться по христианским праздникам *по-мирски* (т. е. присутствовать на молении, но не петь и не творить крестного знамения вместе с *соборными*), а также звать *стариков* к себе на моления по праздникам и на *годиниы* — поминовения умерших родственников [Поздеева 1982; Смилянская 1997, 1998].

Благодарности

В первую очередь я благодарю своих информантов — жителей Верхокамья и других районов, где проходила моя полевая работа, а также друзей и коллег. Без их готовности разделить

со мной свой жизненный опыт, поделиться личными, часто драматическими историями, эта книга не была бы возможна.

В 1999—2000 гг. в Верхокамье и в 2003 г. на Вятке я работала в составе комплексной экспедиции Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; благодарю д. и. н., профессора И. В. Поздееву и начальника экспедиции Н. В. Литвину за эту возможность, а также за возможность пользоваться материалами архива Археографической лаборатории. В 2002 г. Верхокамье я руководила фольклорной экспедицией Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, в 2002—2003 гг. в Калужской области — фольклорно-этнографической экспедицией Учебно-научного Центра социальной антропологии РГГУ, совместно с д. филол. н. В. Л. Кляусом. Всем коллегам по экспедициям — моя искренняя признательность. В 2004—2005 гг. работа над темой была поддержана фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров. Летом 2004 г. я смогла поработать в библиотеках Великобритании благодаря финансовой поддержке, оказанной докторантам РГГУ компанией ЮКОС.

Считаю своим приятным долгом высказать благодарность московским и лондонским коллегам и друзьям, оказавшим неоценимую помощь в моих научных изысканиях: С. Ю. Неклюдову, Е. С. Новик, А. С. Архиповой, Е. Е. Жигариной, Ф. Бадалановой, Х. Каллан, Ф. Вигзелл, С. Хаммачер. Выражаю глубокую благодарность моим родителям Нине Георгиевне и Борису Вячеславовичу Дёминым за постоянную помощь, Игорю Христофорову — за неизменную поддержку и доброжелательную критику, дочери Анне — за вдохновение.

Глава I

Антропология и колдовство

История изучения

Хотя антропологическому изучению колдовства столько же лет, сколько самой антропологии, оно достаточно долго находилось на периферии исследования магии и первобытного мышления в целом (Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Р. Маррет, Ф. Боас, Л. Леви-Брюль, Э. Дюркгейм, М. Мосс и др.). Лишь в начале 1930-х гг. вышли в свет несколько работ, посвященных исключительно феномену колдовства: Ф. Мелланд описывал этические аспекты колдовства у некоей Центральной Африки [Melland 1935], Р. Фочун анализировал космологию представлений о колдовстве у добу Восточной Индонезии [Fortune 1932], Г. Рокейм рассматривал веру в колдовство у аборигенов Австралии в психоаналитическом ключе [Roheim 1934]. Однако существенный поворот в этой области наметился лишь в 1937 г. после выхода в свет книги Э. Эванса-Причарда о колдовстве у азанде Судана [Evans-Pritchard 1937]. Эта программная работа, рассматривавшая колдовские представления одного из африканских народов как символическую систему и социальный институт одновременно, сделала колдовство одним из центральных объектов социальной антропологии. Эванс-Причард, как позже и его последователи, попытался обнаружить за экзотическими верованиями и странными обычаями определенную логику, корнящуюся не столько в умозрительных рассуждениях, сколько в человеческих отношениях.

Другой программной работой, в которой социологический подход был применен еще более последовательно, ста-

ла книга американского антрополога К. Клакхона «Колдовство у навахо» [Kluckhohn 1944]. Тем не менее задавали тон в исследовании колдовства британские антропологи-африканисты [Marwick 1952, 1964, 1965, 1967; Gluckman 1955; Mitchell 1956; Turner 1964; Crawford 1967; Wilson 1970], что неудивительно, учитывая, какую роль играл этот феномен (и нередко играет до сих пор) в социальной жизни многих африканских народов. Мэри Дуглас, одна из ведущих представителей британской антропологической школы, даже в некотором отчаянии признавалась, что колдовство стало «навязчивой идеей африканистов» [Douglas 1970b: XI].

В 1960-х — начале 1970-х гг. были опубликованы несколько сборников статей, подводящих итог тридцатилетнему изучению колдовства как социального института [Middleton, Winter 1963; Middleton 1967; Marwick 1970a; Douglas 1970a]. Статьи в них были написаны главным образом на основе полевых антропологических исследований, однако и некоторые историки приняли участие в этой работе. Замечу, что изучение феномена «охоты на ведьм» и в целом колдовства в контексте европейской истории началось еще в XIX в., но к 1920-м годам в этой области наметился кризис, связанный с исчерпанностью источников и методов. В такой ситуации новые стратегии, появившиеся в социальной антропологии, оказали существенное влияние на британских историков (а вслед за ними и на историков других европейских стран) и оживили некоторые находившиеся в упадке направления, в частности изучение феномена колдовства. Программными стали появившиеся в начале 1970-х гг. монографии Кита Томаса и Алана Макфарлана, в которых предлагались новые методы исследования колдовских процессов в Англии Средних веков и Нового времени, опиравшиеся на антропологические модели [Macfarlane 1970b; Thomas 1971], см. также [Thomas 1970; Boyer, Nissembaum 1972, 1974; Obelkevitch 1976].

В 1950—1960-е гг., когда в антропологии доминировал сравнительный подход, большинство исследователей представляли колдовство единым феноменом социально-психологической природы, а отличия в этой сфере (как и отсутствие соответствующих верований и практик) считались локальными и/или

историческими вариациями. Подобное восприятие было обусловлено, на мой взгляд, по меньшей мере двумя факторами. Во-первых, единством терминологии: для всего многообразия представлений, имеющих отношение к вере в сверхъестественные, прежде всего вредоносные, способности некоторых людей, используются два английских слова — *witchcraft* (ведовство) и *sorcery* (колдовство). Перевод этих терминов на русский язык условен с лингвистической точки зрения, но точно передает антропологическое понимание феноменов. Оба термина подразумевают вредоносную магическую деятельность, основанную либо на врожденных способностях (*witchcraft*), либо на специальном обучении (*sorcery*). Соответственно назывались и вредоносные агенты — ведьма (*witch*) и колдун (*sorcerer*). При этом считалось, что колдун/колдунья владеет специальными приемами и имеет наборы магических предметов (*sorcery* этимологически происходит из старофранцузского, на вульгарной латыни *sortiarius* — ‘тот, кто бросает жребий’), а ведьма/ведун действует без специальных ритуалов и предметов и часто причиняет вред невольно, поскольку не всегда знает о своих способностях (*witch* образовано из древнеанглийского *wicca*, родственно средненижнегерманскому *wicken* — ‘заниматься волшебством’; этот английский термин, в отличие от русского «ведьма», не имеет столь явного гендерного оттенка).

Подобную картину обнаружил у азанде и описал в своей книге Эванс-Причард, а вслед за ним и другие антропологи стали применять эту двухчастную схему к изучаемым им сообществам, не всегда обращая внимание на локальные нюансы. Впрочем, были и критические голоса. Так, Виктор Тэрнер писал, что оппозиция «колдовство/ведовство» работает не всегда, во многих африканских обществах представления о колдовстве включают множество типов вредоносных агентов и способов причинения зла, а дихотомия искажает сложность реалий [Turner 1967: 118–125], см. также [Telle 2002: 100]. Кроме того, не учитывалось, что слова *witchcraft*, *sorcery* и их производные (например, *witchdoctor* — ‘знахарь’) имеют негативный смысл, а это иногда не соответствует местному пониманию феноменов (см., например [Rasmussen 1998; Bongmba 1998; Fisiy, Geschiere 2001]).

Здесь мы сталкиваемся с проблемой не только языкового, но и «культурного» перевода. Слова *witchcraft* и *sorcery* имеют четко очерченные семантические поля, сложившиеся в определенной культурной традиции, в христианской стране, в непростых исторических обстоятельствах (не забудем про трехсотлетний период «охоты на ведьм» в Англии и Шотландии). Применение этих слов к иным культурным контекстам (впрочем, неизбежное) столь же неизбежно тянет за собой экзегезу колдовства, сформировавшуюся в британской культуре (о последней я говорю здесь в самом общем виде, понимая всю условность этого понятия; на соотношении народной и ученой традиций в формировании британской и — шире — европейской идеи колдовства я также останавливаться не буду, на этот счет существует обширная литература [Гуревич 1987, 1990а; Арнаутова 2004; Clark 1997; Broedel 2003 и др.]). Соответственно, при таком переводе, языковом и культурном, нередко терялись местные особенности, тем более важные, что речь шла об обществах, очень непохожих на европейские⁵.

Второй фактор идеологически связан с первым — но здесь речь идет не языковых шаблонах, а о теоретических схемах. С конца 1930-х гг. в антропологии доминировал социологический подход к магии и религии, берущий свое начало в работах У. Робертсона-Смита, Э. Дюркгейма, А. Рэдклифф-Брауна. В 1950—1960-е гг. его поддерживали такие авторитеты в африканистике, как Моника Вильсон, Мэри Дуглас, Макс Глакман, Макс Марвик, Клайд Митчелл, Виктор Тэрнер. Колдовство исследовалось в связи с понятиями социальной структуры и конфликта, престижа и влияния, власти и контроля. Большинство антропологов того времени искали логику веры в колдовство в ее социальных функциях и в особенностях организации малых социальных групп. Как писала Моника Вильсон, вера в колдовство — «типичный кошмар группы, и компаративный анализ таких кошмаров — не только упражнение коллекционера, но и один из ключей к пониманию общества» [Wilson 1970: 263]. Исследования феномена колдовства, особенно представителями Манчестерской антропологической школы во главе с М. Глакманом, сводились, по сути, к микро-социологии группового конфликта и напряженности. Такой

подход оказался эвристически ценным, но в то же время поиски универсального «социального скелета» колдовства уводили внимание от содержания хронологически и географически определенных верований и практик.

Со второй половины 1970-х гг. усилилась критика существующих подходов к исследованию колдовства. Утверждалось, что этот феномен сопротивляется универсальным объяснительным моделям и не терпит однозначных толкований. В 1978 г. Родни Нидхэм скептически суммировал итоги изучения феномена: «Колдуны — соседи или же живут в отдалении, они родственники, но могут и не быть ими, они маргиналы или, скорее, внутренние враги, они скромные неудачники или же самонадеянные и процветающие именно благодаря своему колдовству, они так охарактеризованы, что никого нельзя назвать колдуном или же, напротив, им можно считать любого» [Needham 1978: 30]. В результате в антропологической парадигме произошли изменения: менее популярным стал сравнительный подход, исследования ограничиваются одной или близкородственными культурами; жесткий социологический анализ сменился более мягким, учитывающим наряду с социальной стороной феномена колдовства его символическую сторону (системы верований, ритуалы). По сути, в такой смене ракурса видится возврат к идеям Эванса-Причарда, в свое время сместившего акцент в британском функционализме с поиска строгих общественных законов на изучение смыслов тех вещей и явлений, среди которых живут люди⁶.

Еще более радикальные перемены начались в 1980-е гг., в период кризиса сциентистской научной парадигмы и появления новых стратегий антропологической работы. С позиций неомарксизма феномен колдовства стал рассматриваться как инструмент в политической и экономической борьбе [Harris 1974; Binsbergen 1981; Steadman 1985; Rowlands, Warnier 1988]. Исследования в русле интерпретативного подхода описывают колдовские представления и практики как часть более масштабных символических систем [Strathern 1982; Stewart 1991; Taylor 1992]⁷. В более поздних постструктуралистских и «постмодернистских» работах изучаются колдовские дискурсы в связи с вопросами власти и насилия [McKnight 2005; Siegel 2006],

как часть культурной критики колониализма [Lattas 1993] или как воплощение «конкурирующих реальностей», возникающих в результате взаимодействия «глобальных сил модернизации» и местных условий [Comaroffs 1993; Geschiere 1997].

Универсализм уступил место релятивизму в исследованиях, но при этом расширился их ареал, в круг изучения колдовства включены новые общества. Например, Рой Эллен во введении к сборнику «Осмысление ведовства и колдовства в Юго-Восточной Азии», ссылаясь на слова Мэри Дуглас о колдовстве как навязчивой идее африканистов, утверждает, что в Юго-Восточной Азии эта тема почти не исследована, а между тем и сегодня в Таиланде, Индонезии, Малайзии, на Яве вера в колдунов и вредоносную магию — повседневная рутина как для сельских, так и для городских жителей [Watson, Ellen 1993: 1], см. также и о других континентах [Knauff 1985; Stephen 1987; Silverblatt 1987; Coronil 1997; Morris 2000; LiPuma 2000; Lewis 2003; Romberg 2003; Whitehead, Wright 2004; McKnight 2005; Ebright 2006].

Новым антропологическим полем все чаще становится «своя» культура — европейская или американская. Большой резонанс в научном сообществе вызвала книга Жанны Фавре-Саада о колдовстве в одном из сельских районов Франции [Favret-Saada 1980]. Исследовательница пишет в том числе и о своем личном опыте погружения в символический мир современных французских крестьян, поскольку в ходе полевой работы она стала одним из участников истории о колдовской *порче* и исцелении. В 1980-х гг. — начале 2000-х гг. в рамках изучения движения *New Age* появилась целая серия научных публикаций о феномене колдовства в современном западном мире [Luhmann 1986, 1989; Lewis 1996; La Fontaine 1998; Blecourt 1999; Hutton 1999; Melley 2000; Ezzy 2003; Cornish 2005 и др.]. В те же годы активно разрабатывалась (преимущественно на африканском материале) тема трансформации племенных верований и всплеска оккультизма в условиях постколониальной реальности и стремительной модернизации стран третьего мира. Исследователи, многие из которых живут и работают в Африке, полагают, что колдовство может быть рассмотрено не как остаток традиционной культуры, но как часть комп-

лексной социальной драмы, глубоко укорененной в современной политической и экономической действительности [Ranger 1991; Minnaar et al. 1992; Comaroffs 1993; Abrahams 1994; Stadler 1996; Ashforth 1996, 2000, 2005; Delius 1996; Geschiere 1997; Harnischfeger 2000; Niehaus 2001; West 2001; Moore, Sanders 2001a; Meyer, Pels 2003; Kohnert 2006].

В 1990-х гг., после некоторого перерыва, к антропологическим стратегиям изучения колдовства вновь обратились историки. Однако подход, сформулированный в работах Томаса и Макфарлана, был несколько пересмотрен. В результате был расширен круг исторических источников и поставлены новые проблемы, например: обвинения в колдовстве как вид социальной драмы [Demos 1982], статистика обвинений [Johansen 1990], личные нарративы о колдовской *порче* и коммуникативные практики сообщества [Klaniczay 1990b; Barry et al. 1996] и т. д. В то же время некоторые ученые сомневаются в пользе антропологического подхода к историческим исследованиям. Так, по одному из мнений, импортированный из антропологии в историю взгляд на колдуна как на харизматическую фигуру, в руках которой средства социального контроля, а не как на беспомощную жертву ведовской истерии, косвенно оправдывает власти, сжигавшие ведьм [Karlsen 1987], см. также [Scarge, Geoffrey 2001: 48]. Для устранения неконструктивных споров между историками и антропологами Йенс Йохансен предложил выделить в «колдовском мировоззрении» три уровня:

1. Представления о вреде, наносимом магическими средствами. Подобные идеи, широко распространенные по всему миру, Кристина Ларнер назвала «базовым колдовством» (*primary witchcraft*) [Larner 1981] — именно его и изучают антропологи.

2. Исторически и географически определенные (в Европе — народные) представления о колдовстве и колдунах.

3. Ученая традиция, из которой идеи и мотивы проникают в народную культуру [Johansen 1990: 365].

В те же 1990-е годы повышенный интерес к социологическому ракурсу изучения народной культуры и, в частности, колдовства стали проявлять этнологи и фольклористы из стран Восточной Европы (см., например [Анастасова 1991; Anastasova 1996;

Касабова-Динчева 1997, 1998; Vužesová 2002]); это явление можно было бы назвать методологической инерцией, если бы не безусловная прогрессивность данных исследовательских стратегий в постсоциалистическом научном пространстве.

Сегодня среди антропологов нет единой точки зрения на феномен колдовства, как нет и единой методологии его изучения. Наряду с исследованиями в русле социологического подхода, переставшего быть мейнстримом, но сохраняющего академическую основательность [Binsbergen 1981; Steadman 1985; Rowlands, Warnier 1988; Bailey 1994; Lemert 1997], публикуются работы, написанные в интерпретативном и психоаналитическом ключе (уточню, что сторонников последнего подхода среди антропологов всегда было немного, например [Devereux 1970, 1974; Obeyesekere 1975, 1981; Spiro 1979; Roper 1994; Taussig 1997; Lambek 2002]). При этом существенная черта новейших работ, будь то антропологические или исторические, состоит в рассмотрении колдовских представлений и поведенческих практик на микроуровне, как в географическом, так и в хронологическом смысле, — сельской общины в Мексике, Индии или Португалии, церковного прихода на франко-германском пограничье, маленького городка в Новой Англии и т. п., без попыток выстроить универсальную теорию (хотя культурный релятивизм сейчас явно теряет свои позиции, но и универсализм не имеет прежнего значения). Современная научная парадигма вполне допускает возможность сосуществования различных точек зрения на феномен колдовства, методы изучения которого могут — и даже должны — быть разными, зависеть от социокультурного контекста, в котором этот феномен обнаруживают исследователи. В этом смысле мы даже можем говорить не об одном, а о множестве феноменов, соответственно множеству способов его объяснения. Неслучайно поэтому сейчас популярен конструктивистский подход к колдовству, когда изучается не само это явление (*per se* или в рамках локальной традиции), а то, как, в каких обстоятельствах и с какими целями оно конструируется, формулируется, создается — носителями традиции или же учеными, будь то богословы зрелого Средневековья или антропологи наших дней [Cohn 1993; Clark 1997, 2001; Moore, Sanders 2001b; Broedel 2003].

Модели научного понимания

К сегодняшнему дню в антропологии сложилось несколько основных моделей понимания колдовства как широко (хотя и не универсально) распространенного социокультурного феномена.

1. Колдовство как способ объяснения несчастий, или Концепция «второго копья»

Такое понимание веры в колдовство было предложено Эвансом-Причардом [Evans-Pritchard 1937] и принято в антропологии по сей день⁸. По мнению британского ученого, для азанде концепция колдовства — своего рода «естественная философия», позволяющая объяснить несчастливые события и найти средства борьбы с ними. Классическим примером, поясняющим образ мышления азанде, стала история с амбаром. Позволю себе пространную цитату: «Иногда у азанде разваливается старый амбар. В этом нет ничего удивительного. Каждый член племени знает, что с течением времени термиты подтачивают столбы и что даже самое крепкое дерево становится трухлявым после нескольких лет службы. Амбар для азанде часто служит летним домом: под его крышей люди прячутся от солнца в жару, болтают, играют в местные игры или занимаются ремеслом. Поэтому вполне может случиться так, что амбар рухнет именно в тот момент, когда в нем будут находиться люди и им будет причинен вред, тем более что это довольно громоздкое сооружение из тяжелых балок, покрытых глиной. Почему же эти конкретные люди сидели в этом конкретном амбаре именно в тот момент, когда он рухнул? То, что он должен был рухнуть, понять легко, но почему он должен был рухнуть именно в тот момент, когда в нем находились люди? Он мог рухнуть когда угодно, так почему он упал именно тогда, когда в нем находились определенные люди? Мы можем сказать, что амбар рухнул, потому что его опоры были подточены термитами. В этом причина разрушения амбара. Мы скажем также, что люди сидели в нем в это время потому, что было жарко и они думали, что в нем им будет удобно разговаривать и работать. В этом причина того,

что люди находились в амбаре в тот момент, когда он рухнул. Единственная связь между этими двумя независимыми фактами для нашего мышления состоит в том, что они совпали во времени и пространстве. Мы не объясняем, почему две причинные цепочки пересеклись в определенное время и в определенном месте, потому что между ними нет взаимной зависимости. Философия азанде восполняет пропущенную связь. Азанде знают, что подпорки были подточены термитами и что люди сидели в амбаре для того, чтобы спастись от палящих лучей солнца. Вместе с тем они знают, что эти два события случились в одно время и в одном месте. И это было обусловлено действием колдовства. Если бы не было колдовства, то люди сидели бы в амбаре и он не упал на них или он бы упал, но люди не сидели бы в нем в этот момент. Колдовство объясняет совпадение этих двух событий» [Эванс-Причард 1994: 65].

Таким образом, колдовство в восприятии азанде, по мнению ученого, не противоречит естественному ходу вещей, но добавляет к нему некий сопутствующий фактор, делающий рядовые события (которые в норме должны быть благоприятными для человека, если он не допустил ошибку и не нарушил табу) несчастливыми. Концепция колдовства, выявляя этот внешний по отношению к ходу вещей фактор, позволяет ответить не на вопрос «Как случилось несчастье?» (здесь ответы азанде и европейца совпали бы), а на другой, вечный вопрос «Почему?»: почему происшествие случилось с этим человеком, а не с каким-то другим? Почему именно в этот момент и в этом месте?

Соединение естественной и мистической причинности азанде выражают с помощью охотничьей метафоры: колдовство — это *умбага* ('второе копьё'). Имеется в виду обычай, согласно которому добычу делят между двумя охотниками, первыми ударившими животное копьями. Считается, что они оба убили животное, и владелец второго копья называется *умбага*. «Поэтому, если человек убит слоном, азанде говорят, что слон был первым копьём, а колдовство — вторым, и что они вместе убили человека» [Эванс-Причард 1994: 68].

Каким образом идея колдовства помогает азанде иметь дело с несчастьями и их последствиями? С ее помощью можно вклю-

чить в социальный контекст любые несчастья, в особенности из них, связь которых с человеческими взаимоотношениями неочевидна и к которым поэтому (в отличие от, скажем, предубодеяния, кражи или убийства) трудно приложить понятие социальной ответственности. Такими несчастьями могут быть, к примеру, рухнувший амбар, лопнувшие при обжиге горшки, убийство человека слонем и другие, скорее «природные» происшествия. Изымая подобные несчастья из сферы действия слепого случая, делая их «социальными фактами», продуктами межличностных отношений и свойственных им негативных эмоций (злости, зависти, жадности), идея колдовства позволяет найти виновного среди окружающих людей и призвать его к ответственности. Таким образом, концепция колдовства у азанде не только помогает объяснить необъяснимое и тем самым снять психологическое напряжение, но и, осуждая злых, завистливых и скупых людей (считается, что именно они и колдуют — к этому их побуждают дурные чувства), имеет прямое отношение к морали и утверждению культурных ценностей.

«Приписывание несчастья колдовству не исключает того, что мы назовем также его реальные причины, но мы налагаем колдовство на эти причины и тем самым даем социальным событиям их моральную оценку» [Эванс-Причард 1994: 68]. Итак, там, где типичный представитель современного западного общества, удовлетворившись ответом на вопрос «Как это произошло?», говорил бы о несчастном случае, азанде (по крайней мере, азанде первой половины XX в.), задавшись вопросом «Почему это произошло?», стали бы с помощью оракулов искать того человека, которому это несчастье выгодно, чтобы жертва или ее родственники удовлетворились мезтью, а общество в целом — моральным осуждением.

В заключение необходимо добавить несколько слов о методах работы Эванса-Причарда — как во время полевых исследований, так и при написании книги, — чтобы у читателей не сложилось впечатления, что суждения азанде выглядят иногда подозрительно софистицированно. Сам антрополог неоднократно подчеркивал, что таковы они лишь в его собственном изложении, предназначенном для европейского читателя, в действительности же «опыт азанде скорее включает в себя

чувство колдовства, а не его идею <...> и они лучше знают, что делать при нападении колдовства, чем как объяснить его» [Эванс-Причард 1994: 74]. Однако упрек в искажении автохтонного понимания в данном случае вряд ли возможен, так как Эванс-Причард строит свою объяснительную модель (которую он называет «концепция колдовства у азанде») на тщательном долговременном включенном наблюдении и на множестве разговоров с местными жителями о конкретных случаях колдовства, описания которых приводятся в его книге. Вхождение антрополога в предмет изучения — символический мир азанде — было достаточно полным для того, чтобы получить личный опыт соприкосновения с колдовством, о чем он также пишет. Другим, возможно, более важным для науки результатом столь интенсивной полевой работы стало понимание гибкости мировоззрения туземцев. Чтобы не перестать быть эффективным средством выживания человека и общества, оно принципиально не может быть догмой — и исследователь должен избегать искушения сконструировать непротиворечивую догму из туземных представлений. На самом деле у азанде «не существует детальной и стройной концепции колдовства <...> свои верования азанде проявляют в действиях, а не в интеллектуальных конструкциях, принципы этих верований нужно искать в социально контролируемом поведении, а не в доктринах» [Эванс-Причард 1994: 75]. Этот вывод был развит следующим поколением британских антропологов, которые сосредоточили свое внимание на социальном поведении людей, прежде всего на интеграции и конфликтах.

2. Колдовство как социальный институт, или Концепция гомеостаза

Рассмотрение веры в колдовство как специфического института, обеспечивающего стабильность социальных структур, опирается на дюркгеймианское понимание религии⁹ и на структурный функционализм Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Такого подхода придерживались Клайд Клакхон в США [Kluckhohn 1944, 1970] и большинство британских антропологов, в том числе представители Манчестерской антрополо-

гической школы, развивавшие идеи Эванса-Причарда (Макс Глакман и его коллеги и ученики — Виктор Тэрнер, Клайд Митчелл, Макс Марвик и другие). Они фокусировались главным образом на моделях обвинения в колдовстве, используя для их изучения метод *case-study*. Феномен колдовства при этом рассматривался с точки зрения его социальных функций, которые понимались как общие закономерности, мало зависимые от локальных культурных контекстов. Среди таких функций выделялась прежде всего регулятивная роль веры в колдовство, ее положительное влияние на поддержание социального равновесия, морали и традиционной системы ценностей в малых социальных группах.

Вкратце эту идею можно выразить следующим образом: страх колдовства заставлял людей соблюдать правила общения, никого не злить, не красть и не скупиться, не завидовать и не хвалиться, не преступать установленные социальные границы и т. п. Страх быть обвиненным в колдовстве играл такую же роль, держа потенциальных нарушителей порядка под контролем и подавляя асоциальные чувства и желания. «Обвинения в колдовстве — это, несомненно, угроза, которую социальная организация навахо использует, чтобы держать под контролем всех „возмутителей“, всех индивидов, угрожающих разрушить мирное функционирование сообщества», — писал Клакхон, демонстрируя на примерах, как страх колдовства прекращает мятежи, заставляет выполнять долг по отношению к старикам, поддерживает власть лидера и сдерживает потенциально разрушительную сексуальную активность [Kluckhohn 1944: 112].

Если эта благодушная картина верна, вера в колдовство оказывается одним из орудий альтруизма в его вечной борьбе с эгоизмом на поле человеческих отношений. Однако эта картина, правдивая для небольших соседско-родственных коллективов охотников-собирателей и земледельцев (на материале которых она и была создана), не подходит для обществ более сложно организованных, в особенности входящих в орбиту мировых религий. Так, европейские историки, в целом охотно заимствующие антропологические методы, почти единогласно утверждают, что вера в колдовство в Европе Средних веков и Нового

времени не столько созидала и укрепляла, сколько разрушала и губила — и социальные отношения, и человеческие жизни [Macfarlane 1970a: 303; Midelfort 1972: 179—190; Klaniczay 1990b: 151 и др.]. Безусловно, на уровне сельской общины колдовские представления и в Европе Нового времени продолжали играть свою роль — объясняли несчастья, снимали напряжение и поддерживали социальное равновесие [Thomas 1970: 66—67], но трансформация этого «базового колдовства» в культуре элиты в совершенно новые идеи и проникновение их обратно в народную среду, уже затронутую социально-экономическим кризисом, породило ведовскую истерию и массовые преследования, искать социальные функции которых и бесполезно, и безнравственно, скорее, их нужно рассматривать как социальную дисфункцию, общественное расстройство. Вера в колдунов в этом случае если и предотвращала некоторые конфликты, то порождала другие, часто более масштабные и опасные. Филипп Мейер образно говорил, что вера в колдовство в африканской деревне (особенно до появления колонизаторов, денег и миссионеров) подобна полностью прирученному виду животных, который нельзя сравнивать с диким видом европейского типа [Mayer 1954].

3. Колдовство как политический инструмент, или Концепция катарсиса

Среди антропологов-функционалистов взгляд на феномен колдовства как на статичный социальный институт с четким набором функций не был единственным, некоторые исследователи подчеркивали его динамический характер. Так, Макс Марвик считал, что вера в колдовство есть показатель социальной напряженности и представляет собой не столько часть стабильных социальных структур, сколько инструмент структурных изменений, играющий важную роль в возникновении и развитии конфликтов [Marwick 1964]. По этой концепции, получившей название «катартической», обвинения в колдовстве предоставляют членам небольших коллективов возможность прекратить отношения, ставшие невыносимыми, а наказания предполагаемых колдунов элиминируют источник обществен-

ной тревоги. Вера в колдовство действует как механизм снятия социального напряжения и может быть использована (и рассмотрена исследователем) как политический инструмент. Как писал Марвик, «вера в колдовство социальна, т. е. она существует вместе с людьми в том активном процессе, что мы зовем обществом, чтобы предоставлять средство для выражения напряженности социальных отношений. Иногда с ее помощью ослабляется напряжение, иногда прекращаются отношения, когда те становятся чрезмерными и невыносимыми, но из-за своей тесноты и эмоциональной вовлеченности не могут быть прекращены при помощи медленного процесса „прекращения контракта“» [Marwick 1970b: 293], ср. также [Marwick 1952, 1965, 1967; Mitchell 1956; Mayer 1970].

Марвик также полагал — и в этом историки были с ним солидарны, — что быстрые социальные изменения (например, интенсивная урбанизация) усиливают озабоченность общества идеями колдовства и что рост обвинений — симптом социального беспорядка и морального коллапса. Подобная ситуация, граничащая с массовым преследованием предполагаемых колдунов, была не только в Европе Нового времени, но и, например, в пореформенной России [Костров 1876; Весин 1892; Левенстим 1897], до сих пор наблюдается она в некоторых странах Африки и Азии [Delius 1996; Minnaar et al. 1998; Niehaus 2001]¹⁰. Впрочем, по мнению некоторых исследователей, рост числа обвинений в колдовстве — не эксцесс, а одна из закономерностей социального процесса в тех культурах, где существуют колдовские представления. Так, Джон Миддлтон обнаружил, что лугбара Уганды сохраняют веру в колдовство в пассиве на начальных этапах роста линиджа и активно используют ее как политическое оружие в процессе его разделения [Middleton 1960]¹¹, ср. также [Gluckman 1955].

«Катартическая» теория была в свое время очень популярна, но и критиковали ее достаточно. Статья Виктора Тэрнера 1964 г., в которой он оспаривал ценность структурно-функционального подхода и пытался примирить позиции Марвика и Эванса-Причарда, маркирует конец этой дискуссии. Тэрнер писал, в частности: «Однажды сформулированные, верования [в колдовство] возвращаются в социальный процесс, порожд-

дая напряженность так же часто, как и отражая ее» [Turner 1967: 114].

Мэри Дуглас в предисловии к программному сборнику 1970 г. подробно анализировала два направления в изучении колдовства — одно из них, идущее от Эванса-Причарда, она называет социологией знания (когда обвинения в колдовстве рассматриваются как способ объяснить необъяснимое), а второе — политическим направлением (когда они понимаются как средство разорвать отношения, ставшие невыносимыми). Если Эванс-Причард полагал, что вера в колдовство представляет собой что-то вроде статического электричества, которое активизируется при инциденте, то Марвик считал, что она мобилизуется при повторяющихся изменениях социальной системы (например, обвинения в колдовстве используются как механизм разделения общества — довольно болезненного процесса, — когда деревня достигает бóльших размеров, чем позволяют ресурсы власти для соблюдения контроля). Если для Эванса-Причарда вера в колдовство постоянна и интенсифицируется в ситуациях неопределенности, то для Марвика она процветает в периоды соперничества группировок. Если для Эванса-Причарда колдовство имеет прежде всего идеологическую значимость, то для антропологов Манчестерской школы оно значимо потому, что действительно: колдовство (точнее, вера в него) ведет к распаду старых сообществ и формированию новых.

Мэри Дуглас писала, что, хотя полевые исследования показали пригодность обоих подходов и непровержимость лежащих в их основе гипотез (действительно, сложно найти сообщество, в котором не было бы вражды и необъяснимых происшествий), в обоих случаях обнаружилась нехватка предсказательной силы, оказалось, что невозможно согласовать эти подходы с концепциями изменений — они работали только для статичных моделей и мало подходили для изучения стремительно модернизирующихся и урбанизирующихся африканских обществ. Сама Дуглас склонна относить колдовские представления к доминантным аспектам социальной структуры, назначение которых — прояснение социальной ситуации и подтверждение общественных установлений. Возможности функционального подхода она не считала исчерпанными, одна-

ко полагала, что нужно отставить стабилизационную модель, а объяснительную концепцию Эванса-Причарда базировать не на идее социального гомеостаза, а на теории коммуникативных систем [Douglas 1970b: XVIII–XXV].

4. Колдовство как разрядка негативных эмоций, или Концепция «конфликта соседей»

Это направление, тяготеющее к социальной психологии, берет начало в работах Клайда Клакхона. Считая веру в колдовство социальным институтом, имевшим в некоторых обществах на определенных этапах их развития регулятивное и стабилизирующее значение, он полагал, что так называемые колдуны и ведьмы — своего рода козлы отпущения для разрядки агрессии, культурно обусловленная форма выражения ненависти с наименьшим ущербом для общества в целом и, возможно, эта социальная роль существовала в сообществах самых разных типов с палеолитических времен [Kluckhohn 1944: 88–89].

Мысль Клакхона в начале 1970-х гг. была подхвачена историками и, наряду с идеями Эванса-Причарда и Макса Марвика, легла в основу концепции, получившей название «конфликт соседей» [Thomas 1970, 1971; Macfarlane 1970b]. Дело в том, что заимствованный из антропологии подход, названный Аланом Макфарланом «социологией обвинений», не только предложил исследователям феномена европейской «охоты на ведьм» новые объяснительные возможности, но и обратил их внимание на ранее игнорируемые источники — свидетельские показания, в которых были озвучены мотивы обвинений и ясно представлены конфликты, давшие ведовским процессам начало. Анализ этих источников привел исследователей к выводу, что обвинения в колдовстве строились чаще всего по модели «отказа в милости» и последующей проекции вины — когда несчастье, у которого не было очевидной естественной причины, происходило после того, как пострадавший отказал бедному односельчанину в помощи. Человек, отказавший нищему, испытывал чувство вины, вызванное несоответствием поступка нормам добрососедства и христианской добродетели, и именно это чувство, по мнению исследователей, заставляло обвинять нищего в колдов-

стве. Причем в некоторых случаях обиженный действительно проклинал или угрожал возмездием, но часто открытого проявления обиды не было нужно — чувства вины пострадавшего, осознания совершенной им несправедливости было достаточно для обвинения обиженного им человека в колдовстве [Thomas 1970: 63—68, 1971: 673—674; Macfarlane 1970b: 196].

Исходя из этой гипотезы, Кит Томас так объяснял причины возникновения ведовской истерии в Англии XVI—XVII вв.: вера в колдовство усилилась в то время, когда старая традиция взаимного милосердия была подорвана введением национального закона о бедных; приходские священники по-прежнему требовали соблюдать нормы милосердия, а местные власти запрещали неразборчиво подавать милостыню. К бедным было двойственное отношение — с одной стороны, в них видели бремя для сообщества и угрозу порядку, с другой — признавали за собой христианский долг оказывать им помощь. Конфликт между возмущением и чувством долга обуславливал это двойственное восприятие, когда человек мог грубо прогнать нищенку от дверей, но затем начинал испытывать угрызения совести. Это запоздалое чувство вины и было плодородной почвой для обвинений в колдовстве, когда несчастье понималось как воздаяние со стороны ведьмы и делало для немилосердного возможным перенести внимание с собственной вины на ее предполагаемую вину [Thomas 1970: 67—68]¹².

Итак, модель «отказа в милости» позволила Томасу и Макфарлану утверждать, что эскалация ведовских процессов в Европе была обусловлена социально-экономическими изменениями — переходом от общества, где высоко ценились соседские отношения и взаимопомощь, к обществу, где распределение милостыни стало более институционализированным и индивидуальное нищенство осуждалось. Однако, судя по источникам, эта модель была наиболее распространенной, но не единственной¹³, что дало возможность некоторым исследователям оспаривать данную гипотезу [Larner 1981; Scarre, Callow 2001]. Более того, и Макфарлан в своей следующей книге сомневается в ней, поскольку обнаружил, что формирование чувства индивидуализма у английских крестьян относится не к кануну Нового времени, когда начались ведовские процессы, а уже к ранне-

му Средневековью [Macfarlane 1978]. Тем не менее у концепции «конфликта соседей» есть много последователей [Favret-Saada 1980; Sabeau 1984; Pina-Cabral 1986; Gregory 1991; Devlin 1991; Cole 1991; Briggs 1996a; Thurston 2001 и др.], которые не только добавили к ней новые иллюстрации, но и развили ее.

Так, Робин Бриггс предложил еще одну модель, лежащую в основе обвинений в колдовстве: когда несчастье происходило после ссоры пострадавшего с кем-либо из соседей [Briggs 1996a: 118]. Он писал, что у обвинения в колдовской *порче* две предпосылки — несчастье и личная враждебность, а поводы («тематические типы» конфликтов) могут быть разными: «Существовало множество сценариев, в которых необходимость объяснения несчастья увязывалась с бессознательной враждебностью и обидами, что и приводило к фиксации подозрений на конкретном человеке» [Briggs 1996a: 126]. Различались, конечно, и поводы для обвинений. Йенс Йохансен на основе анализа 1715 датских следственных дел XVII в. приводит такую статистику: 29,8% — болезнь человека, из них 3% — болезни детей и 3% — импотенция; 22% — смерть или болезнь скота; 15,8% — смерть человека, из них 6% — детей; 9,1% — смерть или болезнь лошади; 6,1% — скисшее молоко; 4,3% — смерть или болезнь других домашних животных; 4,7% — несчастные случаи; 2,4% — смешанные случаи; 1,4% — неудачи в знахарском лечении; 1,3% — неудачи в земледелии; 1,2% — скисшее пиво; 1% — неудачи в торговле и бизнесе; 0,7% — одержимость; 0,2% — неудачи в рыболовстве [Johansen 1990: 355]. Как видим, вера в колдовство в представлениях крестьян была связана с самыми простыми повседневными делами. Не связь с дьяволом, не ночные полеты на шабаш — темы, интересовавшие и церковный, и светский суд, — а именно колдовская *порча*, так называемая *maleficia*, пугала крестьян и заставляла искать ее источник среди окружающих людей, чтобы, уничтожив или изгнав его, избавиться и от будущих несчастий, и от самого страха.

Развивая мысль Клакхона о психологических механизмах, лежащих в основе веры в колдовство, Кит Томас писал, что последняя выражает «глубинное чувство враждебности в приемлемом облике» [Thomas 1971: 561]. Робин Бриггс пошел еще дальше и попытался объяснить этот феномен с позиций эволю-

ционной психологии. Задавшись вопросом, почему столь схожи и почти универсально распространены представления о колдовстве, он предположил, что, возможно, речь идет о неких врожденных моделях адаптации и восприятия. Среди наследуемых способностей, развитых эволюцией в ответ на базовые потребности выживания вида, есть знания о себе подобных, об основах человеческих взаимодействий, об эмоциях и мимике, в том числе — способность опознавать невысказанные желания и намерения других людей. Вероятно, эта способность «читать» истинные эмоции партнеров по общению повлияла на развитие «внутренних образов» других [Briggs 1996a: 341], ср. [Barkow 1992: 628; Бутовская 2004: 204—206]. Кроме того, «агентные» интерпретации событий (когда последние приписываются чьей-либо сознательной воле) — стандартная стратегия человеческого разума; универсальная и врожденная, она легко приобретается в результате соответствующего сигнала и трудно подавляется [Atran 2002: 49—50].

Бриггс полагает, что вера в колдовство усиливается в период индивидуальных и коллективных стрессов потому, что одна из цен, которую люди платят за хорошие отношения, — подавление эмоций, часто сочетающееся с расщеплением и проекцией. Этим сдерживается немедленное проявление агрессивных и враждебных чувств и интенций, но дорогой ценой: невысказанный гнев не исчезает и проявляется, используя для этого существующие в данной традиции каналы, в такой ситуации, когда число несчастий увеличивается и превосходит адаптивные возможности как отдельной личности, так и целого социума (недаром массовые обвинения в ведовстве в Европе возникали в годы войн, голода, эпидемий). К тому же пик враждебности по отношению к врагу обычно порождает столь же нереалистичные чувства доброжелательности по отношению к другим членам сообщества. Из этого следует гипотеза о групповом поведении в случае острого или хронического стресса: нормальные отношения среди большинства членов группы может поддержать лишь общее согласие по поводу источника проблем [Briggs 1996a: 341—342].

Возможно, пишет Бриггс, вера в колдовство может хотя бы частично быть объяснена как побочный, но мощный продукт системы, с помощью которой люди ориентируются в социаль-

ном мире. «Антенны наших инстинктов, высокочувствительные к едва различимым закодированным сообщениям, быстро выявляют возможный антагонизм или обман со стороны других. В связи с этим проекция наших собственных чувств на других — это часть постоянного процесса, при помощи которого мы стараемся оценить отношения» [Briggs 1996a: 342]. В этом смысле интересны реакции на классическую ситуацию *порчи* по модели «отказа в милости»: в личных нарративах отмечается, что при нежелательном требовании нищего люди испытывают физический дискомфорт и едва подавляемые импульсы к насилию, а также их тревожит мысль о возможном возмездии. Эта модель является парадигмой и для других ситуаций, считает ученый, в которых нам очень трудно отделить себя от навязчивого социального мира, ибо инстинкт держит нас в нем помимо воли [Briggs 1996a: 342]. Однако Бриггс, как и другие исследователи до него, приходит к выводу, что особенности индивидуальной и социальной психологии, возникшие на ранних этапах развития человечества и обеспечивающие нужды малых социальных групп, теряют релевантность и функциональность в больших и сложных обществах.

Итак, вышеупомянутые подходы, наиболее популярные среди антропологов и историков в течение всего XX в., предлагают объяснения (соответственно, когнитивные, социологические и психологические) того, откуда берется и что собой представляет вера в колдовство. Общая черта других подходов — смещение фокуса с феномена колдовства самого по себе на те социокультурные контексты, в которых он существует. Остановимся на некоторых наиболее интересных научных моделях.

5. Колдовство как явление, свойственное крестьянским сообществам, или Концепция «образа ограниченного блага»

В том, что вера в колдовство свойственна небольшим сообществам (*small-scale* или *face-to-face community*), где люди связаны повседневными взаимодействиями, хорошо знают друг друга и где сложно скрыть свои чувства, желания и намерения, солидарны все антропологические теории. Американс-

кий исследователь Джордж Фостер, в 1950-е гг. проводивший полевую работу среди мексиканских крестьян, пришел к выводу, что в сообществах оседлых земледельцев представления о колдовстве распространены особенно широко и виной тому — экономические условия их существования. Свои наблюдения он изложил в виде концепции «образа ограниченного блага» (*image of limited good*) [Foster 1960—1961, 1965, 1967]. Суть ее сводится к следующему. Многие сферы жизни сельских сообществ (экономические стратегии, социальные взаимодействия, представления о здоровье и болезнях, концепты дружбы и любви, языковые клише и фольклорные сюжеты) свидетельствуют, что крестьяне видят свой универсум — экономический, социальный, природный — как закрытый мир, в котором все желаемые ценности (земля, богатство, здоровье, дружба, любовь, честь, уважение и статус, власть и безопасность и т. д.) существуют в неизменном количестве, недостаточном, чтобы удовлетворить даже минимальные нужды всех членов сообщества. Фостер полагал, что основа такого взгляда — в особенностях земледельческого хозяйства: пригодной земли в перенаселенном регионе (каким и был район его полевых исследований) мало, ее можно делить и перераспределять, но нельзя увеличить; техника примитивна, поэтому прибавление продукта за счет интенсификации труда также невозможно [Foster 1960—1961: 174—178, 1965: 296, 1967: 122—152].

Для наглядности Фостер использовал метафору пирога, который делят между всеми присутствующими: если кому-то одному достался кусочек побольше, то другому — соответственно, меньше. Иначе говоря, если ресурсы ограничены, а система закрыта, то никто не может улучшить свою позицию кроме как за счет других; упрочение чьего-то положения — особенно экономического — воспринимается как угроза всему сообществу. По мнению исследователя, именно поэтому в крестьянской экономике успешный человек вызывает подозрения и враждебность, про него часто распространяют сплетни, ему предъявляют обвинения в колдовстве или, напротив, угрожают колдовством, нередки и физические нападки [Foster 1960—1961: 177]. Но это не просто деструктивные проявления вражды и зависти — с помощью этих средств сохраняется социальное равен-

ство и одинаковый доступ к ресурсам. Как писал Фостер, «страх колдовства — одна из негативных санкций, держащая людей в одном ряду» [Foster 1967: 141].

Подобный строй социально-экономической жизни отражается на менталитете (и в свою очередь им закрепляется): как показали исследования и самого Фостера, и многих его коллег, для крестьян характерны чувства страха и враждебности, особенно по отношению к чужакам, подозрительность и недоверие, робость, скупость, зависть и боязнь зависти, индивидуализм и нежелание кооперироваться, стыдливость, чувствительность к общественному мнению, предрасположенность к сплетням и злословию, в целом — взгляд на мир и на людей как на потенциальную опасность (что не исключает дружеских и семейных привязанностей, ума, чувства юмора и позитивных черт характера) [Foster 1967: 89—106, 153—156]. В небольших социумах вообще и земледельческих в особенности велика роль общественного мнения, которое, наряду с механизмами редистрибуции, играет роль социального регулятора, не позволяя слишком выделяться из ряда — ни чрезмерно богатеть, ни беднеть и опускаться на социальное дно. Поэтому предпочтительное поведение для крестьянина — осторожность, стремление к сохранению своей позиции в социальной структуре [Foster 1965: 301]. По этой же причине крестьяне консервативны и не склонны к введению инноваций в хозяйстве — они боятся вызвать зависть и враждебность окружающих в случае успеха или насмешки в случае провала [Foster 1960—1961: 177], ср. [Schoeck 1969: 60—61]. «Индивидуальный прогресс воспринимается как серьезная угроза общественной стабильности и действительно является таковым, и все культурные формы должны сговориться помешать изменению статус-кво. Только как консервативные крестьянские общества могут продолжать оставаться крестьянскими обществами» [Foster 1965: 310].

Джордж Фостер считал, что образ ограниченного блага — основная когнитивная ориентация в крестьянских сообществах, но при этом он был далек от мысли, что она свойственна исключительно земледельцам, — схожие идеи можно обнаружить и в урбанистической среде развивающихся обществ. Однако исследователь полагал, что его концепция может объяснить

многие черты именно крестьянских сообществ, а в социумах более сложных налицо и более сложная картина — там на поведение людей влияют и другие факторы [Foster 1965: 296, 311].

Следует иметь в виду, что концепция Фостера стала в свое время новым словом в антропологии и, в частности, крестьяноведении (*peasant studies*). Когда он начинал свои полевые исследования в Мексике, в науке доминировали руссоистские взгляды. Гипотеза образа ограниченного блага была создана в противовес этим идеализирующим тенденциям, в частности концепции Роберта Редфилда, который также работал среди мексиканских крестьян и описывал малое сообщество как интегрированное и слаженное [Redfield 1941, 1956, 1960]. Не отрицая существования механизмов интеграции и реципрокности, снижающих социальную напряженность (искусственное родство, формализованная дружба, обмен услугами, трудовая помощь и т. д.), Фостер попытался объяснить негативные стороны крестьянской жизни и психологии не «культурной отсталостью» или «грубостью нравов», как это было принято еще с XIX века, а подлежащими причинами — прежде всего экономическими, но также и демографическими. Так, он полагал, что, если сообщество насчитывает более тысячи человек, моральный климат в нем значительно ухудшается: «Фрустрация из-за несоответствия размера сообщества идеальному образу его функционирования приводит к социальному напряжению» [Foster 1960—1961: 177].

Гипотеза Фостера была хорошо принята в антропологическом мире, хотя его и упрекали в экономическом детерминизме. Так, Оскар Льюис в комментарии к статье Фостера писал, что между экономикой и межличностными отношениями есть промежуточные уровни — социальная организация и религия, а отношения людей бывают плохими не только в земледельческих, но и в племенных, и в городских обществах [Foster 1960—1961: 179]. В то же время концепция «образа ограниченного блага» соответствовала ситуации, обнаруженной другими антропологами при исследовании крестьянских сообществ Латинской Америки [Lewis 1951, 1962; Wagley 1964], Египта [Blackman 1927; Ammar 1954], Индии [Carstairs 1958; Dube 1958; Wisers 1963], Италии [Banfield 1958; Lopreato 1962, 1967; Friedmann 1967], Испании [Harding 1984], Португалии [Cutileiro 1971;

Pina-Cabral 1986; Cole 1991], Греции [Friedl 1962; Dionisopoulos-Mass 1976; Herzfeld 1981], крепостной России [Hoch 1986]. Многие из них характеризовали мышление крестьян как «ментальность взаимного недоверия» [Foster 1965: 301], одну из характерных черт которой и составляет вера в колдовство.

6. Колдовство как доминирующий тип мышления в развивающихся странах, или Концепция «культур колдовства»

Обвинений в экономическом детерминизме удастся избежать последующим поколениям антропологов, хотя они действуют скорее вынужденно: модернизирующиеся общества Африки, Азии и Латинской Америки стали для исследователей вызовом, который рушит привычные научные схемы и требует новых способов понимания действительности, стремительно меняющей свой экономический и социальный облик. Для обозначения этих новых обществ понадобились и новые термины, в которых не было бы строгой привязки к определенному способу жизнеобеспечения. Появились понятия «культуры бедности» (cultures of poverty) [Lewis 1962; Friedman 1967], «культуры пессимизма» (cultures of pessimism) [Obelkevitch 1976], «культуры секретности» (cultures of secrecy) [Lattas 1998], «культуры несчастья» (cultures of misfortune) [Gijswijt-Hofstra 1999], см. также [Whyte 1998] и даже «культуры колдовства» (cultures of witchcraft) [Blecourt 1999]¹⁴.

Вера в колдовство понимается исследователями как одна из характерных черт мышления и поведения людей в таких культурах. Она является одновременно и отражением социально-экономического устройства, и фактором его стабилизации, «выходящим из берегов» в моменты серьезных перемен. Усиление веры в колдовство, превращение его в инструмент политической борьбы правящими кругами (как это было, например, на Гаити) или, напротив, оппозицией (как это происходило в ЮАР) связано с основной чертой «ментальности колдовства», обнаруженной еще Эвансом-Причардом: она предлагает не только объяснения несчастий, но и рецепты избавления от них. «Мы, быть может, лучше поймем смысл колдовства при описании поведения азанде в ситуациях несчастья», — писал британский антро-

полог. Слово «колдовство» «является не столько интеллектуальным символом, сколько реакцией на ситуацию неудачи» [Эванс-Причард 1994: 75]. Сегодня исследователи стремятся показать, как в некоторых обществах магические практики могут давать человеку возможность действовать, как они могут изменять его субъективность, трансформируя деструктивные эмоции, и давать надежду на будущее (о постсоветской России в этом ключе пишет Г. Линдквист [Lindquist 2001, 2006]).

В то же время исследователи, прежде всего африканисты, предпочитают говорить о вере в колдовство не как о социально-психологическом механизме, помогающем людям в развивающихся странах справляться с множеством трудностей повседневной жизни, со стрессами, вызванными нищетой и болезнями (механизме, который исчез бы вместе с устранением порождающих его причин), но — поскольку вера в колдовство, как оказалось, процветает и среди европейски образованной и вполне благополучной городской элиты — как о проявлении «множественности современностей» (*multiple modernities*), о специфическом «африканском пути развития», чуждом европейской идее рациональности [Comaroffs 1993; Geschiere 1997; Moore, Sanders 2001b].

Такая точка зрения, отрицающая прежнее, функционалистское понимание веры в колдовство как статичного социального института и элемента традиционной культуры и признающая исторически изменчивый характер этого феномена, представляет собой современный поворот более широкой дискуссии, начатой еще в 1960-е гг., о том, что все же лежит в основе веры в колдовство — особенности социальной организации или мифологическая картина мира?

Как появляется, растет и исчезает вера в колдовство: социальное устройство или мифология?

Джордж Мердок в результате масштабного кросс-культурного исследования, осуществленного в 1940-е гг., пришел к выводу, что представления о колдовстве и ведовстве имеют почти универсальное распространение. Они обнаружены на всех континентах, в 122 из 139 обществ, по которым имелись на тот

момент этнографические данные, причем считаются основной причиной болезней и несчастий в 37 обществах. Колдовство — вторая по значимости, после агрессии духов, теория происхождения болезней [Murdock 1980: 21–22, 52]. Вера в колдовство — характерная черта социальной жизни малых групп, причем в большей степени она распространена среди земледельцев, в меньшей — среди скотоводов и охотников-собираателей. Какое сообщество может считаться малым? Исследователи определяют его численность по-разному, в среднем — до тысячи членов [Foster 1960–1961: 177], однако главное все же не численность, а принципы организации, среди которых — наличие внешне наблюдаемых и внутренне осознаваемых границ, общность занятий и мировоззрения, самообеспечение [Redfield 1960: 1–4], а также стабильная социальная структура, соблюдение принципа общения «лицом к лицу» (face-to-face communication) и отсутствие анонимности.

Есть два типа малых социумов, где «базовое колдовство» отсутствует или встречается редко: во-первых, это сообщества с низким уровнем социальной организации (бушмены Южной Африки, хадза Восточной и пигмеи Центральной Африки). В них люди живут малыми родственными группами на больших и неосвоенных пространствах, контакты между группами редки и нерегулярны, поэтому там почти нет соперничества; мифология в таких обществах относительно бедна, в ней, как правило, не встречаются злые антропоморфные существа. Во-вторых, это сообщества, где соперничество упорядочено хорошо организованной системой социальных ролей (например, у нуэр и динка Судана). В тех обществах, где социальные отношения интенсивные, но при этом плохо урегулированные, а социальные роли недостаточно определены (например, у австралийских аборигенов или ануак, живущих в том же Судане), велика вероятность обнаружить представления о колдовстве [Douglas 1970b: XXX–XXXIII].

Подобная научная позиция, выводящая верования из особенностей общественного устройства, коренится в социологии Дюркгейма, считавшего, что мифологический космос отражает социальную организацию. Во второй половине XX в. социологический детерминизм был подвергнут сомнению и отно-

шения социальной организации и мифологии признаны более сложными и неоднозначными. Для того чтобы межличностные конфликты в малых группах осмыслились в терминах колдовства, необходимы авторитетные носители соответствующих представлений (это, прежде всего, гадальщики и лекари, предлагающие модели объяснения несчастий и рецепты их преодоления); для того чтобы индивидуальные подозрения превращались в общегрупповую убежденность и формировали репутацию «колдуна», нужны специальные каналы распространения информации (слухи и сплетни); для того чтобы подобные коммуникативные стратегии и приемы народной медицины стали сколько-нибудь заметным социальным институтом, необходима «санкция» мифологии.

Некоторые современные авторы даже настаивают на полной независимости картины мира от общественного устройства. Например, согласно одному из мнений, причина того, что в Камеруне вера в колдовство сохраняется и в деревнях, и в городах среди образованной элиты, заключается не в размере сообщества или других нюансах социальной жизни, а в особенностях мировоззрения: африканскому мышлению якобы свойственно цельное видение мира, противостоящее поверхностному западному рационализму [Bowie 1985: 26]¹⁵.

Исследователи феномена колдовства в традиционных, доиндустриальных обществах часто отмечали, что важен не столько строгий размер группы, сколько ее стабильность, хотя между этими двумя факторами, безусловно, есть корреляция. В устойчиво функционирующем сообществе вера в колдовство предоставляет клапан для выхода ненависти и беспокойства, которые не могут быть выражены иным способом, но сам этот клапан надежно контролируется, так что частота и серьезность обвинений не выходят за рамки. Однако где в результате внутренних или внешних процессов (или их одновременном действии) социально-экономическая ситуация теряет стабильность, там вера в колдовство усиливается и происходит эскалация обвинений. Они нередко приводят к массовому преследованию предполагаемых колдунов, якобы мешающих гармоничному существованию группы, как бы оно ни понималось (иногда колдунами считаются те, кто мешает прогрессу, как это было, например,

в ЮАР в конце 1980-х гг., иногда наоборот — сторонники экономического прогресса, например фермеры в некоторых районах России в 1990-е гг.). Айзек Ниехаус считает, что рост веры в колдовство в модернизирующихся обществах связан с изменением коммуникативной среды группы — пока община состоит из близких людей, в основном родственников, обвинения в колдовстве редки и не столь серьезны, но когда изменение экономической ситуации приводит к усилению миграций и в поселениях появляются новые жители, часто незнакомые с нормами поведения и обязательствами добрососедства, происходит эскалация обвинений. К этому же ведет повышение уровня экономической конкуренции [Niehaus 2001: 8]. По мнению историков, причиной ведовской истерии в Европе начала Нового времени стал распад традиционных деревенских форм солидарности (общинных или соседских) и развитие новых, индивидуальных форм хозяйствования, что привело к серьезному конфликту между прежними нравственными нормами и новой этикой [Thomas 1970: 67–68, 1971: 673–674; Macfarlane 1970b: 196]. Согласно другой точке зрения, рост обвинений в колдовстве происходит в периоды трансформации общества, когда возвышается один социальный слой и теряют статус другие [Macfarlane 1970b: 149–151; Boyer, Nissebaum 1974; Johansen 1990].

По мнению Мэри Дуглас, высказанному еще в 1970 г., антропологам было нелегко начать рассматривать веру в колдовство не как инструмент социального здоровья (в соответствии с концепцией гомеостаза), а как симптом больного общества. Однако эти точки зрения необязательно взаимоисключающи. Дуглас предложила такую схему: на первом уровне, в небольших сообществах, представления о колдовстве выступают как инструмент социального контроля, на втором уровне — с дезорганизацией социальной жизни — они разрастаются, на третьем — в больших сообществах, где преобладают неличные отношения, — исчезают [Douglas 1970b: XXI]. Схожего мнения придерживался и Макс Марвик — он полагал, что вера в колдовство исчезла в современном западном обществе потому, что межличностные отношения, доминирующие в малых социумах, уступили место неличным и сегментированным отношениям, напря-

жения в которых могут быть выражены в иных формах и «сняты» иными способами [Magwick 1967: 126].

Исследователи называли и другие причины исчезновения веры в колдовство, кроме социальной динамики, урбанизации и анонимности городской культуры: изменения в законодательстве; повышение уровня жизни и, как следствие, уменьшение конкуренции и враждебности; улучшение медицинского обслуживания; повышение уровня образования; секуляризация; развитие промышленности и исчезновение натурального хозяйства. Впрочем, отмечалось также, что если в одних обществах и исторических условиях эти «антиколдовские» средства действовали, то в других — нет [Brown 1988]. Более того, вера в колдовство иногда неожиданно расцветает там, где, казалось бы, давно исчезла, как это произошло, например, в России 1990-х гг. Резкое усиление тяги общества к мистике и оккультизму, иррационализация массового сознания и массовой культуры обозначается исследователями как «архаический синдром» [Следзевский 1992]. Под этим термином понимается возрождение архаичных мировоззренческих комплексов в результате регресса массового сознания, причины которого — коллапс официальной советской идеологии, социально-экономический кризис и связанная с этими двумя факторами психологическая нестабильность людей. Очевидно, что вера в колдунов, *сглаз* и *порчу* в современном российском городе не обусловлена законами существования малых групп (или обусловлена лишь в незначительной степени, см., например, о коммунальных квартирах [Утехин 2001]). Скорее, речь идет об актуализации (и, несомненно, трансформации) латентных мировоззренческих моделей. Однако сами эти модели возникли, возможно, в таких же или близких социальных условиях, как и те, в которых антропологи обнаруживают веру в колдовство в других частях ойкумены.

Российская наука и колдовство

Феномен колдовства в русской народной культуре впервые привлек внимание бытописателей еще в XVIII в. [Попов 1768; Чулков 1786]. В XIX — начале XX в. ему уделяли серьезное вни-

мание любители этнографии и фольклора, оставившие много ценных наблюдений [Снегирев 1837—1839; Харитонов 1848; Афанасьев 1851; Осокин 1856; Максимов 1859, 1989; Ефименко 1864, 1877, 1878; Даль 1880; Иваницкий 1890; Минх 1890; Добровольский 1891, 1893; Ястребов 1894; Богданович 1895; Ушаков 1896; Никифоровский 1897; Гринченко 1897; Балов 1899; Колчин 1899; Иванов 1900; Мартынов 1905 и многие другие]. Колдовство вызывало интерес и журналистов, публиковавших заметки в литературных и развлекательных журналах («Маяк», «Домашняя беседа», «Москвитянин», «Всемирная иллюстрация» и др.), и священников, многие из которых не ограничивались проповедями и назидательными очерками на страницах епархиальных ведомостей, «Церковного вестника» и «Руководства для сельских пастырей», но и составляли добротные этнографические описания суеверий своих прихожан, например [Ильинский 1860; Грушевский 1865; Селезнев 1871]. Некоторые современные иереи продолжают эту традицию [Шантаев 2004].

Во второй половине XIX в., когда после Великих реформ в деревне начались серьезные социально-экономические перемены и значительно выросло число самосудов над предполагаемыми колдунами, этнографы и юристы обратились к изучению феномена колдовства в контексте обычного права [Калачев 1859; Ефименко 1869; Чубинский 1869; Чепурный 1874; Костров 1876; Шраг 1877; Матвеев 1878; Оршанский 1879; Березанский 1880; Птицын 1886; Харузин 1889; Весин 1892; Якушкин 2003; Левенстим 1897; Тенишев 2003]. В те же годы в разных регионах России наблюдались эпидемии кликушества, понимаемого в народе как колдовская *порча*, что привлекло внимание медиков к этому феномену [Любимов 1858—1859; Клементовский 1860; Штейнберг 1870а; Држевецкий 1872; Краинский 1900]. Однако поскольку вера в колдовство интерпретировалась как суеверие непросвещенного народа (здесь позиции богословия и эволюционистской науки отчасти совпали), скольконибудь серьезного социологического изучения народных представлений о колдунах не проводилось.

В XX в. тема колдовства практически исчезла из научного дискурса, одним из последних синхронных описаний народной веры в колдунов стали статьи А. М. Астаховой и Н. А. Ники-

тиной [Астахова 1928; Никитина 2002 (1928)] и монография А. С. Сидорова [Сидоров 1928]. В советской науке, во многом наследовавшей позитивизму XIX в., было принято относить представления о колдовстве к разряду сохраняющихся по инерции черт традиционной культуры, при этом причины поразительной устойчивости этих представлений не изучались. Впрочем, говорить и писать о том, насколько устойчивы представления о колдовстве, было не принято. Так, в первом указателе сюжетов русской несказочной прозы [Айвазян 1975] нет даже упоминания о колдунах и ведьмах, впервые рассказы о них учитываются только в указателе Зиновьева [Зиновьев 1985]. Такое положение вещей было обусловлено несколькими факторами: во-первых, в СССР тема демонологии и, в частности, колдовства, тем более современного, была табуирована для научного изучения по идеологическим причинам; во-вторых, в советской фольклористике и этнографии господствовала эволюционистская парадигма, так что ученые исследовали в основном проблемы происхождения и исторического развития явлений культуры, оставляя в стороне вопрос о функциях, которые эти явления выполняли в социальной жизни.

Таким образом, в советской этнографии тема колдовства и, шире, демонологии в русской народной культуре не разрабатывалась (даже слово «демонология» в этом контексте было запретным). Несколько иная ситуация сложилась в фольклористике: хотя о колдовстве до начала 1990-х гг. специальных работ не было (как исключение отмечу статью Э. В. Померанцевой [Померанцева 1975b]), сфера «низшей мифологии» (представления о разнообразных мифологических персонажах — лешем, водяном, домовом, змее, проклятых и т. п.) была достаточно хорошо изучена [Померанцева 1975а, Зиновьев 1987, Криничная 1989, Шумов 1991, Толстой 1995, Черепанова 1996, Козлова 2000]. Видимо, именно этой традицией отечественной фольклористики объясняется то, что феномен колдовства по-прежнему изучается как разновидность народной мифологии, а колдун и ведьма рассматриваются наряду с домовым, русалкой и банником как мифологические персонажи [Левкиевская 1996; Толстая 1998а; Цивьян 2000; Виноградова 2000]. Другая причина доминирования этого, далекого

от социологии, подхода состоит в том, что в России колдовство не стало столь заметным и трагическим явлением социальной истории, как в странах Европы и Америки, и, видимо, никогда не было столь существенной частью социальных структур, как в Африке и других странах третьего мира.

Хотя сейчас в изучении народных представлений о колдовстве преобладает описательная традиция [Логинов 1993а, 1993b, 2004; Мазалова 1994, 2003, 2004; Харитоновна 1995; Куприянова 1996, 1998; Ахметшин 1996; Криничная 2000а, 2000b; Добровольская 2001; Арсенова 2002; Королева 2004], исследователи в то же время обратили внимание на прагматику фольклора и на социальный контекст представлений о колдовстве, в том числе и современных [Щепанская 1990, 1992, 1993, 1995а, 1995b, 1996, 2001а, 2001b, 2003; Адоньева 1993, 2004; Кузнецова 1992; Фишман 1994а, 1994b, 2003; Проценко 2000; Кушкова 2001, 2002, 2006; Жаворонок 2002; Мигунова 2002; Дранникова 2004; Ковшова, Котельникова 2004; Христофорова 2006; Хаккарайнен 2007].

В последние два десятилетия тему колдовства в России Средних веков и Нового времени стали активно разрабатывать историки и филологи [Смилянская 1987, 1989, 2001а, 2001b, 2002, 2003; Пигин 1998; Лавров 2000; Топорков, Турилов 2002; Михайлова 2003; Топорков 2005], продолжая в этом традицию, прерванную советской эпохой [Антонович 1877; Есипов 1878, 1880, 1885; Селецкий 1886; Довнар-Запольский 1890; Кагаров 1918; Новомбергский 1906; Елеонская 1917; Черепнин 1929]. В 1970–1980-е гг. лишь историки школы Н. Н. Покровского обращались к этой теме [Покровский 1975, 1979, 1987, 1988; Горелкина 1987, Шашков 1990].

Тема колдовства и магии в русской культуре с недавних пор привлекает внимание и зарубежных исследователей, в основном историков [Zguta 1977, 1978; Kivelson 1991, 2003; Ramer 1991; Levin 1993; Левин 2004; Ryan D. 1998; Ryan W. 1998, 1999; Райан 2006; Wigzell 1998; Вигзелл 2007; Worobec 1995, 2001; Beer 2004], но также и антропологов. Например, Галина Линдквист анализирует магические целительские практики в постсоветской России с позиций семиотики Чарльза Пирса [Lindquist 2001, 2006]. Однако принципиально новых подходов

и концепций на российском материале, как историческом, так и современном, выработано не было. Отечественные исследователи до недавних времен не были искушены в методологических новациях, а зарубежные русисты апробировали к новому материалу уже разработанные в европейской и американской науке подходы.

Заключение

Феномен колдовства занимает одно из центральных мест в антропологии, что не случайно, учитывая его связь с двумя важными темами — мышления и социальных отношений. Роль исследований в этом направлении всегда была особенно важной в поворотные моменты истории антропологии, когда эпистемологические дебаты приводили к серьезным изменениям в научной парадигме. Феномен колдовства служит своего рода лакмусовой бумажкой — на его примере хорошо видно, как одни теоретические и методологические подходы сменялись другими. На протяжении XX в. вера в колдовство рассматривалась и как мыслительная система, при помощи которой объясняют несчастливые события, и как психологический канал проекции негативных эмоций, и как показатель социальной напряженности и одновременно средство ее ослабления, и как инструмент в политической борьбе. Мне хотелось бы подчеркнуть, что эти научные модели не исключают, но дополняют друг друга, поскольку являются лишь исследовательскими ракурсами, когда вера в колдовство рассматривается с разных позиций — личности и социума — и с различных точек зрения на последние — как на стабильные структуры и как на процессы. Универсальную «теорию о колдовстве», как показали десятилетия напряженных научных поисков, сформулировать невозможно: слишком различаются локальные культурные традиции, слишком быстро меняется социальная реальность и почти не отстают от нее в этом научные парадигмы. И хотя разные исследовательские подходы педалировали то социальную сторону феномена колдовства (функционализм и неомарксизм), то символическую (структурализм, символическая, интерпре-

Глава I. Антропология и колдовство

тативная и «постмодернистская» антропология), очевидно, что при изучении этого феномена детерминизм невозможен, социальное и символическое в нем сосуществуют как реверс и аверс, две стороны одной медали. Повседневные взаимодействия людей и мифологические представления соединены в смысловом потоке колдовского дискурса. В дальнейшем, говоря о колдовстве в современной русской культуре, я буду следовать за изгибами этого потока и попытаюсь понять и передать смысл того, что встретится на пути.

Глава II

Колдовство, несчастья и репутация

Термины

Термин *колдун* в Верхокамье известен, но более употребительны местные слова: *знаткой*, *портун*, *лекарь*¹⁶. Реже встречаются понятия *чернокнижник*, *еретник*, *волхв/волхитка*, *шепотник*. Слово *портун* имеет негативный смысл, *знаткой* — более нейтральный, но в целом тоже скорее отрицательный, *лекарь* — положительный смысл (подчеркну, что так могли называть не только «народного целителя», но и колдуна в ситуациях, когда он выступал в этой роли). Вслед за местными жителями я буду употреблять термины *колдун* и *знаткой* как синонимы.

*Сломанная нога*¹⁷

Ефросинья Пантелеевна сломала ногу. Корова в хлеву лягнула, да так сильно, что хозяйка никак не может оправиться — еле ходит по дому, в основном лежит¹⁸. Будучи в 2005 г. в старообрядческом селе К., я навестила ее и ужаснулась — замотанная в какие-то тряпки, она лежала на разобранной постели в душной и давно не мытой избе. Как разительно отличалась эта картина от моих воспоминаний об этом доме и ее хозяйке. В августе 2000 г. я вместе с другими участниками Археографической экспедиции МГУ была здесь на молении к Ильину дню. Ефросинья Пантелеевна и ее муж Леонид Иванович принимали у себя *стариков* — членов собора. Чистая изба, молитвенная атмосфера, белые платки и черные *дубасы*-сарафаны *соборных*

старушек, торжественные лица хозяев и других пришедших на моление *мирских*... Ефросинья Пантелеевна тогда тоже готовилась *положить нача́л* — вступить в собор. Да вот не вышло: *Судьба, видно, такая*.

Во время нашего разговора хозяйка все время возвращалась к тому давнему происшествию, пытаясь объяснить мне (и, возможно, себе — снова и снова), почему с ней случилось несчастье.

Емельяновна говорит: «Это тебя Бог наказал, что не пошла на Рождество со стариками молиться». А не пошла — у меня давление было.

Мы продолжали мирно беседовать, когда она вдруг заявила:

Д. Г. знат ведь!

Д. Г., почтенный пожилой человек, муж *сборной старушки* и сам собиравшийся приобщиться к собору...

— Д. Г. знат?! — вырвалось у меня. — Да. Он мою корову сделал, дак вот это и вот тожно¹⁹ мне попало-то вот тут. Как она лягалась у нас! Как... Ой! Доить нельзя никак подойти было! Господи Иисусе Христе, Иисусе Христе²⁰... И счас не дает. Ну, счас лучше. Господи Иисусе...

Ефросинья Пантелеевна никак не хотела оставить эту тему, и постепенно выяснилось, что ее сломанная нога — лишь последнее звено в цепи событий:

Доиться не дается, лягутся! Связали только, ноги ей свяжем — дак так и доили, вон чё.

Соб.: Это он испортил?

Испортил, ну! Бисей-то насадил тута! Есть те, кто понимает в этом.

Соб.: В корову?

Ну.

Соб.: А за что он это сделал?

За что? Так... Мы у него деньги попросили. У него деньги в долг просят. Нам чё-то купить надо было, мотоцикл хотели купить. А у нас деньги на книжке. На книжке у нас... у него [мужа Е. П.] на книжке деньги были. Мы: «Дай нам деньги!» Он говорит: «Да нету у меня, нету, нету, нету». — «Как нету, есть, мол, у тебя, дак не даешь тока». Потом это... «Ты сходи». Я сходила — не дает. Ладно, не надо. Потом, ну, это немного погодя, он по молоко пришел к нам. Молоко вроде бы ему надо было, молоко. Иваныч говорит: «Нет, ты деньги-те не дал, молоко тебе не дадим». Вот он и начал тожнó над коровой издеваться. Вот чё ведь!

Соб.: А как, он к ней подходил, что ли?

Ничё не подходил, чё, биси-те, они ведь везде летают. Посадили, и всё! Чё там... Биси-те, они ведь чё, он токо там слово-два скажет им, они уж тут и есть, гады-те... Во-от <...>

Соб.: Вот как молоко не дали и прямо... сколько времени прошло? Ну, не знаю, может, год?

Нет, не год. По молоко-то тогда же он, скоро пришел, за молоком-то. Иваныч сбаял: «Чё, деньги-те не дал, и у нас-де молоко нету». Всё. Сказал так Иваныч. «У нас молоко-де нету». Вот и испортил корову. Господи Иисусе, Господи Иисусе... Так она лягалась у нас, так лягалась. Связывали ноги-ту... Никак не может. Я с воскресной молитвой все время...²¹

Итак, Ефросинья Пантелеевна последовательно высказала три версии своего несчастья — судьба, Божье наказание и месть колдуна. Первую из них — общее, не вполне самостоятельное объяснение, сочетающееся с любым из двух других, произносят обычно, когда не хотят вдаваться в подробности своих мыслей и переживаний. Вторая версия принадлежит не самой рассказчице, а местному религиозному авторитету — собору (Емельянова — одна из его членов). Наконец, третья версия, самая подробная и эмоционально значимая для рассказчицы, принадлежит ей самой (и, судя по рассказу, ее мужу Леониду Ивановичу).

Основана эта версия на совокупности обстоятельств. Перечислим их по степени важности, прямо противоположной хронологической последовательности. Во-первых, несчастье, случившееся с Ефросиньей Пантелеевной, во-вторых, необъяснимое состояние коровы, на фоне которого оно произошло,

в-третьих, конфликт с соседом. Механизм объяснения был запущен несчастьем, при этом каждое из указанных обстоятельств последовательно включало в круг интерпретаций произошедшее ранее. Если бы Ефросинья Пантелеевна ограничилась мнением собора о том, что ее покарал Бог, герменевтический круг замкнулся бы на ее собственной ответственности за произошедшее, но она пошла дальше и выбрала иную объяснительную модель, позволившую приписать вину за случившееся другому человеку. Важное значение имело то, что конфликт с Д. Г. уже состоял из двух «ходов» — его отказа дать деньги и ответного отказа семьи Н. дать ему молока. По логике развития конфликта, теперь была очередь Д. Г., и очевидная семантическая связь между молоком и коровой позволила Ефросинье Пантелеевне интерпретировать происшествие как очередной его «ход»²².

Этих элементов (по-другому, мыслительных процедур) было бы вполне достаточно для формулирования «колдовской» версии несчастья, но в своем рассказе Ефросинья Пантелеевна упомянула еще ряд обстоятельств, которые послужили для нее дополнительными аргументами. Однажды она была на молебном собрании в доме Д. Г., *ходила прошиатся*²³. И там Д. Г. сказал ей:

«Прости меня, прости!» Что, за чё — не знаю. Вот это сказал, и всё, чё больше.

То, что в других обстоятельствах было бы воспринято как часть обычного ритуала взаимного прощения, в контексте истории со сломанной ногой стало еще одним доказательством виновности Д. Г. Важное значение имело для Ефросиньи Пантелеевны и то, что когда-то Д. Г. приобщался к собору (среди членов которого и его жена), но потом *отстал* несмотря на то, что в последнее время сильно болеет:

Он ведь давно, долго ведь не был, исповедь-то не читал, начал не клал, грехи не сдавал. Не пускали, видно, грехи —

о том, что это за грехи, хозяйка риторически умалчивает. Наконец, окончательным подтверждением магических способностей

Д. Г. стал для Ефросиньи Пантелеевны его характер. Во время нашей беседы она неожиданно воскликнула:

Не человек ведь он!

Соб.: А?

Не человек ведь он, не человек.

Соб.: Кто?

Д. Г.

Соб.: Как это не человек?

Он только сам себе, самолюб, вот чё. Самолюб! Сам себе только делать... надо ему, всё хорошо чтоб было. А людям шишок [шиш] токо <...> Самолюб просто, себе только, ему, гребет, себе надо ему токо. Иваныч с ём робил, дак он такой вредный...

Ефросинья Пантелеевна — человек верующий, она участвует в религиозных собраниях и даже во время нашей беседы постоянно творила молитву. Конечно, она знает о религиозном истолковании происшествий вообще (Божья воля) и своего несчастья в частности (наказание за грехи), причем односельчане предложили ей на выбор не менее двух вариантов (о них речь пойдет дальше); она и сама в соответствии с принятой формулой вздыхает: *Грехи-те много ведь у меня*. Однако свое несчастье она безоговорочно включает в колдовской дискурс, обозначив все его ключевые пункты, о которых говорят антропологические теории: и объяснение несчастья чужой злой волей, и соседский конфликт, и скрытую проекцию своей враждебности, и модель «отказа в милости»²⁴. Назовем ее объяснительную модель «колдовской».

Окружение Ефросиньи Пантелеевны придерживается иной точки зрения на ее несчастье — *Бог наказал*.

Соб.: Так у нее отчего, ногу-то она [Ефросинья Пантелеевна Н.] сломала?

Дак Бог-от наказал. Она не стала ходить молиться, ее звали, звонили — у их телефон — некому читать, петь некому, вовсе мало ходят ведь у нас! Вот, Бог наказал ужо! Чё думаешь ты — Он терпит, терпит, и всё²⁵.

Это мнение принадлежит одной из *соборных старушек*, другие также придерживаются его. Глава собора Прасковья Лазаревна, рассуждая о том, что обязанности духовницы тяжелы для нее, вздыхает — мол,

все старухи в один голос: «Не отказывайся от Бога, Бог накажет, сяжешь, как Фрося». Вот ведь она не пошла молиться к Рождеству — рядом в доме, но не пошла, баню топила, и сразу же Бог ее наказал — корова лягнула²⁶.

В этом суждении грех Ефросиньи Пантелеевны конкретизирован: она не просто перестала ходить на моления, но отказалась пойти молиться к Рождеству Христову — хотя идти надо было недалеко, моление было в соседнем доме. Кроме того, рассказчица усилила обвинительный модус, уточнив, что во время моления Ефросинья Пантелеевна топила баню, чего в праздник делать никак не следует. Подчеркну, что семантической связи между указанными проступками и поведением коровы не прослеживается.

У версии «Божье наказание» есть и еще одна мотивировка. Соседка Евдокия Никитьевна, считая, как и другие, что Ефросинью Пантелеевну Бог покарал, полагает, что виной тому нарушение брачных норм. Однако в чем это нарушение состояло, она объяснила довольно путано:

Леня был женат на сеструшке²⁷ Фроси первым браком. Нет, не это... Она вышла замуж за Леню, а дочь ее сестры — за Лениного сына от первого брака <...> Я ей сразу сказала — это каша, тебя Бог накажет!²⁸ И потом ей это говорила, когда она уже сломала ногу.

На мой резонный вопрос, почему Бог покарал за это именно Ефросинью Пантелеевну, она туманно заключила:

Бог, видно, знал, кого наказать²⁹.

Назовем эту объяснительную модель «божественной»³⁰.

Две объяснительные модели

Отличия «божественной» и «колдовской» объяснительных моделей очевидны. Первая видит во всем Божий промысел (ср.: «У вас же и волосы на голове все сочтены», Мф 10:30), болезни и несчастья считает либо наказанием за грехи, либо испытанием веры. Такое понимание основано на ветхозаветной и евангельской традиции (Иов; Мк 2:5; Ин 5:14). Переносить страдания следует со смирением, тогда они идут человеку на пользу, очищая его душу от грехов.

«Колдовская» объяснительная модель предлагает иной рецепт избавления от страданий, менее эффективный в долговременной перспективе, но зато быстродействующий: обвинение другого человека в своей беде дает возможность выплеснуть негативные эмоции и тем самым получить немедленное психологическое облегчение, а в дальнейшем соблюдение определенных правил поведения по отношению к тому, кого считают колдуном, придает потенциальной жертве уверенность в себе. К тому же эта модель более точно отвечает на вопрос, почему пострадала именно Ефросинья Пантелеевна и именно таким образом, что также способствует снятию напряжения.

Обвинение в колдовстве свидетельствует о латентном конфликте и в то же время провоцирует его. Этот способ обнаружения/провокации конфликтов в народной культуре не единственный (ср., например, частушки, а также способы, которыми задирались парни, провоцируя драку, подробнее об этом см. [Адоньева 2004; Дранникова 2004]), избирается он в тех случаях, когда невозможно доказать явное причинение вреда. Если бы Д. Г. подходил к корове и обнаружилось его физическое воздействие на нее (скажем, репей под хвостом), конфликт мог бы разрешиться иначе, но поскольку Ефросинья Пантелеевна признала, что *ничё не подходил*, ей пришлось прибегнуть к идее о том, что вред можно причинить магическими средствами:

Чё, биси-ге, они ведь везде летают <...> он токо там слово-два скажет им, они уж тут и есть.

Эта идея часто используется в случаях, когда другие объяснения не подходят.

Так, один из моих информантов лет сорок назад вместе с женой ехал как-то зимой на грузовике из своего родного села в село К., вез березовые веники. Вдруг машина забуксовала и не смогла подняться в горку:

Вот-вот-вот — не выйдет, спущусь и с разгону возьму — нет, не идет, хоть ты чё делай! До тех пор буксовал, даже в кузове веники загорелись.

Пришлось оставить машину и идти пешком двенадцать километров. Наутро рассказчик вернулся и без труда одолел неподвластную горку. Потом уже домашние сказали ему:

«А Сысой-то чё с тобой говорил?» Я говорю: «Так и так». — «Дак вот, — говорят, — то и не смог ты выехать-то».

Оказалось, рассказчик перед выездом не очень мирно поговорил с местным *колдунишкой*, Сысоем Лаврентьичем, и тот сказал:

Ну, ладно, езжай!

Однако до разговора с домашними рассказчик и его жена терялись в догадках:

Не догадались, из-за чего машина-то, чё буксует-то, из-за чего. Что это... Ну, хоть бы вот высокая гора была, хоть бы... Ну, чуть-чуть подъем... Если бы догадались, в чем дело — обойти только надо было машину, с этой, с воскресной молитвой, против солнышка, и всё.

Так что колдовство есть, считают с тех пор герои этой истории:

У нас на себе испытано³¹.

Характерно, что свой рассказ они начали с того, как колдун им *дорогу перешел*, и лишь случайно выяснилось, что «колдовская»

интерпретация была предложена родными рассказчика значительно позже самого происшествия.

Герой другой истории, тракторист, также встретился с колдуном. Тот его остановил и попросил:

«Налей мне маленько топливо». — «У меня самого вот-вот, доехать бы», — сказал тракторист, на что колдун ответил: «Никуда ты не доедешь!» Трактор вскоре заглох, герой сразу вспомнил о колдуне: «Вот паразит, неужели ты точно это знаешь?» Поглядел — топлива-то ни капли! Как он не остановится? Вот совпадение!» «С той поры я, — говорит, — не стал его бояться»³².

Важно иметь в виду, что «колдовская» и «божественная» объяснительные модели не существуют изолированно, в повседневном узусе мы можем обнаружить множество примеров их контаминации. Информанты, активно включенные в колдовской дискурс, уверяют, что верят в Бога; глубоко верующие *соборные старушки* признают существование колдунов³³, однако считают, что те не самостоятельны в своих действиях: Божья воля попускает колдуну творить зло лишь тем людям, которые потеряли благодать из-за собственных грехов. Однако само признание существования колдовства нередко приводит к контаминации ортодоксальных идей с фольклорными представлениями.

Способы профилактики магического вреда также совмещаются: человек, заметив идущего навстречу колдуна, может творить молитву, полагаясь на Божью защиту, и при этом держать в кармане кукиш, демонстрируя вполне самостоятельную символическую агрессию³⁴. Характерно, впрочем, что «божественные» объяснения и способы защиты могут быть высказаны и применены открыто, тогда как колдовской дискурс носит, как правило, потаенный, приватный и даже интимный характер — его приверженцы боятся обидеть односельчан своими подозрениями (что имеет иррациональную мотивировку: колдун может рассердиться и навредить еще больше) и в то же время стесняются своих «суеверий» (это касается главным образом людей средних лет и молодежи).

Такое положение дел наблюдается и в истории Ефросиньи Пантелеевны: «колдовское» объяснение — ее личное, выстрадан-

ное, в то время как «божественная» интерпретация представляет собой «официальную» версию, утвержденную авторитетом собора и признанную всем сообществом. Так ли была сильна идеологическая цензура местного религиозного авторитета, что подозрений Ефросиньи Пантелеевны никто в селе не разделил? Может ли вообще личное мнение жертвы предполагаемого колдовства быть признанным всеми (в том случае, конечно, когда речь не идет о человеке с уже существующей устойчивой репутацией колдуна)? Безусловно, да, иначе вера в колдовство не отличалась бы такой стабильностью, однако для этого необходимы некоторые условия. Личные версии участвуют в формировании общественного мнения и репутаций, если авторитетны их авторы и/или если факт не случаен, а встраивается в цепочку других фактов.

В случае Ефросиньи Пантелеевны оба эти условия не были выполнены — и она сама не обладает необходимым весом в сообществе (к тому же жертва и ее ближний круг воспринимаются как заинтересованная сторона, и потому их подозрениям не очень верят), и Д. Г., несмотря на его репутацию в К. (*грехи не сдает, самолюб* — черты, типичные для фольклорного образа колдуна), другие жители села не считают *знатким*³⁵. Впрочем, у одной информантки, Марьи Петровны, был момент сомнений (его спровоцировала я сама — выпрашивая о репутации Д. Г. в селе, я упомянула подозрения Ефросиньи Пантелеевны и тем самым невольно приняла участие в колдовском дискурсе). На вопрос, не *знаткой* ли Д. Г., она ответила, что *не слыхивала*, но тут же добавила:

А вот он и помереть не может. Если он не передал, он долго мучается, не умирает.

Впрочем, через некоторое время она сказала:

Д. Г. богобоязненный, начитанный. Не верю, что он знает³⁶.

Итак, сначала Марья Петровна с моей подачи попыталась увязать факт возможной *порчи* коровы с фактом долгой тяжелой болезни Д. Г. и тем самым «включить» механизм формирования его репутации как *знаткого* (а Марья Петровна — весьма авторитет-

ная фигура, бывшая глава сельсовета, и к ее мнению прислушались бы), но потом остановила этот процесс. Вслух она сослалась на религиозность Д. Г., но, возможно, умолчала о других моментах — о том, что я чужая и при мне лучше не говорить лишнего, что мнение Ефросиньи Пантелеевны она не воспринимает всерьез, наконец, что Д. Г. — не просто односельчанин, а брат по вере и, как и она сама, молится *по-мирски* на тех же молитвенных собраниях³⁷.

У каждого более-менее значимого в деревенской повседневности события может быть несколько толкований. Право на свою версию имеет каждый человек, однако наблюдается отчетливая тенденция — чем дальше человек от эпицентра события, тем больше вероятность, что он будет придерживаться «официальной», санкционированной деревенскими авторитетами (кем бы они ни были в каждом конкретном случае) версии. Именно эта версия распространяется в виде слухов и сплетен по «официальным» коммуникативным каналам (встречи знакомых у магазина и почты или просто на улице). Чем человек ближе (это может быть территориальная и/или эмоциональная близость, последняя существует между родственниками, свойственниками, друзьями, а также между людьми, втянутыми в затяжные конфликты), тем больше права он имеет на свое мнение, отличное от общепринятого. Личные версии циркулируют по несколько иным каналам — их озвучивают для ближнего окружения и в более приватной обстановке (посиделки на завалинке или в доме). То, какую версию услышит исследователь, также зависит от близости его отношений с информантами.

Официальная и личные версии несчастья различаются и аксиологически — ближний круг склонен к эмоциональной оценке ситуации, оправданию пострадавшего и в целом к переносу ответственности за случившееся за пределы «своего», а общественное мнение, более отстраненное и холодное (возможно, поэтому и более объективное), нередко винит в случившемся саму жертву. Показательный пример приводят Н. В. Дранникова и Ю. А. Новиков. Они сравнивают несколько версий случившегося не так давно в одной из деревень Архангельской области пожара — сгорел дом, пользовавшийся дурной славой. «Стержневой мотив, — пишут авторы, — в разных вариантах оставался неизменным — „несчастливое“ бревно, ставшее причиной гибели

ли всех мужчин, живших в этом доме. Одна из исполнительниц уточнила, что это бревно было вытесано из какого-то дерева, которое нельзя использовать при строительстве. Другая связала произошедшее с вредоносными действиями лешего: „Одно бревно было витое, как бы леший его вил“. Третья рассказчица выдвинула иную версию — дом оказался несчастлив для хозяев, поскольку с их согласия заезжий знахарь лечил тяжело больную девушку. Ее нужно было „протянуть через матицу“ строящейся избы; но целитель предупредил, что это может обернуться бедой для хозяина. Любопытно, что самый невыразительный рассказ записан от женщины, выросшей в этом доме. Она лишь подтвердила, что в обеих семьях „не жили мужчины, умирали“, и связала это с чьим-то колдовством» [Дранникова, Новиков, 2003: 36]. Итак, колдовство как причина несчастий упоминается лишь в версии выходца из злополучного дома. Это и неудивительно: принять какую-либо иную версию из распространенных в деревне — значит, признать, что в несчастьях семьи виноват ее предок, ничего не сделавший, чтобы нейтрализовать опасную ситуацию (какой бы она ни была). А для члена семьи сделать это сложно, поскольку равносильно признанию собственной вины. Выручает рассказчицу идея колдовства, позволяющая нейтрализовать это неприятное чувство³⁸.

Здесь мы сталкиваемся с существенной чертой колдовского дискурса: основная роль в его создании и поддержании принадлежит интерпретатору несчастливых событий (жертве или тому, кто выступает от ее имени). В быличках о колдовстве, которые можно записать в любой деревне, повествование обычно ведется от лица пострадавших. Те, кого считают *знаткими*, иногда охотно принимают эту роль и связанные с ней неудобства и выгоды (о которых речь пойдет в следующей главе) и не прочь поведать окружающим, в том числе исследователю, о своем ремесле и достижениях [Харитоновна 1995; Жаворонок 2002; Королева 2004 и др.]³⁹, однако роль этих рассказов в формировании колдовского дискурса не столь велика⁴⁰. Одна из информанток утверждала:

Это очень скрытно, очень тайно. Если ты скажешь, что ты колдунья, на все село — то ты уже не колдунья будешь. Это надо все равно все в секрете держать⁴¹.

Другая женщина сказала:

Они учатся — не сказывают, передают — тоже не сказывают⁴².

О том, что колдовской дискурс формируют в первую очередь жертвы, говорит и повышенное внимание в рассказах к теме магического ущерба — способам и видам *порчи*. Наибольшие локальные различия обнаруживаются именно в этой сфере. Так, для Верхокамья характерна вера в *пошибку*⁴³; на Вятке распространены представления о других видах *порчи* — *киле* (опухоли, нарыве), *хомуте* (невидимой тяжести на шее и плечах). В Московской и Калужской областях говорят просто о *порче*⁴⁴. Целый ряд локальных терминов обозначает возможность причинить магический вред взглядом, словом, мыслью (*сглаз, призор, прикос, урок, озёв, одумка*).

Итак, пространство колдовства создают с помощью слухов и толков, страхов и подозрений, формул-оберегов и кукишей в кармане его «реальные» и потенциальные жертвы⁴⁵. Следующий пример хорошо это демонстрирует.

Клима-колдун⁴⁶

Климентий Леонтьевич родился в 1923 г. на хуторе неподалеку от небольшой пермской деревни А., воспитывался в старообрядческой семье — дед и дядя были духовниками деминского собора. Воевал в воздушно-десантных войсках, после войны осел было на Дальнем Востоке, но потом решил вернуться на родину:

С одной стороны, каюсь, дак счас прожил... Ну, там хорошо больно было во Владивостоке жить, в Уссурийске, я в Уссурийске жил... Охота было на родине. Мать одна осталась. Отца похоронил да уехал в армию, через 15 дней. Мать одна. «Приезжай домой». Братья пишут... Вот, вызвала: «Поезжай домой». Приехал <...> Всё, обжился. Построил вот себе избушку нормальную, переехал. Обжился тут, с матерью, всё...

Вскоре после возвращения Климентий Леонтьевич женился и поселился в деревне А. — шло укрупнение деревень, и хуто-

ра сселили. Работал в колхозе бригадиром, а еще клал печи, как и отец. Жена умерла в 1985 г., и с тех пор до своей смерти в 2001 г. он жил в маленькой избушке вдвоем с сыном-инвалидом.

Обычная биография, если бы не одно обстоятельство — в округе Климентий Леонтьевич слыл сильным *портуном*. О нем ходило и ходит до сих пор множество историй — не только в окрестностях А., но и в соседнем районе. Пока он был жив, записать эти истории было сложно — люди не хотели рассказывать о нем заезжим исследователям, боясь, что это станет ему известно. Например:

Соб.: Может, вы нам поможете, а то никто не говорит, по-моему, все боятся. Мы вчера были в А. у Климентия Леонтьевича, и говорили нам люди, что он вроде как знаткой. Но никто не может сказать — да или нет. Я понять не могу, то ли его боятся, не любят, то ли он действительно что-то знает.

Ой, не знаю, ой, ничё не скажу. Я тоже слыхала, но не знаю. Я думаю, это ложь.

Соб.: А почему?

А вот потому.

Соб.: Что, непохоже, да?

Ну. А чё, он раньше работал... я забыла, бригадиром, что ли, кем-то он работал... я работала в кадрах, потом кассиром работала тут, все время, я никогда не думала на него, что что-то, допустим, от него можно ожидать такого плохого. А люди-то болтают.

Соб.: А говорят, он сам как выпьет, так начинает хвастаться, поэтому болтают.

Не знаю. Там, может, деревенские... Хвастатся, дак надо... хвастатся — дак надо чё-то сказать ведь где-то чё-то.

Соб.: Думаете, что хвастает на пустом?

Ну да, конечно, конечно. Есть которые знают, где, что. Как это говорят люди: хвастовством города берут (*смеется*). А так же и тут — вот чё-нибудь где-нибудь сболтнул, а потом и говорят люди-то⁴⁷.

Соб.: В А. живет Климентий Леонтьевич, про него ходят такие разговоры, будто он колдун. А мы с ним разговаривали, так и ничего.

Ну, дак ить... как сказать-то... говорят, колдун... На кого-то, может быть, колдун, а не на всех же. Ежели... если, примерно, кол-

дун, вот как сказать... кто ему чё-нибудь наслит, кому-то, правда, тому может чё-то сделать, а на такого человека зачем будет?⁴⁸

Эти тексты хорошо иллюстрируют осторожность жителей А. и окрестных деревень при разговоре о Климентии Леонтьевиче. Не боялись открыто признавать за ним способности *портуна* лишь те, кто уже *испорчен* (как они полагают, именно им), или те, кто в своих рассуждениях ссылался на чье-то авторитетное мнение. Например:

Соб.: А вы не подозреваете, кто вам посадил пошибку?

А не знаю.

Соб.: Даже никогда не думали, кто бы это мог быть?

У нас специалист тут в деревне есть вот сейчас.

Соб.: А как его зовут?

Климентий Леонтьевич. Слышали про его?

Соб.: Вы думаете, это он был?

Это он⁴⁹.

Соб.: А нам про него говорили в С., что он знаткой.

А не знаю, не знаю.

Соб.: Прасковья Максимовна М., знаете ее?

Знаю.

Соб.: Она говорила, вроде как ей здесь пошибку напустили, вроде как он.

Может быть... А мене вот кто-то тоже вот напустил, я тожо вот сейчас мучаюсь с ей, с етой пошибкой. Ничё не знаю...

Соб.: А кто напустил-то?

Кто знат, не знаю, кто <...> Вы были у его [Климентия Леонтьевича]?

Соб.: Ну.

Чего он, чё-то вам рассказывал?

Соб.: Рассказывал.

А чё рассказывал?

Соб.: Про пошибки рассказывал.

А чё про по... ну, почё он пушч... ну, почё он, говорит он чё?

Соб.: Да он немножко сказал, говорит, ничё не знает, так слышал, что вот почти у всех есть.

У всех? А почё садишь, мол? Он ведь садит!

Соб.: Так он не признается.

Не признается?

Соб.: Говорит, что сейчас колдунов вообще нету.

Нету? А...

Соб.: А почему вы думаете, что он колдун?

Потому что он сам сознается! Сознается, чё.

Соб.: А как это, сознается?

Ну, сознается... то, что я мол... вот я кого, вот в когопусти... пошиба... ну, посыла... по... по... это, испортил.

Соб.: Посадил?

Посадил, ага.

Соб.: И про кого он так хвастался?

Пьяный когда напьется дак. А не пьяный, дак не сознается⁵⁰.

У нас Чижовкина, экстрасенс, приезжала сюда, проводила сеанс <...> И потом вот она сказала: Климентий Леонтьевич, он сейчас живет в А. <...> так что вот он-то вот... обладает, портить-то что...

Соб.: Он был на сеансе?

Да, он был тут. Он уже вышел... да, вроде он вышел, она без его это сказала. Как она узнала, не знаю.

Соб.: А вы за ним такое не замечали?

За ним-то? Нет, а чё, он живет не в нашей деревне⁵¹.

Характерно желание одной из информанток узнать что-нибудь о Климентии Леонтьевиче от исследователей — это, как и рассказ об экстрасенсе, говорит о том, что ситуация была открыта для дальнейших интерпретаций. Тем не менее при жизни Климентия Леонтьевича нам удалось записать лишь один сюжетный текст о нем, правда, рассказчица не назвала его имени:

Соб.: А вот Катерина Яковлевна нам тоже жаловалась, что ее пошибка мучает, как душит вроде.

Да, да, у ней была <...> Катерина-то сказывала, что у ней боль есть, пошибка есть. Ей, говорит, посадил мужик в А. Он, говорит, был бригадиром. Послал меня за мешками, на склад ли, куда ли, к кому-то ли он послал, где-то были мешки... Вот, сходила, говорит, за мешками... или она принесла их, или только пошла, дак

тогда попала она ей. Услышала, говорит, даже. Потом, говорит, она (пошибка. — О. Х.) сказала мне, что вот кто меня посадил. Ну, у него парень лежит, вот уж тридцать ему три года, что ли... Ему обратно сделали, и вот, с калекой возится.

Соб.: То есть кто-то ответил?

Да. Кто-то ему подзолил. Как он сделал плохо, так и ему сделали плохо, чтоб он больше не делал. Вот. На ребенка вот на своего палосся⁵².

В 2003 г., уже после смерти Климентия Леонтьевича, та же информантка поведала:

Клима был в А., он же пускал. Болезнь, говорят, пустил на одну женщину, а она обратилась да на свою жену, эта болезнь-то. И жена умерла. Потом еще на кого-то пускал, на дите на их... Вот ему уже сорок лет, и он все в постеле лежит. Тоже он был хороший, здоровый вроде бы родился, а потом он лежит счас в постеле, и всё. И сам умер без веры⁵³.

В 2005 г. удалось записать и другие рассказы о Климентии Леонтьевиче, например:

И. С. Т.: Вот этот Клима-то вот, который мать-то портил-то твою (*обращается к Д. О. К.*). Не портил, ну, как это, чудеса-то показывал. Он как учился — 12 бань надо проходить в 12 часов ночи, в каждую баню. Ну, он, значит, он истопил баню, и это, значит, в 12 часов ночи чтобы одному идти туда. И всяки чудеса показывают — звери, такая пасть откроется, ну, допустим, пасть крокодила, или там... ну, любого зверя, или собаки. А в пасти — пламя-огонь. Вот пройдешь если это — вот, все будешь знать. А надо 12 бань. Вот тебе и пожалуйста, и научишься колдовать <...> Он вообще, он мне еще даже по родству. Он колдовал. Он сам это вот... Расскажи, как это было (*обращается к Д. О. К.*).

Д. О. К.: Чё? Клима-то?

И. С. Т.: Клима-то как делал <...>

Д. О. К.: Я вообще его не видала в глаза. Это мама рассказывала, как он ее напугал.

Соб.: Он ведь в А. жил?

И. С. Т.: В А., в А., в соседях у ее.

Соб.: А как, расскажите.

Д. О. К. (*Смеется.*)

И. С. Т.: Она с ней [с Д. О. К.] с маленькой сидела, она еще маленькая была, с тобой сидела, сидела мать-то. Значит, ее на руках дёржит, на стуле сидит, а он пришел к ней и говорит, ну, к ее матери пришел и говорит: «Дай, это, Евдокия, шубу Марье, твоей сестре». Сестра у нее сторожила трактора. «Да какая, — говорит, — сейчас шуба, лето! Зачем шуба-то тебе?» Она, вроде, не знаю, дала — не дала, а потом, значит, он напустил в избе — как вроде лягуши показались ей. И она вот так вот села на табуретке, так вот ноги подняла и сидела. И всю ночь так просидела. Полно лягуши в избе! Лягуш напустил. Вот подумай, что могут! <...>

Соб.: И он только один раз так пугал лягушками, да?

Д. О. К.: Больше она его не пустила, а тут он обманул ее, обманом она его пустила, так бы она не пустила его ночью. Тем более она спала ведь. Обманом он ее — что сестра на тракторе ночью, пахали ночью, она дежурила, трактора караулила, ночью, чтобы на поле были трактора в колхозе, она дежурила, была там в тех тракторах. Будто бы она замерзла и попросила шубу. Он и наврал ей, чтобы она его запустила в дом. Ну, она приоткрыла — думает, правда может быть, ночью холодно, летом бывают ночи холодные (*смеется*). Она открыла, он и зашел. Он хотел ее, конечно, видимо, для этого дела хотел ее использовать. А она взяла меня на руки... и он ее, конечно, не силой, не так чтобы нахально, а она: «Что ты, у меня свой ребенок еще на руках, еще не ходит даже, и что я, снова детей, что ли, куда их рожать еще, я с одним-то ребенком, некуда его девать, и работать надо, и воспитывать некому — одна». И вот он потом ей и сделал назло. Назло вот он ей сделал все вот это. Ну, говорит, ладно, пошел. А она до утра сидела — пока утро не рассветало, вот тогда они исчезли. А он знал, что она боится этого — лягуш этих, змей она боится страшно, ящериц, вот это, и вот он ей их наслал, ящериц да лягуш. Да, раз он знает⁵⁴.

Летом 2000 г. я вместе с двумя коллегами, будучи в А., решили зайти к Климентию Леонтьевичу в гости. Он считался фигурой настолько опасной, что его соседка, *соборная старушка*, узнав, что мы собираемся к нему, не пустила одних, довела до

его ворот, сама его вызвала, уговорила посидеть на улице и не ушла до тех пор, пока не удостоверилась, что мы устроились на завалинке и Климентий Леонтьевич не собирается звать нас в дом или чем-нибудь поить.

В беседе с нами он активно поддерживал тему колдовства — однако, как это ни покажется странным, лишь представляя себя и членов своей семьи жертвами *порчи*:

Соб.: Мы слышали, что такие водятся в ваших местах пошибки.

Как?

Соб.: Пошибки.

Пошибки?

Соб.: Да. Что это?

Пошибки... Это вот раньше были такие люди, но их нету сейчас, сейчас нету, они изродились. Просто знали какие-то молитвы. И вот молитву прочитат и просто выговорит такое слово, я даже не знаю, какие слова его выговаривали, и там и... Был Никита Михайлович, он садил пошибки кое-кому, вот.

Соб.: А за что сажают?

Да за чё... вот осердился на кого, и всё, взял... У меня было с женой вот, етот был, Никитин сын, он у него перенял тожо... с женой провожали в армию <...> Осип вот, провожали в армию, где-то в 51-м, в 51-м его брали... И просто шли по лугам вот, ну, провожают у нас знаешь как? Деревня вся вот гулят, сёдня у меня, завтра у тебя, а тожно на проводы идут все к ему. Вот кто где, ходят, всё, собираются и докуда-то проводят. Вот до Мальковки мы ходили, всё, по лугам шли, летом, по лугам идем... А зимой дак мало кто проводит, ну, больше летом берут, весной, в армию-то. Вот и он... чё сделаешь, хватилась — чё вот... я не знаю, чё... И врачи ничё не могли сделать. Прямо жене, извините за выражение, прямо во влагалище, и всё. Всё распухло, всё. Приехали к врачу — ничё не могут. А врач-то здесь не так грамотный был, здесь медпункт. Поехали тожно к старику, в Сэпыч, он тоже ее лечил своими словами. Тоже ничё не мог сделать. Тожно Вячеслав Васильич старинный был врач, к ему тожно обратились, всё. Прижоги стал делать — всё, отпустилось.

Соб.: Прижег чем-то?

Ну, какой-то мазью смазал. Прижоги сделал.

Соб.: Это пошибка была?

Глава II. Колдовство, несчастья и репутация

Не, это просто... чё-нидь сделают. Колдовство! <...>

Соб.: Не встречали вы такой случай?

Ай, как не встречал. А у женщин часто бывает, вот у нас Артамониха, счас Зина у её дочь, была, и эта, Нюра-то Костина, и эта, Ваниха была, здесь кто вот... Киюша была, тожо ухала. Вот чё они, ничё, заругатся, заругатся, и всё... так, чё-то, найдет на них и заухат-заухат-заухат-заухат, заматерится.

Соб.: А как защититься, чтобы не попало?

А как... как ее... не знаю, как защититься.

Соб.: Нельзя?

Нет. По-моему, нельзя. Я не знаю, вот по-старинному, говорят, без молитвы никуда не ходи. Пошел на... через порог — знай, с молитвой. Тогда Богу веровали. Куда идешь, всё...

Соб.: А лечит тот же, кто посадил?

Нет. Излечивают тоже такие есть, Бог его знат... Как они лечат, я не представляю даже. У меня не было, вот я и никому... вот у жены было дак, я сразу хватился, она чё-то заревела, заревела: «Ой, больно, больно, больно!», сразу увез, всё. В медпункт пришли, я ведь ничё не понимаю, ничё не знаю, давай ее в Сэпыч, в Сэпыч там привезли, всё. А домашний лекарь был, он делал-делал, тожо отказался, ничё если не помогают. Тожно обратились, был старый врач, в больнице он был, к ему обратился он. Вот всё <...>

Соб.: А не знаете, такой обычай есть: насылают на мужиков, говорят, ребячьи муки.

Какие?

Соб.: Ребячьи муки. Слышали такое?

Дак есть! Это буват!

Соб.: А что это?

(Посмеивается.) Это буват. Я сам попал. Да. Ишол из Верещагина, в Шобурах у нас квартира, отец заезжал туды, чё, и я, мол, зайду. У их дочь стала рожать. А меня пустили на полати: «Ложись на полати спать». Переночевать мне... Шобуры — 20 километров пройти, отойдешь от Верещагино, а оттуда еще 25, в середине дороги. А я вечером вышел, сколько шел, шел, и лег спать, устал. Ну и вот, чё-то получилось со мной, и всё. Чё-то я лежал-лежал, чё, живот заболел, всё... рассказывать не могу (*смеется*), во... И пока не родила, я всё бегал! Родила робёнка — всё, меня отпустило. Я утром встал — 6 часов токо... Дай Бог... рассчитался, и бежать.

Соб.: Это родственники ваши были?

Нет. Не, просто заезжали. Вот тут лошади, на конях йиздили дак, покормить лошадь да чё дак... Знакомые, в общем-то. Вот я тожо бувал с ём-то [с отцом] у него в доме, зашел... Там ведь, те деревни, туды вот пойдешь, ближе к Верецагино, не кажный пустит ночевать. Там попросишься — походишь, пройдешь всю деревню и не найдешь, кто бы пустил ночевать.

Соб.: А на вас никакой поясок не надевали там, на полатях?

Бог его знат, я не видел! Я уснул дак. Уснул с дороги, дак чё, я скоруший, ишо молодой был дак. Меня как раз в военкомат вызывали, призыв. Вот где-то мне 17—18. Вот я туды ушел да обратно пошел, пересчитать 50 километров надо. А 70 километров оттопал, вот и лег отдохнуть. (*Смеется.*) Сразу уснул, и всё. (*Смеется.*) Ага, отдохнул! Лег отдохнуть... Лег, да где-то... сначала-то я часа два, наверно, отдохнул, действительно... Буват это, буват это, делают всё. Раньше были здесь такие люди, но их нету счас, счас нету их, нету. Мало. И... не знаю, поди... в соколовской стороне кто-то есь там такие <...> Молитвы есть. Молитвы ведь надо знать! Молитвы, всё...⁵⁵

Как видим, человек, слывший в округе сильным колдуном, в беседе на темы колдовства позиционировал себя жертвой. Так же вели себя и многие другие информанты. Пожилая женщина, про которую ходили слухи, что она колдунья, рассказала мне, как у нее *дорогу запутывали*⁵⁶. В том же селе мне поведали о еще двух женщинах, покойные мужья которых слыли колдунами. Окружающие считали, что эти женщины тоже *знают* — Ганя якобы выучилась вместе с мужем, а Катерине муж *передал*. Ганя тяжело болела — окружающие считали это следствием колдовской практики. Я беседовала с Катериной, которая подчеркивала свое негативное отношение к занятию умершего мужа (он якобы выучился тайно уже после свадьбы), а также рассказала о болезни Гани — по ее словам, та стала жертвой *порчи*⁵⁷.

Подчеркну, что в Верхокамье мне не встретились люди, которые открыто объявляли бы себя *знаткими*, даже если окружающие и приписывали им этот статус. Может быть, мне просто «не посчастливилось», но вероятно также, что здесь

сказываются культурные установки довольно строгой в религиозном отношении среды — крайне негативное восприятие колдовства как *бесовского* занятия. Возможно, именно этими установками обусловлено и то, что упоминание о себе как о жертве колдовской *порчи* — один из популярных мотивов личных историй, особенно у пожилых людей. Так, в одном из крупных сел все члены собора признали, что имеют *пошибку*. С одной стороны, такие признания — проявление общего для этих мест способа объяснения разнообразных болезненных состояний, обычных в пожилом возрасте, с другой же — риторический прием, призванный подчеркнуть правильное положение информанта в дуальной картине мира: противоположное сатане и его слугам — колдунам, а значит рядом с Богом.

Несчастье несчастью рознь

Но не всякая жертва располагается в этом правильном месте и достойна сопереживания, более того, не всякий пострадавший от несчастья — жертва. Характерно, например, что сына Климентия Леонтьевича, *калеку*, никто из информантов не жалел. Это несчастье окружающие, тем не менее, увязывали с *порчей* — но не прямой (тогда их семью жалели бы как жертв колдовства), а обратной: несчастье сына сочли отражением магического вреда, якобы причиненного Климентием Леонтьевичем окружающим и бумерангом вернувшегося к нему. Такое несчастье — кара за грехи, следствие Божьего гнева (*Колдуна обязательно где-нибудь — чё-нибудь накажет Бог. Бог ведь терпит до конца — будет мучить без конца*⁵⁸), а безвинные страдания, ведущие к торжеству в Царствии Небесном, — это Божья милость (*Любимое дитя Бог больнее бьет*⁵⁹).

Следовательно, объяснение несчастья в колдовском дискурсе зависит от того, с кем именно оно произошло — с обычным человеком или с предполагаемым колдуном. Пример Климентия Леонтьевича здесь не уникален. В тех же краях ходят рассказы о другом сильном *портуне*, ныне тоже покойном Жургове. Его семейные несчастья (с женой не ладили, внучка

погибла) информанты также считали следствием колдовской практики. Ср. еще об одном колдуне:

А потом, правда, и ему то же самое делается <...> У них и овца, и корова пропала, и кобыла у них пропала. Потому что вот он вот... ему надо это вот чё-то творить-то, а потом на него то же переходит <...> Позже возвращается это зло ему самому⁶⁰.

Несчастья в семьях тех, кто имеет устойчивую репутацию колдунов, объясняют не только возвращением зла. Существует представление, что слабый колдун (еще не выучившийся полностью, обессилевший от старости или ослабленный в результате специальных ритуалов, о которых пойдет речь в следующей главе) может *портить* только членов своей семьи и свой же домашний скот. Например, о рождении сразу троих детей в одной семье окружающие говорили: сын у отца-колдуна учился и на свою жену

ярость напустил — так она трех ли, четырех ли робёнок родила <...> недоносков и нехороших, как говорится⁶¹.

О другой женщине поговаривали, что ей отец *передал*, но она не полностью выучилась, и поэтому ее преследуют несчастья: муж замерз, внуки тяжело болеют, сама стала пить.

И люди говорят: ну, и что это колдовство [дает]? Все только против своей семьи оборачивается⁶².

Есть и еще одна концепция для похожих случаев — *черти замутили*, — согласно которой беды преследуют тех, кто не стал колдуном — не доучился, не дочитал *черную книгу*, не забрал все слова, не прошел всех положенных обрядов или просто не смог справиться с *бесами* (в основном из-за возраста — слишком юного или, наоборот, пожилого). Так объясняют чаще всего сумасшествие, самоубийства, несвоевременную смерть. Например:

Кто черную книгу не проходит, тот с ума сходит. Не может все эти страсти перенести⁶³.

На колдунов, говорят, надо выдержать, не каждый, кто черную книгу начитались, не каждый, говорят, может выдержать. Доведут ли до конца, а там, говорят, испытание надо провести. В бане в 12 часов ночи... Говорили же, не смогли испытание провести. Не смогли, кулигинский кто-то повесился. Не знаю, насколько правда... Но у него потом нашли, вот именно он занимался, видимо, читал, но не дочитал эту книгу, черную. На чердаке. Там и повесился. То есть не смог, не испытал⁶⁴.

У нас ведь это, было в Коростелях. Как-то... отец-от колдун, колдовал то же всё, портил людей, и скотину, и всё... и сын у его как... старший, тоже научился. Недолго тоже нажил, его перво-то чё-то сделали, он на свою семью стал делать, скотину, вот, а потом он задавился сам. А малый сын у его учиться стал [колдовству], еще в школе учился, то ли он во втором классе или в третьем <...> и вот то ли он пошел один вперед школьников или же после пошел, как уж его бес-от повел, вовсе не вышел, всю ночь его проводил по берёзнику, берёзником аккуратно идти-то, он к утру пришел домой токо. Надо уж обратно идти в школу, а он токо пришел. Заболел и помер. Вот как учиться-то⁶⁵.

В одном из сел две *соборные старушки* стали проявлять признаки помешательства, что неудивительно, учитывая их очень пожилой возраст, однако остальные члены собора связали их состояние не со старческим слабоумием, а с тем, что они *черную книгу* читали:

Соб.: Говорят, тут какая-то черная книга есть?

Есть у кого-то. Вот эта Варвара-то Ивановна, говорят, ее читала. И Михайловна читала. В общем, они по той путе шли, пока молодые были, а состарились, Бога испугались, по другой путе пошли. А по двум-то путям не ходят. Вот они сейчас... Михайловна чокнулась, и она, эта, чокнулась.

Соб.: Так что же, они колдовали?

Колдовали не колдовали, но учились. Да. Вот это я слышала у людей же, вот у этих, старушек <...> Бесы-те их одолели, теперь оне... все равно их от Бога-то отшатили, раз с ума сошли дак⁶⁶.

Репутация колдуна

Что именно заставило окружающих считать Климентия Леонтьевича колдуном? Как вообще формируется эта репутация? В его случае явно сыграло свою роль ремесло печника (в земледельческом сообществе ремесленники: мельники, кузнецы, коновалы, плотники и др. — часто считались *знаткими*, общающимися с нечистой силой, об этом подробнее будет сказано в четвертой главе, см. также [Щепанская 1990; 2001а]). Другой причиной послужили черты его характера, вздорность и стремление прихвастнуть, «поиграть на публику»; третьей причиной — ранняя смерть жены и болезнь сына.

Непосредственным поводом к оформлению репутации мог стать конфликт с кем-либо из соседей или коллег по работе и слухи, пущенные вследствие этого конфликта, — см. вышеприведенную быличку о *порче*, якобы посаженной им Катерине Яковлевне. О подобной же ситуации говорит следующий пример.

Про дядю объявили, что он колдун. А раньше было такое — золотые монеты, золотушки, закатывали в холст и так хранили. Богатый мужик Петр Иванович Данилов пришел к дяде — у него холсты унесли вместе с золотушками этими: «Батюшка, обокрали, помоги мне найти этого человека, который украл». — «Да я ничего не знаю». — «Как не знаешь? Соломия-то тебе дорогу перегородила — и у нее в ключе вода-то высохла, ключ-то высох. А парень-то, Ондрей, козу-то у тебя украл — дочь-то умерла через месяц. Ты уж помоги, пожалуйста». А он ничего не знал. Это ж всё дело случая. Долго он [Данилов] сидел...⁶⁷

Ср. также другие недвусмысленные свидетельства того, что колдовской дискурс формируют сплетни:

Соб.: А как узнать, что человек — колдун?

Языки-то ведь чешут⁶⁸.

Соб.: А как узнали, что он колдун?

Ну, дак ведь слух-от идет. Деревни-те небольшие, слух-от идет. Вот только так⁶⁹.

Соб.: А вы откуда знаете, что она знаткая?

Через слух токо — вот чё где учуем дак⁷⁰.

Соб.: А в Лёвиной гари нет колдунов?

Дак ничё не говорят, дак нету их, видно. Не знаю, не слышала я вовсе. Между собой бы все равно ведь чё-то говорили, учуяла бы ведь, что такой-то, такой-то портил⁷¹.

Соб.: А есть здесь колдуны?

Я никуды не хожу, дак ничё не знаю⁷².

В дальнейшем и поведение Климентия Леонтьевича, и инвалидность его сына, и плохие отношения с односельчанами упрочили эту репутацию. Хотя никто из информантов об этом прямо не говорил, но, возможно, имела значение и наследственность — отец Климентия Леонтьевича тоже был печник и, может быть, также имел славу *знаткого*. В данном случае я не могу говорить с уверенностью, но в целом в Верхокамье этот источник репутации колдуна крайне значим (ср.: *А это всё передается по родству. У них как бы отец был вот такой... Нехороший человек*⁷³). В селе К. мне говорили про одну женщину, Т. Г., что она колдует. Это мнение основывалось на том, что ее отец (по другой версии — дед) был *сильно знаткой, даже оборачиваться мог*⁷⁴. Некоторые информанты не смогли обосновать репутацию Т. Г. ничем иным, кроме этого обстоятельства. В моем архиве есть лишь один рассказ о том, как Т. Г. *испортила* свою соседку — та пришла к колдуну (покойному мужу рассказчицы) с жалобой на плохое самочувствие, он посмотрел в рюмке с водкой и сказал:

Тебя-де соседка испортила, Таня.

Она ему:

Ты покажи мне, я в шары ткну!

(Полагают, что этим способом человека можно ослепить.)

«Нет, — бает, — не дам». Чё, еще испортит человека.

А жене хотел показать, но она не стала смотреть:

«Айда, айда, погляди-ко, погляди!» — «Ой, не пойду я! Тут с тобой свяжись, дак оно притянет мене туды! Не буду я касаться тут твоёму говну!»⁷⁵

Следовательно, «видел», что виновата Т. Г., только сам колдун, но в результате этой диагностики был пущен слух, основанный на его непререкаемом авторитете. При встрече с самой Т. Г. я поняла, что есть и еще одна причина ее репутации — большой зоб⁷⁶. Возможно, из-за этой особенности внешности (может быть, и вызванных ею черт характера) окружающие думали, что отец передал свое колдовское знание именно Т. Г.

Дело здесь в том, что при формировании репутации колдуна не меньшее значение, чем принадлежность к «колдовскому» роду (селу, краю⁷⁷), имеют черты внешности и характера. Колдуном может прослыть человек с физическими недостатками и психическими отклонениями, дурным характером (злой, жадный, нелюдимый) или, напротив, с избытком физических сил, энергичный, талантливый, умеющий ладить с людьми и влиять на них (подробнее о том, почему это так, будет сказано в следующей главе). Еще примеры:

Соб.: А откуда вы знали про тех людей, что они колдовали?

Ой, дак в одной деревне жили, как не знали?! Колдуна знаш! Его запросто узнать можно. Колдун никогда в глаза не смотрит. Если человек знающий, он в жизни в глаза никому не посмотрит⁷⁸.

Н. И. С.: Раньше здесь была деревня Исидоры, недалеко отсюда, там вот, говорили...

С. В. С.: Целая деревня была чернокнижников.

Н. И. С.: Здесь вот только один переехал мужчина с Исидоров. Обычно все разъехались, а один почему-то сюда переехал. Вот про него говорят. Но я не верю — он просто такой сам по себе, меланхолик.

С. В. С.: У него глаза там вот как-то так ходят, такой странный он.

Н. И. С.: Необщительный.

С. В. С.: Необщительный какой-то, сам по себе, глаза какие-то... бегающие глаза⁷⁹.

А чё, вот как сказать-то... сказать или не сказать ли... чё, скажу. Вот в церкви-то вы были, не? Вот М. А. тут, которая за старшего, дак она тоже такая. Да. Она ведь вот... если идешь вот, скоко замечали люди, идешь вот, всё ей, если ей не нравится, не нравится ей, дак она вспыхнет глазом-ту, ой, Господи! Вот, М. А.⁸⁰

Ну, нас вот Анна Агафоновна была, она очень много знала такое. Ее всё еще звали «чернокнижница», ну, вроде что она чё-то знает, вроде как колдунья, ну, я не знаю, я ведь тогда мала еще была, детство было, дак... кто его знает. Она такая была бабка сварливая, вот что интересно, где она работает, колхозы же были, вот где она работает, обязательно спор, обязательно спор какой-то среди баб, ну, женщины в основном работали. А вот так она знала много очень всяких присказок, знала всяких песен, игры вот эти... знала вот всё⁸¹.

Отца одной из информанток односельчане считали сильным колдуном, она же утверждает, что

ничё он не знал. Был такой мужчина — видный, дородный, веселый. Песни знал, голос хороший был⁸².

Большую роль в оформлении репутации играют умения, которыми обладает не каждый. Например, в селе К. одна из женщин слывет *знаткой* потому, что умеет гадать на картах (*На лесозаготовках была, от татарки научилась*⁸³). Возможно, есть еще причины такой репутации: смуглая кожа и полученное из-за этого прозвище *Ирина черная* (к тому же в ее фамилии есть буквосочетание *черно-*), а также состояние сына (он инвалид по причине психического заболевания, уже взрослый, живет вместе с матерью). Хотя по селу ходят слухи, что она может *испортить*, ничего определенного мне узнать не удалось, напротив, соседи утверждают, что вполне с ней ладят⁸⁴.

Точно так же колдунами обычно считают тех, кто ведет свадьбы, — *приговорщиков*⁸⁵. Одного мужчину называли *знат-*

ким только потому, что он провел много свадеб, но его жена утверждает: *Нет, он ничего не знал*⁸⁶. Про другого человека, когда я спросила, не *знаткой* ли он, мне ответили:

Дак чё, ездил по свадьбам, дак знал, видимо, ведь. За главного дружку ездил дак⁸⁷.

Сбывающиеся пророчества — еще одна причина считать человека колдуном. Так, Петра Федотовича, скоропостижно умершего во время свадебного гуляния, считали *знатким* и, следовательно, его смерть объясняли столкновением с другим колдуном. Я пыталась узнать, почему у него была такая репутация, и мне удалось выяснить следующее: однажды по весне трактор *засел в речке*, и на другой день, пришедшийся на Пасху, колхозники отправились его выручать еще на двух тракторах. Петр Федотович, узнав об этом, сказал:

«А что они уехали? В Пасху все равно трактора не достанут. А назавтра поедут — достанут». И точно — в тот день не достали, на второй день достали.

Очевидно, что подобное предсказание мог сделать не только колдун, но и, скажем, духовный наставник, поскольку оно касается запрета работать в праздники. Наверное, поэтому рассказчица добавила еще один аргумент:

А видимо, он ведь знал, — как-то пришел сюда: «Дай, — говорит, — мне попить». Квас кислый был. «Песок положи!» Я ему положила песок-то и стала мешать. Он говорит: «Ты не мешай! Я сам помешаю. Ты, — говорит, — мне испортишь там», — говорит. Чё-то им не ладится, колдунам.

Странные слова и непонятные поступки нередко оказываются достаточными для оформления репутации колдуна, это отмечали еще В. И. Даль и С. В. Максимов. Г. Верещагин писал, что «невольным» колдуном «сделаться легко — стоит только в сумерки или поздно вечером гулять одному по улице и вести разговор самому с собой» [Верещагин 1909: 80]. Отец Алек-

сандр (Шантаев) наблюдал в своем приходе такую ситуацию: набожная женщина, страдавшая бессонницей, за полночь читала Псалтырь, а ее досужие односельчане, наблюдая свет в окне и даже зная точно, что именно она делает, уверенно считали ее колдуньей — так как читать ночью Псалтырь, особенно 17-ю кафизму, которую обычно читают во время бдения у гроба покойного, значит тревожить, а то и вызывать покойников. Вокруг этой женщины даже во время самых многолюдных церковных служб всегда было свободное пространство [Шантаев 2004: 68]

Тем более важно, когда необычное поведение укладывается в фольклорную схему, например:

А вот когда у нас похороны были, она всегда вот к гробу лезла, доставала какие-то тряпки, что ли, или что... Я верю даже⁸⁸ (ср.: У меня вот сестра старшая была, и ее напоили с покойного вехотью. А как это делают, знаете? Когда покойника обмывают тряпкой <...> а эти тряпки кладут под покойника. А колдун в это время вокруг покойника, поправляет — или голову, может, поправляет: «Надо поправить, — мол, — неправильно лежит». Или еще чё-нибудь. Раз — эти тряпки прихватит и отнесет к себе домой. А потом эту вехотку могут вымочить в браге, выжать, а потом человека напоить. Человек постепенно сохнет, желтеет и умирает⁸⁹).

Следующие способы, с помощью которых можно определить колдуна, широко известны в восточнославянской традиции. В мифологическом сюжете «Запирание колдуна/ведьмы в доме с последующим разоблачением» (по указателю Зиновьева, этот сюжет — П 20 — связан только с ведьмой [Зиновьев 1987: 315]), речь идет об узнавании колдуна с помощью элементов домашнего пространства — ножа или ножниц, воткнутых в притолоку двери или порог с неким приговором (обычно с *воскрёсной* молитвой); иголки, воткнутой снизу в стол или стул; пальца, просунутого в дырку от сучка в скамье; ухвата или веника, поставленного у двери вверх ногами, а также перевернутой (дужкой внутрь) печной заслонки. В результате этой операции предполагаемый колдун не может войти в дом или, если он уже находится в доме, не может из него выйти. В Верхока-

мье наиболее распространена версия мотива, где колдуна «не выпускают» из дома ножницы. Например:

Соб.: А как уберечься от колдунов, чтобы не посадил ничего?

Воскрёсную молитву надобно. Вот если колдун, говорят, зайдет к тебе в избу, ты поставь ножницы выше дверей, кольцами вниз, а кончиками вверх <...> И с воскресной молитвой. Без креста не ставь. Вот с воскресной молитвой, прочитай, поставь — и он у тебя, говорит, и ночует, и напакостит, и все, но не уйдет⁹⁰.

Даже, говорят, иголку можно, не то что ножницы, иголку просто воткни с молитвой с воскресной — он уйти, говорит, не сможет! Он постоит, постоит, к порогу пойдет — раз, обратно, и снова у него какие-то разговоры! (*Смеется.*)⁹¹

Полагают, что таким способом можно наверняка узнать, действительно ли подозрительный человек — колдун. Эта проверка оказывалась иногда решающей для репутации человека. Так, про мужа одной информантки ходили в селе слухи, что он может колдовать.

Дак они его сколько испытывали, сколько испытывали! <...> Чё, не знаю, каку-то молитву читал, да иголки втыкал, да чё дак — а этот чё, в двери идет, никаки иголки он не понимает, ничё. Он ничё не чувствует.

Тогда вынесли окончательный вердикт:

Нет, он у вас ничего не знает⁹².

Другая женщина говорила:

Если там воткнутое — ножницы или ножик ли вот, хоть сломанный <...> с Исусовой молитвой воткни — ни один колдун не пройдет <...> Я пока не испытаю — я не верю в человека! Пока я его не испытаю, на себе не узнаю!⁹³

Наконец, последнее обстоятельство, влияющее на репутацию предполагаемого колдуна, это верификация *post mortem*: дол-

гое, мучительное умирание, особенно сопровождающееся непогодой, а также отказ умирающего от покаяния оказываются для окружающих признаком того, что человек *знал*. Например:

Зюкайский-то колдун [умирал] — в Зюкайке такая непогода была, тополя аж до земли, верхушки ходуном ходили, на домах на многих даже крыши сдернуло⁹⁴.

По указателю Зиновьева, это сюжеты П 17 «Трудная смерть ведьмы» и П 17 «Трудная смерть колдуна» [Зиновьев 1987: 315, 318]. Объясняют такую смерть тем, что *бесы*, найдя человека у колдуна на службе, не дают его душе покинуть тело. Считается, что поэтому *знаткой* перед смертью должен передать свои знания/помощников кому-то другому:

Н. И. С.: Вот Гавшин Савелий есть, он всегда говорит — он в Перми учился, ездил, и к нему на вокзале старушка подходит, какая-то древняя-древняя, подходит к нему: «Сынок, дай я тебе передам...» Ну, вот то, чем она обладает...

С. В. С.: Свое. Перед смертью.

Н. И. С.: «Вот я, — говорит, — умереть не могу».

С. В. С.: Они должны передать обязательно, они так спокойно умереть не могут. Они должны свое дело передать. Кому-то.

Соб.: И что он?

Н. И. С.: Испугался, убежал, говорит, с вокзала. Молодой парнишка был.

С. В. С.: Они не могут умереть. Очень мучаются. Они должны передать свое дело.

Н. И. С.: А сейчас, говорит, интересно, надо было согласиться⁹⁵.

Если человек не смог или не успел *передать*, близкие опасаются прикоснуться к умирающему и брать что-либо из его рук — как бы не *отдал бесов*, — однако они могут помочь ему, открыв печную трубу или даже сняв князек с крыши дома. Например:

Дак это вылазят на крышу, и там этот, называется князёк, его пошевелият, и вот человек умрёт. А то он мучается, умереть не может. Если он знающий⁹⁶.

Обстоятельства смерти Климентия Леонтьевича не соответствовали фольклорному мотиву «Трудная смерть колдуна», тем не менее для окружающих они, как ни странно, стали очередным подтверждением его репутации:

Соб.: А вот, говорят, Климентий Леонтьевич был колдуном?
А вот он так и умер — упал у колодца, и всё⁹⁷.

Итак, обстоятельства смерти человека оказываются завершающим штрихом к репутации и определяют его место в коллективной памяти⁹⁸, а рассуждения о том, кому покойный колдун передал свои знания, в свою очередь влияют на реноме живых и позволяют объяснить события их жизни. Так, после смерти известного в селе К. колдуна Евдокима Софроновича люди обращались за помощью к его вдове:

Думали, мне передал. Не нужен мне этот грех! Я грешна и так, больно мне нужно.

Она всех отсылала прочь:

Ничего у меня не осталось, я не касалась этого, ничё я от его не приняла. Даже вы не думайте и вперед никому ничего не говорите.

Однако ее все же интересовало, кто унаследовал колдовские знания мужа, так как сама в свое время его уговаривала:

«Отдай слова-те!» И, видно, Оське-колхознику сдал,

но не всё — Оська пришел как-то уже после смерти колдуна, сказал:

«Ведь он мне велел придти дак, я не пришел дак». Тут я маленько догадулась.

Оська по свадьбам ездил, *приговорщиком* был. Лет через двенадцать после того повесился:

Не доучился, не все слова принял, вот черти загнали в веревку-ту⁹⁹.

В то же время соседи до сих пор говорят про вдову колдуна:

Знат она тоже. Евдоким-от и передал ей, наверно, чё. Говорили, что она лечит, баню топит, кто придет дак. Где-то чё-то разговор-то идет¹⁰⁰.

Духовница местного собора в этом видит причину того, что вдова колдуна, уже пожилая женщина, не идет к старикам молиться:

Да-да, он знаткой, знаткой. И он так и умер — исповедоваться даже он не стал. А жена ведь у него вовсе такая — грамотная, у ней мать тоже духовницей была... Дак вот она не идет. Может, он ей передал. Он ведь должен... это всё, говорят, в землю не ложат, кому-то он должен передать. Вот она это и не идет¹⁰¹.

Роль репутации в деревенском коммуникативном пространстве настолько велика, что она сама по себе, вне связи с несчастьем и даже конфликтом, может быть пусковым механизмом для включения ситуации в колдовской дискурс, ср.:

Вчера приходил один человек. Пришел, взял что надо и пошел. Я выхожу за ним из двери, он мне что-то тут это, в дверях, что-то делает. Я понять не умею, но я знаю, что он колдун. Я говорю: «Чего ты делаешь?» А он взял и побежал совсем не в ту сторону. Испугался, с испугу-то. Вот. Такие вот люди бывают. Им надо вредить, они, говорят, колдуны, они без этого жить не могут¹⁰².

В подобных рассказах интерпретация идет не от происшествия к его причине, заставляя заподозрить в одном из участников события *знаткого*, а от уже существующего реноме человека.

Характерно, как по-разному описываются способы стать/прослыть колдуном в мифологических рассказах, с одной стороны, и с другой — в слухах и толках. В первом случае речь идет о чтении *черной книги*, учебе у колдуна, вольном или неволь-

ном получении от него слов (*силы, бесов*), о посвячительных обрядах в полночной бане, когда иницилируемый должен быть проглоченным неким существом (жабой, щукой, собакой) или, наоборот, проглотить некую субстанцию, символизирующую колдовское *знание*. Во втором случае мы имеем дело с поиском причин болезней и несчастных происшествий, с толкованиями особенностей внешности и характера того или иного человека, фактически — с процессом построения репутации. Традиционные рассказы о том, как имярек стал колдуном, присоединяются к кругу текстов о нем позже, когда реноме колдуна уже сложилось. И хотя для людей гораздо важнее их повседневные проблемы и опасность магического вреда, чем подробности колдовского посвящения, любопытно, что в ответ на вопрос «Почему имярек — колдун?» информанты часто предпочитают не пересказывать деревенские сплетни об *испорченной* корове или заглохшем тракторе (особенно если исследователь — новый для них человек), а предлагают истории о *черной книге* и полночной бане.

Здесь мы имеем дело с двумя различными параметрами социально-коммуникативного пространства деревни — статусом и репутацией. Под статусами я понимаю стандартный набор «ячеек», обычно закрепленный в «общем знании» традиции, в частности в языковых и фольклорных клише (к примеру: «богач», «бедняк», «знаткой», «дурачок»), под репутацией — соотношение клишированного статуса и конкретного человека со всеми его личными особенностями. Если статус определяет стандартное отношение к своему носителю, то в конечном итоге решающее значение будет иметь именно репутация человека (перифразируя известную пословицу, можно сказать, что по статусу встречают, по репутации провожают), она может даже оказать влияние на стандартный набор статусов в какой-либо локальной традиции. Именно этой особенностью построения поведенческих стратегий в деревне как разновидности малой социальной группы можно объяснить, почему понятие статуса в живом бытовании оказывается семантически двойственным или нейтральным. Например, «богач» и «бедняк» могут оцениваться негативно, как, соответственно, жадный и ленивый, а могут и позитивно, первый — как хороший хозяин и второй —

как нестяжатель: оценка будет зависеть от личной репутации человека. Во-вторых, этим же можно объяснить, почему людям с одинаковыми чертами поведения, внешности, достатка и т. п. порой приписывают противоположные статусные характеристики — *лекаря* и *портуна*, *знаткого* и *порченого*, Христа ради юродивого и одержимого нечистым духом, добропорядочного члена социума и вредоносного, опасного для общества человека.

Взаимозависимость статусов и репутаций в сельской социальной среде иногда воспринимается исследователями как искажение давно закреплённой в научной литературе традиционной русской языковой картины мира, согласно которой, например, «богатство» оценивается негативно, а «бедность» — позитивно. Тенденция столь однозначной оценки реальности действительно существует, если мы говорим о стандартном статусном наборе (к тому же её — как и противоположную — всегда можно подкрепить ссылками на богатый русский фольклор), но бытование статусов и репутаций в живой социальной среде противится схематизации и не позволяет делать столь категоричные выводы.

Можно, конечно, утверждать, что оценка зависит от другого важного параметра социально-коммуникативного пространства — точки зрения. Действительно, логичным кажется утверждение, что «богач» и «бедняк» будут оценены положительно с точки зрения себе равных, а отрицательно — своими социальными оппонентами. Однако подобная («классовая») точка зрения почти не встречается в естественной, идеологически не возмущённой сельской социальной среде. Именно потому, что последняя состоит из людей с особыми личностными чертами и судьбами, связанных долговременными отношениями родства, свойства и соседства, внутренние поведенческие стратегии в ней определяются не столько набором статусов (классовых или других, закреплённых в языке, фольклоре или идеологии), сколько репутациями её членов.

Кто верит в колдовство

«Колдовская» и «божественная» объяснительные модели представляют собой важный элемент дискурсивных практик всех

взрослых членов сельского сообщества и не привязаны строго к конкретным социальным группам, хотя здесь и наблюдаются определенные тенденции. Так, в старообрядческой среде колдовству свои несчастья приписывают *мирские* (в основном женщины средних лет), тогда как *соборные*, грамотные *постариковски* и включенные в активную религиозную жизнь, неохотно разговаривают на темы колдовства (хотя и признают его существование), так как считают *душегубительным* многословие, а в особенности — осуждение других людей и пересказ сплетен, из которых колдовской дискурс большей частью и состоит. В православной среде наблюдается несколько иная картина: верят в колдовство пожилые женщины, многие из которых одновременно и активные церковные прихожане, а более молодые люди придерживаются секулярной объяснительной модели (когда несчастья приписывают естественным причинам) или, по крайней мере, декларируют это, стесняясь прослыть суеверными.

В большей степени в колдовской дискурс включены женщины, а среди мужчин, особенно молодых и образованных, считается не вполне достойным верить в *бабьи запуски*¹⁰³, несмотря на то что многие, по их словам, имеют опыт встречи с колдунями¹⁰⁴. Хотя все члены сообщества обычно с детства знакомы с рассказами о колдунах и способами уберечься от *сглаза* и *порчи*, в детской субкультуре эти представления отличаются рядом особенностей (они фантастичны, менее связаны с бытом, проблемами и конфликтами взрослых). Женщины начинают «на самом деле» верить в колдовство, как правило, лишь после создания своей семьи и, в особенности, рождения детей. Показательно, что на вопрос: *Оберегал ли вас дружка от колдунов на свадьбе?* — информантки очень часто отвечают: *Не знаю, молодая была, ничего не понимала*¹⁰⁵. Создание собственной семьи меняет статус женщины, увеличивается сфера ее ответственности и, следовательно, беспокойства и тревоги. Вхождение в материнскую субкультуру сопровождается овладением новыми знаниями и навыками, среди которых важное место занимают приемы народной медицины и средства профилактики и устранения магического вреда¹⁰⁶. Эти знания передаются не

только в форме прямого обучения, но и с помощью примеров — сюжетных нарративов, а также приобретаются опытным путем.

Таков один из способов включения в колдовской дискурс, другой путь — обращение к магическим специалистам (знахарям, колдунам, *бабкам*) для решения жизненных проблем. Во время сеанса диагностики они предлагают стандартную схему интерпретации несчастья. Основа этой схемы — утверждение, что у клиента есть враг (конкурент, соперница, завистник) и несчастье — результат его мистических происков. Специалист лишь направляет мысли клиента по этому пути, а тот сам отыскивает в своем окружении искомого врага (недружелюбную свекровь, менее удачливого коллегу по работе, завистливую соседку и т. п.):

Дак чё вот, кого исколдуют, дык они йиздят вон к лекарям дак, ворожат дак, как-то на воде смотрят, рассказывают, которые лечат. Поэтому узнают. Вон тожно покажут в воде дак — говорит: «Похож вот на этого человека!» Знакомого человека. Вот так¹⁰⁷.

Моя сестра жила с соседкой, ну, подруга она у нее была, Маша. И вот она это делала — напоила ее. И она стала со временем сохнуть, сохнуть, прямо худеть на глазах стала. А потом вообще заболела, заболела и умерла.

Соб.: А почему вы знаете, что это соседка?

А потому, что когда мы ездили к гадалкам, к лекаркам ездили, всё, как она начала болеть-то, начали ездить по гадалкам. И только вот она зашла — а она с ней же приехала, с этой подругой, которая ее напоила... Она с подругой зашла к ней, а она говорит: «А ты зачем ко мне пришла? Я тебя лечить не собираюсь. Приедешь в следующий раз одна — тогда полечим». В следующий раз она приехала одна, и она ей сказала: «Ты, — говорит, — приехала с чернокнижницей. Она, — говорит, — тебя сделала, ты, — говорит, — зачем с ней дружишь?» И она ей показала, говорит, в кольцо даже, что она ей сделала. А вот кольцо — там они снимают кольцо, ложат в воду, наговаривают чё-то, и этот человек показывается в воде. Лицо показывается человека. У нас случаев много таких. Вот она же и сказала моей сестре, что у нас в деревне очень много таких вредителей¹⁰⁸.

Указанный способ определения «врага» — не единственный. Подозрения, по указанию знахаря, могут пасть на того, кто при-снится в ночь после лечения, придет в дом клиента с какой-либо просьбой или первым встретится на пути, как в следующем примере.

Соб.: А были колдуны?

У нас? У нас вот была соседка моя, ну, она давно была, умер-ла. Говорили на нее, говорили.

Соб.: А что говорили? Почему?

А почему говорили, потому что у нас тут одна женщина была на поселке, у нее дети рождались уроды, вот первый мальчик дурочок родился, потом девочка дурочка родилась. Ну, она пошла к бабке, и она ей отчитывала воды, и говорит: «Вот, матушка, возьми воды из трех колодцев и опять придешь, принесешь мне воды из трех колодцев, и — говорит, — кто будет с тобой встре-ваться — ни слова не говори». Вот пошла она в один колодец, в другой, в третий — она встречается, вся мокрая по росе бежит, говорит: «Настюшка, где ты была?» — «А я ничего ей не сказала, подчерпнула воды и пошла к бабке». Она говорит: «Ну, ето, встре-тился тебе кто?» Она: «Да, вот эта женщина». — «Вот это она, — говорит, — тебе и сделала». Ну, а после пошли дети хорошие <...>

Соб.: И вот так узнали, что она [колдунья]?

Да, так по этому и узнали ¹⁰⁹.

Подчеркну, что знахарь постулирует в жизни клиента конфликт не внутренний (как, например, психотерапевт), а внешний. Кли-енту навязывается роль жертвы — фигуры цельной, страдающей от действия чужой злой воли. Роль жертвы пассивна, она не пред-полагает ни ответственности, ни чувства вины, ни серьезной душевной работы (нельзя не заметить здесь отличия от «божес-твенной» объяснительной модели, где несчастье не превращает человека в невинную жертву, но, напротив, взывает к его совес-ти, учит видеть причины происшедшего в собственных проступ-ках). Соответственно строятся и методы символического лече-ния: знахарь выступает как защитник, внешняя сила, способная преодолеть злую волю врага и устранить ее последствия; недаром основной термин лечения — *снять (порчу, сглаз, приворот* и т. п.).

Знахарь предлагает клиенту мифологическую модель для объяснения его неблагополучия (болезни, несчастья, невезения), сводит хаос фактов, симптомов и ощущений к умпостигаемой, простой схеме. Даже если клиенту уже были известны ключевые понятия колдовской объяснительной модели, роль знахаря остается важной — он убеждает клиента в том, что эта модель — не теоретическая абстракция, а единственный способ найти причину неблагополучия и, следовательно, устранить ее. Знахарь учит клиента выражать свой социальный, эмоциональный и телесный опыт в терминах колдовского дискурса, учит его говорить на этом символическом языке. В результате подобной диагностики и соответствующего лечения, независимо от его исхода, человек часто становится носителем этого языка и впоследствии распространяет соответствующие идеи в своем окружении.

Я ведь, как сказать, раньше вообще по колдунам не ходила, пока меня жизнь не заставила <...> И с той-то поры, когда сходила, я поверила в это, что действительно могут человека испортить¹¹⁰.

Говоря о важной роли диагностов в трансляции колдовских представлений, вместе с тем подчеркну, что для сельских жителей такими диагностами становятся прежде всего старшие родственники и близкие знакомые. Магические специалисты занимают доминирующую позицию в определении причин и лечении *порчи* лишь в современной городской культуре. Это результат, с одной стороны, редукции колдовского дискурса, уменьшения числа его носителей среди населения городов (и в целом уменьшения роли семьи и семейных традиций в жизни современных горожан) и, с другой — коммерциализации института «символической медицины».

Сглаз и порча

«Божественная» объяснительная модель едина, тогда как «колдовская» модель предлагает две относительно самостоятельные когнитивные парадигмы — колдовская *порча* и *сглаз*

(ср. фрагмент заговора: *Также бы рабу Божью (имярек) никто не мог бы ни испортить, ни изурочить* [СМ 1995: 357–358]). Под колдовством, или *порчей*, в рамках этой модели понимается сознательное причинение вреда магическими средствами, под *сглазом* — невольное (считается, что человек может даже не знать о том, что обладает *дурным глазом*). В Верхокамье полагают, что для занятий колдовством необходимо учиться по *черной книге* (отсюда и наименования колдуна: *чернокнижник, знаткой*), в то время как умение *глазить* — врожденное¹¹¹. Рассмотрим подробнее эти концепты.

Акцент на грамотности колдунов, как кажется, специфичен для Верхокамья и, возможно, других районов проживания старообрядцев¹¹². Еще не так давно многие умели читать *по старинному*, были специальные люди, обучавшие детей церковнославянской грамоте, во многих домах до сих пор хранятся образчики рукописной и старопечатной книги, а в устной традиции бытуют пересказы сюжетов из святоотеческой и житийной литературы. Высокая сакрализация письменного слова, обострившаяся в условиях угасания книжной культуры, нашла отражение в рассказах о *черной книге*, по которой учатся колдуны. Мотив передачи *знания* без специального обучения встречается в Верхокамье не так часто, люди полагают, что колдовству обязательно надо учиться по книге, например:

А как становятся такими знающими? Или рождаются, что ли, они?

Нет, не рождаются. Такими не рождаются. Учатся¹¹³.

Соб.: А это надо как-то учиться или так, само передается?

Это черная книга, говорят тоже, кака-то есть. По книге. А как это — уж я не знаю¹¹⁴.

В черной книге — три ступени: кто первую одолел — слабый колдун, кто вторую — средний, кто все три — сильный¹¹⁵.

Стары-те ведь чё, раньше этого, пакостев, много было. Это ведь грамотны люди-те были, колдуны-те. А нынче ведь чё — нынче токо пить учатся, больше ничего¹¹⁶.

Те информанты, которые под грамотностью понимают не владение церковнославянским языком, а современное школьное образование, имеют противоположное мнение: сейчас колдунов полно

и в городах, и в селах, и везде это вот, потому <что> все грамотные стали нынче. А раньше — мало были грамотны-те, а ведь на это учиться тоже надо. Кака-то черная книга есть. Чернокнижники всё их зовут, колдуны-те¹¹⁷.

Вот черны-те книги бывают, магии какие-то. Учатся и садят боли всякие людям <...> Я не знаю, зачем такие книги выпускают, зачем распространяют? Весь народ изгубить? Вот ведь люди читают и пускают эту болезнь. Их ведь биси-те тычут под задницу, если не пустит какую болезнь — и на скотину, какие-то килы привязывают, и на людей, на лес наделают <...>.

Соб.: А есть еще в С. колдуны?

Черну книгу читают — дак как не есть? Зачем ее читать-то, если не портить-то?¹¹⁸

Это же с чертями уже знают, они же... нечистой же силой... поэтому... «Домашняя библиотека», говорят, можно купить книгу, заказать, там, чё-то... «Черная магия»... Вот ведь думаю, говорят людям, ведь вот не знают, что ведь это очень грешно. Ведь люди вот не знают, чё, люди ведь купят и вот... себе... это же ты с нечистой силой уже... продаешь свою душу сатане. Вот что это делается.

Соб.: Эти книжки, что сейчас выпускают, такие же сильные, как старые?

Это вообще... Такие же сильные, и вообще-то это очень нельзя. Даже в землю хоронить таких людей не положено¹¹⁹.

Если черную книгу в дом внести, сразу Бог отворачивается, становишься как бес. А сейчас полно продают — и черную, и белую магию. В Лебяжий на ярмарку привезли книги, сразу все раскупили. Как портить — теперь каждый сможет, и к мариюцам ходить не надо¹²⁰.

Соб.: Еще много знатких?

Счас говорят — чуть не все знают! Чё, нонче не работают, дак поэтому и занимаются. Чё, не работает народ дак. Только и делать. Напьются — дак чё больше делать дак. Поломают, подекаются только.

Соб.: Что поломают?

Мозга поломают, ну! Все равно ведь чё-тося ведь надо читать дак это чё-то знать же всё, каки-то слова¹²¹.

Специальное обучение и знание *слов* отличает колдунов от людей, которые могут *сглазить*, или, как чаще выражаются в Верхокамье, *сурочить*. Возможность причинить магический вред взглядом, словом, мыслью обозначается в русских говорах несколькими локальными терминами (*сглаз, урок, призор, прикос, озёв, одумка*), в Верхокамье наиболее употребительны *урок* и *сглаз*, причем оба термина сейчас означают причинение вреда взглядом, реже — словом¹²².

Соб.: Что такое урок?

Кто-нибудь на тебя посмотрит, полюбуется и сурочит.

Соб.: И что будет?

Все может быть, всяко, по-своему может быть¹²³.

Сглаз — когда смотрят завидящие люди или говорят то, что может сбыться¹²⁴.

От колдовства урок отличается тем, что наколдуют на предмет — а урочат взглядом. Еще отличают по признакам (по общему контексту ситуации), а также по знахарской диагностике и лечению:

Если я наговорю от уроков, поможет — дак урок, нет — знать, колдовство¹²⁵.

В отличие от колдовского *знания*, способность к *сглазу* бывает врожденной или приобретенной в младенчестве, например, если ребенка, отнятого от груди, мать снова начнет кормить своим молоком: *А другая пожалеет — плачет ребенок; возьмет, даст, когда вже яна отлучила, и подала — и всё! — этого человека вже*

бойся. Ён несчастливый, его matka скалечила [Новиков, Тримакас 2001: 328] (этот мотив очень популярен, см. [Мазалова 2001: 120, Ивлева 2004: 137, 140])¹²⁶. Теоретически *сглазить* может любой человек, не в добрый час похваливший или на что-либо посмотревший, однако есть визуальные признаки такой способности — необычный цвет глаз (у восточных славян — черный, у народов Южной Европы и Азии — наоборот, голубой [Herzfeld 1981: 570]; в обоих случаях цвет глаз означает этнически чужого).

Соб.: А колдуны и те, кто сглазить могут, — это одни и те же люди?

Ну, нет, сглазить-то могут, говорят, у кого черные глаза, они могут даже сглазить. Просто сказать, что: «Вот какой хорошенький, — например, — ребенок у тебя» или еще чё-нибудь, — это, говорят, сглаз. А которые вредители — это колдуны, это совсем другое. Даже на человека не подумаешь, а он может человека испортить¹²⁷.

Понятие *сглаз* и ему подобные — метафора скрытой, но подозреваемой зависти¹²⁸, латентной агрессии, связанной с «чужестью», какой бы она ни была (о зависти в связи с представлениями о колдовстве подробнее говорится в третьей главе, о страхе «чужого», хорошо заметном в этих представлениях, — в пятой главе). Однако в отличие от колдовского *знания*, почти всегда принимаемого добровольно, в способности к *сглазу* человек невиновен (если он не нарушает сознательно правил коммуникации, о которых будет сказано в следующей главе). Как выразилась одна информантка, *колдун — сердитый*, а тот, кто может *сглазить*, — нет¹²⁹. Возможно, поэтому такие люди присутствуют в текстах быличек и заговоров лишь описательно, но отсутствуют как отдельный класс вредоносных агентов в номинации, за исключением редких диалектных терминов, например, на Урале: *глазунья*¹³⁰, *призорник*, *урочник* [СРГСУД 1996: 105, 458, 543], *прикосливый* [СРНГ 1997: 259], *урошливый* [СГSRПО 1973: 655; СРГСУ 1987: 133]. Два последних термина обозначают и тех, кто может *сглазить*, и тех, кто особенно восприимчив к *сглазу*; эта омонимия характерна и для Верхокамья. Замечу, что людей, которым приписывается способность *глазить/урочить*, в этом регионе никогда не называют ни *знаткими*, ни *портунами*, ни еще каким-либо термином, обозначающим колдуна.

Способность к *сглазу* immoralна, не считается грехом (*Ён не хочет, ён такой человек! <...> Это природа, это от родителей все так получается!* [Новиков, Тримакас 2001: 328]), не карается социальными установлениями (хотя способов профилактики и устранения *сглаза* в традиционной культуре предостаточно) и даже не препятствует хорошим отношениям:

А насчет *сглазов* я знаю, что вот... у меня другая соседка есть, с которой у нас очень хорошие отношения, вот... они такие добрые очень люди, но... моя бабушка очень крепко с ней дружит, она тоже бабушка, старушка, соседка. Но тем не менее, когда она приходит от нее из гостей, она всякие исполняет ритуалы от *сглаза*, там, какие-то. И даже считает, что... какие-нибудь... если в этот день у нее не удастся, там, допустим, какую-нибудь кружку с молоком уронит или что-то, она сразу говорит: «Вот, вот я так и знала, вот я пошла к ней в гости, она меня там похвалила, и вот это вот все из-за нее!» И вот она всегда говорит, что у нее такой дурной *глаз*, вот, но тем не менее все равно она с ней дружит, ходит к ней постоянно в гости и постоянно мучается. То какую-нибудь доску на ногу уронит, то еще что-то, и все на нее — все эти причины, все свои беды — что она ее *сглазила!* Но тем не менее хорошо к ней все равно относится, хотя вот в такие моменты сердится: «Вот, опять *сглазила!*» Идет к ней, какие-нибудь булавки прилепляет <...> Когда она ходит с моей дочерью к ней в гости, то она потом обязательно ее умывает по всем правилам, что вот...

Соб.: Даже не дожидаясь, пока ребенок заплачет?

Нет, для профилактики <...> «Сегодня мы были у Г. И., надо обязательно ее умыть». Обязательно. Сразу раз, ее умоет. «Пошли...», в чашечку что-то там...

Соб.: А кем работала эта Г. И. до пенсии?

Она работала... директором детского садика она была¹³¹.

Разновидности объяснения несчастий, характерные для колдовского дискурса: *порча* и *сглаз* — различаются по силе вредоносного воздействия, прямо пропорциональной степени ответственности деятеля: зло, причиненное невольно, легко устранимо, сознательный вред ликвидировать сложнее.

Есть и еще один близкий мотив: «сказал/посмотрел в недобрый час». Например:

Вóченики — гэто минута такая подскакивае; Не глаз, а дурной час. Он [сглазивший] скажет по-простому [т. е. никаких особых слов для сглаза не требуется] — не знаешь, а может, и попадешь. Сглазил — так говорят у нас [Ивлева 2004: 137, 193] (тексты записаны в Витебской и Рязанской области).

Этот мотив — самый нейтральный, так как вообще исключает ответственность деятеля. Есть и еще одно связанное со *сглазом* толкование — *от своей думы/мысли*¹³², предполагающее ответственность самой жертвы *сглаза*, однако как раз в силу этого оно встречается чрезвычайно редко.

Оппозиция *порча/сглаз*, на первый взгляд, воспроизводит обнаруженное Эвансом-Причардом в 1930-е гг. у азанде противопоставление сознательного и бессознательного вредоносного магического воздействия, ставшее с тех пор общим местом антропологических исследований колдовства. В английском варианте эта оппозиция выглядит так: *sorcery/witchcraft* ('колдовство'/'ведовство'¹³³). Под первым азанде понимали сознательное манипулирование магическими веществами и предметами, под вторым — действие внутренней магической силы, материальным воплощением которой якобы является опухоль в районе кишечника. Так как окончательно убедиться в том, что человек способен к ведовству, можно было лишь после его смерти, прибегнув к анатомированию (что азанде часто и делали), постольку в их культуре большую роль играли всевозможные оракулы, с помощью которых определяли виновников болезней и несчастий [Evans-Pritchard 1937]. Хотя в период популярности кросс-культурных исследований многие антропологи находили близкие концепты и у других народов Африки и Азии, сейчас в науке принята иная точка зрения: отличия представлений о вредоносном магическом воздействии и его агентах у разных народов настолько велики, что предпочтительнее изучать их изолированно [Turner 1967: 118–125; Telle 2002: 100].

В русской традиционной культуре *сглаз* можно теоретически противопоставить колдовской *порче* как метафору социального процесса — ритуальной практике, внешней по отношению к этому процессу. Однако в действительности представления о *сглазе* и *порче* контаминируются, что отражено и в narra-

тивах, и в поведенческих текстах, и в языке¹³⁴. В социальных взаимодействиях колдун нередко выступает в роли *глазливо-го*, и наоборот — *глазливый* при сопутствующих обстоятельствах может прослыть *знатким*. По отношению к тому и другому применяют одинаковые обереги, о которых подробно будет сказано в следующей главе.

Герменевтические возможности культуры и соблазн веры в колдовство

«Божественная» объяснительная модель универсальна и всеобъемлюща, однако и «колдовская» модель чрезвычайно гибка, с ее помощью можно истолковать практически любое происшествие. Это достигается тем, что среди мотивов, приписываемых предполагаемым колдунам, — не только отрицательные чувства по отношению к жертве (злоба, зависть, обида и т. п.), но и непреодолимая тяга вредить людям. Считается, что их побуждают к этому *бесы*, находящиеся у колдунов на службе (*Их ведь тычут под задницу-то, биси-те! Что обязательно надо посадить куда-нибудь да чё пустить плохое. Понужают*¹³⁵). Этот мотив позволяет объяснить колдовской *порчей* и такое несчастье, которое произошло вне связи с конфликтом, — достаточно, чтобы кто-либо в округе имел репутацию колдуна. Более того, и это не обязательно — в рассказах о *порче* злой агент может даже не упоминаться, пострадавший просто ссылается на «чье-то колдовство», как в следующем примере:

Соб.: А как узнать колдунью?

Д. И. Г.: Колдунью? Милые мои... Уж я прошлый год так сильно летом заболела. Иду, закрыла всех курей. Все закрыла. Никакого яйца не было. Утром подымаюсь — лежит яйцо, на доске. А я все... Есть, наверно, колдуньи ишо, есть ишо.

Л. Г.: Мам, ну откуда они у нас? Ни одной бабушки нет, кто тебе тут наколдует-то?

Д. И. Г.: Лид, да может, кто и...

Л. Г.: Прилетит откуда-нибудь, что ли?

Д. И. Г.: Да не знаю, Лид! Ну, откуда оно, куриное яйцо, попало? Я все закрывала...

Л. Г.: Ну, ты не заметила вечером.

Д. И. Г.: (*обиженно*): Ну, как же не заметила, я ходила по этим доскам, всё — не было. Вижу, яйцо валяется.

Л. Г.: Собака принесла, наверно. Куда-нибудь утащила, я не знаю... А потом положила на место.

Д. И. Г.: Собака? Да она б съела бы его...

Соб.: И что, и что потом?

Д. И. Г.: Ну, и что. Я подняла, дура. Подняла. Вот и у меня после этого как схватили ноги, руки, я так заболела <...> Две недели ляжала. Все-таки есть, наверно, что-то есть.

Соб.: Кто-то хотел вам зла?

Д. И. Г.: Да, да.

Соб.: А за что? Может, с кем-то поссорились?

Д. И. Г.: Не-е-е, я никогда ни с кем не ссорюсь! И щас, и раньше... И вообще у меня такой характер, я вообще ни с кем никогда не ссорюсь¹³⁶.

Тем не менее основное различие двух объяснительных моделей сохраняется и в таких случаях: «божественная» модель — экзистенциально-личностная, а «колдовская» — социальная, даже если не упоминается конфликт. Социальными причинами в рамках колдовского дискурса объясняют не только несчастные происшествия, но даже личные склонности предполагаемых жертв:

Соб.: То есть практически каждая смерть — несчастная, случается?

Даже не знаем, почему... Со спирта умирают. Тоже могут напиться (испортить с помощью браги или водки. — О. Х.) человека, и он будет пить, пить — спирт-то. Не останавливаясь.

Соб.: Тоже как порча, да?

Ну. А будут говорить, что от спирта человек умер. Он не останавливается, пьет. Есть же все-таки... Должен же быть какой-то просвет у человека?¹³⁷

Ср.: Одна семья была сделана, что вот они запили. И уж они пили по-черному, всё что можно пропили¹³⁸.

Почему в несчастьях и даже собственных пороках «жертва» с таким упорством винит других людей, а не каких-либо воображаемых агентов? Возможно, дело в том, что демонологические концепции исторически изменчивы — лешие уходят вместе с исчезающими лесами, дворовые и банники — вместе с крестьянскими усадьбами, инопланетяне появляются не так часто, люди же всегда рядом. Более того, демонологические концепции склонны к контаминации под эгидой веры в колдовство. Так, по материалам Л. М. Ивлевой, записанным в разных районах России и Украины, как проявление колдовства могут восприниматься совершенно разные феномены, даже не входящие в традиционную фольклорную топику; нередко встречается и контаминация мотивов, например: *Леший — это колдун подделан* (то же говорят про летящего змея, черта, вовкулака и проч.) [Ивлева 2004: 212, 190]. Эта же тенденция прослеживается по нашим калужским материалам: колдунам приписывают функции таких мифологических персонажей, как домовой, ходячий покойник, летящий змей¹³⁹.

Как полагал Эванс-Причард, у включения несчастья в контекст человеческих взаимодействий, пусть даже воображаемых, есть социальные и психологические задачи; если несчастье уже имеет социальные причины (как, например, убийство), его не считают *порчей* [Эванс-Причард 1994: 68] (подробно об этом говорилось в первой главе). Следовательно, «колдовская» модель не только объясняет несчастье, но и предлагает рецепты для устранения его последствий и предотвращения подобных событий в будущем. «Божественная» же модель такого практического руководства в социальной сфере не дает. Именно этим обстоятельством историки объясняют живучесть веры в колдовство в Европе, несмотря на многовековую борьбу церкви и, позже, государства с «суевериями» [Obelkevitch 1976; Лавров 2000]. В Советском Союзе борьба с религией, как кажется, только способствовала укоренению «суеверий». Так, одна из моих информанток, в прошлом учительница и председатель сельсовета, а ныне пенсионерка, научившаяся читать по-церковнославянски и готовящаяся к вступлению в собор, охотно рассказывает былички о колдунах, реальность которых не вызывает у нее сомнений, и в то же время жалуется, как трудно восприни-

мать все *божественное*. Говорит, что в школе воспитывали в безбожии: *А теперь попробуй внуши себе, что Бог есть!*¹⁴⁰

Две рассмотренные объяснительные модели, конечно, не исчерпывают герменевтических возможностей народной культуры. Во время полевой работы мне довелось услышать и другие версии причин печальных происшествий: нарушение религиозных запретов, родительское проклятие, несчастливая минута, случайность, неосторожность, пьянство, а также их комбинации. Например, у одной пожилой женщины сгорел дом. Соседка сказала: *Да зять напился и поджег*, но для пострадавшей, *соборной старушки*, эта реальная сторона события совсем не была причиной, которую, впрочем, ей определить было трудно — она колебалась между двумя версиями: либо несчастье произошло потому, что год назад она позволила заезжим исследователям себя сфотографировать (*соборные* считают грехом фотографироваться, к тому же фотография была сделана на фоне дома), либо недостаточно усердно переписывала и рассылала по почте апокрифическую молитву «Сон Богородицы»¹⁴¹.

Не менее разнообразны толкования причин болезней, включая версии совсем уж экзотические. Например, одна пожилая женщина, много поездив за свою жизнь, на склоне лет обосновалась в доме, где родилась.

Хорошо, с одной стороны, а с другой — кто-то говорил, что от этого болеют. Вот видно, от этого я и болею¹⁴².

Другая информантка утверждала, что в одной местной семье дети больные потому, что их мать вышла замуж раньше своей старшей сестры¹⁴³. Третья рассказала, как раньше примечали, в какой *ключёвине вода сердитая*: если из такой напиток — то горло заболит, то *коросты* по телу пойдут, *то чё дак*. Чтобы этого избежать, мама учила *дарить воду* со словами:

Водичка, на, не сердись на меня¹⁴⁴.

То же разнообразие причин болезней отражено и в заговорах, например:

С ветру коли пришло — на ветер и поди. С людей коли пришло — на людей и поди. С леса коли пришло — на лес и поди. Рассыпья, хворь моя, вернись на место свое. Отколь пришла, туды и ушла. Аминь [Аникин 1998: № 2100]¹⁴⁵.

Вместе с тем приписывание несчастий именно благой Божьей воле и/или злой воле других людей встречается чаще всего¹⁴⁶. При этом, как кажется, пострадавшему легче и соблазнительнее поверить в то, что он стал жертвой *сглаза* или *порчи*, чем смириться и признать несчастье результатом собственных грехов. Этому способствуют психологические механизмы, лежащие в основе веры в колдовство; они едины для веры и в *сглаз*, и в *порчу*. Перечислю их еще раз. Во-первых, установление причинно-следственных связей (как правило, ошибочных, по принципу *post hoc, ergo propter hoc* — ‘после этого — значит, вследствие этого’); во-вторых, перенос ответственности, когда человек винит в своих несчастьях не собственные ошибки, глупость, неосторожность, а злую волю других людей; в-третьих, проекция эмоций: собственные враждебные чувства, когда для них нет видимых оснований, человек нередко воспринимает в превращенном виде — как враждебность к себе со стороны объекта своей ненависти.

Языковая картина мира придает этим механизмам их культурно-специфичный вид, и они становятся символами, управляющими поведением носителей данной культуры. Эти символы в русской культуре, как и в других, тесно связаны с понятиями власти и агрессии.

Глава III

Власть, гендер и агрессия

*Карпушатские колдуны*¹⁴⁷

Карпушата, ныне окраина большого старообрядческого села К., когда-то были отдельной деревней. Жили в Карпушатах представители двух родов: *Гаврёнки* — род горячий, поперёшная порода, и *Савёнки* — спокойные, но ленивые; от *Савёнок* пошли *Изосёнки*, тоже спокойные, но работающие: *Как Изосёнок не стало, так и работать никто не стал*¹⁴⁸. Тесные связи были у Карпушат с соседней деревней Бузмаки — туда уходили *взамуж*, оттуда брали невест, вместе гуляли на свадьбах и устраивали *помочи*.

Дмитрий Тимофеевич

Еще не так давно славились Карпушата своими колдунами. Дмитрий Тимофеевич (он умер в начале 1950-х гг.), родом из *Савёнков*, был крепким хозяином. Детей у него было мало, всего одна дочь, а хлеба сеяли много, скотина была — шесть коров. Славился он на всю округу как сильный *знаткой* — мог *портить*, но мог и лечить, к нему многие обращались за помощью. От кого он *перенял* — неясно, вроде бы не по родству. Его родные братья — Павел, Никита и Илья —

они ведь не знали, а он ведь знал. Откуда он научился — не знаю.

Братья жили между собой дружно — когда Илья погиб на войне, помогали его вдове, оставшейся с малыми детьми. А Дмит-

рий всегда держался особняком, и несмотря на то, что был зажиточным человеком (*они богатушишо жили, хлеб многушишо, все время они пировали*), ни куска хлеба от него бедным родственникам не перепадало (*хоть бы раз чем-то помог*), наоборот, он им приносил одни беды. Однажды *испортил* трехлетнюю племянницу Машу — ей в ногу попал *конский волос в метр длиной*. Потом он сам признался:

Моя ведь работа, девку-то я испортил.

Оказалось, он хотел наслать *порчу* на тетку Маши, сестру ее матери, тоже Марью, которая отказалась стать его возлюбленной. Он сказал ей:

Раз не хочешь подругой быть, меня вспомнишь.

Но во двор в тот момент вышла девочка, и *порча*, пущенная на имя «Марья»¹⁴⁹, попала на нее.

Я в то время, в ту секунду вышла в огород. И мне по росе попала. Сразу, через трое суток, на ноге шесть ран открылись. Зачем вышла — за луком, лук надо было нам. Три года, мама уйдет с утра до вечера ведь, а у меня еще сестры есть, куда деваться-то? Я ведь постарше их дак.

Лечить Дмитрий Тимофеевич не взялся, сказал только:

Почё вынесло-то ее на улицу-ту?

Мать позвала старуху-знахарку, та сказала:

Вот корову мне на зарок дайте, два пуда масла, три раза кормите, два ведра капусту и картошки еще.

Дмитрий Тимофеевич советовал не соглашаться:

Пусть, — говорит, — лучше девка умрет, чё ты без коровы будешь с ребятами-те жить-то? Не лечи, — говорит.

Но мать Маши его не послушалась. Знахарка взялась и целый год, три раза в день, прогревала Маше ногу. Раны зажили,

она говорит: «Вот видишь, как хорошо теперь! А если б, — говорит, — ты зарок не посулила, эту корову, масло, всё — это бы, говорит, не было, порча эта не могла б выйти».

Зарок знахарка забирать не стала, взяла только килограмм масла и ведро капусты. Но другую Марью Дмитрий Тимофеевич все же одолел — как-то на пирушке бросил левой рукой в нее золотым кольцом, попал в правое плечо.

Всё, неделя прошла — она начала болеть. И на плече, на правом плече выросло второе плечо.

Работал Дмитрий Тимофеевич в колхозе конюхом, начальству не подчинялся.

Если он начинал пировать — неделю пирует.

Объедет табун кругом на лошади и только ребят посылает проведать, как там кони:

Неделю кони в одном месте ходят, и задницы вот такие! Такой знаткой!

Однажды он с бригадиром Григорием Васильевичем *распорил* из-за ключей от конюшни (по другой версии, менее правдоподобной, они *подругу не поделили*¹⁵⁰), когда пили с мужиками брагу, *в веселье были*. Дмитрий Тимофеевич его *сделал*: бригадир только домой идти собрался, встал — упал и умер.

Или отравили, или, говорят, заколдовали.

Случилось это 5 марта 1953 г. —

умер со Сталиным вместе. Вот как он людей-то делал! Если ему кто досадит...

Все же некоторое участие в жизни родственников Дмитрий Тимофеевич принимал — например, удачно женил своего племянника, бедного сироту. Марья Абрамовна была очень скромной, тихой девушкой, никуда не ходила, людей боялась. Дмитрий Тимофеевич пришел как-то с племянником, а Маша *как-то тюня* на лавке сидела. Подошел, потрепал по загривку:

Ты, Марья, его не любишь, я знаю, ты его не любишь, он-де как цыган черный, ну, ты его залюбишь.

Они ушли, она про этого парня думать стала:

На глазах у меня стал, как на сердце стал.

Попросила мать сходить к нему посвататься, позвать в мужья. Согласился, пришел в *примаки* (она одна со стариками жила, не могла их оставить). Потом рассказала родным, как Дмитрий Тимофеевич ее похлопал по спине, а они:

Ой ты, ой ты, почё ты дала-то трепать-то?!¹⁵¹

На свадьбе ее свечка у божницы вся *чисто истекла, воск прямо бежал* — старухи за столом перешептывались, *а я молодая, хоть бы хны*. Оказалось, это плохая примета — тяжело жила, *пот и слезы бежали всю жизнь*. Спустя несколько дней после свадьбы муж ушел к своей *подруге*, всю жизнь гулял, жену бил, все же двенадцать детей нажили. Марья ходила к лекарке, та сказала только:

При старости весь-де твой будет.

Знатков было много и в Бузмаках, и в других соседних деревнях:

Тот-де знал, другой знал... Да колдуны-те, они доволна здесь были!

Один из них, Иван Максимович из Першат, слыл *портуном* — только *портил*, лечить не мог. Однажды у коровы рассказчицы *потерялось молоко*. Позвали Дмитрия Тимофеевича —

лекарь был... он так колдун-то был, но лечил он это, скотину.

Он заставил хозяйку по воду сходить на ключик, велел открыть трубу и что-то *гаркал* в нее, потом показал в стакане с водой того, кто

молоко запер: Ваня Максёнок в стакане стоит у ворот своих, в трусах, в майке.

Дмитрий Тимофеевич предложил:

Если тебе он так уж нелюб, ткни-де ему в сердце — дак он сейчас же помрет. В глаза-те ткни — он-де ослепнет. Ткни в руку — рука у него не будет, высохнёт.

Но они не стали грех на душу брать:

Ой, нет! Чё это, ведь тут непростимый грех. Корову, мол, можно будет нажать опять, а человека-то не наживешь!

Но корову Дмитрий Тимофеевич вылечил:

Он чё-то поделал корову-ту, молоко появилось.

Дожил Дмитрий Тимофеевич до глубокой старости. Незадолго до смерти, по словам соседки,

кался, говорил: «Я, — говорит, — людям помогал, людей вылечивал, а вот одного человека, — говорит, — я угробил».

Умирал Дмитрий Тимофеевич тяжело.

Не мог ведь умереть-то! Черти не дают. Сначала в матицу три раза выстрелили — не берет. «Уберите, уберите», — кричит. Чё убирать? А иконы-те мешают ему! Мы его вытащили на улицу, в сенки: «Уберите, — кричит, — уберите, я не могу, уберите, не могу». Потом парня какого-то загнали наверх, охлупень-то оборвали, туда стреляли, потом уже он в ограде умер. Значит, знал

и никому не отдал. Вредитель такой был дак, ой-ой! Он переворачивал даже свадьбу в собак!

Евдоким Софронович

Евдоким Софронович, по прозвищу Волк, из *Гаврёнков*, был младше Дмитрия Тимофеевича — родился в 1935 г. Хозяйство его было среднее (*не голодовали шибко дак, но зато детей было много, да было подруг без счёту, дом-то жена больше везла дак*), и колдуном считался более слабым. Одни про него говорят: *Маленько знал*, другие — что больше напускал на себя, для авторитета, *чтобы люди боялись*. Когда у его жены заболела нога, она сказала:

Мол, говорят, колдует-колдует, дак, поди, это Евдоким подековался¹⁵², решил на мне испытать, может или нет пустить порчу. А оказалось — остеохондроз!

Воспитывался Евдоким Софронович без отца, в семье деда, Семена Тимофеевича (*дедушка простой был*, ходил молиться к старикам). *Перенял* колдовство от дяди, сводного брата матери. *С молодого ума сунулся*, в 1950-х годах, когда дядя умирать стал: *Кому-то эти словечки надо отдать*. *Перенял* тайно, никому ничего не говорил, и только когда люди стали ходить: *Евдокима надо*, родные догадались. *Люди-те друг другу пересказывают* — так и слава идет.

Евдоким Софронович *по свадьбам ездил, приговорщиком* был. Мог он машину остановить (правда, по одной из историй, дело было в том, что топливо кончилось), мог *сделать, в стакане смотрел* (узнавал *портунов* и воров), но более известен был он тем, что лечил окрестных женщин от *порчи* — *кто с чем придет. Которых сможет — дак лечил, а нет — дак нет*. Одну женщину отказался лечить, сказал, что сильная на ней *порча, не перевысит* ему, другую взялся было, две бани выпарил — *да разгомздить-то разгомздил, а выгнать-то не выгнал*. Женщина потом всю ночь билась, *пошибка всю ночь спать-то не дает — большими ногтями мне хребёт скребёт*. Позвали старушку — та напоила ее какими-то тра-

вами с молитвой, Евдоким Софронович утром приехал третью баню парить:

«А чё, Лазаревна, тебя другие лечили? А тебя знаешь, чем поили? С молитвой тысячелистником», — говорит. Вот если б не колдун был, чем бы он узнал? Ну, я чё: «Прости, мол, меня, прости».

Лечил, наговаривая на вино, некоторых в баню водил, что там делалось — не знала толком даже его жена.

Пошибки он выгонит — не выгонит, а их успокоит, чтобы не орали.

Одна информантка, школьная учительница, сказала:

Лечил, ага, женщин в бане — детей полно по округе бегало.

Гулял шибко Евдоким Софронович, *подруг* много было. Узнавали об этом так:

Дети идут, похожие ведь, скоро заметно. А люди — кто скажет, а кто расстраивать не захочет.

Жена Евдокима Софроновича ходила как-то раз к лекарке Ори-не Петровне, чтобы мужа приворожить. А та ей:

«Только вчера подруга была, его к себе привороживала. А ты обратно? Вы-де его с ума сведете, дураком сделаете». Ну, я плюнула и ушла.

Говорят, что он не только лечил, но и предостерегал людей от *порчи*. Как-то Марья Абрамовна, жена племянника Дмитрия Тимофеевича, прошла под опорой столба электропередачи, через *пасынок*. Евдоким Софронович мимо шел и *как заругатся*:

«Вы ходите, — говорит, — ничё не понимаете, куды попало лезете, а потом кто-то виноват, кто-то вам пустил. Что, — говорит, — глядишь топеря? Прошла дак»¹⁵³.

Рассказчица добавила:

Столб — ведь там же окно дак. В любые ворота надо с молитвой входить¹⁵⁴.

Умер Евдоким Софронович в 1991 г. Как умирать стал, жена уговаривала:

Чё, мол, ты, чё попало баловал дак, грех-от куды девашь? Надо уж старушкам сдать,

а он в ответ:

Я не колдовал, а лечил, люди мне сказывали спасибо за то, что им помог.

Отказался не только от покаяния, но и от соборного отпевания:

«Мене ничё не делайте, так умру. Не зови». Не знаю, почё не залюбил старух?

Вдова и младшая дочь Евдокима Софроновича по-разному относятся к его колдовскому умению. Первая, по ее словам, крайне негативно оценивала занятие мужа при его жизни и подчеркивает, что не имела и не имеет к этому никакого касательства (*не хочу я этого, по бесовскому идти. Пусть там трясется и висится, а к нам пусть не ходят*), вторая гордится отцом и проявляет интерес к его ремеслу. Говорит, что раньше мало платили отцу за лечение, семья большая, восемь детей —

а нам кто бы конфетку дал. Теперь столько денег эти колдуньи зарабатывают в городе! Теперь бы надо нам такого колдуна, а нету.

Впрочем, она же утверждает, что и после смерти отца его харизматическое влияние сохраняется. Не так давно у нее произошел конфликт с односельчанкой и та ей якобы сказала:

Я, мол, у многих колдунов перебыла, они на тебя колдуют, а тебя, — говорит, — не берет, потому что у тебя отец колдун, тебя это защищает¹⁵⁵.

Девишник в Бузмаках

В 1980-х гг. в Бузмаках был *девишник* — первая часть свадебного обряда, которую проводят в доме невесты. Жених был *дальний*, из Сизёво. На том девишнике собрались шестеро колдунов: двое карпушатских, двое бузмаковских и двое сизёвских. Тимофей Егорович, тоже слывший *знатким*, в день свадьбы сказал одному из рассказчиков: *У вас там сегодня в Бузмаках труп будет, человек умрет* и на свадьбу не пришел. И на девишнике *пировали-пировали*, а Петр Федотович вдруг *упал ни с того ни с сего и всё, умер*. Про Петра говорили:

Знал он. Ну, не так чтобы много. Чё-то один, видно, побольше знал, а другой поменьше. Вот чё-то не поладилось тут вот.

Однако ни драки, ни ссоры на свадьбе не было.

Дак это, я не знаю, чё-то оне... ругатся, по-моему, ничё не ругались, а просто не знаю, чё дак. Видимо, тот знал, и этот-то знал, и вот они надоели друг другу и вот он его чё-то сделал.

Одна из информанток была на том девишнике вместе с мужем, Федотом Марковичем. Он тоже слыл *знатким* — был *приговорщиком*, по свадьбам ездил. Хотя она и утверждает про мужа:

Всё говорили — знаткой, но нет, он ничего не знал,

все же решила поскорее оттуда уйти:

Ой, я мужика скорее захватила, да домой.

Поскольку на девишнике пировали сразу несколько колдунов и между ними не было явных конфликтов, конкретного виновника гибели Петра Федотовича информанты назвать не могли:

А я уж это не знаю, кто пересилил. У кого больше слова-те были, крепки-те, откуда ж я знаю?

Некоторые, правда, посчитали, что виноваты гости:

А эти сизёвские, молодежь, мужики — всё говорили, вот балуются этим делом.

Было также мнение, что *сделал* Петра не крепкий *знаткой*, а такой же недоучка, как и он сам:

Вот они, которые серединка на половинку, друг над другом вот надсмехались. Кто кого передолит, ага.

Информантка, которая считала, что Петр Федотович *испортил* ее саму и ее дочь, сказала:

Дак его добрые люди сделали.

Одновременно с колдовской версией информанты называли и естественные причины происшедшего:

Там, говорят, много оне там были, шесть ли, как ли, колдунов — да кто там кого. Там какое-то вино было, называли всё андроповским¹⁵⁶, оно какое-то было вредное пить. Он много пил и ночь-то дежурил, не поспал, утром ушел — не поел, много надо ли?

По словам другой женщины:

Там что-то не поладилось, видимо. То ли у него сердце, может, нездоровое было, не знаю. Шибко-то он не пил.

Впрочем, вскоре информантка добавила:

Он, может, вовсе не от колдовства, может, от пьянки умер дак.

Тем не менее только естественными причинами смерть Петра Федотовича никто не объясняет. По общепринятой версии, его

колдуны-те загнали в могилу-ту: и вот они сошлись, колдуны-те, и одного загнали в могилу, колдуна. Пришел пить, колдуны колдуна не залюбили и убрали. До больницы не довезли. Они ведь, колдун колдуна, не любят.

Колдунов, говорят, в Карпушатах и сейчас много:

Куды они деваются, они и счас есть! Никуда не девались. Еще хворают люди-те. На хорошее никого нет, а на плохое — полно.

В личных историях, пересказах и слухах, из которых сотканы воспоминания о карпушатских колдунах, нашли отражение взгляды крестьянского сообщества на природу власти и формы, которые она может принимать, на то, как упрочить собственную власть и избежать чужого влияния. Здесь идет речь о власти мужчин над женщинами и женщин над мужчинами, сильного над слабым и слабых над сильным, о власти физической силы и особого знания. Мы слышим слова и видим жесты власти, узнаем о противостояниях и их результатах. Колдовство, как и борьба с ним, может быть рассмотрено как власть — но также и обладание властью нетрудно расценить как способность к магическому влиянию. Собственно говоря, колдовство — это метафора власти или, перефразируя Леви-Строса, язык, на котором удобно о власти говорить¹⁵⁷.

Колдуны сильные и слабые — 1

Приписывание колдовского знания/силы тому или иному человеку иногда совпадает с формальной властной иерархией (председатель колхоза может *оборачиваться*¹⁵⁸, глава сельской администрации *колдует против людей*¹⁵⁹, управляющий *глазит* теленка¹⁶⁰, бригадир *портит* за непослушание¹⁶¹, мастер *сажает пошибку* за брак в работе¹⁶² и т. п.), но не менее часто являет собой альтернативу этой иерархии, когда жертвами *порчи* становятся представители власти (бригадир, учительница, председатель сельсовета¹⁶³ и др.). В этом втором случае колдунами могут считать либо людей видных, хотя и не зани-

мающих властных позиций (так сказать, неформальных лидеров, подобных Дмитрию Тимофеевичу, работавшему в колхозе конюхом), либо, наоборот, тех, кто не обладает в сельском сообществе никаким положительным авторитетом (подобно *порту* Ване Максёнку). Противоречия, однако, в этом нет — концепция колдовства и здесь демонстрирует безупречную логику.

Дело в том, что вера в колдовство предполагает (содержательно, если не всегда терминологически) два типа вредоносных агентов, назовем их условно колдуны сильные и слабые¹⁶⁴. Речь идет не столько о разнице в *знании*, сколько о различиях в экономическом и социальном положении предполагаемых колдунов — собственно, именно эти различия часто и закодированы в мифологических представлениях о колдовском *знании/силе*. Богатого и удачливого человека, физически здорового и красивого, хорошего хозяина и талантливого мастера окружающие могут считать *крепким* колдуном и говорить, что он столь благополучен именно благодаря своим сверхъестественным способностям. Бедный, одинокий и уродливый человек также легко может прослыть колдуном — но его нередко будут считать слабым, *недознайкой* [Жоновалова 2002: 121].

В Калужской области нам говорили про одну семью:

П. С. К.: У нас Лопасовых звали колдунами, но они были труженики, деловые дюже, но они не колдуны, они работяги были.

Соб.: А почему тогда их называли колдунами?

П. С. К.: А вот у них всегда все хорошо, клеилось, и в поле всегда у них урожай хороший.

С. Я. К.: От зависти.

П. С. К.: Да, и лошадка у них всегда хорошая, сбруя всегда нарядная. Они, в общем, труженики, люди хорошие. Они это, как назвать это... вот вперед видели, вот как предугадывали <...> И дети такие видные, уж и внуки. Какие-то и строители, и машины все имеют у них. У них все это получается, сходится. Умеют они¹⁶⁵.

Одним из критериев различения слабых и сильных колдунов в Верхокамье служат целительские способности — слабые могут только *портить*, а сильные могут и лечить:

Лечить-то — не все ведь лечат, портить-то все сумеют дак¹⁶⁶; А теперь лекаря-ге, они портить только умеют, а лечить-то никто нет¹⁶⁷.

Для первой категории колдунов используются термины *портунов* и *еретник*, вторых нередко называют *знахарями* и *лекарями*, особенно «в глаза». Подчеркну, что и *портунов*, и *знахарей* воспринимают как колдунов, *знатких* (это термин родовой); источником умений тех и других считают *тайные слова* — хотя информанты и называют их иногда *молитвами*, но нисколько не сомневаются в дьявольском происхождении этих слов. Само обладание этими особыми словами делает человека подозрительным в глазах окружающих, так как считается, что только от его воли зависит, на добро или на зло употребит он свои знания¹⁶⁸. Безгрешным считается лишь лечение без слов: травами, массажем. Сейчас это исключительно женская сфера, но еще в первой половине XX в. среди травников и костоправов были мужчины.

Отличие *знахарей* от *портунов* проходит не только по линии сильный/слабый колдун, многое зависит и от точки зрения рассказчика. Об одном и том же человеке можно записать разные, порой прямо противоположные суждения. Показательный пример — интервью, в котором уже известный нам Дмитрий Тимофеевич был представлен сначала как колдун (*А лекарь был — он так колдун-то был, но лечил он это, скотину*), затем рассказчица описала, как он дважды вылечил ее корову (не надо, наверное, объяснять, как в 1950-е гг. жизнь многодетной крестьянской семьи — а в этой семье было девять детей — зависела от единственной коровы), и так растрогалась, что высказала прямо противоположное мнение:

Вот он и людей лечил, и пошибки выгонял. И вот это, скотину лечил, Дмитрий Тимофеевич, старичок. Дай Царство Небесное ему.

Соб.: А он портить мог?

А не знаю. Он лечил дак. Он хороший был лекарь¹⁶⁹.

Сходство между сильными и слабыми колдунами в том, что обе эти позиции — маргинальные, находятся, соответственно, у верхней и нижней границы экономической и социальной нормы или даже за ними и потому представляют собой угрозу для нормы, для благополучия всего сообщества. Здесь имеет смысл вспом-

нить концепцию «образа ограниченного блага» Джорджа Фостера: если ресурсы ограничены, а система закрыта, то свою позицию можно улучшить только за счет других. Угрозу стабильности сообщества представляют не только те, кто разбогател (читай — украл у остальных), но и те, кто потерял, хотя и по-другому: их зависть, ревность, обида может проявляться в явной или скрытой агрессии по отношению к более удачливым людям [Foster 1965: 302]¹⁷⁰.

Может показаться, что представление об общественной опасности чьей-либо потери противоречит концепции Фостера (действительно, поскольку не только хорошие вещи существуют в строго ограниченном количестве, но и плохие — болезни, смерти, измены, то несчастье, случившееся с соседом, скорее всего, уже не случится со мной), однако это не так: индивидуальная потеря более вредна для остальных, чем выгодна, так как зависть потерпевшего опаснее того кусочка «пирога», что перепал от него. Кроме того, ему нужно будет помогать, что предполагает траты, а за пренебрежение этой нормой коллективного бытия неизбежно последует мистическое возмездие — от Бога или же от самого соседа. По словам Джеймса Скотта, зависть, сплетни, ощущение опасности, исходящей от бедного односельчанина — «эти скромные, но необходимые механизмы редистрибуции гарантировали крестьянам минимальный прожиточный минимум» [Scott 1976: 5].

Предпочитаемое поведение для члена небольшого сообщества — стремление сохранить свою позицию, не улучшая ее значительно и не ухудшая. Индивидуальное приобретение и индивидуальная потеря нарушают баланс равенства, и все, что противостоит этому нарушению, в том числе вера в колдовство, может быть рассмотрено как механизм экономического и социального нивелирования, обеспечивающий доминирование нормы. Страх колдовства, как и страх быть обвиненным в колдовстве, а также сплетни, клевета, подрыв репутации — «негативные санкции, держащие людей в одном ряду» [Foster 1967: 141].

Доминантные эмоции

Во всех обществах, где существует идея колдовства, оно связывается с негативными социальными чувствами, при этом

двум выделенным типам колдунов приписывают разные эмоциональные мотивы — в этом состоит важное различие между ними. Колдовство слабых коренится, по мнению обвинителей, в зависти и обидах, колдовство сильных — в жадности и ненасытности. Именно эти чувства приписывают окружающие предполагаемым колдунам и, как нетрудно заметить, сами испытывают подобные чувства — зависть к тем, кто здоров, красив, богат и удачлив и страх зависти тех, кто всего этого лишен¹⁷¹. Эту симметрию хорошо демонстрируют следующие примеры:

У отца корова заболела да овца околела. Так каждый год и умирали <...> Были злые люди. Давай понизим человека, раз у него много скотинки [Черепанова 1996: 78] —

здесь несчастье интерпретируется как следствие зависти бедных односельчан.

И молоко отымают, а своих коров доют: хвастают, по 400 литров надоено! Народ худой [Власова, Жекулина 2001: 330] —

в этом примере чужой успех понимается как результат жадности; хорошие удои, наряду с другими признаками благополучия, считаются плодом вредоносной магии, буквально — кражи с помощью колдовства¹⁷².

По всей видимости, противопоставление зависти (бедных) и жадности (богатых) и взаимодополнительность этих чувств в представлениях о колдовстве — универсальная черта крестьянских сообществ. Салли Коул так описывает латентный конфликт между жительницами португальской деревни: одна из них много трудится и зарабатывает достаточно, ни у кого не одалживает, смогла в одиночку дать образование своим детям. Соседки считают ее гордячкой и эгоисткой, она же думает, что они ей завидуют. Каждая из сторон считает другую *full of inveja* — ‘полной злости и зависти’ (португ. *inveja* — многозначный термин, кроме зависти обозначает еще и магический вред, который можно нанести завистью, а также связанные с этим чувством реальные и воображаемые типы поведения — сплетни, проклятия, колдовство) [Cole 1991: 109—117]. Хоао де Пина-Кабрал в итоге ана-

лиза социальных отношений в португальской же деревне пришел к выводу, что концепт *inveja* используется для объяснения несчастий и конфликтов в обществе, в котором идеал эгалитарности сталкивается с реальностью социально-экономического неравенства. В то время как *inveja* бедных — это желание иметь то, что принадлежит другим, *inveja* богатых выражается в желании «иметь все для себя» [Pina-Cabral 1986: 186]¹⁷³.

Джордж Фостер в своей работе «Анатомия зависти» различает *envy* (собственно 'зависть') — зависть слабых, отнимающую и уничтожающую ценный объект, и *jealousy* ('ревность') — жадную зависть сильных, присваивающую объект [Foster 1972: 168]. Подобную картину обнаружили исследователи в сельских обществах других стран [Gluckman 1963; Campbell 1964; Bailey 1971; Dionisopoulos-Mass 1976; Herzfeld 1981 и др.]. О зависти как одной из доминантных черт человеческого характера см. также [Schoeck 1969; Blecourt 1999: 206]¹⁷⁴.

Колдуны сильные и слабые — 2

Колдуны для сельского мира — нарушители социальных и религиозных норм, и, напротив, нарушители этих норм легко приобретают репутацию колдунов. Неслучайно колдовству семантически близки другие прегрешения против общественной морали: воровство, сексуальная распущенность и т. п. Колдовство объединяет, суммирует все антинормы. В мотивах быличек «У колдуна много подруг» и «Колдунья привораживает мужчин» мы можем, с одной стороны, усмотреть дублирование и усиление признаков «колдун как угроза сообществу» и «колдун — грешник», с другой — результат примерно таких рассуждений: если эти люди не боятся нарушать моральные нормы, не боятся греха и общественного осуждения — значит, они имеют для этого силу, располагают чьей-то санкцией¹⁷⁵. Природа и источник этих силы и санкции в христианском обществе оцениваются однозначно¹⁷⁶.

Социальные и экономические различия между людьми, а также отношение к нарушителям общественных установлений могут быть вербализованы посредством рассказов о силь-

ных и слабых колдунах (точнее, речь здесь идет о взаимных перекодировках, когда социальная реальность не только служит источником мифологических идей, но и оказывается их реализацией). Тот же смысл может быть выражен и в соматическом коде, когда сильные колдуны ассоциируются с избытком жизненной силы (для их описаний характерны такие признаки, как высокий рост, дородность, могучий голос, густые волосы, крепкие зубы, плодовитость, энергичность, ум, ср. [Мазалова 1994]), слабые — с недостатком (хромота, кривизна и другие физические недостатки, бездетность, психические отклонения¹⁷⁷). В русской народной культуре уродства считались Божьим наказанием за грехи [Мазалова 2001: 149], и во многих других культурах физические и психические недостатки воспринимаются как знак связи с «потусторонним миром», особенно его «низшими» областями, где обитают демоны, духи болезней и т. п., что не только подчеркивает безобразность зла и маркирует ненормальность «иного» по сравнению со «здешним», но может быть понято как результат ракурса смотрения «отсюда» «туда» (см. подробнее об этом [Неклюдов 1998])¹⁷⁸.

В демонизации «избытка» также нет ничего необычного, чему можно найти много примеров в истории мировой культуры. В русской деревне «избыток» интерпретируется как следствие колдовской практики по нескольким причинам. Во-первых, из-за стремления объяснить неравенство там, где в идеале должно быть равенство (что свойственно земледельческим сообществам, о чем было сказано выше), во-вторых, из-за связанных с этим стремлением негативных чувств (зависти, обиды, ненависти), в-третьих, из-за христианского мировоззрения, среди черт которого — отрицательное отношение к богатству и власти, идеализация смирения и блаженной бедности. Характерно, что один из способов противодействия колдуну связан с ликвидацией избытка — нанести материальный урон его хозяйству, выбить зубы, остричь, пустить кровь (из всех частей/субстанций тела именно зубы, волосы и кровь воспринимаются как средоточие жизненной силы [Мазалова 1994, 2001; Арсенова 2002])¹⁷⁹.

Конечно, следует иметь в виду, что далеко не всякого богача и не всякого бедняка окружающие считали колдуном, и, с другой стороны, о многих колдунах в Верхокамье мне говорили: *Такой*

же, как мы; не богаче нас; средний¹⁸⁰. Репутация колдуна — результат совпадения целого ряда факторов (об этом подробно говорилось во второй главе), однако некоторые люди составляют группу риска обвинений. Окраины социального пространства — слишком богатые и слишком бедные, слишком независимые и слишком зависимые, имеющие авторитет и его лишенные — представляют собой потенциальную угрозу для общества и потому сами оказываются под угрозой подозрений в асоциальности¹⁸¹.

Подобное положение вещей нередко усугубляется, если не формируется, слабостью социальных связей, в которые включены эти маргиналы — у них недостаточно поддержки, которую «среднему» человеку оказывают родственники и друзья, и потому о них распространяют не самые добрые слухи. Колдуньи, по рассказам, нередко бездетны и одиноки, а значит, в своих высказываниях и поведении они не ограничены таким количеством табу, как человек, имеющий обширный круг родственников и свойственников¹⁸²; кроме того, им не страшно за собственных детей (очевидно, в историях о несчастьях с близкими колдунов нашла отражение и эта идея).

Богатые не просят о помощи и потому ничего не должны другим, что исключает их из сети повседневного обмена услугами; бедные просят — но не могут отплатить, что также выводит их из реципрокных (равных) взаимоотношений¹⁸³. Именно этих людей окружающие могут обвинить в колдовстве, если в данном обществе принят такой язык описания социального пространства. Есть, конечно, и иные концептуальные языки, иногда они сосуществуют. В русской деревне состоятельных людей могут считать ворами, а бедных — лентяями. Одного из верхокамских фермеров некоторые соседи считают колдуном, другие — вором, который исхитрился *нагарабить* большую часть совхозной собственности, а третьи — просто трудолюбивым человеком.

Мужчины и женщины

Для представлений о колдовстве важное значение имеет еще одна оппозиция — гендерная. Существует стереотип о колдовстве как женском занятии, восходящий отчасти к историче-

ским исследованиям конца XIX — начала XX в. Согласно гипотезе Жюля Мишле, европейская охота на ведьм представляла собой мисогонию — войну мужчин против женщин [Мишле 1929], своего рода «женский холокост». Эта гипотеза, появившаяся на заре эмансипации, быстро стала популярной и сегодня поддерживается феминистски настроенными исследователями. Некоторое подтверждение она получила в работах К. Томаса, А. Макфарлана и их последователей, полагавших, что среди психологических мотиваций обвинителей ведьм преобладало чувство вины. Напомню эту идею: в условиях распада традиционных общинных форм солидарности в европейской деревне начала Нового времени противоречия между обязательностью альтруизма и необходимостью эгоизма приводили людей, отказавших соседям в помощи, к внутреннему конфликту, находившему разрешение в обвинении тех, кому отказали, в колдовской *порче*. Такой ракурс, в частности, позволил объяснить, почему часто подозревали в колдовстве слабых и обездоленных — нищих, бедных, старых, в особенности женщин.

Однако материалы следственных дел по обвинениям в колдовстве, введенные в научный оборот во второй половине XX в., заставили историков усомниться в этой гипотезе. Оказалось, что в колдовстве подозревали не только слабых и обездоленных, но и богатых и высокостатусных людей, более того, выяснилось, что в некоторых регионах среди обвиненных преобладали мужчины — такая ситуация была характерна для Скандинавии и Балтии, Германии, Швейцарии, Франции, России [Monter 1976, 1997; Midelfort 1972; Thurston 2001; Zguta 1977; Kivelson 1991, 2003; Ryan 1998; Райан 2006]. Например, во Франции 1565—1640 гг. из 1300 человек, представших перед парижским парламентом по подозрению в колдовстве, более половины были мужчины, а в Нормандии в 1564—1660 гг. мужчин среди обвиненных было подавляющее большинство [Kivelson 2003: 607]. В России была похожая ситуация: из 250 следственных дел, рассмотренных Валери Кивельсон, в 75% обвинялись мужчины, причем обнаруживаются четыре категории обвиняемых: «гулящие (вольные) люди», представители иных этнических групп, народные лекари и (условно названная и с трудом определяемая группа) «непослушные» (девиантные персоны, нарушители

порядка) [Kivelson 2003: 617—621]. Исследовательница полагает, что гендер — не самый важный фактор риска обвинений, он уступает этим четырем социоэтническим факторам, и «для России не гендерные, а социальные различия оказываются ключом к пониманию обвинений в колдовстве» [Kivelson 2003: 623]¹⁸⁴.

В Верхокамье колдуны — преимущественно мужчины, а среди жертв колдовства преобладают женщины. Например:

Соб.: А у мужчин бывают пошибки?

Бывают.

Соб.: А вы встречали таких?

Нет. Но у некоторых бывают.

Соб.: Но вы слышали?

Ну, это, слыхала, что мужчины — чернокнижники, знахаря. Колдуны. Это я слыхала, а... Не знаю¹⁸⁵.

Соб.: А в мужчин пошибки попадают?

Попадают.

Соб.: И в мужчин?

Но это, по-моему, очень редко, у мужиков. Обычно у женщин почему-то, я не знаю.

Соб.: И вы знаете историю, чтобы мужчине попала?

Угу. Кто же мне рассказывал, что вот мужчине попала... Но обычно почему-то всё у женщин¹⁸⁶.

С одной стороны, приписывание колдовских умений мужчинам характерно в целом для севернорусской традиции, в отличие от южнорусской, где ведьмами считают главным образом женщин и где набор сюжетов и мотивов рассказов о колдовстве существенно иной. С другой стороны, в этой оппозиции явно выражены властные отношения, существующие в патриархальной традиции Верхокамья.

Все разнообразие толкований такой ситуации сводится к нескольким положениям: мужчины сильнее, грамотнее и имеют больше свободного времени. Например:

Соб.: А почему мужчины больше колдуны?

А мужики, видимо, крепче, женщины слабые, поэтому¹⁸⁷.

Колдуны — в основном мужчины, так как

надо большое мужество, чтобы черную книгу читать, к тому же женщины-староверки более богобоязненные, менее властолюбивые и за детей боялись.

Поэтому подозревали в колдовстве одиноких старух — им терять нечего и есть время *черную книгу* читать¹⁸⁸. Среди женщин мало колдунов потому, что

у них слабая психика, не могут одолеть черную книгу — сходят с ума, и у них мало времени, чтобы этим заниматься: семья, хозяйство¹⁸⁹.

Порчу пускают мужчины-колдуны:

Они выучились, им беси не дают даром жить — давай работу. Работу им надо обязательно.

А насылают женщинам — так как

на мужчину зло реже имеют, женщина ведь вредная, она гораздо вреднее мужчины¹⁹⁰.

Женщин *портят* больше потому, что они

больше досаждают, мужчины-те поспокойнее¹⁹¹.

Наконец, поскольку самый распространенный вид *порчи* в Верхотамье — *пошибка*, существует такое мнение: ее у мужчин не бывает потому, что

женщина ее может родить. Полечится, она ее родит¹⁹².

Любопытный результат дает «силовая» и «гендерная» перекодировка оппозиции *сглаз/порча*, рассмотренной в предыдущей главе. *Сглаз* считается более легкой формой магического вреда, причинить, а также и устранить который может *простой* чело-

век, а *порчу* и насылают, и лечат *знаткие*. В способности к *сглазу*, судя по рассказам, чаще подозревают женщин, чем мужчин (ср.: *Мужики не глазливы, в их столь нету злой силы, сколь в бабе* [Коновалова 2002: 121], текст записан в Свердловской области). В каждой деревне можно найти *бабок*, которые *брызжут водой* или *умывают* от *сглаза*, но лечить *порчу* не всякая из них возьмется — это дело мужчин-*лекарей*. Такое различие вызывает в памяти дискуссию, ведущуюся в антропологии со времен Эванса-Причарда, о двух видах колдовства — мужской черной магии, используемой в статусной борьбе, и женской внутренней психической силе, находящей выражение в повседневных хлопотах по хозяйству. Впрочем, М. Дуглас замечает, что такое различие наблюдается не у всех народов и к тому же не всегда гендерно зависимо [Douglas 1970b: 27–28].

И в Верхокамье гендерная оппозиция в рассказах о колдовстве описывает не столько отношения биологических полов, сколько властные отношения в более широком смысле. Мужской пол и высокий статус — кузнец, мельник, коновал, бригадир, агроном, врач — предполагают доминирующую позицию в отношениях символической агрессии, которые связывают колдуна и жертву, но и для женщин остается возможность доминировать (хоть и нечасто, но мне доводилось слышать рассказы о женщинах, слывших *крепкими* лекарками, которые могли и привораживать, и *пошибки* выводить), а для мужчин — возможность считаться более слабыми колдунами или быть жертвами *порчи*.

Мужчины, как правило, оказываются жертвами мужского же колдовства, но есть по меньшей мере две ситуации, когда мужчины становятся жертвами колдовства женского — это ситуация любовной *присушки*, которой подвластны даже *знаткие* (как это было, например, с одним из карпушатских колдунов, Евдокимом Софроновичем), и насылания на мужчину *робячьих мук* — родовой боли.

В Верхокамье широко распространены рассказы о том, как тот или иной мужчина жестоко страдал в то время, когда женщина безболезненно разрешалась от бремени, — при этом страдалец необязательно был ее мужем и/или отцом будущего ребенка, как это и было в случае с Климентием Леонтьевым.

чем, описанном во второй главе. Считают, что женщине для этого достаточно надеть с наговором на мужчину свой пояс, например:

Соб.: Говорят, на мужчин насылают ребячьи муки, не слышали?

Это тоже слыхала. А вот старый вот был учитель у нас, у его подруга была. Она когда забеременела, ему в опушку вшила поясок с какой-то молитвой, не знаю, с какой. Вот подруга замаялась — ребенка она рожала, — а он стал кататься по полу-то: «Ой, рожу скоро, ой, рожу, ой-ой!» Сколько-то она мучилась, родила — и он встал как ни в чем ни бывало. В опушку куда-то, в штаны, вшила какой-то поясок с молитвой, а он не догадался. А потом он осознал: «Чё это я хворал это место, ты ребенка рожала, в ту пору же я хворал! Ты ведь мне это сделала!» Вот это я слыхала¹⁹³.

Несмотря на то, что существуют и «мужские» рассказы о колдовстве, все же очевидно, что колдовской дискурс по преимуществу женский. Если понимать веру в колдовство как способ говорить о проблемах в отношениях, о власти и агрессии, то можно понять, почему это так: в мужской среде принят другой язык для выражения и разрешения конфликтов, предполагающий бóльшие возможности для открытого проявления враждебности. Женщины говорят о своих проблемах на языке традиционных фольклорных образов, в большей степени, чем мужчины, перекодируя социальную реальность. Впрочем, и мужчинам не чужд этот язык, особенно в ситуациях, где они выступают в роли «слабого» (парень, которого *присушили*; жених на свадьбе, *испорченный* колдуном по просьбе отвергнутой подруги; муж роженицы, страдающий от *ребячьих мук*; проигравший участник состязания колдунов и т. д.).

Обереги

Правила поведения при взаимодействии с предполагаемыми *знатками* внешне сводятся к избеганию конфликтов (*Если никому не досадишь, никто не исколдует*¹⁹⁴), однако при этом носители традиции располагают целым арсеналом апотропеи-

ческих средств, которые используют тайно. Их можно разделить на две группы: пассивные и активные. К первой группе относятся обереги, связанные с упованием на божественную защиту, — нательный крест, молитва (Иисусова и *воскрёсная*, иногда — псалом «Живый в помощи») ¹⁹⁵ и, редко, иные сакраменталии (одна из информанток, например, утверждала: *К колдуну иди, книгу неси, книгу, и никогда он не испортит* ¹⁹⁶). Приемом пассивной защиты является и такой способ:

Нитку напрясть из льна с *воскрёсной* с молитвой и на голое тело под одежду надеть, тоже с молитвой ¹⁹⁷.

Ко второй группе оберегов следует отнести все способы выражения символической агрессии — жесты, предметы и вербальные формулы. Из жестов наиболее распространен кукиш. Эта комбинация из трех пальцев представляет собой фаллический символ и, наряду с синонимичными жестами и другими подобными символами (например, коралловыми подвесками в виде рога у народов Южной Европы), имеет отгонную семантику [Левкиевская 2002: 146—148]. Вербальный аналог этого жеста — матерная брань, также выражающая угрозу и доминирование. Жесты угрозы, принятые в других регионах (например, плевок в сторону предполагаемого колдуна ¹⁹⁸), в Верхотамье непопулярны из-за страха оскорбить колдуна и тем самым навлечь на себя еще большую опасность. Предметы-обереги используются так, чтобы их не было видно (например, булавку втыкают с внутренней стороны платья или в подкладку фуражки). То же относится к вербальным оберегам — открытые инвективы не применяются, а специальные формулы следует произносить про себя, например:

«Колдун-портун, ешь свое мясо, пей свою кровь». Вот если видишь, что он идет тебе навстречу. Или пересекает вот дорогу. И вот так: «Колдун-портун, ешь свое мясо, пей свою кровь». Про себя, конечно! Громко — учует ведь он! ¹⁹⁹

Обереги двух групп часто используют одновременно, например:

Вот если колдун попадаетея навстречу, надо ему фигу казать, ну, просто вот так (*показывает*), и воскресную молитву творить²⁰⁰.

Если воскресную молитву не знашь, дак такую (Иисусову. — *О. Х.*) творишь молитву, да фигу вот покажешь, идет если он навстречу дак. Сложишь пальцы вот так, молитву творишь и... и здороваться тоже надо, конечно²⁰¹.

<У нас тут> через человека всё колдуны. Я сама боюсь, я всё равно с фигурами хожу.

Соб.: С чем?

С фигурами. Фигушки в карман. Они, говорят, не любят фигушки.

Соб.: Вроде, говорят, ещё воскресная молитва помогает.

Ну, воскресная молитва, говорят, помогает. Я её не могу, это, заучить, она трудно учится <...> Ну, вот, если идёшь по дороге, надо при кресте, при поясе ходить и ну хотя простую Иисусову молитву читать. Можно и, если знаешь, может быть, можно и эту, воскресную молитву читать²⁰².

Чтоб крест все время на себе был, с молитвой и... все говаривали у нас: «Колдунья-портунья, порти свое сердце, легкие, печень, свою кровь горячую». Вот так всегда говорить надо²⁰³.

И вот — ты должна, говорит, всегда эту молитву (псалом «Живый в помощи». — *О. Х.*) знать. Если она будет у тебя при себе или ты будешь ее знать — тебя чернокнижник не достанет. Еще, говорят, если человек, мол, чернокнижник — надо носить булавки. Мы всегда булавки носим²⁰⁴.

Дак вот они не любят, если у кого, вот если иголка воткнѐна, кверху жалом еще, вот так, вот так ниткой замотана вот если — колдун не может уже испортить. Да еще с молитвой дак²⁰⁵.

Осторожное поведение и дублирование приемов защиты связаны с сильным страхом перед колдунами, которым боятся перечить, пересекать дорогу — в прямом и переносном смысле:

Пересечешь вот дорогу какому-то врагу — может испортить²⁰⁶; А поперек-то скажешь, а кто знат, он какой человек-от²⁰⁷.

Еще примеры:

Вот мы разговоры слышали, что Митя колдует, — и по одной улице боялися ходить, и чтоб на глаза не попадать, и не дай Бог дорогу пересекчи.

Соб.: Да? А что могло быть?

Дак пустит, кого... захромаш — нога заболит, и рука заболит, или чё-нибудь вот!²⁰⁸

Пуще боишься тогда, когда дорогу пересекают. Идешь дак оглядываешься: лишь бы чё-нибудь не по ему не сделать ли чё ли... Перейдешь неправильно ли дорогу...

Соб.: А нельзя перед ним дорогу переходить?

Вот именно что нельзя²⁰⁹.

Вот тут Саватята, Степанёнки — там колдун на колдуне. Вот девка, говорит, шла, колдуну дорогу перешла и заболела. Как червяк вертится, мать домой приехала — чё сделаешь? Желудок болит, живот болит, болит, болит, болит. «Чё-нибудь такое ела?» — «Ничё не ела». — «Куды ходила?» — «Я, мама, — говорит, — никуды не ходила, я только хотела через дорогу перейти, и попал мне старик». — «Что, Ваня, — говорит, — Косой?» — «Попал, — говорит, — мне старик, дорогу перешел мне, и я заболела». А она, видимо, знала этого мужика и сказала: «Поехали к лекарке»²¹⁰.

Даже если встречу вот попадет — дак и то боишься²¹¹.

Вот учатся черной-то магии! Научились. И им так не сидится, им надо кому-нибудь да што-нибудь да зло сделать. Черти-то вот толкают человека вот самого, вот штоб он чё-то сделал. Вот он и пускает. Может, на кого злой или чё вот-то... Может, ты взглянешь на него... Здесь вот Жургов — я когда корову гоню, дак я даже взглянуть на него... не, боюсь! Даже вот стараюсь... хоть поздороваюсь, так глазами проведу, и опять, и сама — или корову придержу, останусь, или вперед скорей гоню, чтобы он не это...²¹²

Пересечение дороги, как и сказанное поперек слово, расценивается как дерзость, демонстрация собственной силы — чело-

век тем самым как бы вступает в состязание с колдуном. Однако если он сам не *знаткой*, для него это чревато последующими несчастьями:

Попробуй дорогу пересеки такому человеку. Тут тебе влетит. Пустит он больешь-ту, вот всё. Переходить — надо все знать²¹³.

У меня дед (муж. — О. Х.) ходил на охоту <...> Пошел на охоту, зашел в Лёвино. И там был у этого Харитона <...> гостили. И Миша-то (муж. — О. Х.) пьяный напился, и тот-то (колдун. — О. Х.) пьяный <...> Ухват взяли и давай ухватом тянуться. Ухват-то взяли, ноги уперли — и тянутся. Этот перетянул того, колдуна-то. И Миша-то и сказал: «Ой, в тебе говна еще мало». Тому-то сказал, колдуну, Митяй его звали. Нету давно его тоже. И вот домой пошел — всё. Кое-как домой приволокся, и у него заболела нога. Нога в суставе посинела. В больницу ходил — ему дали больничный, третий больничный дали уже — нога идет всё выше и выше, всё синее²¹⁴.

Итак, жители Верхокамья считают, что к предполагаемым колдунам надо относиться уважительно, стараться с ними не конфликтовать. Поскольку же никогда нельзя утверждать наверняка, что тот или иной человек ничего не *знает* сам или не обратится при необходимости к магическому специалисту, ладить нужно со всеми окружающими. Правила традиционной вежливости во многом основаны на страхе магического вреда²¹⁵.

Следует подчеркнуть, что такое же назначение — предотвращение *порчи* — приписывают и противоположному, агрессивному поведению. При этом носители традиции расходятся во мнениях, какая стратегия безопаснее. С одной стороны, на вопрос, как уберечься от колдуна, отвечают:

Не досаждать ему! Не досаждай, ни в чем не спорь²¹⁶.

Утверждают, что *портят* бойких, сердитых, за *долгий язык*:

У старух, пожалуй, у всех есть пошибки — раньше робить больше надо было, больше спорить²¹⁷.

С другой стороны, говорят:

С колдунами надо ругаться, наперекор²¹⁸. Он может испортить, если ты смиренная. А если злая — никогда не испортит. Никогда. Если злится человек, вот злишься за ним — никогда не испортит²¹⁹.

Одна женщина, рассказывая, как ей попала *пошибка*, назвала две противоположные причины: сначала — *за зубы* (поспорила с колдуном), а потом — из-за того, что была с этим колдуном, ее соседом, в хороших отношениях, никогда не отказывала в просьбе подоить его корову:

Жена-то болела. Сколь болела, сколь прикидывалася <...> Напротив мы жили дак. Молодая была — тяжело, что ли, корову подоить? Не тяжело же ведь. Сосед ведь!

В конце рассказа она сказала:

С имя дружно жить нельзя! Оне, кто дружит, тому пошибки дают. Если когда злишься на них, он тогда пошибку никак не посадит,

но затем добавила:

А ты спорить-то не смей с ним!

Подумав, видимо, что дала мне противоречивый совет, заключила:

Никуда не ходишь — дак не попадет пошибка-то²²⁰.

На мой взгляд, явного противоречия здесь нет. Обе стратегии сходятся в том, что признают опасным любое тесное общение с колдунами, будь то конфликтное или мирное (ср.: *С ними общаться не надо*²²¹), поскольку *портят* они не только по злобе, но и безо всякой причины:

Они ведь колдуны, им надо обязательно портить человека, они ведь не могут терпеть. У них как закон — надо порчу пускать²²².

Подобные представления создают атмосферу всеобщей подозрительности, хорошо заметной в сфере повседневного поведения и особенно — традиционного этикета.

Порча, как считают в Верхокамье, попадает разными способами — при вербальном, визуальном или тактильном контакте с колдуном, по воздуху, по воде, в особых местах (на перекрестке, пороге²²³), с предметами (например, деньгами), едой и питьем. Например:

Очень много, говорят, у нас таких. Даже страшно на улицу выйти. Один, говорят, может на след сделать. В сырую погоду вот идешь — след остается, может след собрать, сделать на след. Другой, говорят, может по ветру пустить. Могут напоить чем-нибудь. В любую как заходишь, ну, семейство — могут даже напоить²²⁴.

Особенно часто, по местным представлениям, *портят* с помощью браги или кваса. Брага, которую делают в домашних условиях из пророщенной пшеницы (*рощи*) и солода, до недавнего времени была основным напитком, а летом в сенокос — и едой *кержаков*. До сих пор угощение брагой или, в домах победнее, *квасом* (той же брагой, только пожиже) — обязательный элемент ритуала гостеприимства, распространяющийся на всех без исключения гостей, даже зашедших на минутку.

Говорят, что есть много способов *испортить* человека с помощью браги — подмешать порошок из сушеной ящерицы или лягушки, чтобы *посадить пошибку*; капнуть собачьего или свиного молока, чтобы женщина родила двойню. Если макнуть в брагу *слепого кутенка* и напоить мужчину — его жена будет *гулять*, а муж, *как слепой*, ничего не будет замечать²²⁵; если напоить женщину брагой с *лягушачьим нерсом* — у нее внутри лягушки вырастут²²⁶. Кроме браги, *напоить* могут и с помощью пива (еще не так давно делали домашнее пиво-*гвоздянку*), и, в последнее время, с помощью спиртных напитков. Особенно опасны в этом отношении, как полагают, пирушки — свадьбы, помочи, вечерки:

Сейчас этого на свадьбе не очень, а раньше — кто знает, что она туда натолкала, что наговорила, — одна придет со своим бидоном, другая со своей бутылкой...²²⁷

Поэтому неудивительно, что жители Верхокамья, принимая угощение, очень осторожны, некоторые даже *моргут* — не едят и не пьют чужого²²⁸, хотя такое поведение считается очень невежливым. Кроме общего правила перекреститься и сотворить молитву, прежде чем попробовать угощение²²⁹, существуют и другие апотропеические приемы. Например, принятый до сих пор обычай пить всем из одной кружки/рюмки и есть из общей миски так и объясняют:

Чтобы не заподозрили хозяев²³⁰.

Если кому-то подают пить первому и у него есть подозрения, надо про себя сказать:

Колдун, сам себя порти, меня не задевай.

Вслух же в такой ситуации обычно говорят:

«Пей себе» — пьет, значит, там ничего нет

или, по другому толкованию, если хозяин отопьет —

тебе уже ничего не будет²³¹. И сейчас, если предлагают, например, стопочку, говорят как бы в шутку, особенно если бутылка початая: «Ну-ко, сам попробуй, что подаешь!»

На это есть и отговорка-шутка, для особо мнительных:

Это на тебя наговор, давай пей! Есть и другие способы: не до конца выпивать, а отпить и подать назад — «напился» сказать; пить «через ручку» — со стороны ручки кружки; пить через палец²³²; сдунуть пенку²³³.

По словам одной информантки, молодой женщины, ее муж *всегда сдувает, даже водку* — не надо, наверное, пояснять, что на водке, в отличие от браги, пенки нет. Мать этой информантки, впрочем, заметила: *Чё сдунуть, заметят опеть?* Можно, наконец, отказаться: *Я не пью, не пью, чё, мол, я буду пить?* Но это *неудобно* — отказом от угощения, как и демонстрацией жестов-оберегов, можно оскорбить хозяина.

В свою очередь, и хозяин должен соблюдать определенные правила. Например, нельзя подавать кружку левой рукой — *скандал будет*:

П. Е. В.: Ты что левой рукой подаешь пить, ты что, колдунья, — говорят, — да?левой-то рукой подаешь? Ты что, не можешь правой рукой подавать?

Е. А. Г.: Даже из бутылки налить вот эдак — все равно правой рукой надо²³⁴.

Целый ряд подобных правил нацелен на то, чтобы продемонстрировать окружающим отсутствие недобрых чувств, прежде всего зависти: нельзя хвалить, особенно *ойкая* при этом, чужое (детей, скотину, собственность)²³⁵; нельзя много и без повода говорить²³⁶; проявлять чрезмерное любопытство, вербально и визуально (слишком любопытного человека называют *глазень*, *глазопялка* [СРГСУД 1996: 105; СПГ 2000: 120])²³⁷; лучше не ходить в дома, где есть то, чего нет у тебя, — например, бездетной женщине в дом беременной или роженицы — якобы чтобы обезопасить ее, но также и себя от недобрых взглядов и негативных последствий для репутации, если вдруг что-нибудь случится²³⁸.

Если все же пришлось похвалить или сказать что-нибудь лишнее, стараются это нейтрализовать, демонстрируя тем самым отсутствие дурных намерений: плюют через левое плечо (в глаза *бесу*, который, как полагают, находится у каждого человека за левым плечом²³⁹) или же заменяют этот жест вербальным аналогом — троекратным *тьфу*. Есть и еще один вербальный оберег — «зачурание». В Верхотурье распространено выражение *чур наш*²⁴⁰; на Пинеге (Архангельская область) зафиксированы похожие выражения:

Чур, чужа дума! Чур, моя кровь худая! Чур быть! Чур, осподи, быть! [Черепанова 1996: 93]

Тот, кто не использует подобных оберегов, рискует вызвать молчаливое неодобрение, а если вслед за его оплошностью что-нибудь случится — нажить славу *урочника* или даже колдуна.

Вот, колдуны, говоришь, у нас тоже одна женщина тут есть <...> Ее Мариной зовут. Она, все люди на ё обижаются. Я пошла там под Совны, я знаю, бывала. И всё, там грибы есть, по ягоды, и трава душица есть. Я там много раз ходила. Я пошла туда, она говорит: «Ой, чё, за грибами пошла? Ой, какая стряча [встреча] хорошая». Ну, надо знать, что идти, дак вот, вот так вот, кукиш казать, вот сделать вот так вот. Идти. А я ей ничего. Ну, пошла, ну, вроде с молитвой, то ли чё. Пошла, иду, иду, вовсе не ушла туды, я ушла вот туда. Шла, шла, шла, каки-то лога попадают мне, лес, лога, лога. Я ни грибы, ничё не собираю, не знаю, куда иду. Выйду в поле — там посеяно. Я не знаю, куда идти. Ходила, ходила, ходила, да это что такое? Я сразу подумала, что это мне Маринка направила. Я давай чё-то перевернула наниз, это, куртку.

Соб.: Наизнанку?

Да. Наниз, это чё такое. Потом вышла <...> на поле. И я не узнаю, куда я вышла-то <...> Вышла на дорогу, идёт... трактора идут, два трактора, один прошёл, другой маленько позади. Я иду, руку подняла. Спросить, куда я вышла, я не узнаю всё это. Вышла, подхожу к трактору, из трактора голову высунул, наш, поселковый, председатель. Николай Артёмович. Он говорит: «Чё, тётя Лиза?» — «Николай Артёмович, я заблудилася». Он говорит: «Чё, а тебе куды надо?» — «Домой». — «Дак вот дорога-то, — говорит, — вот иди, вот тут в Гришино, и тут дорога». Я вышла и не знаю, куда идти. Вот ведь как бывает. Говорят, она так делает. Отводит, говорит, и всё ведь <...> Вот такое бывает, или правда она меня, или как, вот ты скажи, пожалуйста. Вот ушла куда, вот туда я. Пройшла лесом, каки-то лога мене, я гляжу, ничё не понимаю, куды иду, никаких грибов, так, маленько, собираю. Я иду, она сидит, вот тут опять мене. «А чё ты ушла туда, а чё-то ты идёшь?» Я говорю: «На огород заходила». И как всё совпалося. Вот так вот. Говорят, она скотину может попортить. Говорят, у коров молоко отнимает²⁴¹.

О нарушении коммуникативных правил помнят долго, им приписывают несчастья, случившиеся даже через значительный промежуток времени. Прощаются такие ошибки лишь тем, кто незнаком с правилами, — детям и чужакам. Так, в один из первых моих приездов в Верхокамье духовница местного собора показала мне новорожденных котят. Я, в соответствии с нор-

мами вежливости, принятыми в моей культурной среде (когда показывают что-то красивое в расчете на комплимент, следует его произнести), восхитилась: *Ой, какие хорошенькие!* Она, обернувшись через левое плечо, произнесла: *Тьфу, тьфу, тьфу* — не грубо, но демонстративно, уча меня, как должен поступать нарушитель правил коммуникации²⁴². Столь же внимательным надо быть и в других ситуациях, например:

Когда подают пить, нельзя ставить кружку, ее нужно отдать обратно в руки хозяйке или тому, кто подавал, — иначе в следующий раз не удастся у нее брага²⁴³.

Этот пример подчеркивает важность не только вербального и визуального, но и акционального, и предметного кодов в человеческом общении.

Внимание к чужой скотине не приветствуется, а к молодняку — даже не допускается. Если корову или козу необходимо посмотреть, например, при покупке, в хлев заходят, взяв в рот соломинку:

Перегнут и с ней во рту прямо разговаривают, как усы торчат изо рта²⁴⁴.

Однажды я попросила одну из информанток, с которой была знакома не первый год, показать двухнедельного теленка. Я была у нее в гостях вместе с двумя коллегами, которых она видела впервые. Она без особого восторга отнеслась к моей просьбе, но все же согласилась. Подходя к двери конюшни, собравшись с духом, она сказала:

Вот только по нашему обычаю возьмите соломинку в зубы, чтобы не сурочить маленького —

и сама взяла в рот соломинку. Зашли, смотрим теленка, хозяйка что-то спрашивает, мы молчим, держа соломинки, потом все же я сказала:

Молчим, потому что во рту солома.

Она в ответ:

Да выплюньте уже!

Оказалось, только в первый момент, когда войдешь и смотришь, надо держать в зубах соломинку. Хозяйке явно было неудобно за свою просьбу, тогда я подумала — это потому, что ей стыдно прослыть суеверной перед заезжими исследователями, но позже увидела в этом и другой мотив — своей просьбой она выказала сомнение в чистоте наших мыслей. Эту неловкость она постаралась загладить, рассказывая про одну из своих овец:

Такая красивая была маленькая, я, мол: «Ой, сурочу», да все равно не могу не похвалить!²⁴⁵

Полагают, что для защиты от *сглаза* нельзя хвалиться своим успехами, напротив, нужно представлять ситуацию хуже, чем она есть (ср. характерный диалог: *Ведутся все-таки у тебя кролики? — Да нет, не ведутся, плохо*²⁴⁶). Также важно вовремя пресечь нежелательные контакты человека, которого подозревают в недобрых чувствах, с объектом возможной зависти или в целом с собственностью хозяев. Так, однажды я разговаривала с одной пожилой женщиной во дворе ее дома, рядом мирно пасся теленок. Во время нашей беседы зашла соседка — принесла деньги за масло и сметану. Присела рядом на завалинке, стала любоваться на теленка и звать его: *Мальчик, Мальчик!* Хозяйка немедленно отозвалась: *Худой, худой, худой!* Добавила, как бы извиняясь: *Худой вот, корова молока мало дает,* — и углубилась в подсчеты удоев своей коровы. Соседка ушла, хозяйка проворчала вслед:

Ой, не люблю я ее. Такого роду — ее племянница недавно убила женщину из-за квартиры²⁴⁷.

Назойливый взгляд и лишние слова (похвала, расспросы, прогнозы) составляют коммуникативную ошибку, которая расценивается как технология *сглаза* (ср. [Herzfeld 1981: 570; Кушкова 2002: 62]²⁴⁸) и вызывает противодействие — от шутливых

отговорок (*На кудыкину гору*) до сердитых (*Тупун/щепота тебе на язык*) или даже брани (примеры можно множить, в этой сфере есть универсальные, диалектные и даже индивидуальные обереги). О нелюбви к комплиментам как характерной черте крестьянского менталитета, вызванной страхом *сглаза*, писал Дж. Фостер [Foster 1965: 304]. Комплимент может восприниматься как выражение зависти, желания отнять, угрозы²⁴⁹. Соответственно, отсутствие комплиментов в общении — не неучтивость, а нормативное поведение. Отрицание комплимента — вежливая форма ответа на агрессию, что, возможно, не всегда осознается.

В основе такого восприятия может лежать следующий психологический механизм: комплимент есть утверждение в чьем-либо превосходстве. Член сообщества, стремящегося к идеалу эгалитарности, узнав, что за ним признают обладание тем, чего нет у других, что он выделился из ряда, начинает тревожиться из-за противоречия между желанием обладать и необходимостью поделиться с другими. Последовавшую за комплиментом потерю того, что похвалили (в которой может быть невольно виновата сама «жертва»), следует рассматривать как восстановление равенства, результат действия интериоризованного механизма редистрибуции. Этот механизм действует через вину (когда возможная потеря кажется малореальной) или страх (когда опасность потерять велика), за страхом следует желание скорее его реализовать (поскольку жить с этим чувством невыносимо), за виной — желание уничтожить свое превосходство. В таком случае отрицать комплимент — все равно что сказать: «У меня нет ничего выдающегося, мне нечем делиться, я перед обществом не виноват и не должен понести наказание за то, что выделился».

Отрицание комплиментов нередко считают проявлением скромности как черты личного (или «национального») характера. В терминах морали так и есть, однако нередко эта черта сочетается с мифологическим представлением (иногда осознаваемым, иногда только реконструируемым) о чужой злой воле, иногда персонифицированной в виде демонов, которая (или которые) отнимает то, чему завидует, чем желает обладать тот, кто сказал комплимент. Если в результате потери у сказавше-

го комплимент (позавидовавшего, читай — отнявшего) внешне ничего не прибавилось — это еще ни о чем не говорит: отнятое уходит в некие закрома, откуда «завидящие» черпают чужое благо, или же они просто удовлетворяются чужой потерей²⁵⁰.

Сглаз, как и колдовская *порча*, считается магическим нанесением вреда, результатом символической агрессии, но, в отличие от *порчи*, это не следствие приложенного труда и особых знаний, а всего лишь природное качество, внешнее проявление завистливой души. Репутация *урочника* не прельщает никого, но реноме колдуна некоторых соблазняет: это хотя и негативный, но высокий статус, вызывающий страх и уважение окружающих.

Бахвалы

Создать впечатление *знаткого* можно с помощью имитации черт внешности, поведения и речи, характерных для фольклорного образа, среди которых — неопрятный вид, странная манера одеваться, блуждающий взгляд, сердитое выражение лица, молчаливость и туманные высказывания, вербальная и невербальная демонстрация доминирования, особенно — покровительственное похлопывание по плечу или спине и частое повторение классической фразы колдуна: *Ну, ты меня попомнишь (вспомнишь, помянешь)*?²⁵¹ Уже сама эта фраза-угроза действует на мнительных людей как пусковой механизм, заставляющий тревожиться и связывать последующие несчастья с угрозой колдуна. Похвальба своим колдовством — один из факторов, влияющих на формирование репутации *знаткого*, например:

Соб.: А почему про него говорили, что он колдун?

Чё-то замечали, видимо. Похвалялся он сам²⁵².

Та (невестка. — О. Х.) на меня говорила, что: «Ты скоро сдохнёшь».

Чё-то делали, видимо.

Соб.: А что делали?

А я почем знаю? Я ведь не знаю, чё делали. Чё-то, наверно, тоже где-ко, раз так она похвалилась: «Скоро сдохнёшь»²⁵³.

Портить-то они, топеря их дополна, наверно, колдуны-те. Задаются дак. Кто его знает²⁵⁴.

Соб.: А сейчас больше колдунов, чем раньше?

Наверно.

Соб.: Почто?

А не знаю я. Или вот правда, или так говорят, что: «Мы знаем». Хвастаются. А я так думаю, ничё не знают дак²⁵⁵.

Впрочем, уже в последних примерах чувствуется сомнение; связано оно, видимо, с тем, что эти тексты — не сюжетные нарративы. Говоря о конкретном случае, информант обычно уверен, что похваляющийся колдовством человек действительно что-то *знает*, но при этом вовсе не убежден, что не бывает и пустых угроз.

Подробные рассуждения на эту тему я записала от Валентины Архиповны, пожилой женщины, которая, будучи по национальности удмурткой, вышла замуж за русского старообрядца и всю жизнь прожила в Карпушатах среди *кержаков*. Ее свекровь была духовницей, семья строго придерживалась *кержацких* законов, и поэтому сейчас Валентина Архиповна — не только одаренная рассказчица, но и яркий носитель местного говора и знаток традиционной культуры Верхокамья. То, что она уже в сознательном возрасте погрузилась в эту среду, пробудило в ней антропологический интерес, она до сих пор сравнивает черты удмуртской и русской традиций, сохраняет культурную дистанцию и не воспринимает то, что ее окружает, как само собой разумеющееся. Отчасти поэтому в ее рассказах о колдунах заметен скептицизм, хотя она и разделяет общую для Верхокамья веру в колдовство. Вот ее рассказ о соседях, объявлявших себя колдунами.

Вот у Онисьи Петровны муж был раньше, первый, Егор. Егор Тимофеевич. Он все хвастал: «Ой, у меня биси полно, биси полно!» Вот тут Тоня Петровна живет, тут вот я, мы это всё, соседи как, всю жисть ходилися, и он это нас чё-нибудь вот... Тоже гонял <Онисью> Петровну, тоже в кормушках и где ночевала, по людям бегала. Вот мы с её приговорим дак, он уж за это нас: мат-

мат-мат-мат-мат-мат. «Сдохнешь! Скорчу! Пропадешь!» Дак он у нас в избе пропал, парализовало! Кровоизлияние в мозг. У нас вечеринка была, праздник какой-то ся. Вот он у нас умер. Это прошло уже... 28 лет тому назад. Я все ишо живу. После его 28 лет уже живу. А бабушка его у нас проверяла. Вот если знаткой человек, ножницы с воскресной молитвой воткни над дверями — он не пройдет! Бабушка втыкала, а он проходил <...> Ну, она это точно говорила, я точно слышала: «Ай, Егор ничего не знает, я его проверяла — прошел! Пришел и ушел». А нас-то он пугал, чтоб боялися его.

Тут у нас одна еще жила, вон там на углу, против Камы. Там жил Арсентий, он овдовел и взял вот жену. Она, Дуся-покоенка, замужем не была, а детей нарожала много. А такая скандальная баба была — не дай Бог! И вот тожо всё это страшшала, что: «Знаю, заколдую, кто только мне поперек чё сделает, дак пожалеет». А потом, после, какая-то близкая подруга у нее спросила, говорит: «Дак чё, Дуся, правда ты чё знаш?» — «Ни шиша я ничё не знаю, я пугаю, пусть боятся меня!» Урядником ее звали, Дуся-урядник. А у меня такое мнение — если человек знаткой, он скрывает это, скрывает он это. Чтoб... мало ли чё — кого испортит, дак потом его лечить надо! А он лечить не может, который напускает! Надо другого лекаря-то искать.

Соб.: Так не ему же искать?

Дак потом молва-то на него — вот, он испортил! Вот, он испортил! А чё-то Егор никого не испортил, вот эта Тоня Петровна — из-за петуха разругалися, вот она его за грудки трясла тут вот, на огороде. Вот етого: «Сдохнешь! Скорчу!» Дак вот тожо — мы с ней одногодки почти дак — тожо все живет ишо. А он давно помер <...> Через огород перелетает же эта птица, грядки гребут — вот скандал: «Чё ты своих петухов распускаешь, чё ты курей своих распускаешь?!» Вот, сыр-бор... А курей да детей — никогда их не разделишь ведь!²⁵⁶

Ко второму мужу Онисьи Петровны, другому карпушатскому бахвалу Максиму Егоровичу, отношение было неоднозначное. В целом его не боялися, однако духовница местного собора сказала мне, что раз он отказался исповедаться перед смертью, возможно, что-то *знал*²⁵⁷.

Одна из жительниц Бузмаков, Варвара Ильинична, пожаловалась, что ее соседка ходит по деревне, болтает спьяну, что *угробила* мужа Варвары Ильиничны и ее саму хочет *угробрить*. Она не обращала на это внимания, пока три года назад заезжая цыганка не сказала ей:

Напустила порчу на вас соседка, но она сама не знает, через людей делает.

А через какое-то время, в одно лето пали коровы у нее и у двух ее сыновей, а этим летом — теленок. Теперь Варвара Ильинична не сомневается, что это происки соседки, и объясняет их тем, что она не угощает соседку спиртным, а сыновья отказались ходить к той как к *подруге*²⁵⁸.

Следовательно, чтобы прослыть колдуном, одной похвалы мало. Среди других факторов (отказ от исповеди, мнение экспертов, трудная смерть и др. — подробно о формировании репутации колдуна говорилось во второй главе) особое место принадлежит исполнению результатов угрозы, как в данном примере, где скептицизм рассказчицы вызван зазором между словом и делом:

Катя вон тоже: «Знаю, знаю». Если б знала, дак она б давно меня испортила чё-нибудь. Ничего она не знает! Так токо, просто: «Чё-нибудь сделаю, чё-нибудь сделаю...» Дак делай скорей уж, говорю, колдуй. Толку нет — дак не хвастай²⁵⁹.

Маруся и Марина²⁶⁰

Маруся

Невысокая, полная, с черными, без намека на седину волосами и темными глазами, Маруся выглядит моложе своих сорока лет. Разговаривали мы с ней за столом в красном углу горницы ее просторного, светлого дома. В комнату заходили дети, сын включил телевизор. Муж пришел с работы и обосновал-

ся в кухне. То, о чем она говорила, Маруся не скрывала ни от мужа, ни от детей.

Родом из *кержацкой* семьи, Маруся выросла в К., где и вышла замуж сразу после окончания школы. Сейчас муж работает лесником, она — уборщицей (*техничкой*) в школе. У них справный дом на краю села, трое детей-подростков:

Я без образования, поэтому мне надо корову, и дом, и детей.

Сама Маруся росла в бедности, без отца. Вскоре после свадьбы родителей выяснилось, что у отца есть *подруга*, и со временем он стал невыносим — пил, бил мать, стрелял в нее из ружья. И когда Марусе было три года, бабушка забрала свою дочь с тремя маленькими детьми к себе.

Бабушка Орина Петровна была известной на всю округу *лекаркой* — лечила и травами, и *стрях*, и *порчу*, и *пошибки* выводила. Знала и как *портить*, могла и свести, и развести, но, как утверждает Маруся, этого не делала:

Просто чтобы лечить человека, надо знать и как его испортили, она знала еще и плохую сторону.

Однако в селе Орину Петровну до сих пор помнят как *знаткую*, которая умела не только лечить, но и привораживать. И на самой Марусе отблеск этой славы (*люди косятся*), которую упрочили события ее личной жизни.

Одна из самых важных для Маруси тем, к которой она возвращается вновь и вновь, — взаимоотношения со свекровью и золовкой Мариной. Родители мужа, удмурты, учителя по профессии, приехали в К. из города в начале 1970-х гг. Сейчас отец мужа умер, мать на пенсии, сестра живет в городе, но часто навещает мать, особенно после того, как около года назад погиб ее супруг. Отношения Маруси с семьей мужа не заладились с самого начала, когда свекровь, тогда еще будущая, пыталась пресечь школьный роман отличника-сына с деревенской девчонкой и настраивала против нее одноклассников. Но едва стукнуло восемнадцать, они расписались, уже с *пузом*. В день свадьбы умерла бабушка жениха — плохая примета:

Все время боюсь, переживаю, что что-то случится.

Вскоре после свадьбы свекровь сорвала с Маруси крест со словами:

«Ты приколдовала моего сына!» — Думала, видимо, что крест какой-то непростой.

Постоянные скандалы продолжаются уже больше двадцати лет. Когда у золовки Марины вскоре после родов умер первый ребенок, Марусе говорили: *Ты набожила* (сама она считает, что виной тому курение Марины). Трагическую гибель мужа золовки (он замерз спьяну) тоже приписали колдовству Маруси — как-то после очередной ссоры она в сердцах сказала Марине:

«Ты зачем на меня грешишь? Я не виновата. Мало тебе, что у тебя ребенок умер? Тебя еще Бог накажет. Пусть Бог смотрит, он с неба все видит, пусть нас рассудит». И когда Лева умер, я ужáхнулась. Не надо было мне говорить-то ей, что Бог еще накажет ее. Так они вообще считают, мне кажется, что это я виновата во всех этих ихних несчастьях.

На поминках по свекру золовка упомянула, что на ней самой проклятье до сорока лет (*ходила к знахарке, видимо*), а Марусе сказала:

Ты умрешь через четыре года.

Маруся отговорилась:

«Хорошо, если я вперед умру — муж меня как следует похоронит. А если он где замерзнет, как я его хоронить буду?» А может, и умру — у меня давление...

Как считает Маруся, свекровь винит ее в том, что муж не получил высшего образования, поэтому сама настояла, чтобы он учился заочно, однако отношений это не улучшило. Не по душе

Марусе обычаи свекрови. Зовет ее по имени-отчеству, а душа и обычай требуют «мамой». Мечтает, чтобы дети с семьями и она с мужем — за одним столом,

а у свекрови ее дети с семьями вместе никогда не собирались.

Полагает, что у родителей мужа всегда были другие понятия о жизни — но какие именно, точно не знает, свекровь все время будто

играет какую-то роль, а какую — понять не могу.

Хотела бы понять, да общего языка так и не нашли. Свекровь

даже не знает, какой расцветки у нас корова. Она что есть, что нету. Она не сочувствовала нам, не помогала ни с какой стороны. Ни один день не нянчились, ни один день не косили. Я говорю: за что вот мне досталась такая женщина?

И взгляд у свекрови нехороший — пронзительный, завистливый.

Мы вот живем — всё с молитвой, и чтобы не было зависти. Я вот в Бога верю, а с той стороны нет ни Бога, ни черта. Впрочем, свекровь теперь вот стала задумываться — муж умер, сама болеет...

По словам Маруси, ее бабушка-знахарка ни дочери своей, ни внукам не передала своего умения лечить, *потому что это нехорошее*. По *черной книге* надо учиться — читать и все исполнять. Если дочитаешь — будешь колдовать, если нет — с ума сойдешь.

Отец, видимо, читал — но не дочитал, у него что-то было с головой. Вот он тоже пашет-пашет поле, рассказывал, и стоит ростом с елку женщина и не дает ему проехать через перелесок. Вот это вот такое ему казалось, он приходил и нам рассказывал, что вот такое мерещится ему.

Если кто-то *знает* — никому не будет об этом говорить:

Это очень скрытно, очень тайно. Даже бабушка от нас скрывала: «Уйдите, не мешайте!» Делают все тайком, шепотом, с молитвами. Если ты скажешь, что ты колдунья, на все село — то ты уже не колдунья будешь.

Однако Маруся знает много приемов лечебной и вредоносной магии — наслышкой от бабушки и тети Моти, сестры матери, но сама якобы ничего не применяла. Точнее, почти ничего — когда муж начал попивать, бывая у матери, и побивать, по совету тети попарила его в бане комлем березового веника со словами:

Как у веника вички связаны туго, так чтоб и твои руки на меня были связаны, чтобы ты не бил, а меня любил.

Муж только смеялся, не верил — парь, мол.

А может, и помогло. Надо поверить в это — тогда, может, и поможет.

Похоже, Маруся немного гордится бабкиной славой и, хотя на словах решительно отрицает свое *знание*, на деле не прочь это мнение подтвердить. Знакомой посоветовала умыться святой водой²⁶¹ с молитвой от *коросты* на лице — и все прошло в три дня.

Простая святая вода! И как не скажут, что я колдунья? Если простой водой... Говорят — с ней не будем ругаться, а то еще заколдует.

В новом доме в первую же ночь *домовой навалился* — и хоть муж рядом был, до утра свет не гасила, боялась. Сообразила, что забыла домового перевезти:

Не до этого просто было, грузишь-выгружаешь, не до домового.

А бабушка говорила:

Если хороший домовый, надо перевезти.

И пошла в старый дом,

в печке помела, как бабка-ёжка, помелом и поволокла. Леша на меня ругается: «Не тащи, ты чё меня позоришь, через подстанцию тащишь метлу?» Я говорю: «У меня никакой стыд, пусть люди хоть чё говорят, хоть я колдунья, хоть я не колдунья».

В новом доме помелом в печке помела и в подполье бросила. Потом *старушек* звала — молились, дом освятили.

Тем не менее Маруся утверждает, что в селе у нее плохая слава не из-за репутации *знаткой*, а из-за свекрови — якобы Маруся опозорила ее, сына околдовала. Подруг у Маруси нет, живут на отшибе, на люди выходят редко, почти ни с кем не общаются. Бог помогает во всем:

Помог дом достроить.

Бабка говорила:

«Есть где-то Бог, он все видит». Если люди обижают: «Вас Бог накажет», — говорю, себя так утешаю. А если что случается — думаю: зачем я так сказала? А может, действительно их Бог наказывает? Кто его знает, может, есть какая-то сила невидимая, может, и Бог есть, может, и черти есть — мы их не видели. Может, и домовый есть, может, и колдовство есть. Ничего не будешь делать плохого — неоткуда ждать зла. Только то, что если вот ты хорошо уже очень всё живешь — могут еще позавидовать. Тут еще из-за зависти могут быть неприятности. Потому что один позавидовал, другой позавидовал, третий позавидовал — глядишь, потом уже на тебя идет, идет это всё вот это... Обычно почему-то такие ведь люди у нас тут — если человек хорошо живет, ему надо чё-нибудь наделать плохо, а если человеку рассказываешь: «Ой, у меня такое горе, мне так плохо», — они только радуются.

Колдовать, считает Маруся, не каждому дано. Некоторые очень хотят колдовать — да не получается.

А я не колдую, я все зло прощаю... Я всегда говорила: «Бог пусть нас рассудит, и Бог тебя накажет, так как я невиновная». И Бог наказывает, а я тут при чем?

Марина

Худошавая, с короткой стрижкой, лицо усталое, одета в свитер и брюки. Приехала с сыном лет десяти к матери погостить. Разговаривали с ней в сенях, мимо шастали подростки — сын с приятелем. Видно было, что Марина не хочет, чтобы они слышали наш разговор.

После окончания школы Марина училась в городе, далеко от дома, сейчас живет в городе Г. Когда родители переехали в К., ей было лет восемь. До сих пор хорошо помнит, как пришла в первый раз в школу: короткая юбочка, фартучек, банты, шапочка с помпоном, а другие девочки — стриженные наголо (вши), в платках, в длинных платьях, перепачканных в *томленке*²⁶², без фартуков... И первое знакомство:

«Тебя как зовут?» — «Марина, а тебя?» — «Фрося». Я чуть не упала, я в жизни не слышала такого имени — Фрося! Прихожу: «Мама, тут Фроси, — говорю, — живут!» В жизни такого имени не слышала. Вот Фроси да Моти какие-то, Окулины...

Класс ее не принял, дети дразнили и даже били. Марина считает — по наущению учительницы, которая невзлюбила ее за ухоженный городской вид.

Ни про *пошибку*, ни про обычай *речку дарить*, ни про другие местные традиции Марина ничего не знает, однако в колдовство верит. Не называя имен и не вдаваясь в подробности, сказала, что мать ни во что никогда не верила, а в К. поверила — из-за истории с братом. Сама Марина работала вместе с одной женщиной в К., и после общения с ней ее всю колотило, эту женщину до сих пор не увольняют, чтобы не *испортила* из мест. Марина думает, что на ней самой *порча* — подруга в Г. сказала и даже пыталась эту *порчу* снять. Поводила руками и подтвердила, что сняла *порчу*:

Но я ничего не почувствовала.

Полагает, что колдуют из злобы, которая переполняет и не может удержаться.

Зло идет обычно от зависти, всё зло от зависти. А завидовать можно чему угодно.

У колдунов взгляд острый, пронзительный,

прямо протыкает насквозь. Они такие доброжелательные. А на самом деле у них вот сквозит как-то вот... Они ничего не желают как бы плохого, разговариваешь с ними хорошо, всё, а вот когда домой приходишь — они съедают вот это вот, от твоего поля.

Кажется немного парадоксальным, но при этом Марина утверждает, что она сама колдунья. Слова ее сбываются — мать уже боится ее пророчеств, а люди думают, что она колдует. Если в сердцах что-то кому-то скажет — тому человеку будет плохо; если ей кто-то плохо сделает — его зло обратно к нему вернется, да еще в три-четыре раза большее. Черная кошка ей дорогу перейдет — обязательно повезет:

Всё наоборот у меня.

Эта история представляет интерес сразу в нескольких отношениях. На примере одной семьи мы видим, как разворачивался конфликт между свойственниками (невесткой, свекровью и золовкой), осложненный тем, что конфликтующие стороны принадлежат к разным этническим группам (удмурты/русские) и социальным стратам (горожане/сельские жители). Для этих мест брак *кержачки* и удмурта не вполне типичен, характерна (по крайней мере, была характерна в не очень отдаленном прошлом) обратная ситуация — когда в крепкую семью староворов принимали *вотянку-поганку*²⁶³, нередко перекрещивая при этом, и учили ее жить *по-кержацки*. Но в данном случае у семьи Марусиного мужа был более высокий социальный статус, чем у ее собственной семьи, и именно с этим так и не смогла смириться ее свекровь. Их конфликт вполне может быть назван конфликтом города и деревни — настолько различны их образы жизни, способы коммуникации, представления и ценности.

Удивительны параллельные места в рассказах героинь: обе не были приняты в К., обеих преследовали учительницы

и настраивали против них других людей, та и другая считают, что Бог помогает им и наказывает обидчиков. Обе не прочь попользоваться выгодами репутации колдуньи — для Маруси это главным образом способ управления социальным окружением, для Марины — средство самоутверждения. Однако женщины используют разные приемы для создания и подтверждения этой репутации: Маруся — деревенские коммуникативные практики и традиционную фольклорную топику (родословие, уединенный образ жизни, слухи о себе, поступки — чего стоит хотя бы история с помелом), Марина — средства, более характерные для анонимной городской среды и современного оккультизма (самореклама, псевдонаучные термины).

Прослыть колдуном в деревне только с помощью саморекламы невозможно (подобное поведение, конечно, встречается, но всем известно, что это лишь стратегия защиты или самоутверждения слабых), но Марина к этому и не стремится, так как социальная среда в К. — не ее жизненное пространство. Наряду с ролью колдуньи Марина осознает себя также и жертвой, объясняя свои жизненные неудачи *порчей*. В ее случае представления о колдовстве — не только стратегия власти, но также и способ объяснения несчастий. Характерно, что обвинения противной стороны в колдовстве исходят только от Марины, для Маруси вред со стороны свойственников — обычный человеческий, ничего сверхъестественного не содержащий:

Честно говоря, я никогда никому зла не желаю. Просто они не любят меня и думают, что в чем-то я виновата, вот в горе в ихнем. Я вот тоже не люблю заёмно вот их, потому что они мне много горя принесли.

Агрессия

Конфликты родственников, свойственников и соседей нередко сопровождаются обвинениями в колдовстве, и односторонними, и взаимными, — трудно бывает избежать соблазна увязать несчастья и даже мелкие неприятности с враждебностью находящихся рядом людей. Чем абсурднее получающиеся в итоге

построения, тем они взрывоопаснее, подобно любому конфликту, основанному на неосознаваемых, подавленных импульсах. Когда агрессия не может быть выражена прямо и открыто, поскольку вступает в противоречие с социальными нормами, она находит косвенный выход: приписывая свою враждебность другим (при этом не так важно, каковы действительные чувства этих других), человек разрешает себе агрессию в ответ. Этот вид агрессии понимается не как бесстыдное нападение, а как защита, праведный гнев, поэтому он не столь явно конфликтует с альтруистическими общественными установлениями (яркий пример такой проекции-провокации — рассуждения Маруси). Образно говоря, вера в колдовство — странное растение, растущее сквозь камни подавленной агрессии. Иногда, впрочем, эта агрессия принимает вполне реальные формы самосудов над предполагаемыми колдунами, их жестоких избиений и даже убийств.

Традиция допускает агрессивное поведение *простых* людей по отношению к колдунам лишь в некоторых случаях — во-первых, при исполнении служебных или ритуальных обязанностей (например, *дружки* на свадьбе), во-вторых, на своей территории (в своем доме, хлеву²⁶⁴), наконец, в исключительных ситуациях, когда такое поведение способно устранить магический вред²⁶⁵. Во всех этих случаях человек чувствует свое право на агрессию, возможно, поэтому такое поведение, как полагают, не имеет вредоносных последствий.

А его на свадьбу не позвали, Ивана-то Максимовича. Повезли на конях, с колокольцами, раньше старинны-те свадьбы интересные были. С песнями. Как на речку надо ехать — кони не пошли, в дыбы, в дыбы, в дыбы, в дыбы! А он сидит на огороде с уздой, как в деревню заезжаешь, а Омелян <...> соскочил — чё, молодой был дак, — дал ему руку, тот ушел. А он, видно, с воскресной молитвой его чё-то сделал, дак он вокруг деревни, дак я не знаю, раз десять он обошел! Домой не заходит и к нам не заходит, на свадьбу не заходит. И кругом ходит и ходит, вокруг деревни! По деревне пройдет — позад деревни, по деревне... деревушка маленька была, семь-шесть домов токо.

Муж А. Л. Б.: Тоже заколдовали.

И ходит, и ходит! Ну, вкруговую ходит! Вот уйдет, по деревне пройдет, поглядит в окошко на свадьбу на нашу, в окно, а заходить не заходит. А потом кругом опять идет, опять в окно глядит, а заходить не заходит.

Соб.: А кто его так наладил?

Дак вот напят его с молитвой с какой-то! <...> Вот так издевались над колдунами. Издевались это над колдунами-те²⁶⁶.

В одной из похожих историй говорится о проводах в *некруты* (в армию), на которых семья и друзья парня *гуляли* — ездили по окрестным деревням, навещая родственников и знакомых. В кошевку набилось много народу, и невесте *некрута* не хватило места. Тогда Афоня Никитич, который был *за главного*, выбросил из саней Лукерью Савиху:

Прямо вышвырнул ее к огороду. А ей делать тут нечего было — ну, молодежь, понятно, родственники, а она совершенно посторонний человек. И лошади не пошли. Афоня встал, кругом обошел сани, тоже со словами, — и всё, поехали²⁶⁷.

Рассмотрим сюжет о запираии колдуна в доме с помощью ножа или ножниц. Во второй главе он упоминался в связи с формированием репутации *знаткого*, когда такой проверке придавалось решающее значение. Напомню этот сюжет.

Я испытала вот двух человек дак... Один не знает, и один знает. Вот в последней деревне, за логом, далеко <...> живет. Они одни на починке живут. Я почему его узнала — вот, говорит, воткнешь... с простой молитвой воткни только нож, вот выше косяка, выше дверей. И он, говорит, не взойдет. Он зайдет, но выше матки он не пройдет. <...> Если там воткнутое — ножницы или ножик ли вот, хоть сломанный, хоть чё-то, хоть с простой, с Иисусовой молитвой воткни — ни один колдун не пройдет.

Соб.: И он не взошел?

Нет. Вот я в старой избе, тут старая изба была, мы жили, Семена у меня в армию стали провожать, он взошел — я специально поставила корыто, хоть не надо, поставила корыто, в корыто налила воду и замочила одежду. Не надо было стирать! Чтобы сисьть неку-

да было ему, выше матки чтобы он прошел, мне испытать надо его! Я пока не испытаю — я не верю в человека! Пока я его не испытаю, на себе не узнаю! Ну, вот не идет — и всё! Потом: «Ты чё, Сергей, не идешь? У нас чё, сесть, — говорю, — тут есть куда!» Тут Семка вдоль по-на лавке сидел, там место просто. «Тут, говорю, вон стул стоит, там иди, садись, тут, — говорю, некуда». На койку не садится, койка под порогом стояла — не садится. «Да нет, я постою, нет, постою». Я пить не подаю, а он всё стоит! Я потом сажу, дак я говорю: «Чё, он, Семен, не садится, подай пить-то!» И он даже... напился, и миску тут на маленькой чё-то печке, на маленькую печку поставил, даже руку не протянул до матки! Вот это уж коренно знат человек!²⁶⁸

М. П. С.: Правда она или нет, это самое, она колдунья или не колдунья — женщина пришла к ним, и решили проверить: поставили ножницы в дверях, вот на туда, на косяк, на подушку.

И. Е. С.: Она не видела...

М. П. С.: Она не видела! И выйти не может! С молитвой поставили просто, и все. Она выйти не может, вот в дверь не пускает. Никто ее не держит, ничё, а выйти не может, до дверей дойдет — и обратно садится. Не может выйти. А потом уже поняла, что они ее саму заколдовали, потом уже попросила.

И. Е. С.: Не попросила она, заругалась! Там у нас слепая тетка была, тетка Настя-то, та рвется, ей выйти надо, тетка Настя-то, а ее не пускают нарочно сюды, посадили — сидят...

М. П. С.: Если кто вперед вот пройдет, вот такой человек, он все снимает тогда.

И. Е. С.: Все снимает, да!

М. П. С.: Тогда ей свободно, вот чтоб из дома, чтоб именно вот она только проходила одна.

И. Е. С.: А у нас тетка-то, взяла, да соскочила, да убежала, та тоже как за ней ходу, хвост трубой! С месяц не ходила, больше.

(М. П. С. смеется.)

Соб.: А до этого вы не знали, что она колдунья?

И. Е. С.: Примерно-то знали, но решили проверить, действительно она, нет, вот такая, что к чему, нечиста на руку²⁶⁹.

Нужно иметь в виду, что у испытания колдуна наряду с серьезной задачей определения кандидата на важную социальную

роль воплощения страхов и «козла отпущения» была и несерьезная сторона — это было своего рода забавой, особенно когда так поступали с человеком, уже слывущим колдуном. В Верхокамье едва ли не каждый представитель старшего поколения в молодости *дэкался* так над односельчанами или же видел, как это делают другие. Об этом до сих пор рассказывают со смехом.

У нас Олёна, старушка, нянькой держали <...> А она каку-то молитву знала, видимо. Она ножик возьмет вот так вот, эдак стукнет ножом, порог стукнет, перекрестит двери, а он к нам любил ходить-то — и он не заходит в избу! Вот щелочку эдак вот откроет, голову высунет, а она сидит вдоль по полу и хохочет, старухато. «Чё, Иван Максимович, боишься зайти-то? Чё, я тебе ничё не сделаю!» Сама сидит, хохочет, смешно ей над ём, над стариком <...> Мы один раз... гости собрались у нас. У нас родня, семья — позвали в гости. Я посадила за стол — он опять пришел, этот колдун. Я его сажу-сажу за стол: «Да Иван Максимович, сядь ты за компанию, сядь, поешь!» Только притащу его ко столу — он швырр — по лавке к маленькой печке уедет на жопе. Потом... я его раза три, наверно, садила. Он все равно не... токо швырр опять обратно. И ушел. Ему надоело, я его сажу, а ему нельзя сести за стол-от. Теперь ушел. А Олёна-покоенка, старуха, ножницы — маленьки ноженки у нас были, небольшие вот такие, — она их под клеенку распелила, положила, вот под такую клеенку на угол, положила под клеенку ножницы-те, а я его сажу! Я не знаю, что там ножницы подложены ...

Муж А. Л. Б.: А он как-то узнал, что ли?

Дак раз нельзя ему сись дак!

(Муж смеется.)

Ой. Теперь я, ладно: «Чё это сёдня, мол, Иван Максимович не садится за стол?» А она тогда ножницы-те вытащила из-под стола-то. «Ох, ты, мол, гадина такая вот, издевалась, мол, над колдуном-то!»

(Все присутствующие смеются.)

Муж: Ну, она это, испытала его.

Испытала, чё ты! Дак чё испытать-то, все ведь знали, что он колдун!²⁷⁰

С помощью насмешки — игровой формы агрессии — обычные люди могут проявить свою власть над колдуном, мстя ему за повседневные страхи и тревогу.

Отношение к запираанию колдуна как к насмешке над ним коррелирует с восприятием колдовства как баловства, ср.: Соб.: *Есть ли тут колдуны? — Балуют, есть*²⁷¹; *У вас там* (в Москве. — О. Х.) *нету это баловство? Не балуют, не шибко?*²⁷² Если у женщины рождалась двойня, считали, что это подруги мужа *насмехались, баловались — бойки, отчаянны были дак*²⁷³. У глагола *дэковаться* в одном из районов Урала отмечено значение «колдовать» [ТКУ 2000: 40]. Когда колдун вредил не по злобе, говорили, что он *подшутил*.

М. С. П.: У нас был мужчина, ну, он уже старый тогда был, его звали Иван Дементьевич. Я молодая была вовсе, за коровой побежала, у меня девки маленькие были, и вот я корову... надо вести домой корову, пошла, ее веду, на веревке тяну, она у меня через дорогу не переходит, ни в какую. Я ее гоню, она не идет. Да. Вот гоню, не идет. А сама... у меня ведь девки дома ревут, они маленькие, да не знаю, чё делать, чуть не заревела! Не идет корова через дорогу, и всё. А подошла женщина, тут она жила, ну, она... я-то не понимала ничё, она подошла, молитву прочитала, так тихонько корову похлопала, корова пошла. Потом она мне говорит: «Гляди, Иван Дементьевич идет, смеется».

М. Ф. Г.: Ишо посмеялся...

М. С. П.: Да, он посмеялся. Он не хотел меня обидеть, а просто пошутил²⁷⁴.

Кроме функций испытания и развлечения или дополнительно к ним, запираание колдуна используется, чтобы на время «нейтрализовать» его. В этом случае смысл запираания колдуна в доме состоит, вопреки самой интенции действия, в том, чтобы выгнать его оттуда. В текстах иногда присутствует указание на эту «сверхзадачу» (колдун просит прощения и обещает больше не вредить; запертый колдун лишается способности вредить; измученный и униженный колдун больше не заходит в этот дом), иногда о ней говорится прямо.

Вот была свадьба, и этот старик пришел на свадьбу. В деревне-то у нас. Девка взамуж выходила, а он, старик-то, пришел. А его не надо тут, колдуна, его надо бы как-то выгнать. Мой мужик, мы молодые еще тогда были, мой мужик и еённий, у этой старушки, сын, вот тут были на свадьбе. Они вот хотят этого старика выжить, еще толку не хватает... Надо вон там на двери поставить крест-накрест вот так палочки или ножницы воткнуть вот так, крест-накрест, и он уйдет, не залюбит. И они чё-то сначала не могли, а старушка эта говорит: «Идите сюда, бестолковые, не так надо делать». Она, видно, сказала, как, они поставили вот так вот ножницы. И вот только с воскресной молитвой! Воскрёсну молитву прочитать, и он через воскресну молитву не может пройти. И это, смотрю... на свадьбе-то бегают ведь на улицу туда-сюда, туда-сюда... она говорит: «Пойди в избу-ту да сиди так, — говорит, — не выскакивай пока, пускай не бегают». Так он знаешь как заходил по избе! Кругом, кругом, тому руку дает, другому руку дает, пришел ко мне — мене... я чё, старику... «Айда, пошли, айда, айда, пойдём, пошли, пошли!» Заходил, заходил, не может выйти! Да, не может, вот эти поставили крест-накрест, выше дверей, и он не смог выйти.

Соб.: А зачем, ведь надо было его, наоборот, выгнать?

Выгнать-то дак... Они нарочно его, он колдун! Он колдун, они его нарочно, донять. А если поставят ему, выйти он не сможет. Вот и ходит. А он бы... если долго его не выпустить, он бы стал блохами грызти, блохами грызут дак... Ему надо выйти, обязательно выйти. Он бы сидел так бы, и всё, а тут ему надо обязательно выйти, и он не может. Потом кто-то выбежал, и он вылетел. Вылетел, убежал, как пробка! (*Смеется.*)²⁷⁵

Способ запирания колдуна с помощью иголки или булавки, воткнутой в двери или снизу в стол или стул, известный в других местах [Черепанова 1996: 80, Ивлева 2004: 244], в Верхотамье распространен меньше. Нож или ножницы, воткнутые в притолоку двери, как и подкова на дверях, символически укрепляют границы дома [Адоньева 2004: 97, Ивлева 2004: 117, 131] (о семантике ножа и других железных предметов см. также [Левкиевская 2002: 75—77, 133—135]). Булавка же в стуле или столе, на котором или за которым сидит предполагае-

мый колдун, не только служит его обездвижению, но и является символическим уколом, аналогом пускания крови для лишения колдовской *силы*. Иначе говоря, здесь мы видим не только насмешку — игровую форму агрессии, но и указание на агрессию физическую²⁷⁶.

По этнографическим и фольклорным данным, способы обезвредить колдуна не на время, а навсегда, существовавшие в русской традиционной культуре, были связаны со вполне реальной агрессией — выбить зубы, избить до крови. Эти действия преследовали цель запугать предполагаемого колдуна, а на символическом уровне воспринимались как средство его ослабить, лишить существенной части жизненной силы²⁷⁷. Однако в Верхокамье сведений о физических расправах с колдунами мне обнаружить не удалось, информанты в один голос говорили, что этого делать нельзя.

М. П. С.: Ой, нет! С такими связываться не надо!

И. Е. С.: Тут вообще не оберешься.

М. П. С.: Да ты чё!²⁷⁸

Вместе с тем способы лишить колдуна *силы* существуют, но все они магические и, надо сказать, аналогичны *порче* — колдуна нужно тайно *напоить с поганого* (угостить брагой, добавив туда либо грязь с половой тряпки, либо его же собственные экскременты), например:

Алешу-то поили говном евоным. Есть же бойкие бабы — подкараулили его (*смеется*), оправился, собрали еовно говно, в брагу наклали и напоили его.

Соб.: Пряма такое или пережгли?

А я не знаю, как они делали. (*Смеется*.) То ли сушили, то ли чё. Ну, как-то приспособились, положили ему маленько. Дак он стал свою сёмью портить-то! <...> А на чужого-то он — не полуются, своих стал портить-то²⁷⁹.

А тожно его, знаш, как вот делали: вот также пир собрали, там, в Безгодове, и с малиной... был обычай бражку с малиной пить... бражку-ту с малиной сделали, и поставанно всем. А он, Афоня,

тут был. А говорят, его подкараулили... кал... его измельчили тут с малиной, и его, говорит, тожно тут смешали, и ему отдельно сделали. Хозяйка-то вышла, смелая была, она моложе меня, она вышла, стакан выпила, вот давай всем по стакану. И напоили. Как, говорит, он ёжился, как ёжился, не хотел пить! Напоили всё-таки, как телю: «Давай, пей-пей-пей!» Выпил. Всё, с той поры не стал делать²⁸⁰.

А Жургова напоили, говорят, с поганого... вот пол моешь, вот тряпку... и всё, он... он ничё не мог после... Хотя ездили, он деньги хоть брал, но ничё не мог²⁸¹.

Той же цели можно достичь, добавив в питье пережженную рыболовную сеть:

У нас вот Вавил-от портил всё. Его подшибили, у Савёнков, напоили, мерёжу сожгли дак, не знаю чё... три солнца, из кадильницы дак... Это сказывала сама Агафониха-то. Мы, бает, его шить [зазвали] — он портной был, лопоть шил. Вот они это устроили — всё, у него тожно на людей-то не стало, а на свою семью. Он всё равно пускат, а на людей не стало на чужих. Да у них вся семья так примерли! Баба захворала, молодая, по лекарям возили — нихто не стали лечить. Не вылечить, бают, ее, не вылечить. И так и умерла. Дочери примерли скоропостижно — Машка умерла, Фенька... На свою семью тожно стало валиться. Его только напоили вот этой, с этого... Наладили, наладили, он шил лопоть, дак... его кормили дак и... а там мерёжа, ловят рыбу — ее, говорит, сожгли. Это всё рассказывала Агафониха-то... Вот, бает, счас портить-то не будет, на людей не будет у его. Ничё не... Зачнет пускать хоть — а токо на свою семью²⁸².

Сеть — сложный символ, в нем христианское (сеть связана крестом) переплетено с языческим (семантикой узла)²⁸³. Другой способ — провести колдуна через обод колеса:

А вот колдуна... Его надо — колесо, сквозь его пропустить, колесо. У телеги колесо, обод. Вот так надеть на его, чтобы он... и толкнуть, чтобы он перешел через это колесо. Тогда он не будет, он только на свою семью будет²⁸⁴.

Здесь, кроме явной агрессии по отношению к колдуну, актуализована семантика границы, перерождения, «выворачивания неаизнанку» — колдуна заставляют выйти из его *бесовского* пространства, освобождая от *сотрудников*, сиречь *силы*²⁸⁵.

Примеры можно множить²⁸⁶, но психологический смысл подобных действий понятен — символически унизив предполагаемого колдуна или даже просто узнав, что его *напоили* или как-то еще *подшутили* над ним, люди перестают его бояться и тем самым избавляются от гипнотической власти (власти то ли самого колдуна, то ли собственной тревоги). Как и физическая расправа, имеющая целью запугать предполагаемого колдуна, символическая агрессия действует освобождаяще. Это отражено в представлениях о том, что колдун, которого *напоили*, только *на свою семью может делать*²⁸⁷ — его власть над остальными членами общины исчезает:

А на чужого-то он — не получатся, своих стал портить-то²⁸⁸;
Напой — и он не будет колдовать чужих-то, а вот на свою тожно скотину и на свою семью²⁸⁹.

Любопытно, что в рассказах отражены опасения колдунов быть *напоенным*:

Колдуны-те, оне с тобой из одной кружки даже не пили, если понесешь ты в чашке, дак они сливат²⁹⁰.

Для одной информантки эта фольклорная модель обернулась личной драмой — по ее словам, в результате подозрительности колдуна она получила *порчу*, с которой мучалась всю жизнь.

Мне де-ко... Лет 17 мне было, больше не было. Молоденька. Меня-то... Знаю, кто мне посадил И что и... Ну, в общем, в гостях были²⁹¹, и я ходила пить подавала, всё. Он, мужик-от, пришел, я подала ему пить, он: «Пей себе». А где же я стану пить вперед мужиков! Раньше их место были, всюду следили, всё. Нонче ведь ничё... Вот. «Я, — мол, — не буду. Не буду пить». Я... Большая чаша перед ём стояла. Тожно дедя пришел, вроде как у папки брат. «А что, — говорит, — ты один не пьешь? Ешь и пей. Она, — говорит, — перед

тобой пить не будет». Вот так сказал. «Ну, не будет, дак меня поменет». Вот я вот только приехала, и что, меня вот как <...> Топеря, конечно, надо было лучше попить, я бы не мучилась²⁹².

И снова о власти

Колдовской дискурс, за исключением, пожалуй, ситуаций удачной *насмешки* над *знатким*, утверждает власть «колдунов» над «жертвами». Думается, что вера в колдовство в известном смысле являет собой переразвитие идеи личного влияния, характерной для малых социумов, как и в целом в магических представлениях подчеркивается и абсолютизируется человеческая воля, воля «хозяина» (ср. [Адоньева 2004: 66–78]). В рассказах она описывается как *сила* или метафорически отчуждается от человека в виде разнообразных существ (*маленьких, сотрудников, бесов*), ей подчиняются слоны и амбары, насекомые и чужие коровы.

Вот я пример приведу. Был у нас коновал <...> Его привозил тут сосед, кастрировать жеребенка <...> Ну, и вот, подпоил его, когда уж это... А оне как кастрировали, знатные были дак, он, стоя прямо, положит рукавички на жеребенка, ну и всё, и кастрирует, он ни с места. Подпоил его, он пьяненькой, тожно, видно, охота стало ему это, показать фокус-от. (*Смеется.*) Ехали оне в кошевке, а у нас в гору, как от Коростелей выедешь, и в гору всё. Вот он ему говорит: «Тебе, — говорит, — охота фокус увидеть? Ну, Александр Васильевич, охота тебе фокус увидеть? Я, — говорит, — тебе покажу». — «Ну-к, покажи», — говорит. Он, значить, из-под себя взял там соломинку, этот вертинар-от... счас вертинеры, а раньше не вертинеры назывались... взял из-под себя соломинку, чё-то пошептал на её и отпустил по ветру! По снегу мальчик маленькой побежал, дак токо вьет, вьет за ём, маленькой парнишко. Вот он налетит, парнишко, на тебя, на меня, и вот и... вот те и пошибка²⁹³.

У нас колдун был, Егор Федосеевич, так он, пока трубку не открыли, дак он умереть не мог <...> Он елки валил дак, вот такие вот... вот такие сучеватые, один! С ручной пилой, с одной пилой идет,

не с ножовкой, а вот одноручки были такие, вот с такой пилой идет, валит... «Да ты чё, Егор Федосеич, один идешь, как ты такие будешь валить?» Он говорит: «Да ты не горюй, у меня помощники вить е-есть! Помощники мне помогают». Вот они все вот... и всё, помогали они ему. Вот, работало²⁹⁴.

А вот у нас тама, я взамуж ходила в Сергино <...> у нас там был колдун. Старый старик, борода такая длинная была. А его все ненавидели в деревне, этого колдуна. И вот он все время колдовал. Комбайнер жал, и на усадьбах, и ему сказали не ездить больше жать, пока... молотить на усадьбы, а то, говорит, мы тебя оштрафуем, если ты будешь ездить. А этот старик звал его сѣдня молотить. А он не поехал: «Нам, — говорит, — не разрешают». Ну и вот, он поехал в пѳлѣ, утром-то поехал в пѳлѣ жать, раз не поехал к этому старику — он ему так сделал, что напустил ос! И вот он целый день простоял, не мог уехать с места. Да! Это-то уж я точно знаю. Осы, чѣ, такая уборка, такой день — солнце, и комбайн стоит! «Это чѣ, — бабы-те говорят, — вы чѣ, говорит, с ума сошли, комбайн целый день стоит, это ж беда! Целый день, где комбайнер, чѣ делает?» А он, его нельзя, ехать нельзя, ослепили осы — и всё. Не может видеть дорогу — черно осы летают. Он вышел из комбайна, ходит, к комбайну приступится — ехать нельзя, осы <...> Потом он, видно, куда-то сходил, кто-то его оградил с молитвой — поехал.

Да и я сама коров пасла — а он ненавидел меня, он был это, сеял раньше, руками ведь сеяли... а меня поставили — чѣ, я еще молоденька — поставили меня контролировать, ну, вот семена на пѳлѣ возить, свешать, сколько там с амбару увезли, и караулить его, вот чтобы он не взял хлеба-то! Плохо раньше с хлебом-то было. Чтобы он весь высеял, а то ведь на поле не вырастет. Вот я сижу, а он: «Ё..ный контролер!» — говорит на меня. (*Смеется.*) Ругатся и плюѳется, а потом... пришлось на меня очередь коров пасти, пошла я коров пасти. Коровы... так вот это — с этой стороны овес, с этой стороны овес, посеяны, и лужок. А там никто не загоняет коров-то, боятся — хлеб истопчут. А я чѣ, бѳйкушшая еще тогда была, я живо — с той стороны, с другой стороны их это, так накормила, так накормила этих коров, они вышли на угорчик — лежат потом уже, лежат, до одной коровы лежали. А он куда-то пошел, этот старик. Только прошел это мимо коров, а я сидела на

угорчике-то... немного прошел, минуты две-три прошло, да как коровы соскочили, да как хвостами завертили, завертили, побежали... никакой овод нет, ничё, мухи-те даже не летают... все в лес, а лес такой густуший был, так токо треск, летят, чисто все убежали, ни одной коровы не осталось! Я стою одна: чё это, все коровы убежали, все чисто. Я давай бежать, искать, и нигде коровы ни одной нет! Пошла в деревню — их и в деревне не видно. Чё, куда? Куда коровы-то девались? Потом иду, соседка говорит: «Таня, ты чё это, спала ли чё?» Я: «Пошто, нет!» — «Да коровы-те, — говорит, — давно уж все прибежали, всех закрыли во двор». Я ищу коров-то, а они уж домой прибежали, все коровы-то. «Да чё они, пошто, — говорит, — убежали?» — «Я не знаю, — говорю, — убежали и всё!» Хвосты скрутили, как от овода. Вот он напустил на коров-то овод — они и убежали²⁹⁵.

Если поведение любого элемента окружающего мира выглядит странным и неестественным, за ним стремятся обнаружить направляющую это поведение чужую волю, и в результате данный элемент становится частью колдовского дискурса. Список событий, упоминаемых в нарративах о колдовстве, невелик и достаточно тривиален. Речь идет о самых обыкновенных предметах — корова стала плохо доиться, пирог не подошел, редька не уродилась, машина не завелась, ребенок заболел, в семье начались ссоры, на работе неудачи и т. п. Этот список полностью зависит от того, что входит в сферу повседневных занятий, а следовательно — интересов и ответственности героев и/или рассказчиков. Речь в быличках о *сглазе* и *порче* идет, по большому счету, о воле и власти — почему то, что подчинялось мне, перестало это делать? Чья воля сильнее моей? Чья власть больше?

Надо ж такую страсть иметь! Вот не заходит корова — и все. Пришла до дому — и обратно пошла. Сейчас ведь много колдунов-то. Так вот тоже кто-то, наверно, чё-то наделал. Молитвы читали, водой брызгали — какие методы домашние, мы всё сделали, — не берет ничё. Книжка — такие молитвы от порчи да чё <...> Дак я, говорит, к ней пойду, эту книжку принесу, почитаю. Есть такие, есть, много! Старики, видимо, передают молодым по родству своему²⁹⁶.

Мы ехали на такси (маршрутном такси. — О. Х.), шел мужик, мы его посадили, по дороге, а потом он (водитель. — О. Х.) потребовал от него деньги, билет купить, а он билет не стал покупать. Он говорит: «Ну, все, высаживайся». Тот слез, мы отъехали метров сто, и всё — больше машина не пошла. Машина не пошла, мы подождали его, посадили обратно, всё, поехали²⁹⁷.

Иначе говоря, перенос ответственности — психологический механизм, лежащий в основе обвинений в колдовстве, — не есть простая и легкая передача своей ответственности другому, более сильному, но, скорее, вынужденная сдача позиций, потеря своей власти.

Негативные эмоции, возникающие вследствие межличностных конфликтов, иногда подавляются и порождают латентную, плохо осознаваемую враждебность, которая может реализоваться в неприятном ощущении подчиненности чужой (опасной и потому злой) воле (ср. сюжет быличек, в котором этот момент эксплицирован: ГП 10в «Колдун „морочит“, заставляет человека делать то, что он велит» [Зиновьев 1987: 317]). Способы избавиться от чужого влияния сводятся к двум основным стратегиям — бегству и нападению, то и другое может быть явным или символическим. Стратегии варьируют в зависимости от ситуации взаимодействия, территории, на которой оно происходит, а также от половозрастных и статусных характеристик сторон, в том числе от того, слабым или сильным считается предполагаемый колдун. Агрессию (реальную или символическую) скорее применяют к слабому, пассивные обереги — в случае контакта с сильным²⁹⁸. Перед сильными покорно ломают шапки и зовут по имени-отчеству, боятся поднять на них глаза и сказать слово поперек²⁹⁹, над слабыми *декаются*, зовут их уменьшительными именами и не приглашают на свадьбы, но все равно боятся и потому матерно бранят и плюют им вслед.

Характерный пример приводит С. Е. Никитина: «Однажды мне пришлось быть свидетелем такой сцены: по улице старообрядческой северной деревни шел пьяный мужчина, который горько плакал и бил себя кулаком в грудь. Попадавшие ему навстречу люди громко ругались матом, а потом ласково, с сочувствием говорили: «Бедный Веденикушка!» Мне разъ-

яснили: Веденикт (Венедикт. — С. Н.) — бывший ветеринар, ныне колдун. Обучался в бане по черным книгам. Но не прошел последнего испытания — войти в пасть беса, явившегося в виде огненной собаки, и стал колдуном самого низшего разряда: он портит только скот. Со временем одумался и раскаялся в содеянном. Но злая сила не оставляет его, поэтому в отчаянии он часто напивается. Люди сочувствуют ему, однако вынуждены оберегаться. Ругательства, которыми его встречают, направлены не на него как личность, а на независимую от его воли злую силу» [Никитина 1993: 24].

В следующей быличке говорится о противоположной коммуникативной стратегии:

Этот, Федот-от, из Нифонят, шалил, пускал. Домна всё сказывала — у него там любовница была, в Дурманах-то, Гуриха, вот, пьяный, говорит: «А ведь у меня, — говорит, — он (дьявол. — О. Х.) работу просит, всё времё», вот. Научится портить людей, дак не перестает — надо ему, говорит, имя (им, т. е. бесам. — О. Х.) работать. На человека пускает, а остатки на ветер отпускает. Мы как-то пчел перебирали — он прошел. Прошел, поздоровался и ушел. Тут была контора, в контору ушел. Мы с одной женщиной перебирали пчел, я держала тама... Ну, пчела дак обсыпала нас, всё пчела жалит, допуска нету-ка. Тожно Груша говорит: «Давай, иди, его позови да угости». Я пошла в контору, я мол: «Федот Афанасьевич, мне чё-то с тобой надо поговорить». Тожно люди тута, я поговорила тихонько, чтоб никто... «Ты приди ко мне, мне шибко надо тебя. Ладно? Приди, пожалуйста. Придешь?» — «Приду. Приду, приду». Пришел. Пришел — я тожно давай его угощать — того, другого... Грушка мне пособлят, с ём всё разговариват. Я мол: «Чё ты ходишь, не заходишь пошто? Мол, мне недосуг было тебя остановить-то. Мы робили с ёй — перебрать маленько надо, мед тряхнуть». Тожно мед принесла, угощаю, чё-то вино было... Грушка пособляла, я всё маленько угощала. Угостили, всё, посидел, отправился: «Ну, я вас задержал, давайте, работайте!» — «Ну, мы ладно, сробим. Работа чё: не сёдня — завтра можно». Отправился. Посидели, пошли. Пошли — тожно басёшенько! Никакая пчела на нас не садится! Вот. Вот он шибко знатливой был. Знатливуший. Он сам сознавался³⁰⁰.

Различием двух категорий колдунов — сильных и слабых — можно объяснить разницу в стратегиях поведения, следовательно, и противоречия во мнениях информантах о том, кого же все-таки *портят* — *смиранных* или *злых*. Стратегия вежливого поведения как оберега мотивируется, как правило, сюжетом быличек «колдун [сильный] *портит* того, кто ему досажда-ет», а стратегия агрессии — сюжетом «*бесы* заставляют колдуна [слабого] *портить* людей» (здесь возможны вариации и контаминации, как в последнем примере: Федот Афанасьевич действует по воле дьявола, однако последний не заставляет Федота *пускать порчу*, а **просит** у него работы — это дополнительный маркер, наряду с описанной коммуникативной стратегией, статуса сильного колдуна).

В указанных сюжетах быличек колдун выглядит по-разному: в первом случае он субъект действия, во втором — пассивный исполнитель воли *бесов*. Следовательно, если *знаткие* в целом господствуют над *простыми* людьми, как утверждает колдовской дискурс, то внутри этого класса персонажей мы можем обнаружить сложные отношения доминирования и подчинения. Наиболее заметны они в сюжете быличек «Дока на доку» (ГП бв по указателю Зиновьева [Зиновьев 1987: 317]).

По этому сюжету, состязания колдунов на свадьбах, помочах или других людных сборищах заканчиваются тем, что более сильный колдун заставляет слабого грызть на улице обледеневший туалет, хлебать из помойной лохани, испражняться в избе или совершать другие унижительные поступки:

Знаткие собрать — дак знашь, чё делается? Напьются — друг над другом декаться зачнут. Ну, издеваются, силу свою меряют. Вот ты знашь — я знаю. И вот зачем друг друга (*смеется*), котора больше знат³⁰¹.

В Верхокамье бытует множество таких рассказов.

Да, колдуны крепкие. Крепкие колдуны. Вот этот Ларивон, потом Макарка. Они у Харитона, у братана у Мишиного, сошлись вместе, и Ларивон оказался сильнее. И этот старик, зеньковский-то старик, в туалет ушел, и там — в туалете ходят, такие столбы накла-

ли — он сел вокруг столба, обнял его и гложет <...> И никто ничё ему не сказал. Кто-то потом сказали, что чё, мол, ты, дескать, тут делаешь? Дак он быстро соскочил.

Соб.: Это какая-то свадьба была?

Нет, просто так, вечерка, вечеринка³⁰².

У нас колдун в Першатах был дак, его направят дак — он уйдет, гавно грызет в туалете. То помои — у нас ведь скотину держим дак, помои — то пригорошнями хлебат помои, пьет-ест. Вот так направят, дак и так и делают они тут³⁰³.

М. П. С.: Ой... да уж такие колдуны, всякие были такие...

И. Е. С.: Да, были, были, ты чё!

М. П. С.: Чё ты, помои едят... Наколдуют, дак гавно грызут, в туалет идут дак, ты чё! Ползают! (И. Е. С. смеется.)³⁰⁴

А на свадьбах-то... Если вот я знаткая да он знаткой, нам уже места нету на свадьбе. И они как кошки сцарапаются, им не ладится, двум колдунам. Они тут борются, переодолить хочут друг друга. Если крепкий один, другой поддается. Чё только не делают. Туалет... зимой же это, туалет даже гложут. Они друг друга пошлют. Вот я передолила того мужика ли, бабу, она уйдет, в туалет отправит он ее, туалет будет грызть. В лохани помои пили.

Соб.: А вы видели?

В лохани — нет, не видела, а вот печки, вот у нас старинные вот таки-те вот, крестьянски-те, знаешь, какие печки? За печкою у нас была дыра, ну, пространство там у нас, под стены, так неплотно. И вот на моёй свадьбе, точно, вот в Бузмаках, и он эту печину так ведь ест, кровища токо изо рта, и он все равно ест ее, гложет!

Соб.: То есть они сидели за столом, потом один встал и пошел грызть печку, что ли?

Ну, дак, мало ли, за столом — не за столом... и вот слово за слово пойдет, и всё. Полезет печку глотать. Отвели, отговорили. Он тожно давай на столб лезти, это все у нас там на свадьбе.

Соб.: Два колдуна были у вас на свадьбе?

Ну, вот два они сошлись как. Один вот вовсе он не бузмаковский был, там эти деревни — Федотята ли, Трошата ли были, уже нету деревни-те. Он из той деревни был <...> А тут отговорили —

дак он давай на столб лезти. Лезет ведь, гарабкатся, а чё, столбы-те, тоже пасынки ить были, по пасынку одно что лизит, старатся, дальше лизит... Тожно тоже кто-то все говорил: «Чё-де, ты сдурел ли, чё, почё ты лизишь?» — «А вот велят! Велят, велят лизти, всё равно велят». <...> Это бесы-те, видимо, велят. «Велят, велят, надо, — говорит, — всё равно лезти» <...> Чужой-то лазил, это вот федотятский, были Федотята ли, Трошата, там деревни. Я не знаю, из которой деревни он был. Максим какой-то <...> Да вот — у того не была ни семья, ничё, жена не была, это он, Максим-то, так, токо бродячий был. А вот который у меня-то приговорщиком был дак, тот еще был ето, женатый. Хозяйка была, семья была.

Соб.: А того, Максима-то, звали на свадьбу? Или он незванный пришел?

Он незванный пришел <...> Заволокся. Ну и...

Соб.: И больше не ходил?

Больше, наверно, не ходил. (*Смеется.*) Или ходил ли, чё, не у меня последней, не у меня первой была свадьба-то ведь³⁰⁵.

У Матвея вроде свадьба была <...> А чё, избушка тоже небольшая была. А почё этот Иван-то попал, все равно его никто ведь не звал? Ну, он туко чё-то теснотился-теснотился, и его вытолкали из избы-то. Он вкруг телефонного столба дак как пригвозден³⁰⁶, грязь истоптал. Ходит, обнимат столб-от, обнимат! Отойти не может! Дак он это грязь вытоптал дак. Надо-де оговорить человека токо, отойдет. Чё ведь, смеются, смеются дак. А пожалеть тожно человека... (*Смеется.*) Это исделан. А токо кто уж его испортил — не знаю. Вот шепчутся, друг друга...³⁰⁷

Два колдуна сойдутся, вместе, где-нибудь на стороншке <...> А у нас эти, лоханки называются, толстые, они под умывальником стоят, там всё, все очистки, всё, ополоски... И осердятся друг на друга, который проворнее и заставит из этой лоханки куски хлеб исть. Тот ест, говорит, по обоим сторонам, по этим местам, слюни токо так и текут. У нас как-то, это в Майорах еще было, двоё сошлись, два колдуна, один с Сэпычки, другой с Тобольской. Одного звали Олеша Хитрай, Хитруй Олеша, другого — Никифор, Микита. Вот Олеша-то, кажется, будто проворнее его, сильнее. Никифор-от... Сходили на улицу, побарахтались. Он заставил Микишу

Глава III. Власть, гендер и агрессия

через сквозь все это пройти, и он прошел. Сквозь снега, это зимой, помочи это были, там... И сквозь все это, снега, несет его, несет... Весь в снегу пришел, толстёхонько! Есть вот такое вот. Испытывают они, что ли, сам себя, не знаю³⁰⁸.

Колдуны встречаются друг с другом — один сильнее, другой слабее. И один заставляет другого то собакой лаять, то петухом петать, то еще чего-нибудь³⁰⁹.

Один колдун на свадьбе внушил другому, что он кошка, и тот караулил мышку у норки — долго караулил, весь замерз³¹⁰.

В этом сюжете связь веры в колдовство с идеей власти наиболее заметна, но и в целом колдовской дискурс проникнут этой идеей. Как выразилась одна информантка, люди учатся колдовать потому, что *власти хотят*³¹¹. Имеется в виду власть и над людьми, и над миром в целом — над животными, растениями, предметами. Метафорически эта власть понимается как власть над духами (ср.: *Колдун злым духом завэдуе: и на доброе, и на недоброе* [Ивлева 2004: 85], текст записан в Брестской области), что составляет характерную черту мифологического мышления, как показали исследования классиков антропологии (Э. Тайлора, Дж. Фрэзера, Л. Леви-Брюля и других). Недавние работы в области антропологии власти подтвердили их суждения, например, Аренс и Карп полагают, что в африканских обществах власть понимается не как условие и результат человеческих взаимодействий, но как нечто, находящееся на пересечении социальной, природной и сверхъестественной реальностей, и потому может быть рассмотрена как побочный продукт человеческого воображения [Arens, Carp 1989: XIII]. В местах таких пересечений в концептуальном пространстве культуры образуются парадоксальные зоны, две из них будут рассмотрены в следующей главе.

Глава IV «Знать» и «делать»

Концепт «знать»

Солнечным июльским днем 1999 г. в одном из сел Верхокамья я вела неторопливую беседу с местной жительницей. Разговор зашел об известной в селе лекарке-травнице.

Соб.: А вот Фекла Сысоевна, она ведь много знает?

Что ты, она не знает!

Соб.: Но ведь травы знает?

Знает, много трав знает.

Соб.: А знает, как стрях лечить, надсаду?

Да, трясет, лечит.

Соб.: А вы говорите — не знает.

Но ведь так не знает³¹².

Этот диалог примечателен коммуникативным недоразумением, вызванным многозначностью лексемы *знать* в данной культурной среде (и не только в ней, как будет показано ниже). Подобное коммуникативное недоразумение не было в моей полевой работе единственным, избежать его довольно трудно, поскольку глагол *знать* автоматически срывается с языка и адекватной замены ему нет. Спрашивая информанта, знает ли он такой-то обычай, я всегда имею в виду случаи из жизни, истории, которые помогли бы высветить семантику тех или иных явлений и глубже понять традицию. А информанты понимают это как просьбу научить. Характерный пример:

Соб.: А вот вы, столько детей... у вас. Наверно, вы знаете такой обычай, может быть, рассказывали — насылают на мужиков ребячьи муки?

Не бывало, не делала этого, у меня!

Соб.: Ну, может быть, слышали?

Слыхать — я слыхала, но не интересовалась этим делом. Не интересовалась.

Соб.: Как это вообще делают, что...

А вот не знаю. Не знаю. Сейчас не знаю.

Соб.: Такие истории случались?

Нет, не случались у меня <...>

Соб.: А надо слова какие-то знать?

Бог его знает, не знаю! Вот я век прожила и не знала это дело. Слышать — слыхала, а вот знать — не знала. Сама это дело не делала³¹³.

Для носителей традиции многозначность лексемы *знать* не препятствует адекватному пониманию, как, например, в следующих высказываниях с достаточно сложным, но ясным словоупотреблением:

Вот у нас здесь тоже как-то было, вот у нас этого, Анатолия Георгиевича тоже... кто его знает, у него мать, например, знала. Вот. Тоже я не знаю, правда — не правда³¹⁴.

Соб.: А присушивают лекари или это другие люди?

А это кто знает. Кто знает, они какие. Есть которые ведь это... знаются, чернокнижники, черную книгу читают, и всё... с тысячами знаются дак ³¹⁵.

Знал ли он аль може людей он знал, кто знает сделать что-нибудь... [Кузнецова 1992: 119]

Известно, что не только в этой локальной среде глагол *знать* имеет особый смысл в случаях его употребления в колдовском дискурсе. Однако несмотря на то, что представлениям о колдовстве и соответствующим практикам посвящена обширная научная литература, включающая и специальные работы в области мифологической лексики [Померанцева 1975; Черепанова 1983;

Кузнецова 1992; Цивьян 2000; Виноградова 2000; Криничная 2000; Щепанская 1990, 2001a, 2001b; Жаворонок 2002 и др.], лексемам действия *знать*, *делать*, *ладить*, *портить* и т. п. исследователи особого внимания не уделяли, считая, вероятно, их смысл самоочевидным и не требующим дополнительной интерпретации³¹⁶. Вместе с тем разнообразные контексты употребления глагола *знать* в колдовском дискурсе не позволяют при истолковании его значения ограничиться тривиальным, кочующим из работы в работу суждением, что *знать* — сиречь обладать некоей дополнительной к общему знанию тайной информацией, полученной сверхъестественным путем и выделяющей своих обладателей в особую категорию людей (*знатков*, *знатких*, *знатных*, *знатливых*, *знающих*, *знаменитых*, *знахарей*).

С одной стороны, подобная интерпретация естественно следует из поверий о *черной книге* и в целом из заговорной традиции, где человека из ряда ему подобных выделяет знание особых текстов и/или приписываемое участие в специальных посвячительных обрядах, например:

Это чернокнижники, наверно, такие бывают... Есть ведь которые грамотные, всё делают³¹⁷.

У их тоже был как... колдун-от. Вот он проучивается, и ему покажется там то ли печь, проходить надо когда, или шшука, говорит, рот полуоткрыт, пройти надо. Тогда он всё знает <...> Эти люди, видишь, черномазию-ту читают, черномазия-то книга, дак не знаю, какая, почитают и наделают³¹⁸.

А если вот человек, который знающий, вот этот чернокнижник, как мы их зовем <...> Он как бы лежит, умереть-то он не может, он мучается, вот пока это черное дело свое не передаст другому, как бы... вот свое колдовство другому не передаст, эту книгу, эти вот все слова, видимо, он из-за этого очень долго мучается. Но они передают тоже не каждому, не любому человеку. Они ведь должны передать такому вот человеку, чтоб он хорошо это всё принял...

Соб.: А как передают?

А вот это я не знаю! Как они передают — это я не знаю <...> Видимо, они должны раньше сходиться, вот они сейчас ходят,

тоже у нас есть одна дама такая... Они с ней вместе ходят, вот она... Если он, например, заболит, он имеет ей право передать, она уже знать будет хорошо как бы, они уже советовались... Мне кажется, вот так. Чтобы я пришла, да он мне раз — и передал?³¹⁹

Как видим, всеобщая грамотность хотя и привела к устранению мистического ореола над искусством владения письменным словом, однако, вопреки ожиданиям, не способствовала исчезновению не только веры в колдовство, но и мотива обучения колдуна по книге; этот мотив по-прежнему актуален наряду с мотивом ритуального посвящения в колдуны³²⁰.

Об опасности чрезмерной учености — как для самого субъекта, так и для общества — говорят многие фольклорные и постфольклорные тексты: анекдоты об отличниках, цитаты из литературных и кинопроизведений, бытующие в массовой культуре (например: *Враги бывают внутренние и внешние; враги внутренние есть скубенты; Выучили вас на свою голову, облысели все!* и т. д.³²¹). Однако опасливое отношение к «ученым», «специалистам» сопряжено в народной культуре с недоверием, подозрительностью, готовой в любой момент разрядиться в насмешке, чему есть множество примеров в этнографических описаниях и что отражено в паремиологическом фонде, например:

Ума много, да толку нет; Не нужен ученый, а нужен смысленый; Умная голова, да дураку досталась; Одно лишь название — специалист; Дело не в звании, а в знании; Ум без догадки гроша не стоит [ППРН: 32, 101, 240, 255]³²².

Но в то же время неверно предполагать, что отношение к знанию и специалистам своего дела в народной культуре однозначно негативное, примеров чему так же много и в proverbialном пространстве (*Не учась, и лаптя не сплетишь; Человек неученый — что топор неточеный* [ППРН: 251]), и в несказочной прозе³²³. Ироническому «знайка» соответствует пренебрежительное «незнайка».

Но вернемся к лексеме *знать*. В тех контекстах, где речь идет не о *черной книге* и обучении колдуна, появляются иные оттенки ее значения:

А катальщик-от был знатной... как... знал портить-то³²⁴.

Она знатная была, она на всё, на всякие дела... она и ворожить знала³²⁵.

А оне как кастрировали, знатные были дак, он, стоя прямо, положит рукавички на жеребенка, ну и всё, и кастрирует, он ни с места³²⁶.

Тут вот один старичок был такой знатный, дак он уже помер давно. Вот. Он, опять, садил, знаете что, нехорошо... пусть не слушает наша теплая избушка... икотки садил³²⁷.

Лекарь хороший был, шибко знатный³²⁸.

Соб.: А откуда берется пошибка?

А говорят, что кто-то, мол, садят, как, подсаживают вот. Знающие люди такие есть же³²⁹.

Соб.: А ваша бабушка ходила к старикам молиться?

Нет, она ведь знала и... Просто чтобы лечить человека, надо знать и как его испортили, она знала еще и со стороны, вот плохую сторону. Чтобы человека лечить, надо знать, как его лечить³³⁰.

Знали на Вырозере, у Свешниковых, там знали спортить, да знали и лечить.

Потом пой<ми?> кто что сделал, да и опять свадьба началась. Наверно, кто-нибудь знал, как наладить [Кузнецова 1992: 118].

Общим для всех этих примеров является оттенок «знание как умение что-либо делать»: знать, как портить, лечить, ворожить, справиться с колдуном, — знать «на всякие дела». *Знать* оказывается понятием, которое не описывает действие, а демонстрируется в нем. Этот смысловой оттенок подчеркивается и в словарях русских народных говоров:

Знаткой, знатный — 1. Обладающий достаточными или большими знаниями; сведущий, знающий. *Старуха знатная была, все сказы*

да песни разумела. / Агроном у нас знатный человек. Все его уважают. Образование-то большое получил. Умный, говорят, на советах-то шибко выступат. 2. Колдун, знахарь. Он, видать, знаткой был, гадал, ворожил дак. / Знатных теперь нет. Раньше были.

Знахарь — 1. Человек, умеющий читать и писать. *У нас по то время только один знахарь был — читать умел. 2. Человек, обладающий знанием жизни, опытом. Были у нас в селе и знахари. Люди говорили: иди к знахарю, он все знает. / Она ведь знахарь, все расскажет, когда замуж шла, как муж умер [СПГ 2000: 329, 331].*

Вне зависимости от того, идет ли речь о специальном/профессиональном или общем знании, в текстах акцентируются такие смысловые нюансы:

Знать — понимать:

Я говорю, она все вот органы... она может проверить сотрясение мозга... Вот с мотоцикла упадут где-то, упадут, вот сильно стукнутся головой если, ну она так... не знаю... Ну, Т. П., тоже, наверно, знает. С. Ф. тоже, наверно, знат, она тожо органы знает.

Соб.: Она тоже лечит?

Ну, понимает, ага³³¹.

А я вот ничё не знаю, не понимаю³³².

Одна жанчина была в деревне. Ё их всё — и молоко, и сметана — всё ёсь (свекровь ейна понимала [т. е. была ведьмой]). А у нас две коровы, а ни верха, ничего нема — одна сироватка [Ивлева 2004: 148] (текст записан в Витебской области).

Знать — чувствовать:

Соб.: Вы не чувствуете, какое место хорошее, какое плохое?

Вот животные чувствуют. Кошка как-то это чувствует, знает³³³.

Знать — мочь:

Кузьма Семенович... Много знал, много-много-много. Все мог делать [Кузнецова 1992: 117].

Кровь заговорю... <Вы можете, да?> Тоже знаю, поранится, прибежит ко мне [Адоньева 2004: 92].

Знать — уметь, обладать опытом:

Соб.: А вы умеете трясти?

Я не умею, ну... если кто заставит дак, так ведь вытрясу все равно, потрясу.

Соб.: А специальные лекари есть?

Какой лекари, не-ет. Какие лекари... Это какие бабушки есть, дак потрясти могут. Кто может, дак потрясет, легче...

Соб.: Это каждый человек может?

Ну, где каждый... Если он не знает, не тряс никогда дак... страсти можно в другую сторону. (*Смеется.*) Надо уметь тожо. Уметь, знать³³⁴.

Наряду с противопоставлением «не знать vs. знать» тексты интервью демонстрируют и другую оппозицию: «знать теоретически vs. знать практически, уметь», вызывающую в памяти пословицы об *уме* и *толке/разуме*, ср. также:

Слыхать — слыхала, а вот знать — не знала. Сама это дело не делала³³⁵.

Любопытно, что и эту оппозицию обнаруживает колдовской дискурс (что в данном случае кажется несколько парадоксальным):

У нас есть один такой, с нашей деревни, у него теперь-от зубы нету, он теперь отказался, он много знал шибко. Зубы нету — толку нету. Хотя и знат, чё-нибудь делать будет, а без толку всё равно³³⁶.

А у нее эта корреспондент спрашивала, говорит: «Как ты это всё знаш?» — «У меня, — говорит, — 12 замков». — «Ты мне скажи». — «А я, — говорит, — если я 12 замков скажу, дак, — говорит, — я ничего знать не буду. Нельзя, — говорит, — мне говорить»³³⁷.

Она знала что-то показать, а делать — не знаю, могла или нет [Кузнецова 1992: 119].

Следовательно, колдун, номинально оставаясь *знатким* и оставляя при себе свои знания, так сказать, теоретически, в результате некоторых обстоятельств (о которых было сказано в третьей главе) может лишиться своих «профессиональных» способностей, умения *делать*. Этот парадокс, впрочем, решается просто: потеря колдовских умений осмысливается в народной культуре как буквальное забывание *слов* либо как запрет на их произнесение.

Соответственно, и настоящее знание-умение, дабы отличить его от «неполноценного собрата», осмысливается как обладание дополнительной *силой*, нередко персонифицируемой в образах чертей, маленьких человечков в красных шапочках и прочих *сотрудников* (чем их у колдуна больше, тем он сильнее) или же понимаемой как способность к вездесущести в разных вариантах (оборотничество, способность заглядывать в прошлое и предугадывать будущее и т. п.).

Знание имеет материальную природу еще в двух сюжетах мифологических рассказов. По одному из них, о посвящении в колдуны, иницируемый должен ночью в бане проглотить некую субстанцию, символизирующую колдовское знание (слюну колдуна-учителя, лягушек [Мазалова 2001: 30; Михайлова 2005: 23; Арсенова 2002: 9]). Этот сюжет встречается и в инверсированном виде: неопит должен залезть в рот и вылезти через ухо или заднее отверстие некоего существа — гигантской щуки, собаки, лягушки, свиньи, лошади, коровы, зайца, волка, медведя [Черепанова 1996: 80; Мазалова 2001: 151; ТКУ 2000: 41—43; Верещагин 1909: 81]. Иногда мотивы совмещены: герой лезет в рот лягушки, это вызывает у нее рвоту, которую он должен проглотить, — здесь подчеркивается тождество концептов обладать/быть обладаемым чем-то.

Второй сюжет — об освобождении колдуна, собравшегося умирать, от *слов*: он наговаривает *слова* на веревку, завязывая на ней узелки, и закапывает в землю³³⁸, пускает по воде, сжигает или относит в лес [Арсенова 2002: 13—14], оставляет на дороге или, уже лежа на смертном одре, *передает* другому человеку [Никитина 2002: 372—373]. В этом последнем случае используется предмет домашнего обихода — веник, кружка с водой и т. п., который умирающий колдун вручает обма-

ном. Слова могут быть *переданы* и невидимо — колдун берет за руку неосторожно приблизившегося к нему человека и словами *На тебе!* совершает передачу [Никитина 2002: 372; Максимов 1989: 70]. Невидимость *слов* сочетается, тем не менее, с их действительностью — веник, на который *передали*, рассыпается; курицадохнет; ребенок не справляется с полученной *силой* и погибает. Человек, взявший наговоренный предмет или даже пустую руку колдуна, становится *знатким*, обладателем *силы* или *маленьких*, которым он отныне должен давать работу.

Что же касается знания-умения (мастерства, ловкости, опытности) обычных людей — обычных прежде всего, если не исключительно, с точки зрения их хозяйственных занятий, общих для всех, — то оно осмысляется в терминах *удачи*, *фарта*, *везения* («знаков профессионализма», по Т. Б. Щепанской). В Верхокамье и на Вятке существует выражение «отдать что-либо *с рукой*», что означает отдать не только сам продукт, но и удачу, умение, сноровку, в целом все то, что требуется человеку для производства этого продукта. Особенно оберегают те умения, которыми отличаются от других (например, одной хозяйке удаются шаньги, у другой замечательно родит капуста, у третьей ведутся куры). При даре/продаже этого продукта остерегаются передавать его из рук в руки и используют что-либо (например, стол) в качестве «посредника». Этот запрет типологически сопоставим со способом передачи колдовского *знания*, но в данном случае подчеркивается нежелательность такой передачи, и, кроме того, характер знания здесь иной, оно не осмысляется в терминах *силы* или *сотрудников*.

В таких понятиях, как *нюх*, *чутье*, *призвание*, также характеризующих профессионализм обычных людей, воля субъекта выражена более явно, что сближает их с концептами, описывающими деятельность деревенских ремесленников, колдунов и всех тех, кто имеет особые способности или занимается необщим делом³³⁹: обладать и одновременно быть обладаемым некоей силой, представляющей в разных формах и понимаемой с разной степенью абстракции. Потому, собственно, понятие *знать* в народной культуре может относиться не только к колдунам, но и к их антагонистам — святым, например: *Он шибко знал*, — уважительно говорили о монахе, который пророчествовал о буду-

щем Почаевского монастыря (что в войну будет лазарет, что восстановится монастырь) [Тарабукина 1998: 445]. Одна из информанток говорила мне о духовнице старообрядческого собора:

Она знающая шибко — молитвы знает, читает, поет, много лет в духовницах³⁴⁰.

Похоже, что лишь образ жизни героя рассказа определяет оценку окружающими природы его *знания*: праведность человека позволяет считать источником его сверхъестественного знания Бога, неправедный или даже самый обычный образ жизни — сатану. Потому, видимо, в целом легко различая колдунов и святых (хотя в рассказах о них есть общие мотивы), народная традиция с трудом отличает бесноватых от блаженных — схожесть моделей поведения (отказ от социальных норм, буйство, странные речи и т. п.) нередко приводила к тому, что святость человека признавали лишь после его смерти, тогда как при жизни он считался одержимым нечистым духом (см., например [Стрижев 2001]).

Показательный пример того, как у человека появляется репутация *знаткого*, приводит М. Забылин:

В полуверсте от одной деревни находилась небольшая мельница, содержимая крестьянином Антоном Петровым. О нем ходила молва, что это такой дока, каких редко сыскать, впрочем, хотя и колдун, но колдун добродетельный, зла никому не делает, а все добро. Это был старик лет 65, добрый, умный, сметливый, веселый и набожный до того, что слово «черт» никогда им не употреблялось и если уж необходимо было сказать это слово, то он заменял это названием «черный».

Петров сам рассказывал, как его дураки произвели в колдуны: лет пять тому назад был в нашей деревне парень здоровый и бойкий; вот приезжает он раз на мельницу молоть рожь; летом на мельнице вообще бывает работы мало, вот я и хаживал обедать и ужинать домой в деревню. Это было уже к вечеру, я и говорю: «Послушай, Ванюха, я пойду ужинать в деревню, побудь здесь пока». — «Хорошо», — говорит. Я ему шутя и говорю: «Ты, мол, не боишься остаться один на мельнице?» — «А кого я буду бояться, ко мне хоть сам черной (черт. — О. Х.) приходи, я и тому ребра переломаяю», — отвечал он. Это мне не понравилось; ну, думаю я, постой же, испробую

тебя, каков ты таков? «Хорошо, — говорю, — запри же двери-то на крючок». Потом я вместо деревни обошел кругом, да под колесами и пробрался под мельницу, лицо вымарал грязью, а на голову надел вершу, что из прутьев плетутся, и полез в творило, где колеса мажут; лезу помаленьку, Иван же, заслышав шорох, отступил шага на два и стал креститься, а я вдруг высунулся до половины да и рожу еще такую скорчил; тут Иван не выдержал и со всех ног бросился в дверь, сшиб ее с крючка и без оглядки подрал прямо в деревню.

Сбросив вершу, я кричу: «Иван, Иван» — куда ты, только пятки мелькают. «Вот тебе, — думаю, — и пошутил, теперь и оставайся без ужина». Нечего делать, поел я хлебца, прихлебнул водицей и лег спать. На другой день поутру слышу, кто-то ходит и покрикивает. Э, думаю, смельчак мой пришел. Отворил я дверь, гляжу: Иван. «Что же, — говорю, — так-то караулят?» — «Да что, дядя Антон, озяб до смерти, пошел погреться», — отвечает Иван, а между тем спешит скорее лошадь запречь да на меня как-то странно посматривает; я ни гугу, знай подметаю мельницу. Запрет он лошадь и сейчас уехал. Я так и думал, что дело тем и кончится, а вышло не так. Дня через три является ко мне одна старуха и бух мне в ноги: «Батюшка, помоги», — говорит. «Что, мол, такое?» — «Ваську моего испортили». — «Как испортили?» — «Да вот как, кормилец: вчера, после уж полуден, вез он сено. Жара страшная. Вот подле дороги идет Матрена с водою, он и попроси напиток; напившись же и говорит: „Спасибо, бабка“. — „Не на чем, — говорит, — а при случае припомни“. — „Припомню“, — говорит. Отъехав сажень десятков, вдруг ему под сердце и подступило, едва мог лошадь отпечь и прямо на печь. Мы собрались ужинать, кличем его, нейдет, а сам все мечется; поутру я было ему яичко поднесла, не берет; так сделай милость, помоги!» — «Да что ж я-то тут могу сделать?» — «Батюшка, такой сякой, помоги!», а сама — все в ноги. «Постой! — думаю, — дам я ей земляничного листа, я, знаешь, сам его употребляю, когда занеможет; возьмешь, поставишь самоварчик, да обольешь (лист) кипятком, да чашек десять и выпьешь, а допрежь ты стаканчик винцахватишь, наденешь тулуп, да на печь; вот пот тебя и прошибет; а к утру и встанешь, как встрепанный». — «Постой, — говорю, — я тебе травки вынесу», и вынес пучка два, да и рассказал ей, что с ней делать. Гляжу, на другой день она опять ко мне и опять в ноги. «Что, мол, али опять худо с Вась-

кой?» — «Какое, — говорит, — худо, он уже поехал на покос». — «Ну и слава Богу». Она меж тем холста мне эдак аршин пять сует.

«Что ты, мол, Бог с тобой! Куда мне?» Возьми да возьми! Злость меня взяла, говорю: «Отдай, мол, в церковь!» Послушалась и ушла. Что же, батюшка мой! И стал я замечать, что как завидят только меня, все кланяются еще издали. Что это, думаю, за чудеса такие? Сперва я все ту же травку давал, всю почти передавал; ничего, выздоравливают, а там уже ворожить стали ходить; я сначала сердился на них и гонял, не тут-то было; ломают, да и только. Уж больно стали надоедать; я и пошел к священнику, да и порасказал, в чем дело. Священник посмеялся да и сказал: «Ну, ты невольный колдун, терпи, нечего делать! Народ не скоро переломишь, предоставь все времени» [Забылин 1880: 206–208].

Этот текст, не собственно фольклорный, тем не менее интересен своей рефлексией над народными верованиями, которую найти в традиционном фольклорном дискурсе невероятно трудно (хотя и возможно — история о том, как таким же «невольным колдуном» стал дядя информанта, приведена во второй главе). Мельнику, а также и другим ремесленникам легко прослыть в деревне колдунами потому, что они обладают, во-первых, особыми, недоступными остальным крестьянам умениями (может быть, и не особенно сложными, но имеющими множество непонятных для неопытного человека нюансов) и, во-вторых, большей, чем рядовые члены сельской общины, сферой ответственности, а следовательно, властью³⁴¹. Реконструированная смысловая цепочка могла бы выглядеть следующим образом.

Ответственность, с которой справляется специалист, и его опыт наделяют его особыми умениями, которые интерпретируются окружающими как власть над вещами или животными (например, у коновала — над лошадьми, у пасечника — над пчелами). Эта власть может быть осмыслена (мифологически перекодирована) как власть над природными стихиями, воплощенными в образах мифологических персонажей (или же как особая связь с ними — пастух связан с лешим, помогающим пасти стадо, мельник — с водой, персонифицированной в образе «водяного черта», как в приведенном выше примере). Эта особая связь понимается в терминах магического *знания/силы* и, следовательно, власти над людьми.

Следующий текст, кроме прочего, говорит о признании «чужого» (городского?) специалиста в сельском сообществе:

Они жили в богатых домах, вот, у нас был управляющий. У них, я не знаю, они корову держали, ну, это, у помещика, помещика нашего работали. И вот этот управляющий, если на телёночка посмотрел, всё, околеет телёнок. Во что делал. И вот, значит, поняли, что через него околеваает, стали ему... прятали. Такая минута выпадает, такой глаз у человека³⁴².

Приписывание колдовских способностей не просто маркирует «чужость» человека, но и обнаруживает страх и уважение, которые он вызывает. Назвать имярека колдуном — признать его власть над собой или своим сообществом, но власть нежелательную. В этой связи чрезвычайно интересно наличие противоположных значений у понятий *знатный*, *знаменитый* и *приметный*, отмеченное в словарях русских народных говоров:

Знáткой — 1. Видный, заметный. 2. Хороший, добротный. 3. Многознающий, опытный; видный, известный, уважаемый человек. 4. Занимающийся колдовством, знахарством.

Знáтной — 1. Знающий. *У нас теперь знатной агроном — фсе знает.* 2. Хорошо видный, заметный [СРГСУ 1964: 194].

Ср.: *Лечит другая, Маруся, она познатней меня, она лечит и от давления* [Ермакова 2005: 20]; *Знатная была старушка — всё знала!* [Савельева, Новикова 2001: 185].

Знаменитый — обладающий способностями колдуна [ТКУ 2000: 41].

Примéтный — наблюдательный, способный быстро все заметить и запомнить. *Новый-то человек приметный, сразу все видит. / Охотник должен быть приметный* [СРГСУ 1983: 131].

Можно ли считать понятия *знаткой* и подобные эвфемизмами? Некоторые контексты позволяют сделать такое предположение, например:

И колдуньей зовем, и многознающей [СРНГ 1969: 118].

Позавочь-то колдуном звали, а так-то лекарем. Я съездила к лекарю, колдуны-те раньше были, — килу-то вылечил [СПГ 2000: 471].

Однако, в отличие от понятия *лекарь*, термин *знаткой* во всех современных фольклорных и лингвистических записях имеет скорее негативный оттенок³⁴³. Например:

Соб.: А ваш папа, он дружкой-то был, значит, он был человеком знающим?

Не.

Соб.: Он же знал, как с колдуном справиться?

Ну, вот он говорил, что знает, да вот что там...³⁴⁴

Итак, теоретическое знание, «пустое» в понимании народной культуры, противостоит практическому, «полному», фактически — умению. Здесь проходит граница между шарлатаном и знатоком. Эта граница — скорее тонкая черта, барьер квалификации, но она стремится выглядеть широкой полосой, на пространстве которой — разгул риторических форм.

Пиши и помни. Ето заговор старинный <...> Я тебя научу молитвам, помни, они тебе в жизни пригодятся. Пиши. Син-Бур горит. Син-Бур горит. Идёт мать Пресвятая Богородица тушить. (*Звонок в дверь*.) Кто там опять? Тушить. Так. Со своими святыми апостолами. Кто там? Святым духом дунет, Син-Бур потухнет. Аминь.

Соб.: Что такое Син-Бур?

Не знаю.

Соб.: Это одно слово или два?

Син-Бур горит. Син-Бур горит. Проверь. Син-Бур горит. Син-Бур горит. Идёт мать Пресвятая Богородица тушить. Со своими святыми апостолами. Ты написала ето всё? Святым духом дунет, Син-Бур потухнет. Что такое Син-Бур? Я не знаю и знать не хочу. Аминь³⁴⁵.

Концепт «делать»

Не менее интересно использование в народных верованиях и глагола *делать*. В колдовском дискурсе он употребляется как

глагол совершенного вида (*сделал/а/и*) либо как краткая форма причастия (*сделан/а/о*) — в том случае, если акцентируется не субъект воздействия, а результат последнего, впрочем, не без указания на активную волю субъекта. Еще более снижена роль субъекта воздействия в безличной форме глагола (*сделалось*).

Сделать — 1. Повредить, поранить. *Ногу сделала*. 2. Наслать болезнь с помощью колдовства. *Года три как на её сделали* [СРГ-СУД 1996: 194].

Приведем примеры. Обращает на себя внимание употребление несовершенной формы глагола в текстах, повествующих о неудаче колдовского воздействия, и безличной формы глагола там, где речь идет не о нанесении магического вреда, а о предсказании.

Дружка-то знаткой был, мог сделать — на ходу распрягется лошадь [СРГСУД 1996: 202].

Колдуны-те все могут сделать: и килу посадить, и жениха либо невесту присушить [СГСРПО 1973: 508].

Мужик-от знатливый был. Он чё-то сделал моего мужика, он и застрелился [СПГ 2000: 329].

Наделали на меня, позавидовали, что мы дружно с Толей жили; Николай-от был сделан — пол зубам грыз; Какой ревматизм?! Над вами сделано, а над свекром смертельно; Жених сдурел у них, над ним сделано. Невесту близко не подпускал [ТКУ 2000: 51–52].

Знаткой он. Говорил, на защите города будешь. А в доме у вас будет покойник. Так и сделалось [СПГ 2000: 329].

Одна семья была сделана, что вот они запили. И уж они пили по-черному, всё что можно пропили³⁴⁶.

А, чернокнижники? Да, вчера приходил один человек. Пришел, взял что надо и пошел. Я выхожу за ним из двери, он мне что-то тут это, в дверях, что-то делает. Я понять не умею, но я знаю, что

он колдун. Я говорю: «Чего ты делаешь?» А он взял и побежал совсем не в ту сторону. Испугался, с испугу-то. Вот. Такие вот люди бывают. Им надо вредить, они, говорят, колдуны, они без этого жить не могут <...> Так вот и говорят, и колдунам-то вредить тоже нельзя, они могут кое-что сделать. У нас из С. девчонка приезжала, помнишь, Валя? Ночью-то? Рассказывала. Говорит, у нее мать с колдуньей поссорилась, ну, поссориться не поссорилась, она ее просто, говорит, назвала: «Анка, ты куда пошла?» — «Какая я тебе Анка-то?» Она ей, говорит, раз — чё-то сделала, она, говорит, пошла-пошла, не по дороге ушла, а ушла по снегу, говорит, иду и иду...

У. Ф. Ф.: Сделала, сделала...

Е. Ф. Б.: ...и домой, говорит, попасть не могу. Иду, говорит, по самый пояс по снегу, ну не могу дорогу найти, и всё!

У. Ф. Ф.: Вот это сделала!

Е. Ф. Б.: А потом взяла, говорит, просто перекрестилась, воскрёсную молитву прочитала, говорит — я нахожусь в середине сугроба! И дорога, говорит, от меня далеко. Вышла на дорогу, пришла домой, говорит: понять не могу, в чем дело. Вот так³⁴⁷.

Главное, что он еще не сделал такое, что вот пропала скотина или чё... Бывает что ведь так, что и скотина у кого-то пропадет³⁴⁸.

Та (невестка. — О. Х.) на меня говорила, что: «Ты скоро сдохнёшь». Чё-то делали, видимо. А я вот все еще живу, а она уже лежит в могиле. Вот.

Соб.: А что делали?

А я почему знаю? Я ведь не знаю, чё делали. Чё-то наверно тоже где-ко, раз так она похвалилась: «Скоро сдохнёшь»³⁴⁹.

Синонимы понятия *сделать* в данном значении — *(ис)портить, изробить, нарушить, исказить*:

Испóртить — повредить чье-либо здоровье силой колдовства.

У ё, говорят, что тихо помешательство, говорят, что иё испорчено, испортили иё [СГАКРПО 1990: 25].

Испортить себя — подорвать здоровье.

Это я в войну-ту на лесозаготовках всю себя испортила, надсадила [СПГ 2000: 364].

Изрóбить: 4. Сглазить, навести *порчу*.

Изробили мою дощу, легкие у ей заболели [СРГСУД 1996: 215].

Нарушítь — наслать болезнь колдовством.

Сноха сказала, что ее хотели нарушить [ТКУ 2000: 51].

Исказítь: 1. По суеверным представлениям, злым взглядом или словом нанести вред здоровью кому-либо или (о Боге) покарать, ниспослав болезни.

Исказишь — Бог накажет. / Исказить боюсь. Сама худая, Бог накажет. / Бог исказил чё-ко (о больном соседе). / Я болею, Бог исказил, наказал. / С. Н. пел песню: чтоб тебе исказило, чтоб тебе повело, чтоб тебе молодую с ума, с разума свело.

2. Представить в неверном виде, в неправильной форме [СТАКР-ПО 1990: 22]. Ср.: искаженный — бешеный, неугомонный, неотвязный; *исказился как середа на пятницу* — о сердитом взгляде [СРНГ 1977: 213].

Исторóжить: 1. Истратить беспорядочно, по мелочам.

Трешницу-ту и не видал, как исторжил Бог знает куда.

2. Заколдовать.

Что же это ты ружье у меня исторжал [заколдовал], изладь [расколдуй] мне [СРНГ 1977: 261, 137].

Семантические поля этих лексем довольно близки, общее их значение — истощить, изменить, расстроить, привести в беспорядок³⁵⁰. В словарях не отмечено такое распространенное значение глагола *сделать*, как «победить», «взять верх», отсылающее

к популярному сюжету быличек «Дока на доку», рассмотренному в предыдущей главе, но за пределами этого сюжета практически не встречающееся (на мой взгляд, потому, что рассказы о колдовстве — преимущественно дискурс жертв, обычно не склонных интерпретировать причиненный им магический вред в терминах противостояния равных соперников)³⁵¹.

Семантически близкие глаголу *делать* понятия *ладить* и *лечить* в колдовском дискурсе оказываются его антонимами:

Лáдить — 1. Приводить в порядок, налаживать. 3. Лечить знахарским способом [СРГСПК 1992: 152].

Лáдить — 2. Лечить домашним способом, у знахарки.

Раза щетыре носили его ладить от испуга [СРГСУ 1971: 83].

Она от призору-то хорошо умеет ладить [СРНГ 1997: 228].

Излáживать, излáдить — 1. Привести в состояние готовности. 4. Излечивать. 8. Расколдовать [СРНГ 1977: 137].

Однако наряду с этими значениями есть и другие:

Излáживать, излáдить — 7. Превратить кого-либо во что- или кого-либо; обернуться кем- или чем-либо [СРНГ 1977: 137].

Лáдить — 1. Наговаривать, колдовать.

Лажоно было на ково-то, а попало на егово парня [СРГСУ 1971: 83].

Прилáдить — 2. Приворожить, привязать к себе, увлечь [СРНГ 1997: 270].

Прилáдить — 3. Привязать к себе, возбудить к себе любовь.

Приворожили, приладили они ево: он с работы придет, вымоётся и отправляется к ей [СРГСУ 1983: 129].

Прилáдка — заговор, приворот [СРГСУД 1996: 459].

Как видно из словарных статей, употребление понятия *ладить* в колдовском дискурсе относится к магическим практикам, нацеленным на устранение последствий колдовства (лечебные и очистительные обряды), переделку/изменение (превращение и оборотничество), а также к сфере любовной магии, конкретнее — привороту, который хотя и расценивается в рамках традиции как практика греховная, все же направлен на цели скорее созидательные, в отличие от отворота — разрушения отношений, прекращения связи. Ср. также:

Прилѣчивать, прилѣчь — привораживать, возбуждать любовное чувство [СРГСУ 1983: 129–130]³⁵².

Итак, в понятии *сделать* присутствует указание на зримый результат как будто бы незаметного, даже невидимого воздействия, предполагающего, что субъект одного обладает ясным пониманием цели и умением ее достичь. Повторю, что в контексте веры в колдовство и глагол *сделал/а/и*, и причастие *сделан/а/о* употребляются главным образом в случаях вредоносного воздействия, тогда как семантически близкие понятия *ладить*, *лечить*, *править* используются в основном для описания противоположных интенций. Но в любом случае речь идет о таком изменении наличной ситуации, которое, независимо от его аксиологической характеристики, не может не вызвать восхищения мастерством субъекта. В этом смысле *делать* противостоит не понятию *ладить*, а бессмысленному, безрезультатному, «пустому» акту — подобно тому, как *знание*, означая «умение делать», противостоит пустому бахвальству.

Глава V

«Свои» и «чужие»

Фольклористические и этнографические описания полны свидетельств того, что колдунами — или более сильными колдунами — обычно считаются проживающие по соседству инородцы или иноверцы³⁵³. Приведем два примера, зафиксированные с разницей в сто лет. По данным И. Я. Неклепаева 1903 г., сургутяне боялись остяков (хантов) «как людей, водящих более или менее близкое знакомство с нечистым духом, особенно же остяцких колдунов и ворожеев...», это удерживало русских от причинения обид и неприятностей инородцам. Особенно славились своей волшебной силой «остяки более глухих мест»: «Там что ни остяк, то ворожей, — говорят сургутяне про реку Вах, — и с ними нужно держать ухо востро» [Неклепаев 1903: 73].

Во время полевой работы в Кировской области в 2003 г. мы обнаружили, что русское население этих мест (как старообрядцы-беспоповцы, так и православные) приписывает владение магическими практиками почти исключительно соседям-марийцам (крещеным в православие, но якобы сохраняющим и языческие обряды), тем самым избавляя от подозрений в колдовстве единоверцев. Схожие наблюдения были сделаны ранее А. А. Ивановой:

Марийцы — они колдуны и еретники. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уже меньше. Что за народ? Всю жизнь с има прожила, не пойму, что за люди?! Но худое могут сделать, это точно. Колдовство знают. И нашептать могут, изурочить <...> И на грудь себе всего навешают — будто бы от дурного глаза, что ли?

А им самим-то надо ли? Сколь ни белись, все равно сажа видна: черный глаз не замажешь.

Мы мари́йцев всегда боялись. Люди говорят, они колдуны. Когда мы маленькие были, нас бабка учила: «Увидите если мари́йку, кукиш сложите, держите за ж..ой, а сами приговаривайте тихонько: „На тебе кукиш-мякиш“».

У меня тетя Тамара на ферме работала. И у нее везде-везде были булавки: на ферме в основном мари́йцы работали. Мари́йцы больше порчу насылают [Иванова 2000: 57, 61].

Иная картина наблюдается в Верхокамье: в этом практически моноэтничном на протяжении последних ста — ста пятидесяти лет регионе (лишь на его западе расселены удмурты, давно принявшие православие) обвинения в колдовстве неизменно падают на своих — *кержаков*. Впрочем, источник колдовской практики по традиции возводится к его прежним насельникам — коми-пермякам, исчезнувшим из этих мест еще в XIX в., например:

Раньше это шло всё знаете откуда? Оттуда вот, с коми-пермяков. Говорят, вот это в пермяках раньше всё было распространено <...> не веровали, неверующие были³⁵⁴.

Любопытно, что в селах Удмуртии, где живут вместе русские и удмурты, эта тенденция — подозревать в колдовстве своих, русских, а не удмуртов — сохраняется. Следовательно, приписывание вредоносных магических способностей живущим рядом представителям иного этноса — чрезвычайно популярная, но не единственная модель описания социального пространства. Так, в случае практически моноэтничного и моноконфессионального населения подобные подозрения обычно падают на жителей соседнего района, села или куста деревень, например:

Вот в этой-то местности вроде меньше, а вот в соколовской, говорят, там масса, больше. В той стороне, говорят, больше³⁵⁵.

Достаточно хорошо известно, что в русской народной картине мира почти всякий *чужой* воспринимается как потенциальный колдун, ср.:

Вот тут, у барина у нашего, мне еще папа рассказывал, немец-колдун жил. Людей не портил, а только все знали, что колдун, потому — он немец, а немец, он завсегда колдун [Добровольская 2001: 96].

Очевидно, что кроме «этнически чужих» существуют и другие категории *чужих*, позволяющие видеть в них источник потенциального зла, проецировать на них собственные негативные чувства и приписывать им колдовские способности. Такие типы *чужих*, как странник, нищий и ремесленник в среде земледельцев, достаточно подробно описаны в работах Т. Б. Щепанской [1990, 1995b, 1996, 2001a, 2003], меня же в большей степени интересуют типы «чужести» в относительно стабильной социальной структуре сельского общества.

Социально-коммуникативное пространство деревни неоднородно — кроме естественных половозрастных различий, определяющих доступ к ресурсам, в том числе и к информации, а также отличий в статусах и репутациях, следует учитывать и такие его аспекты, о которых пишет А. Н. Кушкова, — структурные (родство/свойство/соседство/знакомство) и коммуникативные, т. е. собственно информационные практики (кто что о ком знает/говорит/(не)может/(не)должен говорить — и с кем) [Кушкова 2002: 62]. Разделение социального пространства на небольшие, относительно эгалитарные части (семья, свояки, кумовья, *концы*, *печища* и т. д. — по Фостеру, инкапсуляция³⁵⁶), возведение между ними физических и символических границ, установление правил взаимодействия (в том числе редистрибуции) как внутри этих образований, так и с «внешним» социальным пространством суть не только естественное следствие жизненного процесса, но и институциональные средства редукции негативных чувств, в том числе зависти. Нарушение этих границ недозволенным традицией способом (т. е. вне рамок ритуала или этикета) ведет к агрессии, которая может выражаться в том числе в обвинениях в колдовстве.

Более того, подозрительны нарушения — без повода — любых границ, в том числе ограды двора. Дом и двор — символические проекции тела человека. Обнаруженные там неизвес-

тные предметы интерпретируются как подобранные с целью причинить магический вред, а чужие люди, оказавшиеся без приглашения, — как сами вредоносные агенты. Так, одна из верхокамских информанток подозревает в своей соседке *знаткую* и потому сторонится ее, не общается. Она рассказала мне:

Вчера идет по дорожке через мой двор. Я говорю: «Ты что идешь тут?» — «А я, может, к тебе». — «Ну, заходи». Но шла не ко мне³⁵⁷.

Показательно, что это событие вообще стало достойным запоминания и пересказа³⁵⁸.

Рассказы о колдовстве, несмотря на свою типичность, описывают, как правило, реальные случаи социального взаимодействия и «привязаны» к конкретным людям, находящимся в определенных отношениях с героем или рассказчиком. К сожалению, собиратели, сосредоточивая свое внимание на сюжетах и мотивах текстов, не всегда фиксируют эту важную информацию. В то же время мы имеем здесь дело не с контекстом рассказа, а с самим механизмом его создания, анализ которого позволяет понять связь между набором фольклорных сюжетов, структурой данного сообщества, комплектом статусов в нем и репутациями его членов. Далее я буду говорить о соотношении социальной структуры сельского общества и сюжетно-мотивного комплекса бытующих в нем рассказов о колдовстве или, другими словами, рассмотрю некоторые механизмы символизации социального пространства.

Классифицируем бытующие в Верхокамье фольклорные тексты, относимые к несказочной прозе, в соответствии с тем, какого рода отношения в них моделируются, и сопоставим последние с содержанием текстов.

1. Жители Верхокамья — остальной мир.
2. Отношения между жителями различных районов внутри Верхокамья.
3. Отношения между разными этноконфессиональными группами.
4. Отношения между половозрастными группами.
5. Отношения между жителями населенного пункта: соседями, свойственниками, родственниками.

Первый из указанных уровней представлен в текстах таких жанров, как исторические предания, эсхатологические рассказы, пересказы книжных сюжетов; былички о колдунах встречаются лишь со второго уровня, причем снижение уровня коррелирует с уменьшением влияния книжности и одновременно клишированности быличек (переход от фабулатов к мемурам).

Обвинения в колдовстве наиболее масштабны на втором уровне — жители соседнего района (сельсовета, куста деревень, села) *поголовно колдуны*, например:

Она сивинская, она много знает. Они больше там знают. Там такой народ, там... много знали они. Там больше лекарей было³⁵⁹.

Соб.: Нам говорили, что сивинская сторона такое колдовское место, что там много колдунов живет.

П. О. М.: Кого?

Соб.: Колдуны!

П. О. М.: О-о-ох!

П. Н. М.: Ну это, это есть, да. Там, видимо, и то, и то, там люди...

Ф. М.: В Сиве?

П. Н. М.: Ну. И еще колдовское место — это соколовская сторона.

Ф. М.: Не соколовская, а...

П. О.: <...> Он с соколовской. (*Смеется.*)

Ф. М.: Я с той стороны³⁶⁰.

В Кулиге, вот за Кулигой — там много. Колдуны на колдуне³⁶¹.

Бывало, поедем в Кизьву, у меня тетка там жила, там тоже всё колдуны, говорит, жили. Поедем, она мне говорит: «Ты там много не пей. Будут пить подавать — не пей». — «А чё, — говорю, — почему?» Чё, я молодая была, ничё не понимала. «Там колдуны». Боялась пить. Там все знающие тоже были люди³⁶².

О стереотипности подобного мнения говорит и то, что ровно такое же заявление нам довелось услышать и от человека, слышущего в своей округе колдуном:

Бывает это, бывает это, делают всё. Раньше были здесь такие люди, но их нету сейчас, сейчас нету их, нету. Мало. И... не знаю, поди... в соколовской стороне кто-то ешь там такие³⁶³.

Тексты, описывающие этот уровень взаимоотношений, отличаются высокой стереотипностью и небольшим количеством подробностей; информанты нередко затрудняются вспомнить какую-либо реальную историю, подтверждающую столь устойчивую репутацию жителей «колдовской стороны», и выходят из положения с помощью того или иного риторического приема, например переводя разговор на другую тему или упоминая иной сюжет:

Вот в Сиве, говорят, крепкие очень эти... лекаря, пошибку лечат. А здесь никого нету. Нынче уж мало они стало, колдуны-то... умирают, умирают всё. Вот когда вот они умирать начинают, очень тяжело умирают. Никак душе-то нельзя выйти-то. Он ведь веровал в нечистого³⁶⁴.

Столь же трудно иногда рассказать что-либо о колдуне из другой деревни:

Т. И. М.: Вот Максим Лавёнок знал хорошо, тут, в Абросях.

М. И. К.: А чё, он не в нашей деревне³⁶⁵.

Данный уровень социальных отношений представлен в быличках с такими сюжетами, как состязания колдунов («Дока на доку»), *порча* свадьбы, появление болезни-*порчи* во время поездки в другой район (чаще всего на свадьбу, но повод может быть и другой), лечение *порчи*, которую не смогли вылечить *свои*.

Свадьба — одна из самых опасных ситуаций социального взаимодействия, причем не только для новобрачных, но и для их родственников, и для остальных гостей. Есть много рассказов о том, как человека *испортили* во время свадебного гуляния; в это время старались особенно тщательно оберегаться от колдовства. *Молодые* наиболее уязвимы для колдовства в силу своего лиминального положения — перехода в новый социальный статус (о ритуалах перехода подробнее см. [Тэрнер 1983;

Байбурин 1993]), поэтому их тщательно оберегали от *порчи*: кормили и поили отдельно и только тем, что приготовлено в доме; связывали им руки полотенцем, чтобы никто не мог пройти между ними; выходили они по нужде в сопровождении свахи или *дружки*, в то время как оставшегося караулил другой *дружка*. Например:

Соб.: А вас как-то оберегали с женихом, чтобы вас не исколдовали?

Обязательно. Чтобы вот это — меж вами чтоб никто не проходил никак. Никого не пропускать. И полотенцем связывают руки!

Соб.: А были такие, кто хочет пройти?

А чё, стараются которые. Вот пойдешь на улицу, и вот которые, насмеяться-то которые любят дак... Они токо тут и...

Соб.: То есть колдуны что ли?

Ну³⁶⁶.

День свадьбы, как полагали, моделирует последующую семейную жизнь, поэтому так тщательно за всем следили и придирались к мелочам. Если в молодой семье начинались конфликты, проблемы со здоровьем — вспоминали свадебные события. На Вятке пожилая женщина рассказала нам о неудачном первом замужестве своей невестки, жены сына:

Во время гуляния соседка принесла дохлую курицу со словами: «Агафья, не у тебя ли курица потерялась?» Ее быстренько вытолкали: «Зачем пришла с такой вестью?» Но все равно новобрачные жить не стали, разошлись.

Считали ли соседку колдуньей, рассказчице неизвестно:

Но, видно, с умыслом пришла, вражду принести³⁶⁷.

Вторая причина особой осторожности во время свадьбы — страх перед *чужими*, ср., например, следующие рассуждения:

М. И. М.: Как бы считали, что есть вредный народ. Мало ли кто может... Ведь с разных деревень, родственников всех досконально не знаешь ведь, из разных деревень съезжаются, на лошадях...

Е. Н. М.: Здесь ведь начинается родство, новая родня появляется, со стороны невесты, со стороны жениха...

М. И. М.: Да, да. Кто знает их, родственников. Всех ведь не знаешь. Всё очень осторожно, с воскресной молитвой обязательно³⁶⁸.

Подобно тому, как в небольшом сообществе открытость личности и ее тесная связанность с другими делают ее незащищенной, уязвимой для колдовства (что особенно касается «пограничных» субъектов — в возрастном, ритуальном или психосоматическом смысле), во время свадьбы сообщество в целом демонстрирует свою «открытость чужому» и потому уязвимо. Ситуация наиболее опасна для молодоженов не только потому, что это их личная инициация, но и из-за того, что каждый из них символизирует свою родню и/или деревню и, соответственно, «принимает удар» за всех.

Свадьба — это встреча с *чужими* и их социальное освоение, превращение в *своих* — свойственников. Свойство как социальная категория имеет двойственную природу. С одной стороны, *своими* безопаснее *чужих*, с другой — они дальше, чем кровные родственники, и потому опаснее. Социальное освоение *чужих* в принципе не может быть завершено, поэтому и те, кто уже стал *своим*, сохраняют потенциальную опасность. Эта двойственность, характерная для восприятия любого пограничья, отражена и в колдовском дискурсе, в рассказах о том, как невестку *портит* или *урочит* свекровь (золовка, деверь) или, наоборот, невестка оказывается колдуньей. В этих рассказах на языке мифологии говорится о конфликтах между людьми, вынужденными тесно общаться, но при этом не ставшими настолько близкими, чтобы не замечать недостатков друг друга, прощать их или выражать свое отношение к ним без стеснения на языке открытой агрессии.

Вместе с тем данные языка свидетельствуют и об ином отношении. Например, купленным в магазине продуктам (яйцам, молоку, мясу) предпочитают *свойские* (купленные у тех, кто их производит в своем хозяйстве). Такие продукты считаются наиболее полезными, здоровыми и безопасными³⁶⁹. Действительно, они более свежие, но немаловажно и то, что покупате-

ли знают продавца, что исключает возможность обмана — это не в интересах последнего.

В рассказах часто встречается противопоставление нынешнего места жительства информанта — большого села — и его родной деревни, например:

Мы жили вот в деревне, от Сепыча шесть километров, и этой пакости (колдовства. — О. Х.) у нас в деревне не было³⁷⁰.

Раньше, мне кажется, так ведь не было, чернокнижники, нынче очень ведь много. У нас даже вот знающие люди, вот которые как бы хорошие-то вот, они говорят, что у нас в Соколово каждый третий колдун!³⁷¹

С одной стороны, в этом мнении можно видеть идеализацию прошлого (не исключено также, что информанты плохо помнят — или мало знали — социальную среду в деревне своего детства), с другой — отчетливо прослеживается связь между сложной структурой большого села и распространенными в нем представлениями о колдовстве.

Наиболее насыщены конкретными деталями былички, описывающие пятый уровень — взаимоотношения жителей одного населенного пункта (в основном это соседи и свойственники). Именно на этом уровне происходит осмысление повседневных происшествий (пропажи молока у коровы, неурожая капусты, неудачи в делах, болезни, матримониальных проблем и т. п.). Информанты обычно с большим эмоциональным подъемом рассказывают о подобных событиях, интерпретируя их в терминах колдовства. Былички нанизываются одна на другую и многое могут сказать исследователю об отношениях в данном сообществе, о репутациях его членов, об «узловых» точках социального пространства — людях, общепризнанных колдунами. Мотивы быличек, безусловно, зависят от отношений между колдуном и жертвой: *большуха* (свекровь или золовка) *портит* невестку; родная мать (или отец), не желая *испортить* родную дочь или сына во время ее или его свадьбы, но будучи не в силах справиться с понуждающими ко злу *бесами*, погибает сам(а); соседка отнимает молоко у коровы, изводит скотину или огородные

посевы, насылает *порчу*; сосед останавливает свадьбу, *насмехается*; колдун из другой деревни снимает *порчу* и т. д.

Некоторые примеры:

Она похвалилась: «Скоро сдóхнёшь». Я, слава Богу, все еще живу, а она уже лежит в могиле. Запилась.

Соб.: Ваша невестка колдунья была?

Да нет. Да там отец сколь-то... так, отец да баб... нет, бабушка, она с бабушкой, с дедушкой жила, они вроде, говорят, знали. Ну, маленько чё-то, видимо, знали — на корову как-то напускали, у нас корова не заходила в избу. Идет с поля, а в ворота не заходит, силком загоняли. А потом, после Иван (сын информантки. — О. Х.) съездил к старухе там — они, говорит, это, шерсть с кошки да с собаки стригли, пережигали и вам, говорит, бросали тут, где корова ходит. Старуха сказала.

Соб.: А что за старуха?

А в деревне там, за Екатерининском, не знаю, где он был³⁷².

Соб.: Говорили нам, что раньше было много колдунов, а сейчас нету.

М. Ф. Г.: Как нет. Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас...

М. С. П.: Есть. Есть такие люди, которые, это самое, делают такое людям <...> Вот у нас здесь тоже как-то было, вот у нас это-го, Анатолия Георгиевича тоже... кто его знает, у него мать, например, знала. Вот. Тоже я не знаю, правда — не правда <...> Когда-то чё-то у меня муж с ним чё-то поссорился... он выпивает, старик, такой... тут и сказал: «Ну, ты набегаешься за своим жеребцом». У нас жеребец. Так он у нас в прошлом году или когда... в позапрошлом году — все время сорвется с цепи и летит! Убежит в К. и куда-нибудь еще убежит.

М. Ф. Г.: Угу, бегал, бегал.

М. С. П.: Бегал, бегал. Он говорит: «Набегаешься со своим жеребцом еще!» Вот нельзя говорить так! Поперек сказал...

М. Ф. Г.: Есть, есть. Есть, Оля Борисовна, есть!³⁷³

Раньше много такие люди были. Напоят чем-нибудь. Вот у него же, у этого старика, была сноха... дедушка он был как... за внучком

она была, а внучек-от в армию ушел. Она: «Дедушка, дедушка, сделай мне туюсочек». Раньше туюски... не видали вы туюски? Берестяны туюски. Всегда ходили... За ягодой, на покос брагу да питьё брали. Вот она говорит: «Сделай, сделай мне туюсочек». Дедушка сделал ей туюсочек, принес этот туюсочек, а она хоть бы помыла, она не помыла, она в етот туюсочек брагу налила и пошла на работу. Косить. На покос. Покосила, попила из этого туюсочка, вот он ей тут и посадил в туюсочек эту... пошибку-ту. Икоту-ту. Она прямо почернела вся, валялась три дня. А потом ей стало... она уже мучит ее, всё...³⁷⁴

Наблюдается отчетливая тенденция «переноса» колдовского *знания* за пределы своей возрастной группы (четвертый уровень отношений), в чем также видится проявление страха перед чужим, неосвоенным или уже «забытым» социальным пространством. Так, среди молодежи бытует представление о стариках как о *портунах*, и наоборот — общим местом старческих ламентаций оказывается поголовное увлечение молодежи колдовскими практиками, например:

Нынче на это, на хорошее-то никто не учится, на плохо-то... каждый гад учится, прости, Господи... Маленький шкет — и те уже учатся. Эту черную книгу дак... все ее... все девки говорят, дак... вся молодежь, все на черную книгу палятся. Все... всяки болезни, и скотину, и на деревья, и... всяки, паки, чё только ни вяжут, чё только ни делают дак³⁷⁵.

Впрочем, в отношениях полов эта тенденция проявляется не так отчетливо — нельзя сказать, что женщины склонны обвинять в колдовстве исключительно мужчин, и наоборот. Скорее, здесь доминирует расстановка статусов и репутаций в локальном сообществе и фольклорные стереотипы (отношения мотив—персонаж). Например, женщине приписываются одни действия (*крадет* молоко), мужчине — другие (*напускает* насекомых или лягушек, *останавливает* свадьбу), однако есть и общие мотивы (*крадет* дорогу, *портит* скотину и людей, трудная смерть колдуна). Тем не менее, как уже говорилось в третьей главе, в Верхокамье магические способности чаще приписывают мужчи-

нам; набор мотивов, связанных с мужским колдовством, богаче и разнообразнее.

Отчетливо гендерный фактор проявляется и в лечении *пошибки*: жертвами ее считаются исключительно женщины (есть лишь единичные указания, что у мужчин тоже может быть *пошибка*, но ни одного сюжетного текста записать не удалось), тогда как лечат от этого вида *порчи* в основном сильные колдуны-мужчины. С одной стороны, такая ситуация объясняется тем, что Верхокамье относится к севернорусской культурной области, где колдовство считалось по преимуществу мужским занятием, с другой — тем, что носителями колдовского дискурса являются главным образом женщины (это типично и для других культурных областей, в том числе и тех, где велика доля «женского колдовства»).

Характерное для других регионов приписывание магических способностей иным этноконфессиональным группам (третий уровень отношений) не свойственно Верхокамью, как уже было сказано. Одна из причин этого — в долговременной моноэтничности и моноконфессиональности данной историко-культурной области. Другой возможной причиной, хотя и связанной с первой, является, на мой взгляд, следующее обстоятельство. В районах со смешанным населением подозрения в колдовстве и, шире, во владении магическим *знанием* обычно падают на автохтонов, «хозяев» территории (как это происходит, например, на юге Кировской области, где живут марийцы и пришедшие позже русские, а также во многих районах Сибири). В Верхокамье же место исконных насельников — коми-пермяков — давно заняли русские старообрядцы, *кержаки*³⁷⁶. Они чувствуют себя и действительно давно являются хозяевами этих мест, включая восток Удмуртии (Кезский район) — в тамошних старообрядческих селах удмуртов мало, они поселились позже и ощущают себя не вполне уютно. Хотя в рассказах о повседневных конфликтах можно встретить упоминания о колдовстве удмуртов, все же и там, как и в других районах Верхокамья, и удмурты, и русские православные, также появившиеся в этих районах позднее и чувствующие себя крайне неуютно (*В страшном месте живем*³⁷⁷), и сами *кержаки* приписывают магические способности именно *кержакам*

(напомню, что источник колдовской практики все же возводится к ныне исчезнувшим автохтонам — пермякам). Например:

Вот раньше у нас были такие... всегда вот кержаки очень много садят. Если им не понравится, или они по ветру отпускают, или они кому хочешь посадят и...

Соб.: А за что?

Ну, вот поди спроси, надо... Им надо вот. Вот пустят, и всё <...> Вы в дома заходите, молитву творите. Знаете ведь молитвы? Ну вот, вы заходите — молитву творите. Перекреститесь. Как к кержакам заходить, так перекреститесь³⁷⁸.

А люди такие есть, садят. Такие люди есть, самые как бессовестные, и вот куда-то чё-то надо каку-то молитву, налаживают. И на ворота, и на дверях. Если ты без молитвы пойдёшь, и... Особенно всё кержачьё кержакам и садят³⁷⁹.

Соб.: А колдуны тут какие-то жили, что ли?

Да есть!

Соб.: И сейчас есть?

Да они здесь, как нету? Да здесь такие... Это Сэпыч же ведь, кержаки! Хо-хо-хо!

Соб.: А что, кержаки — это колдуны?

Да колдуны-то есть очень много. Конечно, как нету они? Есть. Каждый, знаешь...³⁸⁰

В этом признании (информантка, как и предыдущая, — из местных старообрядцев) слышится не сожаление, а даже некоторая гордость за свою группу. Конечно, женщина гордится не тем, что *кержаки* особенно связаны с *бесами*, а их силой и властью над этой землей. Символическим признанием такой власти обыкновенно и оказываются подозрения в колдовстве, которыми пришельцы награждают автохтонов.

Итак, оппозиция *свой/чужой* имеет разные социальные уровни и на каждом из них представления о колдовстве выражены по-разному. Тексты, описывающие социальные отношения разных уровней, различаются по масштабу описываемых событий и набору сюжетов и мотивов. Соседке не припишут того,

что припишут мужчине из соседней деревни; *свое* годится для объяснения причин бытовых происшествий, *чужое* — для более серьезных и масштабных несчастий. *Свое* может стать *чужим* (и, следовательно, подпасть под обвинение в колдовстве) ситуативно — обычно в результате конфликта, однако все заведомо *чужое* заслуживает подозрения без оговорок. Так, например, в Верхокамье заезжие цыгане считаются колдунами (они *морочат, гипнотизируют*), но и всех прочих незнакомцев, в том числе членов экспедиций, нередко воспринимают как цыган (так как *одеты не по-нашему*), следовательно, как людей опасных.

Любопытно при этом, что не только «чужость» человека (этническая, локальная, конфессиональная и др.) делает его потенциально вредоносным агентом, но и наоборот — его роль в бытовом происшествии, интерпретированном в рамках колдовского дискурса, заставляет приписать ему «чужость» — в нижеследующем примере этническую:

Сглаз бывает разный. Одна из историй, как можно сглазить. Два соседа по участку были, одному было мало участка, он пытался всё... Это у моей приятельницы сосед по участку — еврей, и он пытался всё сантиметрики отхватить, передвигая ограду между участками. Он, в принципе, по жизни всем завидует, хотя вроде бы живут они неплохо, я бы сказала, хорошо.

Соб.: Он совершенно определенно, что еврей?

Да. В принципе как — он не чистый еврей, а у него бабушка еврей. Бабка, кажется. И вот эта моя приятельница посадила на границе участков редьку, и он сказал, что: «Какая у тебя редька!» Все, шабаш — на протяжении двадцати лет редька у нее не растет! И она теперь уже бросила эту затею, что у нее редька вообще будет расти, больше ее просто-напросто не сеет. Ни рядом с его участком, ни ближе к своему дому она теперь уже не сеет. Она на границе садит картошку теперь³⁸¹.

Однако подобные умозаключения встречаются редко, все же отсутствие этнически-конфессионально-культурно *чужого* не оставляет иного выхода, кроме как уделять более серьезное внимание «внутренним контурам» своего социума, акцентировать их. По схожему мнению Уильяма де Блекура, представле-

ния о колдовстве артикулируют и символизируют социальные и культурные границы и этим связаны с локальной системой ценностей [Vlescourt 1999: 205]. По всей видимости, мы сталкиваемся здесь с важной чертой коллективной психологии — потребностью в *чужом*, настолько сильной, что общество иногда заставляет некоторых из *своих* играть эту роль. Зачем же обществу нужны *чужие*? Почему они расцениваются как колдуны и, наоборот, тот, кто прослыл колдуном, часто помещается за границы *своего* социального пространства?

Мэри Дуглас предложила следующую модель соотношения верований и социальной структуры. Колдун — агрессор и мошенник, желающий загрязнить и испортить все чистое и полезное. Этот общий символ приобретает особые черты в локальных семиотических системах и, прежде всего, в соответствии с местными вариациями социальной структуры. Тема «внутреннего/внешнего», проявляющаяся в символизме колдовства, может быть продуктивно описана в терминах социальных границ. Варианты могут быть такими:

1. Колдун — внешний враг. Эта идея характерна для небольших и просто организованных сообществ. В них больше внимания уделяют устранению проблемы (лечению), чем поиску вредоносного агента.

2. Колдун — внутренний враг. Такое представление встречается в обществах с более сложной внутренней организацией, где есть две или более группировки. Тело жертвы воспринимается как символ общества — его *портит* (отравляет, высасывает силы) кто-то очень близкий. Колдуна ищут и наказывают, функции этого таковы: а) если колдун — член соперничающей группировки, его обнаружение и изгнание помогает подтвердить границы группировок либо перестроить иерархию; б) если колдун — опасный девиант (слишком богатый и сильный либо, напротив, агрессивно требующий), наказание представляет собой контроль девиации во имя общественных ценностей; в) если колдун — внутренний враг с внешними связями, его обнаружение позволяет активизировать соперничество группировок либо переопределить иерархию [Douglas 1970b: XXVI—XXVII].

У *чужих* нет оснований любить, быть привязанными, разделять ответственность — все это предполагает принадлежность

к коллективу, — значит, они потенциальные воры и разрушители, по крайней мере на символическом уровне, что и подразумевает ярлык «колдун». Но среди *своих* гармонию гарантируют не только позитивные чувства. *Свои* связаны не только любовью и привязанностью, но и страхом репрессий сообщества, страхом перед общими табу. *Чужие* же находятся вне действия последних, поэтому и этой гарантии безопасности для *своих* лишены их поступки, слова и мысли. Тому, кто внезапно разбогател, кто физически силен или очень красив, не так нужна поддержка сообщества, у них есть иные основания чувствовать себя уверенно. Одинокая бездетная старуха или старик, имеющий сына-инвалида, также исключены как равные участники из коммуникативных практик и коллективной жизни; им не надо бояться за своих детей и внуков, и поэтому, как полагают окружающие, они могут многое себе позволить. Назвать человека колдуном — значит, констатировать его социальную «чуждость», отсутствие у него позитивных чувств и привязанности к сообществу и в то же время страха репрессий последнего³⁸².

Наличие *чужого* дает возможность решить проблему зла путем вынесения его за рамки *своего*. Границы *своих* и *чужих* подвижны, *чужим* в результате конфликта может стать и совсем *свой* — брат, отец, мать. Сложность мозаики (кто кого в каких ситуациях обвиняет) во многом обусловлена одновременным существованием коллективов разных масштабов — от семьи (мотив «невестка/свекровь — колдунья») до страны («немец — колдун») и даже всего человечества (мотив «звериные черты облика колдуна/ведьмы»).

В современной российской деревне представления о колдовстве не только служат целям мифологического программирования повседневной жизни [Цивьян 1985], но и являются способом символического описания (или, в других терминах, языком описания) социального пространства, его иерархии и границ. Можно утверждать, что эти представления являют собой своего рода оболочку социальной структуры, сохраняющуюся ровно потому, что, несмотря на исчезновение многих традиционных социальных институтов, все еще существует деревенская социально-коммуникативная среда, та самая повседневность человеческих взаимоотношений, которая оказывается сильнее любых идеологий и попыток «исправления нравов».

Глава VI

Колдовство и воровство

Омрачила

В марте 2005 г. в старообрядческом селе К. случилось неприятное происшествие: в дом пожилых сестер Ичетовкиных, Елены Федоровны, 86 лет, и Агафьи Федоровны, 83 лет, пришла женщина, представившаяся социальным работником. Она рассказала о начавшейся денежной реформе и предложила старушкам обменять их деньги на новые, чтобы им не пришлось ехать для этого в райцентр. Благодарные хозяйки согласились и обменяли 25 тысяч рублей на «новые деньги». Лишь спустя несколько часов их начали одолевать сомнения, и они отправились к соседям узнать, правда ли, что началась денежная реформа. Тут и вскрылась афера мнимого социального работника.

Это происшествие ничем особенным не отличается от тех, что случаются в других городах и весях России, — рассказы о них можно встретить и в устном бытовании, и в СМИ³⁸³. Любопытны лишь подробности, которыми оно обросло в К., а также то, как его интерпретация повлияла на поведение жителей села. Соседи быстро пришли к заключению, что мошенница каким-то образом повлияла на сознание сестер Ичетовкиных — иначе как объяснить, что две старушки, известные как толковые и осторожные, так слепо доверились незнакомке и отдали ей деньги в обмен на *фантики*? Здесь не обошлось без гипноза, она их явно *омрачила*:

Дак если не омрачила, почё ж бы они деньги отдали?!

Соб.: Может, поверили?

Хм, поверили... Неужто оне... две дак, из-за одной — одно-то! — проснуться не могли!³⁸⁴

Способность *омрачать* — типичная характеристика *знаткого*, но если местные колдуны известны всем, то люди приезжие представляют собой в этом смысле загадку. Именно поэтому деревенские нормы предписывают особую осторожность при общении с незнакомцами — своеобразное сочетание вежливости и подозрительности. Конечно, не все чужие одинаково опасны — более всего боятся цыган, слывающих и ворами, и колдунами³⁸⁵. Вот только за цыганку могут принять практически кого угодно, любую незнакомую женщину, в том числе участниц экспедиций³⁸⁶.

История с кражей осложнила мою полевую работу — новые знакомства заводить не получалось, люди не отпирали дома. Однажды я была в гостях у местной учительницы истории, к ней зашла соседка, также моя старая знакомая, и рассказала, как полчаса назад ее муж, глядя на меня из окна, заметил:

Глянь, кака-то баба идет — юбка долгая, сапоги коротеньки, шапка нездешняя — ну, наверное, цыганка.

И она, уходя, заперла мужа в доме на замок³⁸⁷. В другой раз я брела по заснеженной улице, сильно мело и почти ничего не было видно, поэтому я не сразу поняла, почему идущая навстречу женщина как-то странно держит руку — лишь подойдя почти вплотную, я увидела, что она, не скрываясь, направляет в мою сторону руку в варежке, сложенную в кукиш. Через несколько дней после кражи у сестер Ичетовкиных я на местном автобусе отправилась в соседнее село. Автобус был полупустой. На первом сиденье сидела пожилая женщина, окинув меня подозрительным взглядом, рядом с ней стояла внушительных размеров спортивная сумка. Я села на пустое сиденье за ее спиной. Тогда она, молча и не оборачиваясь, схватила сумку и с трудом взгромоздила ее себе на колени. Так и поехала в обнимку со своей сумкой.

Воры как колдуны

Идея о воровстве с помощью гипноза — современный извод традиционного для русской народной культуры представления, в котором концепты воровства и колдовства тесно связаны. 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 прелюбодея³⁸⁸. И до сих пор термин «воровство» понимается в широком смысле — как отнятие чужого, причинение ущерба. Связь концептов «колдовство» и «воровство» прослеживается на разных уровнях — оценки самого действия, поиска виновника и его наказания, а также мер профилактики. Например:

Раньше волхидок боялись, думали — ведьмы, а потом узнали, что это воровки, овец стригут [СРГСРКК 1992: 55—56].

Про неё тоже говорили: она и колдунья (правда ли, не правда ли). Вот, а я, говорит, к ней пришла, маненькая, еще небольшая, она какая-то нервная. А я, говорит, спрашиваю: «Бабушка, правда иль нет про те говорят: ты колдунья?» <...> А она [старуха]: «Нет, моя родимая, я не колдунья, а я, вот у меня... гумны раньше были-ти... на гумны воровать ходила. Бывало, пойду нóчей, распушу рубашку, распояшусь, и иду воровать-то, и воплю». А говорили, называли, что вопёлки. Может, они и вот так. Она говорит сама: «Нет, родимая, я не колдунья, а вот вопить я вопила вот эдак... нóчей пойду воровать, чтобы это... меня боялись, никто...» [Ивлева 2004: 185—186] (текст записан в Витебской области).

Антропологи обнаружили, что воровство и страх воровства повсеместно распространены в крестьянских обществах [Friedl 1962: 31; Foster 1967: 103; Lopreato 1967: 104], в том числе были характерны они и для России XIX в. [Носч 1986: 170—171]. В сельской среде, где всегда есть напряжение между эгалитарностью и стратификацией, существуют специальные социальные институты, с одной стороны санкционирующие воровство, с другой — ей препятствующие, причем в этой области значи-

тельна роль магических практик. В российской деревне не только воры, как считается, прибегают к колдовству или его имитации, но и их жертвы используют магию, чтобы обнаружить и наказать вора.

Магия против воров

Это могут быть домашние средства, как в следующих примерах.

Одна информантка рассказала, что *сделала на след* тому, кто повадился у нее капусту с огорода воровать: *И у них дом сгорел*³⁸⁹.

Картошку, яблоки воровали — только чё вот останется, из рук выпадет у того человека, принеси, на трубку положи — сохнет, и тот человек лежит, сохнет. С трубки сбросишь — и человек встанет и падет. И тоже, по-моему, со словами только, так — ничего не делается. Я пробовала, делала — ничё не получатся. Слова-то надо³⁹⁰.

Ну, вот собаки выли, тогда у нас пожар был в 84-м году, нас подожгли, у нас сгорели конюшни, дак у нас собаки выли тогда, вот у их (соседей. — *О. Х.*) собака была, и у нас <...> Встанут, этот отсюда на огород, наш отсюда на огород, друг на друга: у-у-у, да как начнут, как начнут. Мы на себя-то не думали, что у нас это случится, что у кого-то. И вот осенью-то нас подожгли. Все лето выли.

Соб.: А кто поджег, не пробовали выяснять?

Ну, как не пробовали... Ну, мы-то вроде... не знаем, кто именно, а вот кто направил-то вот это — знаем. Ну, а милиция потом уж, мне кажется, областная... для отводу глаз, просто чтобы... я все смеялась, я говорю, они уж едут не для того, чтобы узнать-то, а кабы не узнали. (*Смеется.*) Вот так вот. Он работает лесничим в госфонде. И не один он... Ну, они-то сами-то не пойдут, это был кто-то подкуплен.

Соб.: А за что это так, поссорились?

Ничё не поссорились. А он лесничим в госфонде, все леса в его руках, и вот они стали тоже... А наш Иван работал прорабом, здесь Тимофей (сосед. — *О. Х.*) работал председателем совета, и вот они

написали вроде... вобщем, делянку леса выделили рубить. Вобщем, ее вырубали, там приехали рубить, там уже сосновое... сосны были. И вот чё-то вот... да много случаев вот таких, и они куда-то написали. И всё, вот за это, видимо. Покарали нас. Так вот Надя рассказывала вашим-то, мы потом ворожили, ну, гадали дома, в кольцо, кто все-таки это сделал. Ну, всё равно вот видишь прямо... морщину даже на лбу видишь, вот это всё, но узнать все равно не могли. Кто его знает, может, даже нездешний кто-то <...> Но что вот человек-то казался-то, это видно было. Вначале... я вот даже видела вначале... я вначале даже не поняла, вот как искорка, лучи такие, дак вот... и крыша, вот сарай-то загорелся с нашей стороны, у нас там дверки, сено метать, в эти дверки и бросили, видимо, потому что загорелось-то на сарае сразу-то. В эти дверки, видимо, бросили банку с бензином... И видишь как вроде искорочка какая-то и от нее лучи, потом вот преобразается: крыша, вот такое вот. Я тогда поняла, что это вот, да, наша конюшня вот как раз. Потом овал лица, вот такое вот. Ну, жутко, конечно, жутко, вот смотришь, жутко...³⁹¹

Однако чаще за помощью обращаются к специалистам — гадалкам на картах и бобах, женщинам с *пошибкой* и особенно к *знатким*: судя по рассказам, *вызнавание* вора, наряду с обнаружением *портуна*, составляло важную часть их магической практики.

В селе К. многие обращаются к одной пожилой женщине, которая гадает на картах. На мои расспросы, о чем к ней ходят ворожить, она ответила: *Воруют, дак воров узнавать. Воруют — здися дополна воры!*³⁹² Муж с женой, фермеры, рассказали мне, что, когда они начали свое дело, их жгли, вредили. Они ездили гадать — кто именно, *а в милицию обращаться — бесполезно*³⁹³. Еще один пример:

Вот эта Надя сивинская, она даже в воде могла это, ворожить человека-то опять! Вот какая сила у ее была. Она мне говорит: «Я те могу...», милиция и вся Сива ей дорожат. «Они-де меня как за икону-де считают. Меня-де все меня берегут меня, потому что я-де воров-то им нахожу». Это, в стакан воду нальют, золотое кольцо кладут и: «Сразу я, — говорит, — тут уж всё, я им показываю: вон,

вон, глядите, — говорит. Вот так только, — говорит, — я стол вот как... молитву скажу, вот так стол проведу рукой (проводит рукой по столу) — всё, больше нечего делать! Я, — говорит, — всё, вора сразу им налицо, вот, глядите, вот». У одного начальника, какого-то начальника главного то ли в Сивее, то ли где-то, и, может, в Верещагине — везде ее волочат, возят, ведь везде ее возят! Она как не прётся, везде ее находят. Вот ведь как это. Помогат она шибко этой, милиции-то. Всем помогают она.

Мы вот с ней сидим на кухне <...> она рассказывает, разговаривает со мной. Ой, она много мене кое-чём рассказала, уй-й-й, ты что! «Выше тебя, — говорит, — живет этот, вор. Ты отсель уйди, Фрося, — говорит, — выше тебя вор живет». — «А ты откуда знаешь, кто там вор?» — «Да, — говорит, — он, — говорит, — это, не родная дочь-то была, от первого брака, свадьба была, сколь, — говорит, — чё ей надарили — вот посуду, хрусталь да чё да — он всё украл. Мать-то приезжала в Сиву. Я на воде, — говорит, — ей показала его. Я его видела, я его знаю, он выше тебя», — говорит³⁹⁴.

Этот пример, кстати, показывает, что «вор», как и «колдун», — не ситуативная, а постоянная характеристика человека; даже один случай воровства формирует репутацию.

Не менее часто в случае краж и пропаж ходят ворожить к *пошибке*: полагают, что женщина, одержимая *бесом* (а точнее — сам *бес*), знает многое из того, что недоступно простым смертным. Эта практика и в современном Верхокамье являет собой распространенную социальную игру несмотря на то, что *пошибка* встречается все реже. Сами слова «ворожить» и «кража» — пусковые механизмы, вызывающие приступ, например:

Соб.: Нам сказали, что к вам приходят за советом, что вы можете указать, помочь, если что украдут или...

А-ма-ма, о! О-й-й! (*Приступ начинается неожиданно. Звуки издает, втягивая в себя воздух. Потом оглядывает присутствующих, как бы проверяя эффект, нет и следа смущения.*)

Во мне есть холера. (*Правой рукой, сжатой в кулак, касается груди.*)

Соб.: Это болезнь какая-то?

Да, болезнь, ага. Ой... страшная болезнь. (*Эту фразу говорит на вдохе, как и вышеприведенное звукоизвлечение.*)

Соб.: А называется-то как?

Пошибка³⁹⁵.

Про эту женщину нам рассказали следующее:

Тут вот икотка есть одна дак... за этим, за сельпом, дак она... если у кого чё украли или чё, дак она угадывает. Прасковья Максимовна <...> У кого же чё потерялось, а, флягу одна потеряла. Флягу вымыла, за ограду поставила, к колодцу, и фляга потерялась <...> Там, видишь, нечистый сидит, это нечистый говорит <...> Вот со флягой-то ходила, ну, она это, очень тяжело ей было, и хотела сказать... «Ты, — говорит, — сама знашь». Она на какого человека-то думала: «Ты, — говорит, — сама знашь». А потом она... кто-то... Феклист ходил, он флягу-то взял. «Ты, — говорит, — сама знашь, кто взял». Ну, и чё, раз знашь, дак знашь. Значит, которого знал, значит, тот и есть³⁹⁶.

У нас тоже здесь, в Сепыче, эта, Прасковья Васильевна (ошибка информанта, Прасковья Максимовна. — О. Х.). Правда-нет это, что она... икота у ней, ходят всё к ней это, спрашивать, кто чё, кто украл, чё... Она говорит это³⁹⁷.

Такие ворожеи есть в каждом селе.

Вот в Соколово тоже была женщина, говорила она. У нас когда-то у сына украли аппаратуру, магнитофон-то, и вот я ездила к ней. Дак она опеть, она говорила: «Вот если будут искать, дак найдут». Ну, правильно, мы не искали ведь и не нашли. Но она не говорит, кто именно, не говорит³⁹⁸.

Ну, вот здесь-то, там, по Свободе-то, говорят, она ворожит. И правду сказывают <...> Кому чё надо, тот и узнаёт. Кто где чё украдет — идут <...> Или кто заболает, вот заболает, опять тоже ходят узнают³⁹⁹.

Я заговорила... пришла так же в прошлом году к ей, она: «У меня двух чепушек (кур. — О. Х.) кто-то съел, съел, съел кто-то».

Ну, кто съел? А я говорю: «У тебя чё, Васька прокараулил? Ты, — говорю, — чё, Васька, пошто двух чепушек прокараулил?» (Васька или Василий Иванович — имя пошибки. — О. Х.) — «Кто съел дак пусть ест, пусть ест». (*Говорит здесь голосом более высокого регистра, подражая голосу пошибки.*) — «Ну, дак ты знашь же, мол, кто съел, ты ведь, — говорю, — ворожишь?» — «Не знаю, не знаю. Кто съел, дак пусть ест». Ну, вот она стонет и стонет. Дак я говорю: «У тебя Васька чё, почё прокараулил?» Ну, вот тожно Васька заговорил: «Не знаю, не знаю. Кто-то съел, кто-то съел»⁴⁰⁰.

В случаях, связанных с конфликтами среди односельчан, ответы *пошибки* обычно не отличаются определенностью — либо подтверждаются мысли клиента («на кого думаешь, тот и украл»), либо вообще не рекомендуется искать виновного («найдется»). Тем не менее и в этом случае ворожба устраняет сомнения и страх обвинить кого-либо ложно и в целом страх самостоятельно обвинить кого-то, поскольку ответственность за обвинение передается безличным силам, говоря иначе — человеку-институту, который выступает от имени социума, но персонифицирует его лишь отчасти, отчасти же — благодаря своему аномальному статусу — воплощает невидимый мир со свойственной его обитателям осведомленностью⁴⁰¹.

К колдуну, в отличие от гадалок и *пошибки*, обращаются не только для того, чтобы узнать вора, но и чтобы вернуть украденное. Так, один из жителей удмуртского села два раза ездил к знахарю в Пермскую область (путешествие очень неблизкое). Один раз — когда врачи определили гангрену и предложили ампутировать ногу, второй — когда у него пропала почти новая каракулевая шапка. Ногу удалось вылечить, и шапка нашлась. Другой мужчина из этого села ездил к тому же знахарю, когда у него пропали деньги⁴⁰². О ворожбе — возвращении украденного, подобной диагностике-лечению *порчи*, упоминали и другие информанты.

По одной из историй, у рассказчицы, бухгалтера совхоза, в 1960-е гг. украли казенные деньги — тысячу рублей. Знакомая ей посоветовала: *Не плачь, сходи ты к деду-колдуну*. Она поехала в соседнее село, взяв с собой для храбрости сваху.

А сваха тоже оказалась колдуном. (*Смеется.*) Постучались, он нам дверочку открыл, мы у сенцы узошли. Узошли у сенцы. Он посмотрел на нас на двоих. На мене говорить: «Вы заходите в дом, а вы, бабушка, постойте тута». Я узошла у дом. Узошла я у дом. У доме стоит, ну, как у меня гардероб, какая-то... я не поняла, не то зеркало, не то икона. Как икона... как зеркало, иконы какие-то. Он что-то читал, читал, читал мне, а потом и говорит: «Женщина, вы ко мне другой раз придите — и сказал день мне, в какой, — придите и принесите с собой рубль, иде стоять Ленин с протянутой рукой» <...> Поехала на другой раз с этим с рублем. Он этот рубль читал-читал, читал-читал. То на эту икону смотрит, то на меня, то на этот рубль. А потом и говорит: «Вот етот рублик... Етот человек — самый наилучший в мире, — он говорит мне... ну, я тогда думаю, ладно, только бы... — самый наилучший <...> самый справедливый». На Ленина <...> Он мне рассказал: «Ехай с етим рубликом ты, куда бы ты ни шла, где бы ты ни ехала, спала ли ты, ходила ли ты, у любой, у любом пути ты его носи с собой». Так я и носила, пока кончила работать. А сейчас опустила его в сумку. Сейчас я его покажу. Так я и носила. А потом... Да, ишо сказал вот что: «Про твой рублик, про твои деньги уся начальства узнать и весь народ, но деньги тебе в руки не дадут». И вправду не дали. А узнать — узнали. Когда я сходила к этому деду, я приехала с отчетом в другой раз, подошла к директору и говорю: «Николай Иваныч...» Рассказала ему, как и вам рассказывала. А он и говорит: «Ладно, Емельяновна, я постараюсь вызвать милицию». Он вызвал милицию, а они, дураки, призналися. А один поехал на другой день за перегонном с бочкою. И с трактором, и попал под трактор. Етот попал. А етот тоже заболел, какие-то у него пошли тут... Они всё на мене: «Это она сколдовала». Какие-то прыщи пошли какие-то вот, поболел и помер. А они на мене говорили, что я его сколдовала, но я не колдовала. Иде я колдовала, когда он мне рассказал все? Вот тады токо стало начальство верить. И всё <...> Сейчас я рублик покажу... (*Показывает рубль 1961 г.*) Вот он, рублик. До сей поры яго бряягу. Ну, он подох, а я живу, вот докуда живу. Он подох. Какие-то у няго попались тут прыщи, вокруг пошли... «Это она ходила к колд...» Да, я к деду-колдуну ходила, а этот колдун мне и говорить: «Женщина,

принесите мне рублик, иде Ленин нарисован. Етот самый справедливый человек!»⁴⁰³

Как видно из примеров, определение источника несчастья (вора или *портуна*) было одновременно и способом его наказания, и способом устранения несчастья (возвращения украденного или исцеления). Магические приемы, использующиеся в случаях воровства, отмечали исследователи народной культуры и в XIX в. Например, был обычай ставить в церкви перед иконами *обидящую* свечу — верхним концом вниз: считалось, что вора настигнут страшные мучения и он будет вынужден вернуть похищенное [Якушкин 2003: 95]. Часть того, что осталось на месте кражи, бросали в кузнечный мех или под мельничный жернов «в чаянии тем причинить болезнь вору: он-де станет пухнуть и через год умрет» [Матвеев 2003: 74]. О подобных же способах нам сообщали в Верхокамье: часть украденного замазывали в чело печи, чтобы вора жгло и заставило прийти с покаянием; ставили *вниз головой* свечи перед иконами⁴⁰⁴.

Повсеместно в России бытовали заговоры от воровства [Аникин 1998: 371–372, Агапкина и др. 2003: 643–644]. Например, следующие краткие формулы, сопровождающиеся действиями, были зафиксированы в Архангельской области:

В доме как умрет человек, так чтобы гроб сделать, его измеряют палкой какой-нибудь. Так эту палку потом тихонько подобрать, омерить свой огород и сказать: «Как покойник не видит, так и вор не увидит». И вор, если зайдет во двор, не сможет оттуда выйти, только хозяин сможет его вывести⁴⁰⁵; Чтобы чужой человек не взял того, что ты на улице или где оставил (вилы, грабли), нужно сказать: «Чьи руки клали, те и возьмут» [Аникин 1998: 371].

Также существуют поведенческие стратегии профилактики воровства и, шире, потери, функционально сопоставимые со средствами защиты от *сглаза*, но отличающиеся своей семантикой. Отрывок из полевого дневника:

15 июня. Троица. С утра — в Звягино, на кладбище. По дороге поймали пару из Гришинска, Иван Иванович и Екатерина Степа-

новна <...> У них там пять могилоч в одной ограде — отец, мать, брат, сноха и два племянника бабы Кати. Она наломала пять пучков березки по дороге — для каждого. Сказала, что можно любое дерево, и ель, и осину. Их сплетают и втыкают в землю у памятника, обоими концами, получается арочка. Потом сказала, что забыла еще для соседа — рядом могила. Иван Иванович пошел, сорвал веток и воткнул ему. И посыпал могилу — конфеты, печенье, зерно. Баба Катя своим тоже сыпала. Угостили водочкой и едой. Иван Иванович стал предлагать колбасу — давал рукой. Екатерина Степановна всполошилась, стала опускать его руку, класть колбасу на стол: «Сами возьмут, не надо, сами возьмут, мол, со стола». Было неясно. А 18 июня в Новоселье К. Б. Костикова сказала, что из рук еду давать чужим нельзя: «Все передашь». Она так дала учительнице, а та потом всё к ней ходила, просила. И чтобы не просили, надо в притолоку нож вбить, тогда не будут ходить, побираться⁴⁰⁶. Ср. также: Вот вещи, даешь ты яички, или молоко, или там што — поставь на стол, тогда возьметь хто у тебя. Из руки в руки не давай — унесут, увезут⁴⁰⁷.

В Верхокамье также зафиксирован запрет передавать что-либо (еду, деньги) из рук в руки:

Надо на стол ложить. Придёт — на стол положит. В руки, говорит, нельзя отдавать⁴⁰⁸.

В Верхокамье и на Вятке информанты особенно подчеркивали, что нельзя из рук в руки давать то, что сам производишь в своем хозяйстве:

С рукой отдашь, то есть удачу в этом деле потеряешь, и корова станет плохо доится, лук не уродится в следующем году и т. п.⁴⁰⁹ Вот придут, попросят <...> на рассаду ли там, то, другое, дак не надо через огород отдавать. И не надо ето, самой отдавать. Вынеси с огородца и положи. На землю там, на чё, на скамейку, куда там. Положь, но чтоб там токо из рук моих не взяла это. Например, рассаду, или там свёклу ли рассаду, или что там. Или там, это, малину — копаю деревья, всё надо туда положить. Не надо в руки подавать⁴¹⁰.

Колдуны как воры

Параллелью к тому, что воры могут *омрачить*, а *вызвать* и наказать их можно с помощью колдовства, является восприятие колдунов как воров, которые магическими средствами присваивают себе то, что обычным ворам забрать не под силу: молоко у коровы, урожай с поля, здоровье человека. Колдовству могут приписать и вполне реальное воровство, но совершенное незаметно, например:

Який был случай. Баба моя сыру в мешок склала, гнётом придушила <...> У ранне встае — и мешка нема, и сыра нема, а камень лежит. Кто ж ишче, як не ведьма, забрал: нікого не було [Ивлева 2004: 103] (текст записан в Брянской области).

Воровство, совершенное с помощью колдовства, отличается от обычного воровства лишь методами. Оно происходит невидимым, тайным образом, следовательно, на него не распространяются юридические нормы: от ответственности не освобождает алиби (так как колдун может действовать в чужом облике или с помощью своих *сотрудников*), для доказательства вины не нужно находить орудие преступления (ибо колдун может действовать на расстоянии и при помощи невидимых «орудий»), и в целом «система доказательств» основывается на фольклорных мотивах. Соответственно, наказания колдунов целиком находились в сфере обычного права; в ведение официальных органов судопроизводства (до 1917 г. — волостных судов) входило лишь рассмотрение дел об обвинении в колдовстве, что расценивалось как оскорбление личности и наказывалось штрафом. Самосуды обычно состояли в избиении предполагаемых колдунов, насильственном выселении, поджоге, даже убийстве, но иногда, что интересно, к ним применялись наказания, предусмотренные обычным правом за воровство, как в следующем примере.

В Калужской области нашей экспедицией была записана быличка о том, как колдунья отнимала молоко у коров:

Ну, у нас отец рассказывал и мать рассказывала: у нас в деревне — вот сюда, пониже деревня — у одной женщины семья боль-

шая и коровка одна. Еще давно, единолично жили. Еще без советской власти. Корова не стала... Давала, давала молоко, перестала давать. Ну, тут... Старые бабки, они много знали. Кому прибавят молока, кому отнимут. Это было в деревне в старой. Ну, один мужик... Раньше частники были, лес там. Допустим, вот это — сколько гектар — мое, не заходи никто без разрешения. Ходили в лаптях, в лыке. И вот за лыками за этими ходили ночью. Вот рано он один пошел... там, идет с горки, посмотрел — там бабка одна что-то делает. По росе — эту, как называли, юбка не юбка... [Понёва, понёва, — подсказывает жена исполнителя.] И вот понёву — по росе. Что-то приговаривает — мужик этот рассказывал когда. Сейчас — собрание, а раньше — сходка. «Я, — говорит, — вышел, глянул, — говорит, — она вот так по росе. А я, — говорит, — снимаю кальсоны — трусов не было, в кальсонах, белые кальсоны, вот так тоже по росе: „Что тебе... что куме, то и мне, что куме, то и мне“, — вот так вот». Пришел домой — в обед корова молока наперла. Жена говорит: «Что это такое? Ванька, глянь, молока-то приперла корова». — «Я, — говорит, — не знаю». И начала дуться, корова бежит из стада: караул! Молока полно! Вдвойне стала давать. Ведро подоят, ещё ведро. А он не говорит ей еще, что видал эту такую-то бабку, — он узнал эту бабку. Потом — караул! — корова бежит из стада, и все пастухи... По деревне слух пошел — глянь, корова-то даёт сколько молока. Он тогда и говорит жене: «Так и так, я видал вот эту бабку, она вот понёву сняла и вот так. А я снял кальсоны и кальсоны по росе: „Что куме, то и мне, что куме, то и мне“. И поперло молоко». А она ему говорит: «Ну-ка, пошли сейчас же к старосте». Раньше староста был, сейчас председатель, а тогда староста был по деревне. «Пойдём к старосте, чтоб сходку собрать и рассказать». Ну, ему она потихонечку рассказала: «Собери срочно». Он сразу, там бригадир или кто там был у него, собрал на сходку. «Ну, так, выходи, Вань, рассказывай». И он рассказывает: «Не знаю, что делать, караул! Корова залила молоком». — «А отчего? — староста спрашивает. — Ну-ка, расскажи поподробней». Рассказывает поподробней, и эта бабка пришла. Всех, как выгон, выгоняли. Если сказали — на сходку, все с семьей чтоб выходил обязательно. «А как, что случилось?» — «Ну, меня, — говорит... там Комарев был, барин... ну, он будет ругать меня теперь?» — «Нет, не будет ругать, он простит». — «Вот,

я пошёл за лыками. Вот эта бабка понёву сняла и понёву <посе>. А я снимаю кальсоны и давай: „Что куме, то и мне, что куме, то и мне“. И вот залила». А это: «А я голошу, у меня молока нету». Значит, бабка и этот подговаривал. И ему откуда-то ещё молоко нашлось. Это: «Ну-ка, иди на середину, — на бабку. — Сейчас же сделай, чтоб всем было молоко поровну, как давали, мол. Так, чтоб завтра было всё в порядке. Чтоб люди не обижались на тебя. Ну, а тебя за работу...» Тогда позор такой был: всей деревней. Деревня большая была, двести домов здесь, это сейчас сорок, тогда двести, пройтись негде было. С одного конца деревни и до другого конца деревни берут кто заслонку — печку закрывают, такая заслонь, — кто пилы, и железками, и бахают. Это её с позором по всей деревне проволоочь. Вот это, и кончилось на этом. И всё нормально стало в деревне [Буркова, Тименчик 2004: 51–52]⁴¹¹.

Такому же наказанию самосудом подвергают за воровство [Тенишев 2003: 169]⁴¹². В данном случае женщину наказали именно за причинение ущерба, а не за колдовство как таковое. Ср.:

Отец говорил, что тучу отворачивать, спорину у хлеба отымать и молоко у коров — это великий грех, эти три дела [Ивлева 2004: 103] (текст записан в Рязанской области).

По этнографическим материалам, давнишним и современным, к колдунам крестьяне относились и относятся терпимо, даже пользуются их услугами, но если те злоупотребляют своим положением — жди самосуда. Так, верхокамского колдуна Жургова выгнали из дома, заставив переехать в другое место, когда коровы в общем стаде стали болеть; до этого индивидуальные обиды не влияли на ситуацию⁴¹³.

Восприятие колдовства как воровства естественно в случае причинения материального ущерба⁴¹⁴, но если мы обратимся не к хозяйственной магии, а к любовной, то и здесь обнаружим явную связь с концептом воровства: во множестве можно записать былички о том, как с помощью *приворота* разлучница *отняла, увела* мужа, а колдун помог его *вернуть* (все равно что удой коровы, урожайность репы или деньги). Например:

Дак вот, вот Евлѣша-то ведь и перевела от бабы мужика-то к себе. Спроста-то она бы ведь не перевела, не перешел бы, чѐ. Раз он эту зачал любить, а свою бабу — в сторону. Чѐ, сейчас тоже ведь есть, мало ли, тоже бросают. Которы вон так баско живут и вдруг, бают, разошлись. Чѐ случилось? На чѐ это вам это колдовство, это вовсе ни к чему⁴¹⁵.

Колдовская *порча* и *сглаз* имеют непосредственное отношение к потере здоровья, жизненных сил. Встречаются былички о том, как колдунья, наводящая *порчу*, от которой болеют и умирают дети и молодые люди, живет долго и отличается отменным здоровьем — живет за чужой счет, например:

Про М. А. был такой разговор (что она знаткая. — О. Х.). Семьдесят пять лет, а на кóзу одна накосила!⁴¹⁶

Зависть, выражаемая в неискренних похвалах, нескромных взглядах и жестах, отнимает красоту и полноту тела молодухи, здоровье младенцев, жизнь телят и цыплят, урожайность капусты и приносит другие убытки. Можно сказать, что если не всякий вор — колдун, то всякий колдун — вор⁴¹⁷. Такое понимание хорошо выражено в словах информантов:

Соб.: А до этого вы не знали, что она колдунья?

Примерно-то знали, но решили проверить, действительно она, нет, вот такая, что к чему, нечѣста на руку⁴¹⁸.

У нас не положено колдовать, во-первых, это грешно считается <...>

Соб.: А почему грешно?

Ну, дак как не грешно! Положено своим трудом жить⁴¹⁹.

Эти суждения, дающие общую оценку преступлениям против сообщества, говорят в том числе о неразличении физического и символического действия. Кража понимается широко — как причинение ущерба имуществу (включая поджог и обман) и в таком качестве сопоставима с колдовской *порчей*, которая тоже расценивается как нанесение вреда имуществу, здоровью

и другим благам. Поэтому так гибка традиция, предлагая способы профилактики и устранения вреда — магические против обыкновенных воров и естественные против воров магических.

Однако релевантно ли традиции признание исследователем реальности воровства и ирреальности колдовства? Для внутренней точки зрения и то и другое, безусловно, реально. 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 друга⁴²⁰. Вредитель остается вредителем независимо от способа действия — «естественного» или «сверхъестественного», с внешней точки зрения.

Понятие «колдовство» может означать всего лишь невидимый, таинственный способ достижения цели, а «воровство» во многих случаях является этой целью, оказывается основной мотивацией применения колдовства. Это хорошо заметно в следующей истории.

*Семейные хлопоты*⁴²¹

С Надеждой Ипатовной мы познакомились летом 2003 г., тогда ей было чуть больше сорока. У нее уютный дом, где они с мужем Виктором вырастили четверых детей (младшая дочь тогда заканчивала школу). Есть внук — веселый бутуз, живет с родителями в областном центре и часто гостит у бабушки. Хотя родом Надежда Ипатовна из типичной старообрядческой семьи и всю жизнь прожила в деревне, на сельскую жительницу она совсем не похожа: в одежде предпочитает спортивный стиль, модно подстрижена. И дети уже не деревенские — сын работает в городе, дочери учатся в институте.

В такой большой семье множество хлопот, а тут еще и хозяйство — огород, скотина. Поэтому неудивительно, что наш разговор вертелся вокруг житейских проблем Надежды Ипатовны. *Вообще, жизнь у меня такая интересная*, — говорила она.

Жаловалась Надежда Ипатовна, что ее дочь Ларису свекровь *приделала* к своему сыну, а сына — к себе. Дочь с мужем

живут плохо, он во всем слушает свою мать, а с Ларисой ругается, поэтому

она нервная такая стала, она придет сюда — как потерянная, вот вечер, она думает: что он там делает? Пришел ли домой?

Выяснилось это вскоре после свадьбы,

случайно: пошла к бабке, а потом Лариса сама пошла, они ей сказали: «Тебе сделано». Как свекрови понадобились, она приделала к нему Ларису, на кровь. Она к бабке ходила, его отделала.

По мнению Надежды Ипатовны, обращение свекрови к магии было вызвано исключительно корыстными интересами:

Представляешь, он (сын. — О. Х.) ей-то был не нужен, <а теперь> парень их кормит, одевает, всё. Он стал работать, пошел... Из грязи-то его подняли, дак ты радуйся, что... А ей надо забрать.

Кроме того, свекровь якобы хочет, чтобы не только ее сын, но и Лариса *работала за них за всех*, при этом сама ни в чем молодой семье не помогает, хотя и живут рядом. Надежда Ипатовна хотела бы пойти к *знахарке*, чтобы развести Ларису с мужем, но Виктор говорит — спешить не надо.

А все равно этому браку не жить.

Надежде Ипатовне не впервой вмешиваться в личную жизнь дочери. Несколько лет назад ей пришлось, по ее собственному выражению, *вытаскивать из болота* Ларису:

Вместе мы с семьей и родственниками воевали, ее отвоевывали —

разрушать ее отношения с Димой, первой любовью. Чтобы *отворожить* Ларису, Надежда Ипатовна ездила в соседнее село к человеку, который слывет очень сильным колдуном. Ей не нравилась семья Димы — бедные, мать пьет, сам он только что пришел из армии — ни специальности, ничего.

Они ведь люди несостоятельные, потому что пили очень. А он с армии пришел. С армии же... уже ребята умеют разговаривать, а девчонка одиннадцать классов заканчивает и развесила уши. Все хорошо, вроде бы, красиво было. Потом его мама решила своего сына «выдать замуж» за нашу дочь, замуж. А не женить <...> На наши деньги у них планы были далекие. Я потом Ларисе сказала... ну, что у меня ребенок: забегал тоже, забегал, смотрю — она ненормальная, ребенок не мой! Всё, с ним что-то случилось, я уже вижу, все равно ребенка своего знаешь, видишь, что что-то не то, не так... Ну, и она потом ей... она сама сказала, что, говорит: «Я вас приделала, — говорит, — друг к другу».

Оказалось, колдун уже видел фотографию Ларисы, которую привезла с собой Надежда Ипатовна. Эту фотографию ей отдал Дима по ее просьбе, и Надежда Ипатовна считает, что его мать обращалась к этому колдуну, чтобы *приворожить* Ларису.

Я тогда с фотографией... она эту фотографию, вот у нее было несколько фотографий, и одну из них она дарила мальчишке. И когда я с этой фотографией пришла к деду там одному, я говорю: «Вот эта фотография вам не знакома?» И он мне: «Эту фотографию-то я знаю». Что, видимо, я это так поняла, что он сам, видимо, делал. Которые он сам делал, ему было легче обратно, обратно отвести. Он сказал, что теперь она вам не страшна, она вам ничего не сделает уже больше.

Хотя с тех пор прошло пять лет, Надежда Ипатовна все еще не может забыть эту историю:

Я никогда с этой женщиной не встречалась, но эта женщина столько мне горя принесла, это вообще ужасно.

Не без оттенка злорадства она рассказывает, что семейная жизнь у этого парня так и не сложилась, что он пьет и бьет свою мать, а Надежда, безусловно, гордится, что тогда ей удалось *отвоевать* дочь.

Я говорю Ларисе: видишь, какая у тебя жизнь? Я могла тебе ее, могла тебе дать, что ты испытай это счастье. Я просто не хоте-

ла, что ты в это вот, что тебя поколотит... Вытащила я вот из этого ее дерьма.

Однако на этом злключения Ларисы не закончились.

И вот счас вот... вот она пришла, сначала-то я вроде бы тоже не задумывалась, пришла и плачет. Что такое? Говорит: «Мама, снова история повторяется со мной». От бабки приходит и ревет в голос. Говорит: «История снова повторяется». Я говорю, я как-то еще не восприняла, ну, чё снова, ведь, говорю, по крайней мере еще, думаю, что тебе ведь тут, по крайней мере колдуны-то не были использованы. И потом идем к этой же бабке-то через час с Наташей-то (сестрой Надежды Ипатовны. — О. Х.), и бабка-то мне говорит, все это рассказывает, что вот, говорит, женщина — она же не знает, что она моя дочь, — вот, говорит, тут молодая женщина была ко мне... всю ее обрисовывает и говорит всю ту ее историю, рассказывает. Вот, говорит, какие ситуации бывают. Эта бабка-то гадает. Рассказывает мне историю моей дочери, вот и всё <...> что у нее так плохо и что вот она это... что ее свекровь сделала, житья ей не дает.

Эта же бабка нагадала Надежде Ипатовне, что ее муж Виктор тоскует,

что материально все же более-менее обеспечены, но, говорит, он радости от денег не испытывает. В самом деле, в последнее время он стал другой человек. Вообще не такой стал. И после того вот, как он в сентябре сходил к Ларисиной свекрови погостить. Поел-попил у них. Он вообще, он ненормальный стал! И как сказать вот тоже, черт с ними, не знаю... И он мне сам согласен идти к бабке тоже! Он мне сам согласен уже идти к бабке! Просто, видимо, его уже тяготит все вот это.

Надежда Ипатовна считает, что и на ней самой есть *порча*:

Когда вот Ларисе сказала она, второй раз вот когда мы приехали, она говорит: «Слушай, на тебе... порча есть». А потом на меня еще посмотрела, говорит: «У! На тебе, — говорит, — тоже».

Соб.: На вас?

Да. «На тебе, — говорит, — тоже». А меня все цыгане, все встречают. Ну, я цыганам-то не верю, а они говорят: «Ой! На тебе порча, порча, тебя лечить надо, порча!» Я говорю: «Да я знаю, знаю, знаю». И убегаю уже.

Место, где живет Надежда Ипатовна, слывет в окрестностях как колдовское. Далеко ходить не надо — ее бабка была *знающей*, изводила в свое время свою невестку, мать Надежды Ипатовны. Но ни отец, ни она сама не унаследовали бабкиных способностей. Напротив, с молодых лет Надежда Ипатовна чувствовала себя жертвой колдовства.

Я закончила школу уже, наверное... пошла раздавать — я за маму раздавала газеты, ну, то есть почту. И когда возвращалась обратно, там была такая злая бабка одна, мы ее смертельно боялись. И она стояла, возмущалась постоянно, как я одета. Ну, как бы я ни оделась — хоть брюки я одену, хоть платье, — ей все не нравилось в моей одежде и она всяко на меня орала. То ли она на меня орала, то ли что. Вот. Все маме говорили, что какая у тебя красивая дочка, трали-вали, все такое... В 17 лет кто некрасив, да? <...> И я пошла, значит, эту почту раздавала, так иду домой уже, иду-иду... в результате я до того дошла, что я идти не могу. Вот в Г. ты была, вот там магазин, да? Верхняя дорога. Вот я до этого магазина дошла — все, я дальше идти не могу. Я пытаюсь идти — я не чувствую ног! Ну, не чувствую ног. Вот единственный раз у меня так было, конечно, не было больше. Иду, иду... Боже! Я до дому дошла, но с таким трудом дошла. Я еле-еле домой пришла и еле-еле слово смогла сказать <...> Вот как свинцовые ноги или каменные какие-то, ну, вот такая тяжесть, всё, я вот эти места вообще не чувствовала.

Соб.: Мимо ее дома вы шли?

Мимо ее ходила, ну, там по деревне ходила. Ну, вот в тот раз она тоже, видимо, каким-то злым глазом на меня поглядела. Ну, в тот раз меня никто не обругал, то есть ругала только она всегда меня, если она увидит. Я иду, она так... уйду метров на пятьдесят, она там бурчит, уж не помню, что она кричит, ну, всякое. А я так иду, иду, иду со всех сил! Вот ноги как будто... что-то меня верев-

кой тянут назад, а я пытаюсь вот так идти вперед, вот таким образом я дошла. Дошла до дому, сижу, всё. И такая тяжесть во мне, как... не знаю, как будто вот я села и меня придавили — я встать не могу.

Соб.: А она специально это сделала?

Да я не знаю, кто это, специально, да просто, может, ну, не в добрый час, что ли, так на меня посмотрели, или еще чего. Она ничего не делала, она просто вот такая сама по себе, видимо, злая, и вот эту вот злость выплескивала, и что-то у меня, может, какой-то у меня организм ослабленный, или как-то так... мой организм воспринял это. И сижу я, мешком сижу, даже в дом не могла зайти, как на крыльчке пришла, села, так и сижу. Что-то мне совсем плохо, я идти не могу. Мама у меня, откуда я знаю, чё она там... сходила в комнату, потом выходит — как на меня брызнет, я так испугалась, вообще! Ну, вообще так страшно испугалась, неожиданно так на меня воды налила... и все прошло. Несколько минут — все, мне легче стало, пошла.

Подобные происшествия в молодости казались Надежде Ипатьевне странными казусами (*Вот если бы кто расскажи другой — я б, наверное, это, подумала: ну... ну, так подумала бы: ну, может быть...*), однако с возрастом она стала убеждаться в их неслучайности.

Соб.: А когда вы начали во все это верить?

С годами, с годами, с годами, с годами.

Соб.: Ну, вот примерно когда?

Ну, как, какая-то внутренняя вера во мне всегда была, потому что я же выросла с бабушкой, меня вырастила бабушка, а она исключительно верующий человек, вот эти все песни, стихи божественные... они же... я с ними, на них и выросла. Ну, просто как-то так — нас же в школе как учили? Совсем другому. Дома бабушка одному учила, школа — другому учила. Вот и результат, что я спокойно к этому относилась. А потом просто вот жизнь заставила верить во все это.

Соб.: Когда дети уже появились, да?

Конечно, когда дети появились, это уже с годами. Верить уже больше и больше. И сейчас я действительно готова поспо-

речь с кем угодно, что Бог... скажем, я говорю, что есть Бог. Кто-то скажет, что если его нет, я скажу: а все равно какие-то силы есть, какая-то есть сила, которая помогает человеку.

Мелкие происшествия, которые постепенно подводили Надежду Ипатовну к такому убеждению, случались часто. Например, она рассказала о том, как они с Виктором сами *сглазили* Ларису.

Соб.: А бывало в детстве, чтобы ребяташек кто-нибудь сглазил?

Да конечно! Мы сами! Мы сами — вот у нас... То есть это всё из моего примера личного. Вот у нас Лариса первая родилась, такая лапушка, беленькая, хорошенькая. В общем, игрушечка для нас с Витей, да? Вот вечером он приходит с работы — ля-ля-ля <...> Поиграем — всё, она у нас начинает кричать. А я ж молодая была еще, ничего не умела, да? И вот она у нас кричит всю ночь, ля-ля-ля-ля, а наутро мама приезжает — мы там с утра уже ждем, скорей бы бабушка приехала наша. Она приезжала на работу <...> так ее: «Бабушка, скорей! — там ловили, — она у нас опять плачет». Бабушка пошла там, ритуал свой провела, сбрызнула — всё, ага, несколько минут — ребенок спит. Спит, красота, весь день, прямо до вечера, всё. Вечером мы опять с ней поиграем — у нас то же самое начинается. И так у нас было периодически, пока она росла. Она вот как-то... она всё вот это негативное как-то вот... вообще к ней всё прилипает. От рождения ее. Чуть кто не так посмотрел — рев. Так всё как-то вот. Восприимчивая очень была. Кто бы посмотрел чуть-чуть, или как-то так. Или душа была темная. Или, может, кто-то, наоборот, поигрался. И всё. Уже плачет...

Соб.: А бабушка что с ней делала?

Вот так же пошепчет на воду <...> помоем, пошепчет, молитву почитает, пошепчет, сбрызнула — и всё, красота, ребенок спит. Полдня отдыхаем.

Однако по-настоящему верить в колдовство Надежда Ипатовна стала только после обращения к колдуну за помощью.

Ну, токо верила всё, ну, как-то вот это вот... ну, вроде бы что это помогает, там обряд как-то, не то чтобы я вот так... Ну, что там... ну, верила, что вот от сглаза может помочь вот там... испуг... А что

вот человека так вот можно приделать... вот, например, человека к человеку приделать или там вот сделать порчу на человека... как-то вот... Пока меня это не коснулось — вот это не воспринимала, что... может, это из области фантастики, что ли, это, или просто это байки деревенские. А когда вот с Ларисой столкнулась в первый раз тогда, с первым мальчиком-то, мне пришлось ее из болота этого вытаскивать, вот сейчас во второй раз приходится <...> Вот в эти темные силы, так сказать, я теперь верю. Прямо так не хочется так говорить, но верю. Потому что... Всё же это... Оно не сразу помогает, конечно, не сразу помогает. Потом у нее-то у самой (у Ларисы. — О. Х.) спрашиваю: «Чувствуешь, что у тебя что-то изменилось, в тебе-то?» Она говорит: «Да». Что вот эта вот зависимость-то вот эта как-то проходит. И он (колдун. — О. Х.) защиту нам на дом делал. Он уже старый был, видимо, надолго-то не действовало... в течение полугодя, но у нас было легко в доме как-то вот <...> Нам даже как-то вот легче вроде бы жить как-то вроде было, таких нюансов вот всяких каких-то не было вроде бы таких... А то что-нибудь да сваливалось. То одно, то другое вроде бы...

В терминах колдовского дискурса Надежда Ипатовна интерпретирует не только свои семейные проблемы, но и отношения с соседями, и деревенские происшествия. Однажды вечером, угощая нас пирогом с яблоками, Надежда Ипатовна завела разговор о своей готовке:

У меня шаньги со сметаной толстые получаются, пышные <...> Когда соседку — не эту, другая тут жила — я угощала шаньгами (или она зайдет — я испекла, или я отнесу, угощу) — то сразу, через неделю или несколько дней, печь нельзя, надо выждать — а не то получаются не такие, а тощие, не удаются.

Соб.: Почему?

А видно, глаз у нее такой.

Вот кстати, вот — у меня капуста... ну, это я думаю, что сама уже лентяйка, у меня уже голова, наверно, забита другим... У меня вообще была отменная капуста, такие кочаны — здоровые такие, громадные... Была. А классная дама Ксюшина говорила, мы обсуждали мой огород: «Ой, капуста, какая у тебя капуста

растет!» И вот на протяжении последних трех лет у меня в огороде почти ни... на том уровне, на котором должно все расти, — не растет! Лук украли — теперь я не могу развести, капусту — я как, сама виновата: я раздавала <...> Вот такая гора высокая, полверанды — вот это я капустой заложила, ну, куда же это? Я ее родственникам отправляла, потом продавала... В общем, кому бы ее ни надо было — я всем ее предлагала: «Ради Бога, берите!» Ну, что ж, такой кочан здоровый, такой белый, вообще классная была... И всё. Руку отдала кому-то <...> То есть, не с руки. Отдала не с руки. Вот как у нас в деревне говорят: рука с рукой не сойдется — всё, шабаш. Отдашь какой-то продукт — и всё, и уже он не растет.

Соб.: Это смотря кому отдать?

Да, да. Если вот как-то... да, не знаю по каким это параметрам определяется, не знаю как, но вот не с руки отдашь — и всё, урожая нет. Это я капусту, я считаю, я вывела сама — я ее просто раздавала направо и налево.

Рассказала Надежда Ипатовна, что одна из ее соседок завела себе любовника, разбила его семью. То и дело он к ней бегаёт, а у самой только муж умер, *еще тапки не остыли*.

Соб.: Как же он так пристал к ней?

А у нее колдуны в родне. Мать была колдунья. Невзрачная, хромая, а молодой парень с ней жил, у молодой девки парня увела. И жил он с ней тридцать лет. И мать, и дед были колдуны.

Прощаясь с нами, Надежда Ипатовна сказала: чтобы вернуться, надо подол защемить.

Была у нас тетка в гостях, а она веселая, с ней хорошо. И мы ей все старались подол защемить — чтоб скорее вернулась. И правда, вскоре снова приехала. А в последний раз не защемили — и вот два года уж не едет.

При нашей следующей встрече весной 2005 г. оказалось, что и здоровье, и жизненная ситуация Надежды Ипатовны значительно ухудшились.

Есть у меня недоброжелатели. Нынче же это колдовство расцвело опять. На доброе-то дело — нет никого, а на плохое — все горазды.

Виктор получил работу в соседнем районе, и вскоре у него там появилась другая женщина. Из семьи уходить он вроде не собирался, но терпеть его поведение Надежде Ипатовне было невероятно тяжело. К горечи и обиде (*Детей вырастили, теперь бы жить да радоваться, внуков рóстить*) примешивались и материальные соображения — от зарплаты Виктора зависело благополучие и ее самой, и дочерей-студенток, а теперь значительную часть заработка он тратил на содержание любовницы. Надежда Ипатовна винила в происходящем мужа, но, с другой стороны, была убеждена, что

его там сделали, напоили с месячных — самый сильный приворот на месячных, говорят, делают —

и что ее муж, человек немолодой, нужен другой женщине только из-за денег:

Она прибирает его к рукам, в финансовом плане это нужно.

Было у Надежды Ипатовны и другое объяснение происходящего, не альтернативное, а дополняющее предыдущее. Полгода назад она поссорилась с соседкой — та

болтала много, и из-за этой болтовни корову в стадо не брали. Я дала ей отпор словами: «Что, мол, болтаешь?»

Соседка с тех пор молчит, но Надежда Ипатовна переживает:

Может, надо было смолчать, как и раньше?

Потому что через три-четыре месяца после этого неприятности начались — сына избили неизвестно за что, челюсть сломали, теперь вот с мужем проблема...

Вот, может, меня Бог наказывает?

Ее бабушка всегда говорила:

«Не ссорься с людьми!» Я считаю, что заповедь «подставь вторую щеку» неправильная — но все же...

Соб.: А почему неправильная?

А вот тебя необразованный человек, грубиян обхамит, и что — молчать надо?

И теперь Надежда Ипатовна не знала точно, как себя вести. Хотела съездить туда, где работает муж, *разобраться кулаками*. Знакомые советовали:

Отколошмать ее, чтобы все колдовство забыла. Запугай, мол. И его тоже отлупи⁴²².

Однако знахарка, к которой она ездила, наказала:

Не ругайся с мужем — только хуже будет. И не ездь туда — погибнешь.

Знахарка посоветовала желать врагам добра:

Я так и делаю, прошу Бога, чтобы у той женщины все было хорошо, тогда и у нас все будет хорошо.

Узнала Надежда Ипатовна об измене мужа не сразу, по косвенным признакам. Летом он начал привозить домой конфеты и угощать ее, в ноябре после съеденной шоколадной конфеты ей стало плохо. Привозил чай в термосе и настойчиво предлагал ей выпить этого чайку. Надежда Ипатовна считает, что чай был *наговорённый*. В декабре поехала в город к знахарке (*триста рублей диагностика и лечение*), та сказала, что на мужа *порча* и ей самой *сделано на смерть*. Обещала помочь — полечить:

И его, говорит, спасешь, если он оттуда уйдет. А пока он там — его не спасти.

Знахарка снимала *порчу* с мужа по его фотографии, а когда Надежда Ипатовна во второй раз приехала, рассердилась:

Ты почему не сказала, что он с ней живет? Я бы не стала порчу с него снимать! Я столько энергии, сил на него потратила — и все зря! Больше не буду тебе ничего делать.

По словам Надежды Ипатовны, около месяца после лечения она чувствовала себя хорошо, а потом начали сниться кошмары, будто кто-то душил, давит. Однажды проснулась ночью, глаза открыла — в кресле за кроватью сидит старуха в черном платке, *на два узла завязан, как старухи делают*, в черной домотканой рубаше и юбке, *сидит и с ухмылкой на меня смотрит*. Пока встала, включила свет — старуха исчезла. Надежда Ипатовна считает, что это была та самая колдунья, которая наводит на нее *порчу* и помогла сопернице *приворожить* мужа. И домовой пару раз являлся — чувствовала, что рядом стоит, веревочку на шее чувствовала, которой ее придушил, но не видела. В другой раз, уже утром, увидела на глазах его фиолетовые мохнатые лапы, спросила:

К худу или к добру?

Он промолчал. Просила мать помолиться в доме — та долго читала, с тех пор не являлся:

Стало как будто легче дышать в доме.

Хочет Надежда Ипатовна купить в церкви деревянный крест и повесить над входом в дом:

Может, меньше будет нечистая сила.

Надежда Ипатовна ездила и к другой знахарке — хотела сравнить, что она скажет. Эту знахарку, живущую в райцентре (*лет пятьдесят ей, вроде гадает только, берет пятьдесят рублей*), Надежда Ипатовна знала давно — к ней дочери бегали на женихов гадать, сестра Наташа ходила, когда ее *свекровка по бабкам бегала — разводила*. Знахарка научила Надежду Ипатовну кое-каким вещам, но чему именно — передавать запретила:

Не то вся ситуация вернется ко мне вдвойне. Ты, мол, как-то нашла ко мне дорогу, раз я тебе понадобилась, и другой тоже найдет.

Евдокия Павловна, мать Надежды Ипатовны, состоит в старообрядческом соборе, но дочь за поездки к бабкам не осуждает, хотя это и грешно:

А что делать? Сходишь — покаешься потом.

Впрочем, ни с ней, ни с духовницей местного собора Ефимией Архиповной, которую Надежда Ипатовна запросто называет тетей Фимой, она свои семейные проблемы не обсуждает, не советуется, не просит их помолиться:

Тетя Фима как-то... Мы об этом не говорим, там чё-то... она обычно разговаривает, обычно я ее слушаю. Она советы дает. Что-нибудь интересное...

Соб.: Но по своим проблемам в семье вы к ней не обращались?

Да нет, нет... нет. Что вот... просто... тетя Фима, она, как сказать... придет, помолится, вот что. Пусть погостит как-то, вроде бы такое ощущение, что она побудет, вроде бы... такая аура после нее положительная остается. Благотворно ее влияние... Маму я не загружаю своими проблемами семейными, стараюсь. Ну, так уже, когда проблема решена в общем-то, тогда уже... А так — зачем? Те проблемы, которые она решить не может. У нее жизнь такая сложная, трудная была... Стараюсь решить, найти выход, но вот ошибки получаются.

Надежда Ипатовна — обычная современная женщина, жизнь которой почти ничем не отличается от жизни тысяч ее сверстниц: работа, муж, дети, хозяйство. И так же, как и у многих других, события ее повседневности разворачиваются на фоне полумагического отношения к миру. За видимой рациональностью поведения и мышления Надежды Ипатовны (а она на первый взгляд производит впечатление человека разумного, спокойного и жизнерадостного) скрываются мало проговариваемые и почти не осознаваемые ею самой смысловые «крючки» и «зацепки», которые заставляют ее защемить подол

любимой тети, неделю после визита соседки не печь пироги, подозревать, что муж угощает ее *наговоренным* чаем. Так же, как противоречивы ее намерения (например, желает, чтобы дочь с мужем жили хорошо, и в то же время хочет их развести), в понимании ею событий совмещается рациональное и иррациональное, впрочем, со значительным перевесом в пользу второго. В жизненных неурядицах она винит и злую волю других людей, и свои собственные «символические промашки» (например, капусту *отдала не с руки* — хотя и здесь, надо сказать, не обошлось без упоминания неумеренной похвалы *классной дамы*).

Повседневные события Надежда Ипатовна истолковывает в соответствии с традиционными фольклорными мотивами: шаньги не удались — соседка *сглазила*, редька не растет — сосед позавидовал, ребенок плачет — кто-то *порадовался*. Внезапное нездоровье приписывает злобе односельчанки, хотя и признает, что *в тот раз меня никто не обругал* (очевидно, обычное поведение этой *злой бабки* заставило вспомнить о ней в случае необъяснимого приступа дурноты). Проблемы дочери Надежда Ипатовна объясняет колдовством свекровей (несостоявшейся и настоящей), душевную тоску мужа — тем, что он побывал в гостях у последней, *поел-попил* у нее, а его измену — *приворотом*.

Вместе с тем, будучи активным участником колдовского дискурса, Надежда Ипатовна позиционирует себя не только как жертву колдовства. Хотя она не признает магических способностей ни за собой, ни за своей матерью, тем не менее рассказывает, что способна *сглазить*, а ее мать — *снять сглаз*. В сложных жизненных ситуациях Надежда Ипатовна часто прибегает к помощи колдунов и *бабок*, и, похоже, уже сама эта активность воспринимается ею как подобие магической *силы*. Следы такого самовосприятия заметны в рассказах о бабушке-колдунье:

Вот у отца мать, покойница, она была вот колдуньей. Страшной колдуньей. Когда маленькая была, я ее побаивалась. А потом, когда уже стала в десятом или в одиннадцатом классе, я просто стала заступаться за маму, я стала тоже с ней, как говорят, загрызаться. И потом она сказала: «Ты такая же противная, как твоя мать!»,

а также в истории, приключившейся с сыном: Саша избил парня, *заступился за честь сестры*, и родители того парня хотели Сашу засудить. Надежда Ипатовна просила забрать заявление:

Мало ли, что с вашим сыном будет, вы тоже будете умолять об одном.

Но те — ни в какую:

Давай восемь тысяч рублей, и всё.

Денег Надежда Ипатовна им не дала, Сашу суд оправдал, а тот парень вскоре сам попал на скамью подсудимых:

Ограбил квартиру какого-то начальника.

Его родители просили забрать заявление — тот не стал:

Мол, надо было сразу каяться, а не отпираться. А мать того парня на Новый год отморозила ногу, ампутировали.

Знакомые приходят к Надежде Ипатовне, рассказывают:

То-то и то-то с этой семьей. А мне все равно, что с ними.

Надежда Ипатовна выросла в старообрядческой среде, где фольклорные представления отличаются глубокой архаичностью; рассказы о колдунах и обереги от *порчи* сопровождали ее с детства. Однако до определенного момента эти воззрения были лишь фоном ее собственной жизни, «общее знание» традиции не касалось ее лично. Лишь практическое обращение к *знатким* заставило Надежду Ипатовну поверить в реальность магического.

Я ведь, как сказать, раньше вообще по колдунам не ходила, пока меня жизнь не заставила. В первый раз пошла, когда надо было Ларису вытащить <...> И с той-то поры, когда сходила, я поверила в это, что действительно могут человека испортить.

Но в то же время что-то мешает Надежде Ипатовне до конца признать эту реальность.

Я вообще вот это, я раньше не задумывалась, но сейчас вот оказывается, или что просто мы к старому возвращаемся, как раньше. Говорят, этих колдунов-то всяких много было, порчи-то... И в то же время вот какое-то подсознание вроде бы где-то срабатывает, что этого не может быть, что это нереально! Что... как так можно сделать?

Выросшая среди верующих людей и получившая образование в советской школе, Надежда Ипатовна говорит на двух «языках» — материалистического и магического отношения к миру. Впрочем, такой «культурный билингвизм» характерен не только для выходцев из старообрядческой среды и не только для сельских жителей; вера в приметы и следование запретам появляются у многих наших современниц с возрастом, что отмечает и сама Надежда Ипатовна:

А потом просто вот жизнь заставила верить во все это.

Различаются, пожалуй, лишь локальные диалекты этого символического языка.

Основной мотивацией обращения к магии со стороны своих недругов Надежда Ипатовна считает вполне материальную жажду наживы: сватье *надо забрать* то, что зарабатывает зять; у первого парня Ларисы и его матери *на наши деньги <...> планы были далекие*; любовница мужа *прибирает его к рукам, в финансовом плане это нужно*. Колдовство она воспринимает как воровство, и это вполне согласуется с традиционным крестьянским мировоззрением. Сохранить свое и, по возможности, получить часть чужого — так расцениваются и ею, и ее окружением многие события, даже смерть. Не так давно умер приятель Виктора — глаза не смогли закрыть⁴²³, и скоро дом сгорел, машину разбили: *Получилось, что все свое забрал с собой*. Колдовство — это способ, воровство — результат, и, конечно, страдает Надежда Ипатовна из-за последнего.

Невротический страх воровства и, шире, потери очень близок навязчивой боязни *порчи*. Слабая выраженность позиции жертвы в случае Надежды Ипатовны оказывается профилактикой социальной паранойи, когда все вокруг видятся символически опасными; видимо, именно поэтому колдовской дискурс Надежды Ипатовны не всеобъемлющ — многие события и происшествия (правда, относительно малозначимые) она объясняет не злой волей других людей, а случайностью или собственными ошибками. В иной ситуации оказались героини следующей главы.

Глава VII

Бред колдовства: фольклор или психопатология?

Говоря о вере в колдунов, *сглаз* и *порчу* как о характерной черте мировоззрения в некоторых обществах, до какой степени мы можем быть уверены, что в основе этого феномена лежит нормальное, здоровое восприятие мира? Можно ли считать какое-то явление культуры нормой только потому, что оно, по определению ученых, представляет собой социальный институт и относится к числу разделяемых всеми «традиционных верований»? Где проходит граница между душевным здоровьем и болезнью и в рамках каких концептуальных систем мы сами определяем эти понятия?

Социокультурная антропология в последние десятилетия стоит на идеологической платформе культурного релятивизма, предполагающего относительность и культурную обусловленность представлений о норме и патологии, здоровье и болезни. Эта точка зрения восходит еще к функционализму Б. Малиновского, говорившего о неслучайности, взаимозависимости и внутренней согласованности всех явлений культуры. Культурный релятивизм, появление которого было вызвано распадом колониальной системы в 1950—1960-е гг., стал не просто очередной научной концепцией, а новой политической идеологией послевоенного мира, оказавшей огромное влияние на разные стороны общественной жизни, в том числе и на медицину западного типа.

Многочисленные психологические и психиатрические исследования, проводившиеся в последние десятилетия в раз-

вживающихся странах, показали, что в каждом человеческом обществе, какое бы странное, на европейский взгляд, мировоззрение оно ни разделяло, есть понятие о психической патологии. Однако многие из подобных душевных расстройств имеют настолько своеобразный вид, что в современной психиатрии их принято объединять в группу культурно-специфичных синдромов (*culture-bound syndromes*), обычно не рассматриваемых как психические заболевания. Специалисты в области медицинской антропологии, а также наиболее радикально настроенные психиатры полагают, что к числу культурно-специфичных синдромов следует отнести и такие типично «западные» болезни, как шизофрения и истерия (напомню, что история этих болезней, или «медицинских конструкторов», как их иногда называют, не насчитывает и двухсот лет); во всяком случае, следует с большой осторожностью применять эти ярлыки к душевным расстройствам, возникшим на совершенно иной культурной почве. По поводу культурно-специфичных синдромов в медицинской антропологии ведутся острые дискуссии, далекие от выработки окончательных критериев, нет их и в психиатрии⁴²⁴. Итак, где же проходит граница между мировосприятием, считающимся нормальным в рамках определенной символической вселенной, и бредовой картиной мира? Две следующие истории объединяет то, что сознания героинь явно балансируют на грани душевной болезни.

Сорока⁴²⁵

Ефросинью Никитьевну за вострое личико, быстрый говорок и нервные, суетливые движения односельчане прозвали *Сорокой*. Обстановка ее старой избы (дочь с семьей живет отдельно) и пермский выговор выдают в ней потомственную *кержачку*. И хотя родом Ефросинья Никитьевна из местной деревни, в большом старообрядческом селе К. она обосновалась недавно, переехав сюда из фабричного поселка в Пермской области, также населенного в основном старообрядцами-беспоповцами. А до этого жизнь изрядно помотала ее по стране — занесло даже в Норильск и Дудинку, где восемь лет она проработала

поваром (*А без этого пенсия была бы двадцать рублей*). Начала ездить с малых лет:

Дорога у меня налажена: и не хочешь — поедешь, заплачешь — а поедешь.

Наладили ей дорогу колдуны, которых Ефросинья Никитьевна называет *еретиками*, очень опасается и подозревает почти в каждом незнакомом и даже знакомом человеке:

А чё, мы вот вместе ходим с такими людьми, со старухами, чё, откуда узнашь, какой он человек? Он ведь... Один Господь Бог знает только его, про его. Мы чё понимаем?

Когда я постучалась в дверь ее избы, она долго подозрительно рассматривала меня из окна и махала, прогоняя, руками. Но, впрочем, дверь открыла — видимо, потому, что накануне видела меня у Прасковьи Лазаревны, духовницы местного собора, в котором состоит и она сама. Хотя вид у хозяйки был суровый и негостеприимный, она оказалась очень словоохотливой — тут же забыла про стирку (стирала занавески к молению, которое должно было состояться у нее через три дня) и два часа без умолку говорила о колдунах-*еретиках*.

Своим представлениям о колдунах Ефросинья Никитьевна старается дать религиозное обоснование:

Мне вот вчера Офимия Емельяновна дала книжку, я прочитала её — еретики, бойтесь еретиков, да ты чё! У нас, может, туто со мной молятся оне!

Соб.: Как это еретики?

Дак как вот — колдуны знающие! Колдуны! Могут вот порчи-те, вот оне порчи делают, тебе насадят, оне и пошибку сядят, оне чё попало тебе могут наделать! Вот это называются по-старинному — еретики.

Соб.: А за что они это делают?

Дак оне, их же дьявол-то заставлят, матушка Оля! Оне бы рад вот это не делали, они не могут! Оне не... вот сидит она, у её уже бес гвоздями там ковыряет жоп... задницу-ту! Она чтоб или

материлась, или плясала, или делала человека вот, портила чтобы, болезнь какую-нибудь пустила.

Она показала мне эту книжку — в брошюре «О хранении себя от общения с иноверными», выпущенной типографией старообрядческой московской Преображенской общины, действительно речь идет о «еретиках» — иудеях, мусульманах и «безбожниках».

Соб.: А что, все еретики — это колдуны?

Да. Вот она, она мне дала, говорит, от порчи надо самой себя беречь.

Как считает Ефросинья Никитьевна, на ней самой три *порчи* — ездила в райцентр к лекарю, и он сказал:

«У тебя три порчи». Я сто рублей ему отдала, этому лекарю.

Однако на вопрос, откуда эти *порчи* взялись, она отвечает противоречиво.

Соб.: Вы знаете, кто вам посадил?

(Смеется.) Я чё знаю! Руки-но́ги не оставил ведь, кто подарил. <...> Дак вот у меня, видишь, она тоже не сразу, порча, может, еще молодой, может, было еще пушено.

По ходу беседы, однако, выяснилось, что *порчи* попали Ефросинье Никитьевне, когда она жила в поселке. Одну *порчу* — в голове все время звенит — получила, как она считает, за собственную доброту:

К Катерине ходила я тожо <...> Она, у ее ребята не бывали, старушшая, ей уже около 80 лет тогда было. Вот я к ей пришла летом, у ей ирга много, потом это, красна смородина — многушшо, всяки ягоды много у ее, эти, виктории много... «Ты ко мне приди, ты приди ко мне». Я ведь не чё-нибудь, я у ее не просила, она, раз я собираю, она мне опять даст сколь-нибудь этой же ягоды! У ее была астма, она задыхалась, не могла там наклоны, ты чё... вот, ягоды собираю,

сварила я варённэ, помогала это всё ей... Вот, мене потом... он, наверно, старик счас живой, он ей как-то будёт — то ли двоюрóдный брат, то ли как-то, у мужика ли двоюрóдный брат, родня-то была. У ее своих-то не было детей, ни одного робёнка не родила она. Может, были, да умерли — не знаю. Она не говорила мне. Вот, я собираю ягоду, он железо бьет-бьет-бьет, чё-то бил-бил-бил-бил, вот у меня и счас всё шумит башка-та. Бисей-то вот, это, порчу-ту. Со словами бил железо. Так бьет, так бьет молотком! И чё, он чё он это, там чё-ко строит-делат, железо-то бьет. Я сколь собирала, он всё это бил железо — вот порча. Все время шумит башка у меня. Вот ведь как! Я ей добро делала, а мне бисей насадили. За добро-то...

Соб.: Это она ему сказала разве так делать?

Да зачем! Она-то чё будёт! Она ни при чем! Она вовсе в другом доме живет <...> а у них, через усадьбу у них, другой дом!

Соб.: А зачем он это делал?

Дак жалко ему ягоду или чё ли было, я чё знаю ведь! Ему ведь, я говорю, дьявол, не могут, он ужó чё-нибудь велит работать! Надо ведь на их работать. Если ты знаешь ужó. Дьяволу... дьявол... с дьяволом ты уже знакомая, тебе надо... тебя... день и ночь прикажут работать! День и ночь. Или материться, или кого-нибудь чё-нибудь делать, порчу пускать.

Соб.: Так они бессознательно, нечаянно это делают?

Дак какое нечаянно, специально делают! Вот он бил-бил-бил железо, я чё, у меня голова не шумела — это место голова шумит. Господи Исусе, чё это со мной сделалось там? С головой-то вовсе неладно дело было, временами такая голова сделатся, кака-то не така, вот ничё не понимаю потом ужó... Вот какое, какой силы пустил на меня.

Чтобы избавиться от *порчи*, Ефросинья Никитьевна приобщилась к местному собору и поселилась в молельной избушке:

Соб.: Когда молишься, легче от порчи?

Дак оно же... кадят ведь дом-то. Кадят, отгáнивают это всё. «Вот, тогда легче, — говорит, — будёт». Подумала, ушла. <...> Я вот пошла в избушку-ту, думаю, там старушки-те будут собираться, к празднику, я буду кормить, буду печку топить, мене Бог может чё-нибудь, Господь Бог мене поможет это всё, мене.

Однако это не помогло, даже напротив:

А вот пошла туды, вот еще себе нацарапала порчу-ту, в голову-ту. Там я и нацарапала! От соседки-то. Ой, Господи, помилуй <...> Вот как — еще напускали, еще пуще мне. Вот какое ведь дело.

Вторая *порча* заключалась в том, что у Ефросиньи Никитьевны *заходило* в голове:

И в голове у меня ходил тожо там...

Соб.: Кто ходил?

Да ходит, и всё, боль такая! Перво царапата в голове, а потом ходит. В самой голове. Ой, шибко, ты что! Это говорить только хорошо <...>

Соб.: Так это у вас колдуны соседи, что ли, были?

Ну, видимо, она — да, потому что я пока тут не жила, я не чувствовала, у меня никто в голове-то не ходил! Ведь чувствуешь всё равно ведь, живой человек, чувствуешь, чё... как. В башке звенело, а не ходило. Как вот тут стала мыться в бане, у её пила всё время, ела у её, и всё — у меня в голове заходило. Вот ведь как!

Как полагает Ефросинья Никитьевна, *порча* появилась у нее после того, как она продала соседке пуховую шаль, а взамен та *порчу наклала*: денег, видно, пожалела, так что шаль *за порчу продала*.

От этой *порчи* Ефросинья Никитьевна лечилась у знахаря, но тоже безрезультатно:

А потом чё — вон там к одному я тожо ходила <...> Он мене выводил порчу! «Я, — говорит, — тебе выведу счас порчу». С головы, у меня ходило в башке. Потом это... вот дьявол сильной, он не допускат, он не допускаёт, он чё-нибудь тебе сделает все равно. Сам, сама сделаешь! Он чё — только шобпнет тебе, и ты будешь сама всё делать. Вот он мене ведь всё сделал, я ему ни копейки даже не дала, этому мужику. Деньги с собой не были — тоже дьявол не допустил ведь деньги-те взеть с собой. Вот ведь как бывает. И потом... он мене вывел: «Я тебе вывел, выведу порчу». <...> «Я даже деньги, — говорю, — не взяла, матушка ты мой, это так я...

я от здоровья не откажусь, — я говорю, — дай Господи тебе здоровья», — говорю. <...> Я зашла к одной знакомой — она еще родня мне дальняя <...> к ей зашла и говорю. А она и мне говорит: «Фрося, счас ты никуды не ходи, целу нидилю закройся, никуды не ходи. Никого не пускай. Тогда, может, толк будет. Никуды не ходи! Не вздумай идти». Вот не могу я уже, мне надо идти! Вот ведь как! Нечисть-то... Вот, ладно. Я пришла домой, пятница была, нет, не пятница, суббота была. Пришла домой. Надо идти! К соседям! Всё в бане тут я мылась. А тут мне и порчу эту наклали в голову-ту.

Соб.: После того как он полечил?

Дак вот слушай ты дальше, я... я же ее... он меня вылечил, а я-то опять пошла, к им же пошла, поволоклась! Мне брагу кружку подали, я выпила, у меня опять обратно всё тут, в башку! Вот как ведь! Мне не надо было нидилю никуды из избы выходить, а я...

Наконец, третья *порча* оказалась самой невыносимой:

Эта порча у меня — невозможно жить! Такой дым, такой дым, такой дым вот и... такой дым на меня... куриная эта, куриная, вот дым как паленая курица.

Соб.: В глазах, что ли?

Ну, вижу я, дышать не могу дак, захлебываюсь — дым! Вот порча-то какая, как сделать могут. Я ведь, матушка, лягу спать, тяжелое одеяло на себя вот так туго-туго натяну — через его ведь всё это мне проходит, дышать надо. Вот ведь какая страсть была у меня, ты думаешь, шуточное это, просто говорить хорошо? <...> Потом я, чё делать, я билась-билась-билась долго ведь шибко, месяцев пять, наверно, так у меня, билась я. Летом, надо спать мне — и под тяжело одеяло... Чё делать? Куртка у меня еще хорошая была болоневая — давай потом башку-ту курткой заверчу, вот так закрою и... сверху это место-то покрывалом закрою, тожо наглухо. Ой, ты чё, невозможно было! Потом билась-билась, а там эта есть, сивинская лекáрка, Надя, вот, она ездила туды, часто она там была <...> Я чё там, маленько людей-то уже знать стала, два года жила дак. К ейтой Гале сбегала: «Ой, когда же она приедет, — говорю, — мне шибко ее надо, — говорю, — Надю-ту». <...> Слушай дальше. Вот потом я Надю эту привела домой, она у меня ноче-

вала две ночи. Ну, после ее у меня меньше же стало это! Дым-от. «Надо, — говорит, — много раз тебе. Ты сильно, тебя... изведёна ты», — мне она говорила. Ну, я ей сто пятнадцать рублей деньги дала и спирт всё время покупала, каждый день по бутылке.

Соб.: А как лечила она?

А чё, как лечила... Наговорит воду-ту и это, брызнет на меня. И пить велела воду, водичку эту, вот. Ага.

Однако откуда взялась эта *порча*, Ефросинья Никитьевна не знает (или не хочет говорить):

Там оне говорят — никто у нас нет такой, а мне там это досталось.

И у знахарки, которая ее лечила, спросить не догадалась:

Вот у меня толк не хватал, дьявол-от не допускат! Попросить-то что — кто меня испортил-ту, вот это, порчи-те на... на... нагнал на меня? У меня не было толку-ту спросить!

Возможно, те три *порчи*, что назвала Ефросинья Никитьевна, еще не все напасти, которым ее подвергли *еретики*. Напомню, что *дорогу наладили* ей тоже колдуны (подробнее об этом она говорить не захотела); как-то вскользь, снова не развивая тему, она упомянула, что один из местных колдунов, Евдоким Софронич (*Был он знаткушший*), сломал ей ногу...

Кроме участия в молениях и обращений к знахарям, Ефросинья Никитьевна пыталась спастись от своих напастей и другими способами — ходила в православную церковь, а также просила о помощи членов своего собора:

У меня Иван Семенович-то с Дарьей Осиповной друзья, я их кормила, в избушке жила <...> Молилися они вот там, я их кормила, к праздникам все время они собирались тама. Вот. Вот Иван Семенович мене шибко помог. Он читал у меня на голове. Я чуть не реву, приду: «Голова — не могу, — говорю, — голова, это, у меня, — говорю, — кто-то ходит, такая боль в голове...» Боль-то несильная, а сильно царапается голова, так начнет — вот-вот, всю бы издрала, ходит там чё-то, и больно тожо! Он потом: «Садись, Никитьев-

на». Я села. Он потом: «Надо бы дубас накинуть тебе». Потом — ладно, это я села, он, у него списаны эти, молитва из Евангелля, он вот это все молитвы читал у меня на голове. Вот, шибко помогало мне хорошо это.

Соб.: Клал на голову молитвы?

Ага, вот туто, положит книжку-ту на голову, я сижу, а он читат стоя. Вот, он читал мне. Шибко он мне помогал!

Кроме этого, Иван Семенович дал Ефросинье Никитьевне нательный крест — большой, мужской, так что теперь она носит два креста — подаренный и свой, зашитый в тряпочку и так привязанный к гайтану (ушко отломилось):

Я ездила, в прошлом году к имя ездила, я два креста так и ношу. У меня свой ведь порвал... отломилось ушко-от, я мешок сшила и вот ношу. Это, вот этот крест он мне дал, подарил. Говорит: «Носи, Никитьевна, тебе помогут».

Соб.: А что это за крест, а где он его взял?

Ну, ему это, если мужской — дак, наверно, от духовника. Это, де, с покойника крест. «Он, — говорит, — тебе помогут». Потому что с покойника, покойник-то ведь чё, он уже в земле дак, он ведь, дьявол-то нипочем уж ему, покойнику-ту, дак, наверно, он мене помог, шибко помогают.

Однако *крест с покойника* помогает ей не от *порчи*, как можно было бы подумать, а отгоняет колдунов:

Потому что эта, колдунья-то, счас не ходит на дом ко мне. Она всё время волочилась сюды.

И здесь Ефросинья Никитьевна противоречит сама себе. Утверждает, что в К. колдунов нет, по крайней мере она про них ничего не знает (Соб.: *А колдуны-то есть здесь, в К.? — Не знаю я! Это я не знаю. Про это я...*), и вместе с тем рассказывает, как некая колдунья постоянно ходила к ней домой:

Сюда ходила все время ко мне. Мякатыся, мякатыся в окошки, маякатыся. Я закроюсь, она мякат, мякат: «Чё, пусти, чё, пусти, открой, открой,

открой», — мякат мене. А чё, чё надо ходить?! Мене вот раз только не открой двери — я никоды не пойду, если я ничё, чё мене, чё делать-то, ходить-то? К человеку-ту? Дак вот надо ей, бес копат, ей надо уже ийти.

Соб.: Она сама собой ходила или как?

Одна приходила!

Соб.: Или превращалась в животных каких-то?

Ничё не превращалась, а вот придет така же, какая есть она, придет и...

Более того, колдунов, по ее мнению, сейчас очень много: Топеря такое безбожье, топеря на каждом шагу можно встретить их <...> Матушка ты ненаглядная, топеря вовсе в Бога тут не верующую-ют ужо! Вот оно и только к бисям, к бисям все переходят.

Все же здравый смысл в оценке окружающих Ефросинья Никитьевна сохраняет. Так, когда ее подозрения насчет одной из старушек не подтвердили другие члены собора, она признала, что могла ошибиться:

Я говорила этим, говорила: «Это их работа». Дак оне, может, мене не поварили, можот чё, можот бояться! Ее побоелися. Вот ведь как.

Соб.: Она тоже ходила молиться?

Молится она. Счас до сих пор молится. Анна Еремеевна говорит: «Я вовсе не слыхала про ее». Я прощалася, начал там клала, там я приобщена <...> Вот потом я и стала прошшатся, дак она говорит: «Мы-де вовсе про ее это не слыхали». — «А может, — говорю, — и неправда. Все равно я прощаюсь, — говорю, — за это. Может, я думаю неправду. Пусть Бог меня простит».

К старости Ефросинья Никитьевна оставила попытки избавиться от *порчи*:

Дак я ведь это, знаешь, эту порчу, я уже ее везде-везде перебыла, счас я уже никуды не... на Бога полбжилась ужо.

Впрочем, мечты об этом ее не оставляют:

А счас уж я — нет! Я теперь никуды, никуды не поеду, вот была бы я моложе, молодая, не на пенсии — я бы поехала в Москву-ту,

где этот, «Исцели верой»-то, газета-та⁴²⁶. Я в этот монастырь бы поехала. Только туды бы поехала, больше никуда. К Георгию этому, главному-ту, который вот «Исцели верой»-то, «Исцелись верой».

Соб.: Так он же, монастырь-то, не старообрядческий?

Вот. Мене чё он — старообрядец, мене лишь бы мне эту порчу у меня убрать! Я бы молодая была, я счас молодым всё советую — йидьте только к ним.

Часа через два, несколько подустав от этой неисчерпаемой темы, Ефросинья Никитьевна выпроводила меня на улицу:

Ой, ладно, шагайте, говорили мы с тобой, но мне надо уборку...
Давайте, идите, с Богом.

Через полгода я снова оказалась в К. Дело было в марте, в начале Великого поста. Все еще стояла зима, крепкий уральский морозец пощипывал щеки, мело так, что в трех метрах ничего не было видно. Подходя к избе Ефросиньи Никитьевны, я неожиданно столкнулась с ней самой — с большой сумкой наперевес она двигалась в сторону школы: собралась на учительской машине в соседнее село С. на недельку — *читать исправу* (исповедь) в тамошнем соборе (хотя в своем соборе уже *положила начёл* на пост, но *говорят, надо у трех духовниц прощаться*) и заодно повидать многочисленных знакомых. В сумке везла кое-какие вещи — подать на милостыню, в том числе шерстяные нитки на *шобур* — подал кто-то из *мирских*, здесь такое старухи не принимают, а ей самой не отмолить, значит, надо раздать. Я решила ее проводить. Уже возле школы, где надо было идти гуськом по протоптанной среди сугробов тропочке, Ефросинья Никитьевна стала настойчиво предлагать мне идти первой — явно не хотела, чтобы я шла по ее следам. Подумав, что, видимо, она, как обычно, подозревает *еретиков*, я распрощалась и отправилась в другую сторону.

На следующий день я уезжала в Москву и на автостанции вдруг увидела Ефросинью Никитьевну, выходящую из пришедшего из С. автобуса. Видимо, не получилось погостить недельку, опять позвала дорога:

Шибко ведь она, жисть, такая, матушки, ой-й-й, ты что!

Нина Игнатьевна — невысокая, худощавая и еще не старая на вид женщина. Одета и причесана по-городскому, хотя всю жизнь прожила в деревне под Калугой. Работала бухгалтером, десять лет была секретарем партийной организации. Сейчас живет одна (дети переехали в город), поэтому немного подозрительна и при первой встрече разговаривала с нами (автором и двумя студентками) из-за забора. Была суббота русальной недели, канун Троицы, что определило зачин беседы. Ниже приводится фрагмент интервью.

Соб.: А про русалок нам расскажите.

Ой, не знаю. Я знаю то, что мы завтра вяночки поставим, слышала от бабок ведь. Ой, это следующее заговино будет, воскре... суббота, эти вянки убирают, не то русалки будут, как говорится, это, качаться. Про русалок я ничего не знаю. Это вон у колдуняк спросите, может, они про них знают.

Соб.: Здесь есть колдуньи?

У нас-то? У-у, полно! Полдервни.

Соб.: Да?

Конечно! Вот рядом живеть. Из Москвы приехала, гадюка, она всех их понаучила. Желтый дом, счас уехала с мужуком за пенсией. Замучила! Прямо замучила. Какую-то гадюку привезла и на руке держит прямо. Я иду с загона — чтой-то держит. Как глянула, у меня аж волоса поднялися. Полетела без оглядки.

Соб.: Змею?

Ага. Или там эту, я их боюсь до смерти. Замучила, змеюка, прямо не могу. Только... да она любую болезнь она несет. А мне щитовидку вырезали и от щитовидки по паре таблетки пью вечером.

Соб.: А чего она делала-то?

Кто? Она-то?

Соб.: Как она научила-то?

А я не знаю, как она их научила. Она и лягушкой делается, и мышом делается, и крысами, и кошками. Вот. Как придет и мяукает под окном. Покоя не дает. Вот какая.

Соб.: Откуда же вы знаете, что это она?

Она! А у нас не было раньше. А как она появилась, так и научила. Как-то руку присаживает, рука начнет сразу чесаться, потом — о-о-о! Я еще знаю вот где, почему ее узнала, расскажу. Она приехала к нам лет десять, я не знала, что она колдунья. Подружилась с ней, доверилась, к ней как к матери к родной. Так, это родная мать: «Нинуля придет, Нинуля придет! На собаке поест!» У меня была ученая собака, сын привез. Ой, забылась, как звать ее. Она: «На поест». У меня своя еда! Ну, она ее отравила. А чё она отравила? Вон это, дрова у меня воровала, топиться ей нечем было. Ну, и... «Нинуля, Нинуля придет». Нинуля пришла, и после этого вздулись вот такие руки, как футбольные перчатки [т. е. навела порчу, от которой руки распухают и покрываются болячками] Пойду к своим бабкам отговаривать. А бабки и говорят: «Мы не можем вылечить». Ладно, пошла укол — за 8 километров, за речку туда, меня научили. Там бабка и говорит: «Я сейчас вылечу». Взяла кружку, я не одна <видела>, я не брешу, вот пред Богом говорю. (*Крестится.*) И глядеть у кружку: «Тебе исделала задушевная твоя подруга, я не знаю, как ее зовут, вот и... Ты с ней дружишь, а с другой ты ругаешься». Другая там — тоже желтый дом. «Сопливый нос» мы ее дразним. А я не знала, что... Она говорит: «Ты сейчас при<дешь>, на тебе водички, из дома не давай три дня ничего». Я прихожу... И говорит: «Ты токо придешь, за замок возьмешься, и они к тебе прибегут. Ничего не давай». Я пришла <...>, открыла замок... не открыла еще. Вот она бегить счас же! «Нинуль, давай вылью собаке!» У меня чуть язык не отнялся. Я ей все давала: «На яичко, — звала, — на мясо», что-нибудь... держала поросят. А вон оттуда бегить другая. Ить, сопля! Вот еще почему я узнала, что она колдунья. Я ей ничего не дала. Она пошла в этот дом (*показывает на дом напротив*), там сидел хозяин этого дома. Приходит ко мне их парень и говорит: «Теть Нин, дай мне кружечку». Шо-то надо из дома отдать, она послала их. Говорю: «Уберись! Вон твой дом, у тебя что, кружек нету?» Не дала. Потом другой парень, там был: «Теть Нин, дай 10 рублей». — «Я те счас возьму коловяку и как вам, — я говорю, — этим колом по голове шлепну! Что вы привязались ко мне?» Я не дала. И эта колдунья, она неделю лежала, чуть не издохла. К бабкам идти... в М... да она ее <чуть> не уморила, эта бабка! И вот с этих пор я от ней откололась. У нее подруги были колдуньяки, они пьянь, пропутные и... колдуют. <...>

Соб.: Вот вы говорите, она их научила, а сама уехала?

Нет, она на лето приезжает. Она татарка по специальности. Она на лето приезжает. Да я ее, да мы с ней, да сразу это... неудобно, не по себе стало... А посмотрели бы, какая морда у меня была — вот такая синяя вся и розовая. И по морде с куриное яйцо, с желток — шишки. Тьфу! Не дай Бог! Во присадила. Ну, а эта моя бабка умерла. Я с тех пор не общаюсь с ней, ни на дух. Вот поэтому и знаю, что колдунья она. Вот так. И вот как выйду... что делает на моем на загоне: уже два раза поливала (картофель от колорадских жуков. — *О. Х.*), два пакета брала по пятьдесят рублей, на сто рублей раз, потом, и шас на сто рублей. Полила — сплошные жуки, а на ихних рядом ни одного нету, у этих колдуняк. Вот как они делают? Сидять, спать, пьют, а я руки все побила. Вот как? И дальше ничего. Я с ними не разговариваю.

Следующим летом Нина Игнатьевна пустила нас в дом. За прошедший год она явно постарела и осунулась, как оказалось — из-за серьезной болезни. Мы разговаривали в комнате, на кухне гремела посудой соседка Валентина (помогала по хозяйству). Отчасти из-за ее присутствия, отчасти из-за болезни Нина Игнатьевна рассказывала о своих злоключениях хриплым шепотом, порой еле слышно.

Соседки-колдуньяки совсем ее измучили:

Вот они мене сушить... руки ноют, сердце — тук, тук, тук, задыхаюсь, не могу... Тут болит, потом на спину, уже на позвонок, начнут, знаете, начнут как кататься какие-то комки... Вот эта вот мне насажала рожи, в этом доме, москвичка. Морда вот такая во, красная, огневая, температура более сорока, и по лицу шишки черные прямо, ой, страсть показаться! И вот я в К. съездила, эту бабушку знаю, и вот к ней ездила <...> Одни вот ноги, а тут вот ничего у меня нету. Вот тут на мене надето пять штук — двое штанов, три платья и рубашка. А так — скелет. Вот как она сделала? Как она, эта изо всей деревни колдуньяка? Сильная <...> Вот эта мене давала вещи, я не знала сперва, как она приехала... Как-то мне пальто дала, потом платье. Я пошла к своей бабушке, она мне: «Покидай всё их, они наговорные». Я их все покидала.

Не довольствуясь воздействием на здоровье Нины Игнатьевны, колдуньи насылают на нее насекомых:

Я молитвы читаю, они мне не дают читать — и пчелы летять, и мухи черные какие-то летять, они не дают мне читать. Они с насекомыми работают, с птицами, с пчелами, с мухами.

Соб.: А откуда вы знаете?

А откуда... как же я не знаю, ни с того, ни с сего летят, я махаю венником, они на меня летят, значит, это они посылают <...> Даже вот она адреса оставила на бумаге. Им, наверно, легко пролазить, что ль, через бумагу, не знаю. Прямо моментом у хате мухи, куда я, туда они, я бью их, они за мной. Ну, я поняла, это уж они.

И сами колдуньи в образе птиц и животных (мышей, лягушек, змей, кошек, собак) проникают в ее дом и на двор:

А они на меня шум наводят, как будто утка — у-у-у. Они из меня всю кровь высосали. А эта — ш-ш-ш, она птица, эта колдунья. А другая, эта Мария Ильинишна, ей прозвище дали — лягушка.

Соб.: Что, она превращается в лягушку?

Да, да. У меня у сенцах...

Соб.: А птица какая, какой породы?

А птица — вот как галка <...> А в обед ужака поймали, с картохи пошли жуков собирать, — вот такой длинной, вот такой вот толстай, прямо под ногами! Я чуть дар речи не потеряла! «Люд, — говорю, — сбегай быстрее, беги, — говорю, — за тяткой, щас мы его...» Побежали за тяткой. Идем назад с тятками — нету ужака. Идем — ужак за нами. И вот привязываем к тятке, сами обираем жуков. Тятка за нами — ужака нету. И вот уже не ужак, а гадюка.

Соб.: Это московский дед?

Да.

Соб.: Почему вы думаете, что дед?

А он глядять, вон от его дома и ползуть <...> Ходит тут одна колдунья, она черту руку отрубила, и этой рукой как-то... Вот она тама прямо ходит-ходит... И вот по бурьяну ко мне... лезет. Вот лампочка тут горела, на улице. Я еле на гору взбежала, умерла со страху! Ладно. Прибегла суда, околицу открыла... К погребу пошла — собака! Грудь белая, попа черная. Там околица, под

околицу лезет. Говорю: «Ты куда, змея, лезешь?» Она к колонке-то побегла, два раза вот так вот тряханулась: «Мяу, мяу!» И кошкой сделалась. Я прибегла сюда, в сенцах закрылась. А она наутро и говорит: «Ну и ты смелá, ну и ты смелá!» Говорю: «Смелá — не смелá, а я больше не буду с тобой ходить». Мне так неприятно это, как они — день и ночь, день и ночь. Ох, невозможно было спать. Я говорю: «Ах ты, змея колдовская», — на ее прямо так говорю. И они меня мухами травили. Надоело, не могу... Они говорят: «Это блокаду тебе на ночь сделали». Я говорю: «Какую блокаду?» Гипнозную каку-то, говорит, блокаду. Они собираются в доме рядом со мной, собираются все... Между собой беседуют, я не знаю, я же с ими не общаюсь.

Причиной вредоносного воздействия соседок Нина Игнатьевна считает не просто злобу или зависть, но стремление заставить ее *сотрудничать*, завербовать в свою *организацию*:

Замучили, замучили! Я всю жизнь Иисусу Христу молилася. На что мне колдовать сатане, на что? Я не хочу!

Соб.: Почему они хотят вас заставить?

Заставить? Потому что их мало, 30 человек на всю деревню. Наша деревня самая колдовская. Вот они хочуть свою организацию организовать.

Соб.: 30 человек колдунов?

Да, да, да, да. Вот на нашей стороне — рядом колдунья, желтый дом — колдунья, третий — колдунья. Вот москвичка приехала, это она их научила, колдунья. Другая — колдунья, там еще дальше. Я не колдунья! Я одна супротив их, не колдунья. Замучили! <...> Я не хочу, я человек больной, инвалид первой группы, у мене щитовидка, у мене рак, куда они мене затаскивают? Я им говорю: «Куда вы меня тащите? Вы, — говорю, — у вас чертова сила!» Лежу — по полу прямо вот такой вот мышонок лезет. От этого мышонка такой длинный след сверкнул, и с блестками. <...> Я говорю: «Не пойду! Отстаньте от мене. Я, — говорю, — изза вас на грани смерти, и вы мене затаскиваете туда».

Соб.: Они вам что-то предлагают?

Да ничего они мене не предлагают. И не разговаривают. Мне просто одна говорит: «Нина, я знаю, ты болеешь...» Я говорю:

«А почему ты знаешь, врач, что ли?» — «...Сильно болеешь. Я сделаю все возможное, давай со мной сотрудничать». Я матом на нее, и все, и она больше со мной не разговаривает, и я тоже с ней. А что, куда это мне, на что? Мне вон, на кладбище пора.

Соб.: А может, она что-то другое имела в виду?

А что же я, не знаю, что она колдунья?

К прежней версии, объясняющей изобилие колдуний в А. (*московичка научила*), добавилась еще одна:

Приходит мужик, из города приехал, приходит к клубу и говорит: «Девки!» Они говорят: «Что?» — «Кто хочет колдовать?» Они говорят: «Все мы пойдем». А нас двое: «Не пойдем». — «Почему?» — «Мне своя мать надоела». А другая говорит: «У меня никого нет колдуний, я на ее мать насмотрелась, что она творит. Я не хочу людей, — говорит, — портить». Вот он заводит этих девок в клуб, и там они и кошками, и крысами делаются, ох! И до сих пор они колдуют, эти сволочи... Он их учил. И эта мне бабка рассказывала (у которой мать колдуньей была. — *О. Х.*), она умерла сейчас».

По словам Нины Игнатъевны, происходило это в 1950-е гг.

Раньше Нина Игнатъевна ходила по знакомым знахаркам, теперь из-за болезни далеко ходить не может, лечится от напастей только святой водой. Есть и еще способы:

Вот из желтого дома придет на колонку, через левое плечо так глядеть на хату... а потом задом встанет ко мне, прочтаеть, а потом нямножко отойдет на другую дорогу и опять читаеть. После этого чтения примерно через полчаса — помираю, валяюсь! Глаза не видють, сердце — ту, ту, ту... Кого я, как она начитывает? И рука вот такая вот становится (опухает. — *О. Х.*)

Соб.: А что читает?

А я откуда знаю? Я не знаю.

Соб.: А вы слышите?

Нет!

Соб.: А почему вы думаете, что она читает?

Ну, она стоит, не идет! Она задом становится, сперва глядеть через левое плечо, а потом задом ко мне становится, стоит —

значит, она читает что-то. Примерно минуты три-четыре. А потом отправляется вперед. Потом опять глядеть... А я ей кукиш вот так вот: «Чур, змея! Уходи от меня, это место не твое, — записывайте, — что подготовила на меня, возьми на себя». Вот это говорю.

В А. нет своей церкви, Нина Игнатьевна приглашала священника из другого села освятить дом:

Дак они все равно, по этим крестам! Ох, таскают! Я тут замазала...

По ее мнению, колдуньи, обратившись птицами, выщипывают снаружи то место стены, на котором внутри находится изображение креста, наклеенное во время освящения дома. По ее словам, батюшка, уезжая, сказал, чтобы она не сдавалась и ни в коем случае не вступала в *организацию*. При этом, по ее мнению, в *организации* не состоят и другие старожилы, даже слышущие знахарками.

Соб.: А вот Прасковья?

Прасковья — она не колдунья, она лечить.

Соб.: А Мария Михайловна?

Эта лечить, хорошая. Нет, нет. Она ничего не знает, она костоправ и отчитывает по иконочке. Бабушка умерла, она моя тетка, и ей иконочку дала. И вот она токо... Троерушница. Три руки у этой иконы. И она лечить.

И самая главная деревенская колдунья прошлых лет, ныне покойная Новичиха,

не колдунья была, она лечила людей, она против колдунов была.

Измучившись во враждебном окружении (*Я одна здесь мучусь, все обижают тут мене*), Нина Игнатьевна хочет продать дом (*Вы мне покупателя на дом найдите. Крыша новая, токо покрыли*) и переехать в город к сыну — когда гостит у него,

все нормально, ничего у меня не болит, ничего. К дому подхожу — не могу, валяюсь прямо.

Интерпретации

Две истории, отчасти схожие, демонстрируют не только разную топографию внутренних миров героинь (для построения которых используются локальные версии «символического конструктора»), но и то, как по-разному может проходить в них граница между реальным и воображаемым.

Мир Ефросиньи Никитьевны населен *еретиками*-колдунами, но распознать их среди обычных людей трудно, что и делает ее чрезмерно подозрительной. Вместе с тем она достаточно открыта, словоохотлива и, видимо, легкомысленна — в чем сама же видит одну из причин своих бед.

Ее персональный нарратив полон противоречий. Например, она говорит, что колдунов сейчас полно, но в К. их нет, и тут же — крест *шибко помогают, потому что эта, колдунья-то, счас не ходит на дом ко мне*. Утверждает, что не знает, кто ее *испортил* (*Я чё знаю! Руки-ноги не оставил ведь, кто подарил*), — и тут же подробно рассказывает, как это произошло. Нелегко разобраться в перипетиях судьбы Ефросиньи Никитьевны, дело осложняется еще и тем, что ее опыт столкновения с магическим воздействием глубоко индивидуален — ни звон, ни *хождение* в голове, ни запах паленой курицы не входят в местный набор симптомов *порчи*. Необычным кажется и то, что она, в отличие от других пожилых женщин в Верхокамье, не считает ни одну из своих трех *порч пошибкой* (Соб.: *Это же не пошибка была? — Не-ет. Это порча. Пошибка — это навсегда ведь ужо, а это порча*). Впрочем, возможно, что такое своеобразное, нехарактерное для данной локальной традиции понимание болезненных состояний связано с тем, что она подолгу жила в других местах.

В сознании Ефросиньи Никитьевны совмещены «колдовская» и «божественная» точки зрения. С одной стороны, ее представления о колдунах соответствуют фольклорной модели, свои болезни она считает результатом магической *порчи*, от которой лечилась у знахарей. С другой стороны, Ефросинья Никитьевна старается дать своим представлениям религиозное обоснование, отождествляет колдунов и еретиков (впрочем, это не только ее личное мнение), и утверждает, что

Божьи молитвы — чё больше на дьявола? Божьи молитвы только. Я щас на Господа Бога только уж полóжилась.

Любопытно, что именно проискамаи дьявола она объясняет свои «просчеты» в общении со знахарями — не заплатила одному, из-за чего, возможно, *порча* и вернулась, и не спросила у другой, кто именно ее *испортил*. В то же время она смиренно говорит:

Я уже потом это, простила это, сказал мне лекарь-то кезской, говорит: «Ты прости, так и перед Богом прости, скажи: „Прошшаю всё“». Я уже чё, пусть я терпела и терплю, Господь Бог не столько терпел. Чё мы терпим?

Без труда видя в повседневных событиях вредоносные действия *еретиков*, Ефросинья Никитьевна вместе с тем отличается трезвым, рациональным взглядом на вещи. Так, когда лекарь сказал ей:

«У тебя всё больноё, у тебя сердце больноё, печень больная, легкие больные». — «Дак чё — старая, — думаю сама сижу дак, — как уж у меня не больное будёт?» Такое детство плохое было, дак как уж у такого больное не будёт? Чё, всё больное, весь организм уже будёт. Есть нечего было, всё, ели суррогат всю войну дак.

В райцентре, пока искала лекаря, она встретила цыганку:

И цыганка-то мне говорит: «Я тебя, Фрося, вылечу, деньги клади давай!» — «У меня нету деньги, — говорю, — где я тебе возьму?» — «Ну-ко дай руку погля... вон деньги у тебя! Клади пятьсот рублей». А я чё, получаю тысячу, дак я чё, все цыганке отдам, а сама-то чё буду, потом пальчики сосать буду от етого? И так вон ужо, всё, если дрова покупаю — значит, уже я ничё не беру...

В свою очередь, странный мир второй героини, Нины Игнатьевны, — следствие ее явного душевного нездоровья. Соматические реакции (дерматологические, сердечные), сенестопатия (*комки* под кожей и другие ощущения), бред преследования и бред воздействия недвусмысленно указывают на это. Вмес-

те с тем бредовая картина реальности во многом соответствует традиционной для этих мест фольклорной схеме, причем первое интервью вообще не демонстрирует ни индивидуальных отклонений от нее, ни явных признаков бреда.

Нездоровье (опухали руки) побудило Нину Игнатьевну обратиться к знахарке, которая и указала на врага в ее окружении — *задушевную подругу*. Несомненно, многие односельчанки могли бы подойти под это определение. На соседку из желтого дома подозрение пало по нескольким причинам. Предлагая свою помощь, она проявляла чрезмерную настойчивость. Для бережливых, осуждающих расточительность крестьян, привыкших быть щедрыми лишь в строго оговоренных традицией случаях (гостеприимство, отдарок, плата за услугу), такое поведение может быть прочитано как имеющее особые, тайные и, следовательно, нечистые мотивы. Смерть собаки подтвердила подозрения в корысти соседки, тут же нашлась и причина — воровство дров. События, последовавшие за возвращением от знахарки, окончательно укрепили Нину Игнатьевну в ее подозрениях. Образ жизни соседки и ее окружения (*воровка, пьянь, пропутные*) соответствуют фольклорному представлению о колдунах как нарушителях моральных норм.

Немаловажным для оформления репутации было и то, что соседка — приезжая, *чужая* (даже вдвойне *чужая* — горожанка и татарка). В народном сознании концепты колдовство/воровство, *порча*/отравление, колдун/*чужой* семантически сближены, если не отождествлены (об этом подробно говорилось в предыдущих главах). Но несколько непривычным, на первый взгляд, кажется восприятие горожан как *чужих* (более традиционна этническая, конфессиональная и соматическая маркировка «чужести»). Впрочем, для каждой эпохи характерны свои особенности и неудивительно, что люди, выросшие и состарившиеся при советской власти, живущие в этнически и конфессионально однородном окружении, не так далеко от мегаполиса, считают *чужими* и опасными прежде всего горожан.

Обвинения в колдовстве символизируют границу между городом и деревней, так и не успевшую исчезнуть в XX веке. Как показывают фольклорные тексты, своеобразным символом иного мира город стал для сельских жителей по край-

ней мере в XIX в.⁴²⁸; в отношении Москвы этот мотив активно разрабатывался советской культурой (город будущего, центр коммунистического рая). Однако горожане подозрительны не только потому, что они явились из неизведанного и чуждого пространства, не только потому, что их образ жизни и поведение отличаются от принятых в деревне. Жизнь каждого из приезжих, его репутация неизвестны, и эта неопределенность в небольших сообществах, где все «на виду», рождает подозрения⁴²⁹. Кроме того, приезжие не включены в сферу повседневных отношений и обязательств, что лишает их некоторых выгод, но одновременно избавляет от ответственности, делает свободными и, следовательно, сильными. По той же причине подозрения в колдовстве часто падают на людей, нарушающих моральные нормы: внутренняя свобода от социальных обязательств, в том числе и избыточная сексуальность, интерпретируется в терминах магической *силы*.

Второе интервью демонстрирует прогрессирующее душевное расстройство информантки. Ее бредовые идеи по классификации, принятой в отечественной психиатрии, обозначаются как «бред колдовства» [Марилев 2002: 36]. Часть мотивов по-прежнему узнаваема (*порча* через наговоренные предметы, оборотничество колдунов, управление насекомыми⁴³⁰), но появляются и новые темы (*гипнозная блокада*, вербовка в *организацию* колдунов⁴³¹). Индивидуальны представления и о количестве колдунов в А., и о составе их *организации*: для небольшой деревни естественна цифра 2–3, но никак не 30 колдунов, к тому же Нина Игнатьевна отрицает принадлежность к *организации* тех женщин, которые имеют в деревне устойчивую репутацию *знающих*. В то же время ее мнение о соседках-колдуныках другие старожилы не разделяют, считая ее саму пустой и взбалмошной особой. Напомню, что по традиционным представлениям *знающие* являют собой единое, мало структурированное пространство: тот, кто лечит, может и навести *порчу*. Четкое разделение их на «черных» и «белых» в данном случае очевидный признак патологии.

Итак, Ефросинья Никитьевна и Нина Игнатьевна, как и многие другие героини этой книги, придерживаются сразу двух объяснительных моделей — «божественной» и «колдовской»:

обе молятся Богу и признают, что все в мире совершается по Его воле, однако при этом считают исходным пунктом своих несчастий происки колдунов; обе верят в существование дьявола и его видимых и невидимых слуг, онтологически враждебных роду человеческому, но при этом источник собственных бед видят в зависти и жадности соседей; обе утверждают, что положились на Бога, но при этом обращаются за лечением к знахарям. Различия в душевном состоянии героинь связаны не с этими привычными для их социокультурной среды стратегиями мышления и поведения, а с соположением символической и социальной реальности в их сознаниях. Если в мировоззрении Ефросиньи Никитьевны эти реальности сохраняют некоторую обособленность (она безоговорочно верит в колдунов, но при этом признает, что может ошибаться в своих познаниях), то в картине мира Нины Игнатьевны символическое и социальное полностью совпали, поэтому ее сознание находится уже за гранью рационального. Нина Игнатьевна ощущает себя на переднем крае битвы с силами зла, где *мякает* — не просто метафора для речевого поведения соседки, как в случае Ефросиньи Никитьевны, но буквальное обозначение звуков, издаваемых колдуньей-оборотнем.

На мой взгляд, граница между здоровым и патологическим мировосприятием в сообществе, все (или почти все) члены которого разделяют веру в колдовство и знание о его проявлениях, способах диагностики и нейтрализации, не имеет вид строгой линии. Скорее, это широкая полоса, обширная «пограничная зона», попаданием в которую почти неизбежно сопровождаются сильные стрессы (несчастья, конфликты), но о выходе из которой в область болезни можно говорить лишь в случаях, когда подобные идеи начинают полностью управлять восприятием и поведением. Здоровое мышление характеризуется инструменталистским подходом к культурным символам — люди используют их для решения своих экзистенциальных и социальных задач, не более того, отсюда и скептицизм, и пресловутый здравый смысл, которые характерны для такого мышления. Признаки патологии появляются по мере погружения в символический мир традиции, когда возникающий избыток означющего⁴³² материализует фантазии, создает новые, нереальные

Интерпретации

объекты — иллюзии и галлюцинации. И хотя индивидуальная картина мира при этом продолжает опираться на традиционный мотивный фонд, общественное мнение распознает подобные состояния (впрочем, не всегда легко), определяет их как тот или иной вид безумия⁴³³ и отводит им место в зоне патологии, иногда используя безумцев в своих целях⁴³⁴.

Глава VIII

Традиционные модели в городской культуре

*Комната здорового ребенка*⁴³⁵

В каждой детской поликлинике г. Москвы есть «комната здорового ребенка» — отдельный кабинет, где дежурная медсестра рассказывает молодым мамам, как правильно кормить и закалывать ребенка, показывает основы массажа, там же есть электронные детские весы и другое оборудование. В декабре 2007 г. я с пятимесячной дочерью зашла в эту комнату и после недолгого общения с ее хозяйкой получила совет не показывать ребенка посторонним людям.

Дело было так. Однажды мы пришли в поликлинику на процедуру, и после нее я решила зайти в комнату здорового ребенка, чтобы узнать о детской гимнастике и сделать контрольное взвешивание, как рекомендовала наш педиатр. Эта комната снаружи отличалась от других кабинетов врачей — на двери, обитой дерматином, был врезной замок. Дверь была заперта, и я с дочкой на руках спустилась в регистратуру узнать, работает ли комната. В окошке регистратуры были видны три медсестры-регистраторши, одна из них ответила на мои вопросы, нашла медицинскую карту и стала восхищаться ребенком: *Какая хорошая, красивая девочка! И какая умная, смотрит, как будто все понимает,* — добавила другая. Мне их реплики не показались неприятными — я, конечно, знала о нормах поведения по отношению к чужим детям (не хвалить, не ойкавать, не рассматривать), но, бывая в поликлинике довольно часто, я видела этих женщин регулярно, и они были мне скорее симпатичны.

Через минуту после того, как я вернулась к комнате, подошла ее хозяйка — женщина лет сорока — с нашей медицинской картой в руках (видимо, и она была в регистратуре) и отперла дверь. Пока медсестра заполняла какие-то бумаги, я положила девочку на пеленальный столик, рядом стояли резиновые игрушки — лиса, медведь и волк из мультфильма «Ну, погоди!». Дочка некоторое время осматривалась, потом — почти сразу — начала кукситься и хныкать, затем заплакала в голос, и мои попытки ее успокоить ни к чему не привели. Медсестра наскоро показала приемы гимнастики, и я, сказав, что ребенок устал и плачет от голода, стала ее кормить, но и тут она не успокоилась окончательно, отворачивалась, оглядывалась и снова начинала плакать. Тогда я сказала, что, возможно, у ребенка болит живот. Когда мы собирались уходить, медсестра сидела за своим столом с видом серьезным, даже строгим. *А вы знаете тех женщин из регистратуры?* — вдруг спросила она. Я сделала вид, что не поняла, к чему она клонит, и ответила: *Нет, но поскольку мы часто тут бываем, уже узнаем друг друга.* — *Напрасно вы показывали им девочку,* — продолжила медсестра. *Вы думаете, тут есть связь?* — спросила я. *Не надо показывать ребенка незнакомым людям. Люди разные бывают,* — сурово поджав губы, подытожила она. Мне стало не по себе, ребенок все еще плакал, я вежливо попрощалась и вышла из комнаты. В коридоре я положила дочку на пеленальный столик, чтобы надеть теплый комбинезон, но поняла, что хочу отойти подальше от комнаты здорового ребенка, и одела ее в другом конце коридора. Вскоре плач прекратился. В медицинской карте, куда я заглянула, была запись: *Проведена беседа о режиме сна, кормления и бодрствования.*

Некоторые моменты этой истории требуют комментария. Плач, возможно, объяснялся тем, что ребенок устал после электрофореза, хотел есть и спать, а тут еще незнакомая обстановка. Может быть, страх вызвала ассоциация с похожим кабинетом прививок (уколы, как и массаж поначалу, вызывали у нее такую же реакцию). Все вместе, видимо, и произвело такой эффект.

Медсестре был явно неприятен детский плач, похоже, она чувствовала, что в ее кабинете ребенку неуютно, и восприняла это почти как личное оскорбление. Возможно, к ней не ломат-

ся мамы за советами, обходят кабинет стороной (действительно, у этого кабинета всегда пусто) — и это ей досадно, к тому же негативно отражается на зарплате. Вероятно также, что она не в самых лучших отношениях с коллегами по работе. Как в такой ситуации поступает она? Винит в происходящем мать, чье неправильное, на ее взгляд, поведение вызвало негативную реакцию ребенка. Косвенно это еще и обвинение коллег (или какой-то одной из них, отношения с которой, возможно, конфликтные), но поскольку мать территориально и статусно более «чужая», чем коллеги, то основной виновник — она. Здесь сработал механизм переноса ответственности. Почему бы не обвинить женщину просто в том, что у нее плачет ребенок, а значит, она плохая мать? Правила вежливости мешают назвать вещи своим именами, приходится прибегать к бриколажу. Простое обвинение было бы знаком эгоизма со стороны медсестры, тогда как упрек в неправильном символическом поведении, устраняя психологический дискомфорт, позволяет ей одновременно выступить в роли эксперта, следовательно, самоутвердиться, а также упрочить свою картину мира, где детей можно *сглазить* похвалой⁴³⁶. Отметим, однако, особенность роли эксперта, вызванную, как думается, спецификой учреждения: медсестра лишь намекнула о возможной связи между восторгами взрослых и плачем ребенка, само слово *сглаз* не было произнесено.

Я, в свою очередь, испытала дискомфорт от предложенной интерпретации по нескольким причинам. Во-первых, я хотела бы объяснить плач ребенка рационально, чтобы не терять чувство контроля и уверенности в себе. Поэтому в разговоре с медсестрой я перечислила возможные естественные причины плача, а потом задала наивный вопрос, позиционируя себя в роли несведущего человека, хотя, конечно, знакома с традициями материнской субкультуры⁴³⁷. Во-вторых, неприятные чувства вызвал иной, чем мой собственный, взгляд на разговор в регистратуре — и дело здесь не только в оспаривании права матери на личные симпатии и свободу поведения, но и в традициях того культурного пространства, которое образуется на пересечении больничной и материнской субкультур. В этом пространстве некоторым персонажам дозволено то, что обычно запрещено

нормами поведения: люди в белых халатах могут хвалить детей без опаски причинить им символический вред. Это доверие, хотя и безусловное⁴³⁸, — неизбежное следствие существующей практики: люди в белых халатах принимают роды, осматривают и пеленают новорожденных, делают прививки и т. п., а в отношениях с матерями выступают в роли экспертов. Своим суждением медсестра оспорила и указанное правило коммуникативного поведения (точнее, исключение из правил), и в целом символическую чистоту медиков (символом которой в обыденном представлении является, кроме белого халата, еще и клятва Гиппократата), предавая тем самым собратьев по профессиональному сообществу.

В-третьих, меня уязвил упрек медсестры — я почувствовала, что меня обвиняют в том, что я плохая мать и недостаточно забочусь о своем ребенке. А поскольку такое чувство знакомо, наверное, каждой матери (собственно, это часть механизма, обеспечивающего заботу о ребенке), то и я, конечно, периодически себя в этом упрекаю. Однако укор со стороны постороннего человека неприятен в любом случае, тем более когда нет возможности ответить на символическую агрессию тем же. В данном случае ответом могло стать суждение о том, что ребенок испугался кабинета — его обстановки, игрушек (метафорически это бы означало, что в происходящем виновата хозяйка кабинета, что плач ребенка — это реакция на нее саму, следовательно, в ней нет тепла, доброты, то есть тех качеств, которые располагают детей к взрослому). Однако такой ответ был бы не просто невежлив, а некорректен с точки зрения властных отношений, поскольку статус любого посетителя бюджетной поликлиники гораздо ниже статуса любого ее сотрудника. Такое пренебрежение субординацией, как мне представляется, способно вызвать негативный эффект в двух смыслах — прямом (оскорбленный сотрудник может в дальнейшем сознательно доставлять неприятности) и символическом: нарушение субординации может вызвать у нарушителя иррациональный страх возмездия со стороны поликлиники как властной структуры в целом, так что дальнейшие неудачи во взаимодействии с последней (например, неожиданно длинная очередь к врачу, вдруг сломавший-

ся лифт, грубость гардеробщицы) могут интерпретироваться вполне мистически — *post hoc, ergo propter hoc*, то есть так же, как был истолкован детский плач хозяйкой комнаты здорового ребенка.

В этом примере мы коснулись небольшой части знакового пространства двух субкультур современного города. Городская культура состоит из множества подобных сегментов — социальных слоев, половозрастных групп, профессиональных субкультур. Несмотря на то, что все они находятся в общем языковом и, шире, семиотическом пространстве, отличия между ними могут быть весьма значительными. У водителей такси и продавцов цветов разные обычаи; дресс-код в чиновничьей среде иной, чем в академической; у менеджеров среднего звена и представителей богемы разный режим дня... Соответственно, и символический мир современного города устроен очень сложно, это неисчерпаемая тема, и даже такой ее фрагмент, как вера в колдовскую *порчу* и *глаз*, требует отдельного исследования. Тем не менее я остановлюсь на некоторых частных моментах, позволяющих понять, как модели мышления и поведения, характерные для небольших социумов, прижились в анонимной среде большого города⁴³⁹.

Вера в колдовство тесно связана с особенностями «деревенской» коммуникативной среды, о которой одна из информанток выразилась так:

В деревне ведь всё на виду, так-то в городе ведь не так, а у нас тут... на одном конце чихнешь, на другом «Будь здоров» скажут. Всё на глазах⁴⁴⁰.

Современные сельские жители хорошо понимают, что специфика городской жизни мешает пристально наблюдать за окружающими, примечать и запоминать мельчайшие детали действий и отношений, улавливать связь между событиями.

В Москве-то много колдуны, тоже есть, наверно?

Соб.: Так вроде непонятно же...

В городе-то не узнаш...⁴⁴¹

Коллеги по работе

У нас, вот я не знаю, как у вас там, в Москве, а здесь! Эти... они называются по-писаному «волхвы». А по-нашему их называют... забыла, как сказать... ну, вот они портят людей...

Соб.: Колдуны?

Колдуны, колдуны. Ну, у вас ведь там этого нету?

Соб.: Вроде нету.

Поди в деревнях где...⁴⁴²

Однако и в многоликой, анонимной, каждый день обновляющейся городской среде существуют островки, где ритм жизни медленнее, отношения стабильнее, репутации устойчивее. Коммунальная квартира, офис компании, сектор учреждения — это образцы малых социумов, где нередко можно встретить веру в колдовство⁴⁴³.

Коллеги по работе

Я расскажу историю о том, как мама моей знакомой жгла на чердаке со своими подругами, коллегами по работе, в научно-исследовательском биологическом институте, подарки женщины, их сотрудницы, которую они считали ведьмой. Женщина была новая в их коллективе, и как-то сразу она им не приглянулась. И вот я пыталась припомнить, почему же они, собственно, сочли ее ведьмой... ничего, кроме каких-то рассказов про то, что сглаз, то, что она занималась вредительством и всякие ее хвалебные речи только зло им причиняли... То прыщ у кого-нибудь вскочит, когда она кого-нибудь похвалит за удачный макияж, то еще что-нибудь... Детей боялись ей показывать, когда дети на работу приходили. Значит, это происходило где-то, наверное, в середине 70-х — начале 80-х годов. История удивительна тем, в принципе, что человек, который об этом рассказывал, она дама далекая вот от этих суеверий и всего прочего... Ну, я не знаю, как это объяснить... в общем, это совершенно нормальный советский человек, который получал высшее образование и параллельно с этим занимался еще научной деятельностью. Однако настолько, видимо, сильны вот всякие и все остальное... Или, может, ими воспринималось как некоторое развлечение, нежели чем... На Новый год эта дама, которую

они считали ведьмой и колдуньей, сделала им всем небольшие подарки. Они эти подарки очень боялись взять в руки. Между тем взяли, понесли их на чердак этого научно-исследовательского института и сожгли. Это было перед Новым годом, и как бы, по рассказам этой дамы, которая жгла, моментально, в момент, когда подарки горели — они костер развели, — стали хлопать ставни, поднялся какой-то вихрь ужасный, сметая все на своем пути, и после этого акта, значит, они зарыли перед входом в институт нож, под порогом, и через некоторое время эта дама уволилась. И... как бы... Это подтвердило то, что не просто так они считали ее ведьмой... И, собственно, видимо, эти народные приметы — то, что нож закапывается под крыльцом, сжигание вот этих подарков — они все-таки действовали⁴⁴⁴.

Одна сотрудница в течение нескольких последних лет все время при встрече отмечала мою «новую прическу» и «новый цвет волос», я все время искренне думала, что ей показалось, что она ошибается, и так и отвечала наивно, совершенно не задумываясь об этих диалогах, пока однажды в ответ на очередной ее комплимент я не подумала, глядя на ее голову (у нее очень короткая стрижка, волосы редкие и плохие), что она, похоже, мне завидует. И ничего не ответила, не «отмахнулась» в этот раз. И через несколько дней, хотя точно не помню, сколько времени прошло, с моей головой случилось что-то страшное — волосы стали выпадать в страшном количестве. Пришлось лечиться низоралом, где-то около месяца приходила в норму. Тогда и пришло решение, что все дело в том, что я «приняла» ее недобрую мысль (или бессознательный импульс?), подумала, что она завидует. При этом я считала и считаю, что завидовать решительно нечему. Кстати, после того случая она совершенно завязала с комплиментами⁴⁴⁵.

Представления о колдовстве сравнительно легко воспроизводятся в малых группах в городской среде, что объясняется схожестью, если не тождеством, социально-психологических факторов, которые уже были подробно описаны выше. С другой стороны, в городе существует большее разнообразие языков описания социальной напряженности и, соответственно, способов разрешения конфликтов, поэтому мы не встретим веру

в колдовство в каждой коммунальной квартире или офисе. Для того чтобы эта вера прижилась и стала распространяться, одной только неразрешимой конфликтной ситуации недостаточно, необходим авторитетный носитель представлений о колдовстве, который смог бы «запустить» и поддерживать соответствующий дискурс — рассказы о *сглазе* и *порче*, слухи и толки о происшествиях в данной группе и об эффективности средств магической профилактики и т. п. Без подобного энтузиазма и, во многих случаях, мотивации (например, потребности в самоутверждении или стремлении «выжить» кого-либо из сотрудников, как в вышеприведенном примере) колдовской дискурс в городских малых сообществах не выходит за рамки одноразовых толкований отдельных событий. Такие толкования встречаются чаще, чем можно было бы предположить; их роль та же, что и в деревне, — объяснить несчастье, снять психологическое напряжение, развлечь.

Однажды моя знакомая, узнав о предмете моего интереса, сказала, что среди ее однокурсниц в Пятигорском университете была распространена вера в *сглаз*: *Многие же из деревни*. И рассказала запомнившийся ей (*не знаю почему*) еще с первого курса случай: зашла после каникул к соседкам поздороваться, спросила, как отдохнули. А они ей сказали:

«Вот только что заходила Анжела, и сразу же все розетки вырубил». Вот не знаю, почему запомнила. Как-то поразило это меня. Здание в ужасном состоянии, все разваливается само по себе, а они — Анжела заходила... Я спросила: А почему именно она? — А вообще считали, что она такая... *глазливая*⁴⁴⁶.

Московские философы недалеко ушли от пятигорских студентов:

Недавно в РГГУ, в седьмом корпусе, вырубил электричество. Все забегали злые — компьютеры повыключались, без сохранения... В 171-й комнате как раз собирался народ на философский семинар, который вела И. П. Я стою в темном коридоре, собираюсь уходить. И тут она подходит и говорит: «Представляешь, вот Д. на семинар пришел — и электричество вырубил». Кажется, она это

только повторила, как шутку, а кто первый сказал, я точно не знаю. Но это тут же по всему коридору стали повторять. Шутки шутками, но будь народ менее интеллигентный или более разозленный, философу Д. могло бы и влететь за несохраненные файлы⁴⁴⁷.

Постоянство и модификации колдовского дискурса

По данным А. Матюшкиной, из 116 опрошенных москвичей от 16 до 60 лет 96 человек (82,7%) утверждают, что верят в *сглаз* и *порчу*, а 63 человека (54,3%) считают, что сами подвергались этим магическим воздействиям [Матюшкина 2004: 3]. Конечно, на основании этого микроисследования нельзя делать серьезные выводы, но приводимые цифры все же впечатляют. Вместе с тем содержание колдовских представлений горожан имеет свои особенности. С одной стороны, неизменным остался страх зависти, ощущение опасности хвастовства и чужих похвал, а также пристальных взглядов и прикосновений. Например:

Нельзя хвастаться своими успехами и позволять другим тебя расхваливать⁴⁴⁸; Надо стараться как можно меньшему количеству людей рассказывать о своих успехах⁴⁴⁹; Если вы знаете, что кто-то из ваших знакомых, соседей и т. д. обладает дурным глазом, нельзя позволять ему хвалить вас и уж тем более прикасаться к вам⁴⁵⁰; Не нужно специально делать так, чтобы тебе завидовали <...> у меня есть знакомая влюбленная пара, они никогда не целуются в метро и на людях, чтобы их не сглазили, и они потом не расстались⁴⁵¹.

Сохраняются традиционные стратегии поведения в опасных ситуациях — жесты символической агрессии и даже заговоры.

Если видишь, что какая-то старушка или женщина на тебя подозрительно или злобно смотрит, нужно сделать фигурку и держать, пока она не пропадет из вида⁴⁵². Если кажется, что человек пытается вас сглазить, лучше всего сжать кулаки в фигурки, направленные в его сторону. От цыганского сглаза лучше всего прочи-

тать заговор: «Вокруг меня круг, чертила его не я, а Богородица моя. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь»⁴⁵³.

По-прежнему *сглаз* — одно из распространенных объяснений причин несчастий:

Если наступает момент, когда у тебя все дела пошли наперекосяк и ты не можешь найти этому нормального оправдания, кроме как «судьба такая», то в голову наверняка придет мысль: «Сглазили», и ты пойдешь к колдунье, чтобы устранить сглаз и выяснить, кому же ты так насолил⁴⁵⁴.

Колдовство и колдуны сохраняют свою роль элемента психотического бреда горожан⁴⁵⁵.

С другой стороны, у представлений о колдовстве появились новые черты. Одна из наиболее заметных — терминология, проникшая в речевой обиход в 1990-е гг., во время расцвета в России коммерческого оккультизма и «народного целительства». Например, опасность черных глаз теперь могут объяснить тем, что у человека с такими глазами *сильная энергетика*, а *сглазу* подвергаются люди

со слабой энергетикой и грязной (с дырками) аурой⁴⁵⁶. Сглаз определяют как отрицательное воздействие на человека, которое разрушает его биополе [Матюшкина 2004: 4].

Наблюдается явление лексической редукции: вместо большого числа локальных терминов, до сих пор употребляемых в сельской России, в городах доминируют родовые понятия *сглаз* и *порча*⁴⁵⁷, причем области значений этих терминов постепенно совмещаются. Так, информанты часто говорят о «сознательном *сглазе*», фактически ставшем синонимом *порчи*, например:

Если человек смотрит на тебя в упор, есть опасность, что он попытается тебя сглазить⁴⁵⁸.

Любопытно интервью, в котором говорится, что можно *сглазить*, направив кукиш в сторону объекта, — с одной стороны, это нетра-

диционное использование жеста-оберега, с другой — понимание связи между символической агрессией и магическим вредом.

Говорят также о том, что *сглаз* можно получить с предметами, конфетами, игрушками, одеждой — поэтому не стоит ничего подбирать на улице:

Колдуны часто переводят сглазы на какие-либо мелкие предметы — монетки, кольца и т. д. и выбрасывают их, так как сглаз нельзя вылечить, а можно только перенести на другой объект, поэтому не стоит брать найденные предметы — сглаз перейдет на тебя⁴⁵⁹.

Это представление вполне согласуется с традиционной моделью передачи *порчи* или болезни через *относ*: чтобы избавиться от болезни, предмет, на который ее *передали*, оставляют там, где его могут подобрать (на дороге, перекрестке); если хотят *испортить* определенного человека, *наговоренные* предметы подбрасывают во двор, к порогу дома или даже в дом этого человека. Однако в сельской среде такое действие понимается как сознательное колдовство, а не как *сглаз*⁴⁶⁰.

В современной городской среде зафиксирован и противоположный запрет — одалживать свои личные вещи другому человеку:

Если субъект, который выступает в роли получателя, находится под действием сглаза, то он (сглаз) может перейти обратно вместе с вещью к субъекту-дарителю. Чтобы избежать этой опасности, не следует «давать в аренду» свои приватные вещи. Лучше воспользоваться процессом дарения или взаимодарения⁴⁶¹.

Стоит отметить, что запрет брать вещи у других людей, чтобы не подвергнуться отрицательному магическому влиянию, в целом не характерен для русской народной культуры, однако он имеет широкие типологические параллели — у многих народов мира зафиксирован запрет брать что-либо (пищу, орудия труда, даже огонь для очага) у «несчастливых» лиц (у того, кто находится в трауре; у мужчины, побывавшего в когтях медведя; у женщины, родившей близнецов, и т. д.), чтобы не получить вместе с искомым и соответствующую символическую

«заразу». Это обстоятельство, наряду с другими, упомянутыми ниже, убеждает нас в том, что в современном массовом сознании «оживают» не столько черты традиционной, или народной, культуры, сколько архаические пласты сознания человечества в целом. Те же пласты, общность которых вызвана единством человечества как биологического вида, оживают и при психических заболеваниях, о чем шла речь в предыдущей главе.

Далее, исчезает фольклорный образ колдуна/ведьмы; единственной характерной чертой, которую отмечают горожане, остается темный цвет глаз⁴⁶². Появились новые обереги от *сглаза* и *порчи*. Наряду с булавками, которые втыкают в одежду с внутренней стороны (этот оберег известен уже и в деревне, даже в архаичном Верхокамье), некоторые молодые москвички носят на цепочках стеклянные амулеты с изображением глаза:

Цыганки на рынке продают, говорят: «Кошачий глаз от сглаза»⁴⁶³.

Этот оберег, неизвестный в деревне, является еще и средством диагностики:

Если глазок темнеет или трескается, значит, вас сглазили⁴⁶⁴.

Наряду с плевком через плечо (причем уже необязательно через левое)⁴⁶⁵ для профилактики *сглаза* применяется троекратный стук по деревянному предмету (если под рукой нет дерева, желательно неокрашенного, можно постучать и по собственной голове)⁴⁶⁶. Для традиционной русской культуры этот жест-апоптропей не характерен, сельские жители, по крайней мере на Урале (по моим наблюдениям) и Русском Севере (по сообщению А. Б. Мороза), его не знают и не применяют, но в городе он распространен очень широко, часто в сопровождении фразы-пояснения: *Чтобы не сглазить*. Так, например, профессор университета в перерыве заседания диссертационного совета сказала, что строители, которых она мне рекомендовала, хорошо сделают ремонт. И постучала по стулу со словами: *Чтобы не сглазить*⁴⁶⁷.

Если человек, неосторожно сказавший что-либо о себе или своих планах, не прибегает к жестам-оберегам, ему могут сказать: *Постучи по дереву* или *Сплюнь* — и уже сама эта фра-

за выполняет апотропеическую функцию: устраняет беспокойство, вызванное «лишними словами» (в данном случае это скорее беспокойство советчика, а сам совет, конечно, относится к средствам демонстрации отсутствия зависти, хотя это и не всегда осознается, поскольку на поверхности лежит иной мотив — желание добра собеседнику).

Вера в *сглаз*, сохраняясь в фоновом знании современных горожан, обостряется в потенциально опасных ситуациях, во время личных и коллективных кризисов, и выражает чувства тревоги и неуверенности, другими словами, говорит об этих чувствах на мифологическом языке. Примеры такого языка в изобилии демонстрируют не только личные нарративы, но и средства массовой информации. Например, в одной из московских газет была опубликована заметка под названием *Сглазили* о проигрыше российской сборной по футболу в полуфинале чемпионата Европы 2008 г.:

После убедительной победы над Голландией российские СМИ были переполнены сверхбодрыми заголовками, кричащими о неминуемой победе над Испанией и о том, что «золото» тоже будет наше. А сборная взяла и проиграла. Может, сглазили? <...> По всему миру у нас были завистники, они желали зла и посылали проклятия нашим футболистам, вот и сглазили⁴⁶⁸.

Студентка-заочница одного из московских вузов рассказала мне, что, когда она училась на курсах по подготовке страховых агентов, их наставляли во время беседы с потенциальными клиентами три раза плевать через плечо или стучать по дереву при упоминании страховых ситуаций. Это ее очень удивило, но еще больше изумило то, что, когда она применяла данный прием во время своей работы, клиенты хорошо на него реагировали⁴⁶⁹.

Этот пример интересен в нескольких отношениях. Во-первых, жест-оберег используется нестандартно — при упоминании ситуаций, которых хотят избежать (*А вдруг авария...*). В традиционной культуре для подобных случаев есть иные формулы (например: *Не дай Бог*), тогда как плюют через плечо в ситуациях противоположных — упоминая планы на будущее, выражая радужные надежды и т. п. Во-вторых, этот пример

показывает, что в современном городе люди опасаются неосторожного слова, которым можно не столько *изурочить*, сколько, шире, *накликать беду*. Данное концептуальное смещение говорит о частичном размывании традиционной модели, по которой вера в *сглаз* символизировала негативные социальные чувства. Место угрозы, исходящей от злых и завистливых людей, соседей и свойственников, заняла безличная опасность, источник которой аморфен и неясен — это, безусловно, символ анонимной городской толпы. Ср.:

Я провела небольшой обряд и потом такой энергетический удар получила, когда в машине ехала!

Соб.: А от кого это пошло?

Понятия не имею, откуда-то сверху⁴⁷⁰.

Если в деревне отказ назвать источник *порчи*, мотивируемый незнанием, может быть следствием религиозных убеждений информанта или риторическим приемом, призванным смягчить нежелание впустить исследователя в пространство межличностных отношений (а также, возможно, в интимную зону личной истории), то в городе масштабы и анонимность социальной среды делают задачу установления источника *негатива* еще более сложной и нерешаемой, следовательно, вообще снимают эту задачу (по крайней мере, в тех случаях, когда речь не идет о небольшом замкнутом коллективе — семье, коммунальной квартире, офисе). Личный, персонифицированный («деревенский») коллектив в городе не исчезает (хотя и он сам, и его роль существенно уменьшаются), но при этом дополняется социальной средой совершенно иного масштаба, что не может не влиять на мифологические представления. Не только появляются новые персонажи и мотивы⁴⁷¹, но и сама структура воображаемого пространства, и его связи с эмпирической реальностью становятся принципиально иными. Возможно, массовость и анонимность социальной среды — один из источников новых мифологических мотивов, когда в рассказах о колдовстве (учитывая современную терминологию, лучше сказать — о негативном магическом воздействии) появляются некие *они*, безличные силы, которые оказываются источником *негатива* и могут

надавать по шею (довольно устойчивое выражение в современном магическом дискурсе) за те или иные поступки⁴⁷².

Еще одна особенность колдовского дискурса в городе — его дисперсность. Индивид может быть включен одновременно в разные социальные контексты, часто не пересекающиеся. В каждом из них у него может сформироваться особое реноме; иногда репутации («социальные лица») одного человека весьма различаются. Такая ситуация возможна и в сельской среде, но в исключительных обстоятельствах. Например, Н. Костров описывает случай, произошедший в 1842 г. в Томской губернии. Сельское общество д. Усть-Тандовой обратилось в волостное правление с обвинением крестьянки Лукерьи Малышевой в том, что она *портит женщин и девок*, и просьбой *о переселении ее в другое место*. Следствие, хотя ему и представили трех женщин, страдающих *икотой*, и рассказали еще о двух, умерших от этой *порчи*, все же не обнаружило доказательств вины обвиняемой; она сама также ни в чем не созналась. Однако поскольку

все общество единогласно ходатайствовало избавить его от нее, то следователь распорядился тогда же переселить Малышеву в другую деревню. Через десять лет следствие вернулось к этому делу и выяснилось, что сельское общество д. Усть-Тандовой показало, что с переселением Лукерьи Малышевой в другое место порча девок и баб в деревне их прекратилась; а крестьяне нового места жительства Малышевой отзывались, что она живет хорошо и ни в чем дурном не замечена [Костров 1876: 95–96].

Устойчивую преемственность с традиционной моделью сохраняет перечень ситуаций, которые в городской культуре осмысляются в рамках колдовского дискурса, хотя нельзя не заметить, что этот перечень значительно сократился. Так, в Верхокамье колдунам приписывают следующие вредоносные действия: болезни людей и животных, плохой урожай, неудача в приготовлении пищи, *напускание* насекомых, остановка транспортного средства, разрушение семьи (*приворот/отворот*), *кража* дороги. В городской среде отчетливо выделяются три типа ситуаций: неудачи в работе, проблемы в семейной и личной жизни, неизлечимые болезни [Матюшкина 2004: 7–11]. Анализ

рекламы оккультных услуг дает такой же перечень. Для примера рассмотрю одну из московских газет⁴⁷³. В разделе «Оккультные услуги» опубликовано 21 объявление, в них предлагаются (в скобках указано количество предложений, в одном объявлении их может быть несколько): *Возврат мужа/любимого (приворот/отворот)* (15); *Гадание, ясновидение* (6); *Снятие порчи, сглаза, устранение негативного воздействия на здоровье* (4); *Успех в бизнесе* (3); *Снятие невезения* (1); *Снятие венца безбрачия* (1); *Снятие родового проклятия* (1); *Снятие креста одиночества* (1); *Абсолютная кармическая защита* (1); *Заговор от пьянства* (1); услуги не уточнены (*Колдовство в совершенстве; Эксклюзивные методы магии; Оплата по результату*) (3).

Обращает на себя внимание, что наибольшее количество предложений касается проблем в семейной жизни, причем проблем именно женских. В ходе данного исследования я регулярно просматривала рекламу подобного рода услуг и очень редко встречала предложение *вернуть жену* (отмечу, правда, что с марта 2008 г. стало появляться такое предложение: *Решу проблемы в однополых отношениях*). С 2007 г. количество предложений *вернуть мужа* даже увеличилось и, по данным на март 2008 г., составляло уже не 71%, как в апреле 2006 г., а 86%. В той же московской газете за март 2008 г. раздел «Магия» содержит 22 объявления, из них в 11 содержится единственное предложение *вернуть мужа/любимого*, еще в 8 это предложение соседствует с другими, наиболее типичные из которых:

Магия бизнеса: открытие денежных потоков, охранная грамота, индивидуальные талисманы и Очищение порчи, сглаза и вреда, причиненного колдовством.

Из трех оставшихся объявлений в двух предлагается только гадание, еще в одном услуги не уточняются, текст буквально следующий:

Работа эксклюзивными методами магии, гарантирующими 100% результат за 1 день⁴⁷⁴.

Некоторые характерные примеры объявлений из данного номера:

100% абсолютная магия! Наследница старинного рода алтайских целителей. За 1 час верну мужа в семью. Уникальный обряд «Кольцо рабства» даст полную и безграничную власть над любимым человеком, вернет душу и тело Вам, привяжет на сексуальном уровне. Отворот «Колдовская месть» — безумная любовь мужа превратится в ненависть к сопернице. Ваше разрушенное счастье отолется ей горькими слезами и страданиями. Защита «Черного креста» закрепит результат на всю жизнь. Обряды снять невозможно. Расклад на картах Таро включен в консультацию. Официальная практика. Чеки. Письменная гарантия.

100% верну мужа! Маг высшей категории посвящения. Без греха верну любимого, мужа. Результат увидите в день обращения! Верну навсегда — приворот снять невозможно! Сильнейший отворот от соперницы — за 1 день заставлю мужа возненавидеть свою любовницу и бросить ее навсегда! (Отворот разрушить невозможно!) Накажу разлучницу и восстановлю разбитую семью! Очень сильная, честная работа! Опыт более 20 лет!

100% помощь без греха! Наследственный мастер любовной магии. Верну мужа (за 1 день восстановлю разрушенную семью без греха и негативных последствий). Разобью связь мужа с любовницей. (1 сеанс, и он ее возненавидит! Пусть страдает она, а не вы!). Сделаю вас единственной и желанной (секс-привязка, мгновенный результат!). Обряд «Союз сердец» сохранит брак от измен и лжи, сделает брачную постель теплой навсегда. Даю гарантии на результат, а не пустые обещания! Официальная практика.

Сильнейшая практикующая колдунья высшей степени посвящения. Он ушел к другой? Он вас бросил? Он вас предал? Вы ненавидите его за подлость, за обман? Но вы его любите! И хотите вернуть! Но не знаете, где взять силы? Выход есть! Верну мужа. Сохраню вашу семью. Избавлю от соперницы (раз и навсегда). Работаю со сложными, запущенными случаями. Письменная гарантия.

Потомственная ясновидящая и ворожея. Восстановлю разбитую семью, верну любимого (за 1 сеанс! навсегда!). Устраню соперни-

цу. Ваш любимый будет боготворить Вас, а другие женщины просто перестанут существовать для него. Никогда горечь измен разочарований не преступят порог Вашего дома! И никого не будут любить так, как Вас!

НАСТОЯЩИЙ ПРИВОРОТ, и ОН — полностью Ваш!!! **НАВСЕГДА!** (мыслями, телом, душой). Отворот — полное уничтожение каких-либо отношений (вплоть до отвращения). Теперь будет страдать она, а не Вы!!!

Не пользуйтесь приворотами!!! Это опасно!!! Уникальный и невероятно действенный возврат любимых без вреда для обоих.

Осторожно с приворотами!!! У Добра тоже есть Сила. Безгрешный возврат любимых (надежный метод, доведен до совершенства). Вы будете любимы, не боясь страшных последствий приворота, что когда-нибудь придется платить за эту любовь! Откройте для себя мир новой магии, чистой и доброй. Опыт 23 года.

С одной стороны, такой явный статистический перекося, видимо, отражает реальную матримониальную ситуацию в современном городе (замечу, что в «деревенском» колдовстве доминирует не любовная магия, а причинение вреда здоровью⁴⁷⁵), но, скорее всего, это знак ориентации на целевую аудиторию оккультных коммерческих услуг — женщин среднего возраста, не очень успешных в жизни, но желающих чудесным образом это изменить; ориентированных скорее на семью, чем на карьеру; мягких, податливых, не очень самостоятельных и поэтому удобных клиентов для всевозможных магов и целителей⁴⁷⁶. Характерный пример — следующая история.

Соседи по даче⁴⁷⁷

Софья — жительница подмосковного города, в деревне неподалеку у нее дача. В 1996 г. умер сосед Софьи по даче и его сестра продала дом москвичам — женщине с мужем и взрослой дочерью. Вскоре, когда эта женщина вышла на пенсию,

они совсем поселились в деревне. И с апреля по сентябрь длилась такая история.

Соседка ходила и охала: «Вот бы моей дочери такого мужа! (Как Андрей, муж Софьи. — О. Х.) Вот бы такого мужа!» И она, видно, чем-то его напоила-накормила (а он тогда еще попивал), и он всё для нее стал делать — баню ей построил, вскопать-привезти — всё, в общем. А я только заикнусь — что это, мол, ты, — так он так на меня посмотрит, точно убить готов... Соседка ходила и на все ойкала: «Какие цветы, тут у тебя зимний сад будет» (видно, хотела сглазить), приносила: «Молочка попей», «Огурчики возьми!» Принесет — я не возьму, а она такая настырная — на крыльце оставит.

Соседка приносила кошку свою: «Пусть у вас побудет, а то мы окно красим». А при чем тут окно? И вот снится, что в тех ящиках, где кошка у нас сидела, — змеи кишат. И саму меня трясоти стало — не простуда, а как озноб всю трясет. Мать и говорит: «Это тебя, видно, испортили». Дала денег — три тысячи, немалые по тем временам. Поехала в Москву, на Сретенский бульвар, к <целительнице>. Та взяла тысячу (за диагностику только), сказала, что между участками нет забора — и это плохо. Посоветовала поставить забор, посадить осин, вешать чеснок, перевязанный красной ленточкой, и потом выбрасывать его на перекресток. Сказала, что у этой соседки есть дочь (а откуда она знала?). Дала она молитвы какие-то и свечи церковные. Уже в электричке по дороге домой я почувствовала себя лучше, исчезли мысли о самоубийстве, радовали мысли о детях (тогда девочкам было семь и девять лет). Дома прочитала молитвы, зажгла свечи — и тут же побежала в туалет, вырвало каким-то мягким перекатывающимся комком. А ночью (<целительница> сказала загадать — пусть приснится, кто испортил) снится эта соседка, которая на моей клубничной грядке копает ямку и что-то туда кладет. И буквально на другое же утро муж говорит: «Ну что, эта сука приходила?» — «Какая сука?» — «А соседка». И с тех пор как отрезало. Забор поставили. А то: «Ой, какой у тебя Андрюша!»

Екатерина Васильевна, 67 лет, соседка: Это все от зависти.

Софья: Да, зависть, злоба.

Екатерина Васильевна: А говорят, таких людей надо матом. Тогда ничего не будет. Всё это если веришь. Вот если не верить —

ничего не будет. У меня был экстрасенс дома — что-то там нехорошее было... И он сказал, что у нас магнитное поле смещено — и мы как промокашки, на нас всё налипает — кто что скажет, кто как посмотрит...

Жизненная коллизия Софьи, по счастью кратковременная, представляет собой типичный для жительницы небольшого города способ осмысления и решения матримониального кризиса. Поведение ее соседки, конфликт с мужем, а также способ решения этой проблемы вполне соответствуют и традиционным схемам социального взаимодействия, и фольклорным стереотипам, и обычаям современного оккультизма.

Соседи, наряду со свойственниками, — основной объект обвинений в *сглазе* и *порче*. В современной социальной среде, как сельской, так и городской, соседи стали играть в этом отношении даже более важную роль, чем свойственники, которых вообще у людей стало не так много, к тому же они подчас живут достаточно далеко, отношения с ними исключены из сферы повседневных взаимодействий и конфликтов и поэтому не предоставляют достаточно материала для осмысления несчастий. Вместе с тем в некотором смысле отношения Софьи с соседкой по даче, по возрасту годящейся ей в матери, развивались по модели «свекровь — невестка»: нескромное и даже агрессивное поведение соседки, как будто имеющей право так себя вести, и чрезмерная помощь ей со стороны мужа вызвали враждебность Софьи по отношению к ним обоим. Однако Софья не смогла ни решить проблему рационально, ни преодолеть свою враждебность, ни даже, похоже, толком выразить свое отношение к происходящему (Екатерина Васильевна в своем комментарии отмечает ошибки Софьи — мнительность и отсутствие явной реакции). Правила вежливости и, вероятно, мягкий характер не позволили Софье открыто выразить агрессию по отношению к соседке, чувство бессилия лишь усилило раздражение. В итоге собственные негативные эмоции Софьи стали отравлять ей жизнь, и она спроецировала источник этого состояния на соседку, приписала ее поведению опасность.

Кроме того, соседка, москвичка, явно незнакомая с нормами поведения в небольшом социуме, продемонстрировала

вопиющее нарушение этих норм. Хвалить что-либо чужое — и особенно *ойкать* при этом — означает неприкрыто выражать свою зависть. Не прибегнув к жестам, призванным подчеркнуть отсутствие дурных намерений (сплюнуть через левое плечо, постучать по дереву), или же к их вербальным аналогам, соседка усилила в Софье подозрения и опасения. Прибавим к этому настойчивые, по мнению Софьи, предложения *молочка* и *огурчиков* — и механизм *порчи* готов. Эти дары, возможно вполне чистосердечные, являвшиеся для соседки всего лишь ответной услугой за помощь со стороны Андрея, были поняты Софьей как плата за отбираемое — мужа — и одновременно (в полном соответствии с фольклорной схемой) как средство *порчи*.

Стрессовое состояние, порожденное страхом и напряжением, столь же простым и стереотипным образом сняла городская «колдунья»: она канализировала эмоции Софьи, авторитетно разрешила ей обвинить того, на кого падают ее собственные подозрения (*кто приснится...*), и тем самым облегчила ее состояние. Наверное, и раньше Андрей нелицеприятно отзывался о соседях по даче, наверняка и после лечения он помогал им — но для Софьи, действительно, *с тех пор как отрезало*. А забор между участками стал для нее видимым символом безопасности.

В комментарии Екатерины Васильевны отражено вполне фольклорное представление об ответной агрессии как обереге против колдовства. Вместе с тем Екатерина Васильевна отходит от традиционных фольклорных схем, когда рассуждает о магнитных полях и о том, что для действенности колдовства необходимо в него верить⁴⁷⁸.

Еще одно немаловажное примечание: отношение Софьи к мужчине, которого можно *забрать*, *удержать* и т. п., все равно как удои коровы, урожайность репы, деньги или здоровье, в очередной раз подчеркивает, что современные представления о колдовстве — преимущественно женский дискурс. Однако в данном случае восприятие мужчины как объекта — знак не только женского дискурса, но и отношений конкуренции, в которых оспариваемая ценность всегда уподоблена неодушевленному предмету. Когда речь идет о мужчине, в эти отношения необязательно вступают только жена и любовница; в фор-

мировании колдовского дискурса принимают активное участие и другие родственницы, как в следующем примере.

*Присушила*⁴⁷⁹

Моя хорошая знакомая недавно рассказала мне историю ее близкого родственника, Егора. Ему сейчас за сорок лет, женат вторым браком, воспитывает ребенка. По мнению матери и сестры Егора, нынешняя жена Галя приворожила его к себе. До этого он был пятнадцать лет женат на своей однокурснице, умнице и красавице, правда, детей у них не было, но *жили счастливо*, пока он не познакомился с Галей. Она поступила на службу в то же учреждение, влюбилась в Егора и решила *увести его из семьи*, хотя в тот момент тоже была замужем. Началось все с вечеринок на работе, совместных поездок на дачу, а в итоге оба брака распались и Егор с Галей стали жить вместе.

Обычная история, казалось бы, но родственницы Егора утверждают, что Галя его *присушила*, — они не могут понять, как он ради нее оставил красавицу жену. Галя хромает, и к тому же у нее нервный тик: *Это потому, что она ведьма, а Бог ведьму метит*. Мать и сестра считают, что она *приворожила* его с помощью алкоголя: *Говорят, на спиртном это делают*. Галя сама хвасталась, что у нее в роду две потомственные колдуньи, *хотя она коренная москвичка*. От одной из них Галя унаследовала дар — перед смертью родственница взяла ее за руку и что-то сказала. Галя очень набожная, часто ходит в церковь и ребенок водит. *А колдуны, говорят, очень богомольные — это они грехи замаливают*. Рядом с Галей родственники Егора чувствуют себя плохо: *Она как будто энергию отнимает, злобы в ней много, желчи — на правительство, на всё... Всё через злобу*. Но самое главное, что она никуда не отпускает от себя Егора, все время плачет, если он один куда-нибудь соберется. *Это потому, наверное, что ее приворот только на близком расстоянии действует*. И вот когда мать с сестрой *все эти факты сопоставили*, тогда и поняли, что Галя Егора *присушила* и он *теперь как зомби стал*.

Мать и сестра Егора интерпретируют его женитьбу и семейную жизнь в соответствии с «колдовской» моделью.

В основе их толкования лежит неприязнь к Гале, вызванная, во-первых, ее характером, во-вторых, тем, что Егор стал меньше общаться с ними, а возможно, и обидой за прежнюю невестку, с которой они много лет были близки. К этой эмоциональной реакции, помноженной на стереотипное представление о том, что мужчины предпочитают красивых женщин, добавилась информация, сообщенная Галей (о том, что она полюбила Егора с первого взгляда, и о ее колдовском «наследстве»), и семейный нарратив приобрел окончательный вид. Можно предположить, что в дальнейшем он будет развиваться, пополняясь новыми деталями, но его основной мотив вряд ли изменится.

Еще примеры

В заключение приведу еще несколько примеров использования мифологического языка современными горожанами — использования то ли серьезного, то ли шуточного (впрочем, во многих случаях сами носители этого языка не смогли бы точно определить регистр).

В 2003 г. в г. Омске проходил очередной Конгресс российских этнологов и антропологов. По его окончании, когда мы все вместе ожидали свои рейсы в аэропорту, я стала свидетелем такой сцены — один из участников конгресса подошел к другому и сказал:

Простите, что я вам грубо ответил на вопрос, вместе ли мы летим.
А то еще наколдуете, и самолет упадет.

Второй участник мрачно промолчал⁴⁸⁰.

Знакомая рассказала мне, что к ней как-то зашла по делу соседка, а когда ушла, хозяйка почувствовала себя плохо. Позже нашла в кресле, где сидела соседка, *огромный гвоздь*, выбросила его, и ей стало легче. Гвоздь, как она думает, был *подброшен соседкой*⁴⁸¹.

Подруга, сообщив, что поссорилась с мужем и неделю с ним не разговаривала, заключила:

Я уж думаю, ну, кто напортил? Ведь на пустом месте ссоримся! Начинаешь понимать психологические механизмы... Ну, кто это сделал, кто портит? Думаю, кто приходил последним? Никто вроде давно не приходил... Так отчего же ссоримся?

У той же подруги скоропостижно умерла дальняя родственница, еще не старая женщина. Родня, собравшаяся на похороны, обсуждала это событие и подобные случаи и пришла к выводу, что ей было *сделано*⁴⁸².

В раздевалке фитнес-клуба женщина средних лет рассуждала:

Абдулов тяжело болеет, наверное, порча — актеры на виду, им завидуют⁴⁸³.

Был случай в 1997 г. На одной вечеринке в зимнем лагере ко мне начал проявлять внимание прежде незнакомый молодой человек. Он что-то смешное рассказывал, все вместе смеялись. Там была девушка, его подруга, просто подруга, не возлюбленная, но я и этого не знала. Как потом выяснилось, она страшно разозлилась, и я видела, как она смяла в руке пластмассовый стаканчик, он захрустел и сломался. И мне скоро стало очень плохо. Пошла в медпункт — давление немного повышенное. Дали какую-то таблетку, но ничего не помогало: сердце колотится, спать не могу, бодрствую тоже с трудом. Тогда подружка изобразила со стаканом воды и тремя горелыми спичками диагностику сглаза, провела какие-то манипуляции и заставила вылить воду под порог. Я в это не верила вообще-то, просто было очень плохо, лишь бы что помогло. Постепенно все прошло. Может, просто со временем.

Потом еще был случай, в 2001-м кажется. У меня есть подруга, точнее, я считала ее подругой, а она не знаю, что считала, она вообще человек сложный. Она не замужем, и несколько раз она прохаживалась по поводу моих отношений с мужем, что они неправильные. Я не обращала на это внимания, думала — ну, завидует немного. И как-то раз у меня потерялось обручальное кольцо. Дома, упало на пол и исчезло — нигде не могу найти. Я обыскалась, тщетно. Тогда почему-то вспомнила про эту подругу, налила бокал martini (а она любит иной раз выпить), кинула туда оливку и поставила

на пол. Через пять минут возобновила поиски — и кольцо нашлось, там, естественно, где уже много раз искала. Я не знаю, почему так поступила, какой-то импульс. Совпадение, наверно⁴⁸⁴.

Моя университетская подруга, человек решительно не суеверный и нимало не религиозный, рассказывала о своей семье. В местах, где говорила о позитивных вещах (хорошие отношения с мужем, его поведение, успехи дочери), поворачивала голову налево и говорила: *ТЬфу-тьфу-тьфу*. Обычно она так, по моим наблюдениям, не делает. Думаю, делала так потому, что я ей только перед этим рассказала о своих семейных проблемах и ей явно хотелось психологически уберечься⁴⁸⁵.

Однажды я присутствовала на поминках в одном подмосковном городе. Хозяин был агрессивен и в том числе проехался по поводу национальности одной из гостей, армянки. Хозяйка стала его останавливать, на что он ей громко сказал:

Что, ты боишься, что сглазят? Да до нас уже всё сглажено!⁴⁸⁶

На вещевом рынке у станции метро «Пражская» разговор двух продавщиц славянской внешности:

И она говорит: «Я знаю, что делать». Водичкой побрызгала и молитву прочитала. И мне лучше стало... Она армянка, глаза черные, как посмотрит... Они рядом стоят, с одной стороны армянка, с другой — молдаванка. Цыганье проклятое. Ненавижу их!⁴⁸⁷

Приходил друг юности, ныне парикмахер. Подстриг, я стала отдавать ему деньги, а он из рук не взял, показал, чтобы положила на стол, и со стола взял. Сказал, что если человек ему не дорог и ему все равно, будут ли у того водиться деньги, тогда берет деньги из рук, а в основном нет. Я спросила, откуда он это знает. *Не знаю откуда*, — в свою очередь удивился он, — *по наблюдениям в основном, от людей — меньше*. Сказал еще, что парикмахеры страшно суеверный народ, соблюдают запреты, например: нельзя стричь самому себя — болеть будешь; нельзя подметать свои волосы (мотивировки не знает). Если чаевые большие — быстро тратятся. Если сам пытаешься сэкономить и не едешь

на такси, не даешь чаевые в ресторане — и тебе не будут давать чаевые (его коллега с ним поделилась этим наблюдением)⁴⁸⁸.

Зимой 2005 г. в Москве у входа в магазин я увидела детскую прогулочную коляску (без ребенка, разумеется), в которой стояла икона Богородицы. Ср. фразы, с которыми покупатели в начале 1990-х гг. обращались в киоск при одном из московских храмов:

Мне иконочку в машину от угона; Посоветуйте какую-нибудь иконку взять для мошенников; Дайте что-нибудь в сумку бросить, чтоб кошелек на месте был [Ардов 2006: 121, 120].

Примеры можно множить и множить. Последнее, на чем хотелось бы остановиться, — современные формы институциональной редистрибуции «блага». К ним относятся, например, банкет по поводу открытия фабрики или защиты диссертации, а также в целом обычай *обмыть/проставиться/выставиться/накрыть поляну*. Например:

Проставиться можно и за услугу, и по поводу какого-либо личного торжества — день рождения, ребенок родился, машину купили и т. п.; Ты будешь выставяться за свой день рождения? — Да, шеф сказал, что, если не накрою поляну, не получу премию⁴⁸⁹.

Одна из целей ритуалов редистрибуции — упрочение групповой солидарности и моральных ценностей через уничтожение поводов для зависти и соперничества. Современные ритуализованные формы «дележа» иногда имеют соответствующую мотивировку (так, купленный предмет одежды *обмывают*, чтобы *лучше носился*; обитатели коммунальных квартир делятся приготовленным блюдом с соседями, «чтобы подавить зависть со стороны окружающих и избежать сглаза» [Утехин 2001: 60]), иногда эта причина поступков только подразумевается. Однако в любом случае человек, получивший от жизни что-либо ценное и отказавшийся *проставиться*, рискует прослыть жадным, себялюбивым, не уважающим окружающих, то есть таким, каким в деревенском сообществе считается колдун, подобный Дмитрию Гавриловичу, *испортившему* корову Ефросиньи Пантелеевны.

Заключение

Как-то раз я выступала на конференции с докладом о гадании как моделировании будущего. В докладе речь шла о механизмах «эффективности символов» (термин Леви-Строса). Одна из присутствующих, студентка, внимательно слушавшая доклад, вдруг спросила: *А как гадания действуют на самом деле?*

Вопрос этот некорректен: дело в том, что работа семиотических средств культуры не есть некая абстракция, за которой прячется подлинная реальность, она сама и есть реальность, во всяком случае, именно она и обеспечивает результат «магических» акций. Лингвисты, описывая речевые акты, вслед за Дж. Остином говорят об иллокутивной цели и перлокутивном эффекте высказывания, о том, что определенным образом скомпонованные знаки естественного языка имеют заданное воздействие на мышление и поведение человека. То же явление наблюдается в случае использования других знаков, или кодов, с помощью которых можно передать сообщение, — жестов, взглядов, предметов, действий: они будут действительны для всех, кто по рождению или воспитанию, невольно или добровольно оказался на их «территории».

Колдовской дискурс — одно из подводных течений в символическом океане традиции. Это не строгий набор фольклорных жанров или поведенческих стратегий, хотя он предлагает и схему объяснения событий, и модели поведения, призванные предотвратить вредоносное магическое воздействие или устранить его последствия. Пространство колдовского дискурса аморф-

но и трудноуловимо, входом в него служат странные жесты и малопонятные запреты, обрывки фраз и междометия. В нем соединены представления о мире и обществе, здоровье и болезни, объяснения несчастий и удач, отношения доминирования и подчинения, чувства любви и ненависти, зависти и подозрительности, страха и вины. Это потаенный дискурс интуитивных жестов и обязательных слов, сильных эмоций и полусознаваемых влечений, враждебности к *чужому* и подозрительности к *своему*, это один из дискурсов не простодушного, не открытого, имеющего двойное дно мира. Это способ говорить о различиях, объяснять влияние людей друг на друга и результаты их противостояния, когда другие языки «не работают» или не приняты. Это символический мир, реальный для живущих в нем — тех, кто носит в одежде булавку и боится показывать новорожденного ребенка посторонним, плюет через плечо, сказав комплимент, и держит в кармане кукиш, переходя дорогу.

Вера в колдовство — подвижная, но очень устойчивая мыслительно-эмоциональная конструкция, в которой сплелись реальное и воображаемое, физическое и психическое. Эта вера представляет собой что-то вроде постоянного внутреннего диалога, который, однажды возникнув, удостоверяет сам себя и почти не нуждается во внешних подтверждениях. Живучесть этой веры — в ее возможности выразить важные аспекты душевного мира человека, темные фантазии и таящиеся внутри страсти.

Эффективность колдовства — результат соглашения людей по этому поводу; оно социально реально, отсюда и его «физическая» реальность. И одновременно эта «материальность» колдовства делает его социальной силой — средством регуляции, доминирования и в то же время борьбы против диктата сообщества. Поэтому колдовской дискурс может быть рассмотрен в социальном ключе — как способ выражения конфликтов, как знак нарушения и тем самым средство подтверждения социальных границ.

Представления о колдовстве представляют собой язык описания социальной реальности, прежде всего (но не исключительно) конфликтной. Понятия *колдун*, *порча*, *сглаз* и другие элементы колдовского дискурса — результат проекции социаль-

ных отношений и их эмоционального фона на идеологический «небосвод» традиции, где формируются трафареты, и одновременно канал для направления эмоций и формирования отношений по этим трафаретам, встраивания в них. И не обязательно, как это делали антропологи-функционалисты, полагать, что результатом такой канализации негативных социальных чувств непременно должно быть разрешение конфликта: он может быть «перекодирован» и в таком виде оставлен навсегда, собственно, на это и нацелена фольклорная традиция — архивировать эти перекодировки для последующего опознавания элементов эмпирической реальности.

В современном российском обществе социальные отношения символизируются в соответствии с различными моделями, среди которых существенная роль принадлежит моделям традиционным, в том числе представлениям о колдовстве. В результате такой символизации взаимодействия людей происходят по фольклорным образцам, или, другими словами, вера в колдовство проявляет себя через «движения» в социальной сети (т. е. через взаимодействия людей) и тем самым поддерживает определенную конфигурацию этой сети. Люди некоторым образом нуждаются и в колдунах, чтобы приписать им несчастья, и в их жертвах, чтобы было что приписывать колдунам. Жизненная потребность определяет в социальной сети соответствующие ячейки, а уж пустовать им не приходится.

Вера в колдовство представляет собой своего рода символическую оболочку социальной структуры, имеющую тенденцию к сохранению до тех пор, пока существует особая информационно-коммуникативная среда, характерная для микросоциумов традиционного типа, или «соседских сообществ», каковым является «классическая» российская деревня. Традиционная, «фольклорная» вера в колдовство в современной России сохраняется в регионах, где социальная структура деревни относительно стабильна, и постепенно трансформируется и исчезает там, где она разрушается, особенно вблизи больших городов. Еще в большей степени традиционные модели мышления и поведения видоизменяются в городской среде.

Хотя я склоняюсь к социальной интерпретации феномена колдовства, не могу не признать, что редуцированное объяс-

Заключение

нение этого феномена только в социальных, экономических, культурологических или иных терминах игнорирует его сложность, силу фантазии тех, кто верит в колдовство, и к тому же противоречит цели больше узнать о человеческих взаимоотношениях и о культурных контекстах, в которых вера в колдовство существует. В современном обществе за одним концептом (или ярлыком социальной номенклатуры) *колдун* могут скрываться разные смыслы: колдуном могут считать представителя другой группы (этнической, локальной, конфессиональной, половозрастной) и соседа (единоверца и ровесника); состоятельного домохозяина (которого подозревают в том, что он нажил богатство «нечистым путем») и бедняка со странностями в поведении; человека с отменным здоровьем («живущего за чужой счет») и физически ущербного. За обвинениями может стоять страх перед *чужим*, неизвестным, отклоняющимся от нормы и потому потенциально опасным и более сильным (не в последнюю очередь из-за того, что находится — или позиционирует себя — вне власти моральных санкций). За обвинениями также может стоять страх перед завистью окружающих или собственные чувства зависти и враждебности, возникшие на почве бытовых конфликтов.

Колдовство — это «плавающее означающее», плавающее по дискурсам и означающее разные вещи. Оно конституирует реальность через описание ее в своих терминах и потому, в свою очередь, так сильно зависит от контекста страны и эпохи. Например, эволюционистский и колониальный дискурсы рассматривали веру в колдовство как суеверие, которое должно быть уничтожено движением прогресса, а постколониальный расценивает ее как символ самобытности и подчеркивает позитивные стороны и адекватность этого феномена традиционным обществам. Игра с этим явлением культуры началась, видимо, очень давно, и сама вера в колдовство — своего рода социальная игра с жесткими правилами и двумя основными классами игроков: колдунами и жертвами.

Примечания

- ¹ М. Р. К. ж. 1924 г. р. Коз., зап. Л. Борисова, М. Крамар, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 10.
- ² И. Е. С. м. 1942 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. С. 6.
- ³ Христофорова О. Б. Антропологические подходы к изучению феномена колдовства // Пространство колдовства / Сост. и автор пред. О. Б. Христофорова; Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. (Серия «Традиция — текст — фольклор: типология и семиотика»); *Она же*. Концепты «знать» и «делать» в народной культуре // Кирпичики: Фольклористика и культурная антропология сегодня. М.: РГГУ, 2008. С. 364—381; *Она же*. Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2009. № 9. С. 138—158.
- ⁴ Слово *кержак* произошло от названия р. Керженец в Нижегородской области, где находился один из крупнейших в России центров старообрядчества. Массовые миграции оттуда на Урал и в Сибирь начались в первой половине XIX в. В современных словарях уральских и сибирских народных говоров зафиксированы следующие значения: *Кержак, кержан (кержачка, кержанка)* — 1. Старообрядец. 2. Упрямый, нелюдимый, замкнутый человек. 3. Скупой человек, скряга [СРГСУ 1971: 24; СПГ 2000: 387; СТАКРПО 1990: 40; СРГЮРКК 1988: 137; СРГСРКК 1992: 126].
- ⁵ Однако и в европейских обществах эти феномены понимаются по-разному. Например, *witchcraft* во французских антропологических текстах переводится как *sorcellerie*. См. также об этом [Райан

- 2006: 112, 143]. Проблеме перевода в антропологии посвящена специальная работа [Keesing 1985].
- ⁶ Функционализм, или структурный функционализм, — основная методология британской антропологической школы, разработанная в трудах Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Трактует общество как систему, все части которой (институты) структурно взаимосвязаны и выполняют определенные функции.
- ⁷ Впрочем, голоса в пользу такого подхода раздавались, как это нередко бывает, и гораздо раньше. Так, Эдуард Уинтер еще в 1963 г. отрицал пользу функционалистского понимания веры в колдовство как показателя социальной напряженности и говорил о ее символическом характере и значимости для моральных структур [Winter 1963: 277–299], см. также [Crick 1976].
- ⁸ Например, в 1989 г. в Кентербери, Великобритания, состоялся симпозиум с характерным названием: «Манипуляция мистическими силами и объяснения личных несчастий в Юго-Восточной Азии».
- ⁹ Эмиль Дюркгейм и его последователи (французская социологическая школа в этнологии) считали главной функцией религии упрощение социальной солидарности.
- ¹⁰ Например, только в одной Северной провинции ЮАР с 1985 по 1995 г. по подозрению в колдовстве было убито 389 человек [Niehaus 2001: 1]; в Индонезии только за три месяца 1999 г. около 120 предполагаемых колдунов были растерзаны толпой [Siegel 2006].
- ¹¹ Линидж (англ. *lineage*; от лат. *linea* — ряд, поколение, род) — принятое в современной антропологической литературе обозначение однолинейных родственных групп. Происхождение в линидже (в отличие от рода) ведется от реального предка, вследствие чего в нем существуют реальные генеалогические связи и тенденция к разделению.
- ¹² Подобная трактовка феномена колдовства близка к его психоаналитическому истолкованию, в котором этот феномен связывается с процессами психологической проекции и интроекции, а вера в колдовство рассматривается как результат возвращения вытесненных эмоций и желаний агрессивного и сексуального характера.
- ¹³ Среди других моделей — зависть, экономические конфликты, соперничество целителей и т. д. [Klaniczay 1990b: 163].

- ¹⁴ Впрочем, в центре внимания по-прежнему остается сельское сообщество, хотя и открытое всем ветрам модернизации. Так, понятийный аппарат, который используют современные исследователи колдовства, во многом заимствован из крестьяноведения 1970–1980-х гг. Это касается, например, введенного Джеймсом Скоттом термина «орудие слабых» (*weapons of the weak*) [Scott 1985] (ср.: «Колдовство – это орудие слабых» [Niehaus 2001: 9]), а также примененного Скоттом же (вслед за Э. П. Томпсоном [Thompson 1971: 76–136]) понятия «моральная экономика» (*moral economy*) по отношению к крестьянству [Scott 1976], ср. название статьи: «Моральная экономика колдовства» [Austen 1993].
- ¹⁵ Я привожу здесь это мнение скорее как курьез эпохи *New Age*. Нельзя не заметить, что в то время, как многие европейские ученые превратились в романтиков и пишут о колдовстве как о проявлении «духовного богатства», свойственного неевропейским народам и потерянного западной цивилизацией с ее рационализмом, исследователи-аборигены не собираются жалеть европейцев за их неспособность понять духовные реальности, а занимают классическую позитивистскую позицию и рассматривают веру в колдовство как суеверие темных и отсталых слоев общества, которое должно исчезнуть в результате улучшения медицинского обслуживания и повышения уровня образования, см., например [Bhowmick 1999: 383–390].
- ¹⁶ Из этих терминов неочевидна этимология только слова *колдун*. По Фасмеру, *колдун*, возможно, первоначально означало ‘заговариватель’, ‘заклинатель’. Родственно лит. *kalba* – ‘язык’, латыш. *kalada* – ‘шум, ссора’. Вопреки мнению других этимологов, Фасмер считает невероятным заимствование из венг. *koldulni* – ‘попросайничать’, *koldus* – ‘нищий’, откуда произошли сербохорв. *колдовати* – ‘попросайничать’, *колдуш* – ‘нищий’ и др. [Фасмер 1986, т. 2: 287–288]. Однако, как будет видно из дальнейшего, эта версия не лишена оснований.
- ¹⁷ Е. П. Н. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2005 № А3.7, А4.1. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 19–20.
- ¹⁸ Так было во время нашей последней встречи в марте 2005 г. В дальнейшем состояние Ефросиньи Пантелеевны ухудшилось, ее парализовало.
- ¹⁹ На местном диалекте – ‘тогда’, ‘потом’, ‘опять’.

- ²⁰ Старообрядцы пишут и произносят имя «Исус» с одним «и» — это одно из их принципиальных расхождений с *никонианами*.
- ²¹ *Воскрёсной* в Верхокамье называют молитву «Да воскреснет Бог...» (начало ее совпадает с началом 67-го псалма). Эта молитва чрезвычайно популярна в старообрядческой среде (в частности, она выгравирована на тыльной стороне нательного креста).
- ²² Подобная же связь между несчастьями, конфликтами и верой в колдовство отражена в следующих интервью: *Это всё у М. П. спрашивайте, она всё это знает, она из большой деревни-то. А мы из починок, в маленьких деревнях жили.* — Соб.: *А в маленькой деревне меньше «знают»? — Так конечно меньше! Там же происшествий-то меньше. Там меньше, и хулиганов меньше, и всего. Дружно жили-то маленькие деревни* (Т. Г. С. ж. 1927 г. р. Кезс. В-2005 № А6.6, ср.: Колдуны — *грех это, так как надо жить мирно, дружно, а не колдовать.* С. С. Ч. ж. 1921 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 19). В селе С. мне рассказали, что в одной семье с 1996 по 2003 г. умерли трое детей, все в юном возрасте — 18—20 лет. Местные *старушки*, которых приглашали молиться за упокой, высказали такое предположение: *У вас, — говорят, — наверное, на дом что-то сделано. Возможную порчу связали с давним конфликтом: «Потому что, — говорят, — когда вы входили в дом, в этот дом еще хотели войти кто-то, лезли в этот дом, но их не пустили». А они как многодетная семья — им дали этот дом. И вот... И у них как бы на дом сделана какая-то чернота тоже. Им сказали привезти священника, чтобы освятить этот дом. «А то у вас, — говорят, — еще двое детей, еще могут и эти погибнуть»* (Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1). В селе К. информантка рассказала: *Мне даже свекровка говорила: «Ты не ходи на новую работу, она у тебя возьмет, след снимет, и останешься ты без ног!» Я после родов когда приехала, второго родила, и у меня ноги отказали, дак я сразу, думаю: неужто она точно на меня наколдовала? Ведь без ног осталась! Не могла ходить, ноги отказали. Конечно, сразу на такое думаешь, чё <...> Меня сунули вместо нее на работе, выжить ее чтобы <...> Вот она и заколдовать хотела <...> Откуда я знала, что у них там такая каша? Откуда я знала? Счас я бы ни за что не пошла!* (П. Е. В. ж. 1970 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4)
- ²³ Обычно перед молением члены собора *прощаются* — *кладут начал* и просят друг у друга прощения. Это делают и те, кто участвует

в молитве *по-мирски*. Также *прощаются*, когда приступают к посту (*кладут нача́л* на пост), это происходит на первой неделе Великого поста. Ефросинья Пантелеевна имела в виду это «прощание».

²⁴ Следует все же подчеркнуть, что в данном случае это форма выражения конфликта соседней, а не классическая модель отказа нищему, которая, согласно гипотезе Томаса-Макфарлана, лежала в основе обвинений в колдовстве в Европе Нового времени. По моим наблюдениям, эта модель в современной русской деревне не встречается, хотя она, безусловно, «работает» в иных контекстах. Мне на себе довелось это почувствовать — однажды вечером в пятницу я шла по тенистой лондонской улочке, возвращаясь из библиотеки Британского музея, и увидела сидящую на асфальте молодую женщину, просящую мелочь. Цветущий вид этой женщины, одетой как хиппи, не вызвал у меня желания доставать кошелек, так что я прошла мимо и услышала от нее: «Хороших выходных». На следующий день, в субботу, я почувствовала себя плохо и весь день провела дома, вспоминая нищенку и думая, что, видимо, слишком увлеклась книгой Кита Томаса об английском колдовстве.

²⁵ Е. Н. Д. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А1.5.

²⁶ П. Л. В. ж. 1925 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 25—26.

²⁷ На двоюродной сестре.

²⁸ В Верхокамье существует запрет (как видим, иногда нарушаемый) на повторные браки между двумя десцентными группами, т. е. браки между уже породнившимися фамилиями, между *своиками* (*два раза сватами быть не положено* — О. А. Н. ж. 1912 г. р. Кезс. ААЛ. ПВ-1999. Дневник И. С. Куликовой. С. 8; это сказано о женщине, зять и невестка которой — родные брат и сестра). *Каша* — смятенье, сумятица, беспорядок [Даль 2006, т. 2: 162]. *Кашей* называется также обряд родильного цикла, проводимый через шесть недель после родов, — угощение гостей специально приготовленной кашей, одаривание новорожденного и повитухи. До этого времени *рожёнка* считается нечистой и *соборные* не могут входить в ее дом дальше *ма́тчицы*; если в семье новорожденного есть члены *собора*, они на этот период становятся *мирскими* и должны по его истечении снова *класть начал*, приобщаться к *собору*. Этот шестинедельный период для них называется *кашей*. *Зака́шиться* на местном диалекте значит *обми́рщиться*, оскверниться (сообщение Н. В. Литвиной).

- ²⁹ Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 26.
- ³⁰ Здесь я пользуюсь местным термином, который применяется для всего, что связано с верой в Бога: *божественная* (или *стару́цкая*) *книга* (рукописная и старопечатная литература на церковнославянском — богослужебная, учительная, святоотеческая, житийная), *божественная сказка* (пересказ жития или другого книжного текста), *божественная газета* (современные церковные издания).
- ³¹ В моем архиве есть две записи этой истории: М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-1999 № 6.4; И. Е. С. м. 1942 г. р. М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3.
- ³² В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. В-2004 № А5.1, В-2005 № А4.6. Полевой дневник. 2004. С. 23. 2005. Ч. II. С. 34. Подчеркну, что, хотя это происшествие и объясняется естественными причинами, рассказ не нацелен на опровержение репутации колдуна или в целом веры в колдовство. Информантка верит в возможность *порчи* и утверждает, что этот колдун *маленько знал*. Однако дело, видимо, в том, что знал он *маленько*, больше *рисовался* — умалить его авторитет и призван рассказ. В то же время эта история напоминает нам о постоянном герменевтическом напряжении, о проблеме выбора между естественными и сверхъестественными причинами событий. Ср. размышления *соборной старушки: Ноги болят... или что сделали, или так болят, от простуды?* (Х. И. С. ж. 1914 г. р. Кезс. В-1999 № 5.6) Пример подобных рассуждений приводит А. Н. Энгельгардт в своей книге о русской деревне 1870—1880-х гг. Иван, его слуга, высказал мнение, что блохи, напавшие на посеvy льна, — «не простые козявочки, а *напущенные* злыми людьми из зависти, подобно тому, как бывают напущенные сороки, крысы. Действительно, нынешней весной у одной моей соседки был такой случай — были *напущены* сороки. Ни с того, ни с сего весной, когда скот и без того был плох <...> появилось множество сорок, которые стали летать в хлевы и расклевывать у коров спины <...> Встретив у одного богатого помещика на имениях священника, я ему рассказал о сороках. — „Бывает это; все дело в том, *какие сороки*, — заметил священник глубокомысленно, — если напущенные, — это нехорошо“ <...> „По-твоему, это, значит, напущенные блохи? У вас все напущенные, — рассердился я, — телятадохнут — хлев не на месте стоит; корова заболела — сглазили“. — „Поживите в деревне, сами изволите узнать,

А. Н., все бывает. От злого человека не уберешься» [Энгельгардт 1987: 114–115].

- ³³ Если не источник, то, во всяком случае, подтверждение их веры в колдунов — авторитет Ветхого Завета: Исх 8:18–19; Исх 22:18; Лев 19:31; Лев 20:27; Втор 18:10–12. В Калужской области одна из информанток сказала мне: *Не верю ни во что, ни в колдунов, ни в приметы — прости, Господи. За это, видимо, Бог меня и покарал (зимой дом ограбили. В. И. Д. ж. 1927 г. р. Коз. Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 51).*
- ³⁴ Об одновременном использовании этих оберегов говорили многие информанты.
- ³⁵ М. Л. С. м. 1939 г. р. Кезс. В-2005 № А4.2; В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. В-2005 № А4.6; О. Е. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А5.2; О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А6.1. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 21, 37, 49, 63. Одна информантка, мотивируя это мнение, сослалась на своего дядю, известного в округе *дружку* — устроителя свадеб, охранявшего молодых от *порчи*: *Михей Мартемьянович с Д. Г. работал, он бы знал, сказал бы, что Д. Г. знаткой* (Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 49).
- ³⁶ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 22.
- ³⁷ Стоит подчеркнуть, что сама по себе религиозность и даже принадлежность к собору еще не гарантируют человека от подозрений в колдовстве. Личные истории жителей Верхокамья полны упоминаний о колдунах, ведущих внешне благочестивую жизнь (это неудивительно, поскольку еще полвека назад все пожилые люди по обычаю вступали в собор). Например: *Это раньше, говорят, было, что вот в собор ходили и там это имели, колдовство. Вот там Петрушата деревня у нас была. Один старичок был. И вот на его тоже всё обижались. Чё-то он делал, чё-то делал. А в собор ходил* (В. И. П. ж. 1912 г. р. Сив. В-2000и № 2.2). Другая информантка, рассказывая, как ей *посадили порчу*, говорит: *Старуха-то молилася. В Бога верила, а сама этим занималася. Она, видно, чертям работала и Богу. На две стороны* (М. И. В. ж. 1938 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3). Впрочем, есть и иное мнение — так, в 2002 г. про вновь избранную духовницу одного из соборов нам говорили, что она *знала*, но как пошла в собор, *передала* старшей дочери — *уже ведь нельзя* (М. Г. Г. ж. 1932 г. р. Вер. В-2002 № А3.2). Ср.: *Д. Г. не знаткой, он*

Богу молится. Знатким Богу молиться нельзя. Они даже, где иконы, в избу не заходят, колдуны-те. Не заходят, им не нравится. Не ладится, они не смотрят на иконы (О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А5.5).

- ³⁸ О схожей ситуации писал и Эванс-Причард: «Когда умирает пожилой человек, посторонние люди говорят, что он умер от старости, однако они не произнесут этого в присутствии его родственников, утверждающих, что в смерти повинен колдун <...> Во всех случаях, когда человек пострадал от несчастья, он склонен обвинять в этом колдовство, но другие могут так не думать. В стране азанде человек очень редко берет на себя ответственность за случившееся и всегда готов возложить вину на колдовство. Часто случается, что человек говорит о несчастье: „Это колдовство“, не признавая тем самым свою собственную глупость. Однако окружающие видят в ней подлинную причину» [Эванс-Причард 1994: 71].
- ³⁹ Впрочем, особо подчеркивая, что они знают только *на хорошее, худых слов не взяли* [Жаворонок 2002: 270], ср. [Королева 2004: 90; Фишман 1994b: 24].
- ⁴⁰ По моим полевым данным, есть лишь один мотив быличек на эту тему: «Пьяный колдун бахвалится своим умением», этот же мотив отмечают и другие исследователи [Лурье, Разумова 2002: 50], однако в указателях мифологической прозы он не встречается.
- ⁴¹ М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 14.
- ⁴² В. И. В. ж. 1938 г. р. Кезс. В-2004 № А5.5.
- ⁴³ *Пошибка* или *икота* — одержимость нечистым духом и сам этот дух, которого колдун якобы *сажает* в человека; *пошибка* внутри человека причиняет боли разного характера, иногда даже говорит. Представления об этом виде колдовской *порчи* и сейчас широко распространены на Русском Севере, Урале (термин «*пошибка*» встречается только там [СРНГ 1997: 32]) и в некоторых районах Сибири.
- ⁴⁴ Доминирование родового понятия *порча* говорит, на мой взгляд, о редукции колдовского дискурса в этом регионе.
- ⁴⁵ К такому же выводу пришел Робин Бриггс: «Ведьма — это всегда кто-то другой, но вера в колдовство — в нас самих» [Briggs 1996a: 411]. Жанна Фавре-Саада выделяла не две, а три роли в этом дискурсивном пространстве — колдун, жертва и диагност/лекарь, однако для нас важно, что третий участник — представитель жертвы

и, более того, эту позицию часто занимает сама жертва. И Фавре-Саада отмечала, что подозрения в колдовстве появляются у пострадавших обычно до того, как их утвердит магический специалист [Favret-Saada 1980: 69].

- ⁴⁶ К. Л. И. м. 1923 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина. В-2000и № 9.1.
- ⁴⁷ Ф. С. И. ж. 1918 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова. В-2000и № 9.5.
- ⁴⁸ И. С. ж. ок. 65 лет. Вер. В-2000и № 9.4.
- ⁴⁹ П. М. М. ж. 1921 г. р. Вер. В-2000и № 6.3.
- ⁵⁰ З. А. М. ж. 1924 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина. В-2000и № 9.2.
- ⁵¹ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1.
- ⁵² В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1.
- ⁵³ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер. В-2003 № А5.1.
- ⁵⁴ Д. О. К. ж. 1946 г. р., И. С. Т. м. 1953 г. р. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.1.
- ⁵⁵ К. Л. И. м. 1923 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина. В-2000и № 9.1.
- ⁵⁶ Т. Г. С. ж. 1927 г. р. Кезс. В-2005 № А6.6.
- ⁵⁷ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 56.
- ⁵⁸ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3.
- ⁵⁹ Е. А. Ч. ж. 1932 г. р. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005. № А1.2.
- ⁶⁰ М. С. П. ж. ок. 40 лет. Сив. В-2000и № 4.2.
- ⁶¹ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2005. № А1.3. Под *яростью* в данном случае понимается повышенный сексуальный аппетит. Дело в том, что рождение близнецов в Верхокамье объясняют тем, что за одну ночь у женщины было более чем одно сношение (М. Л. С. м. 1939 г. р. К. К. С. ж. 1942 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2. Полевой дневник. 2004. С. 10). Другое традиционное объяснение — женщину напоили собачьим или свиным молоком (добавив его в брагу, которой принято угощать гостей), так обычно *насмехалась подруга* мужа (М. А. С. ж. 1912 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2; О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3. Полевой дневник. 2004. С. 10, 16). Рождение близнецов расценивается как несчастье — тяжело

Примечания

- носить, тяжело воспитывать: *Руки-то две* (М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2. Полевой дневник. 2004. С. 11).
- ⁶² Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 22
- ⁶³ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4.
- ⁶⁴ С. В. С. ж. 1963 г. р. Кезс., зап. И. Бойко, И. Куликова, М. Лебедь, О. Христофорова. В-2000и № 12.1.
- ⁶⁵ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2000и № 5.1. В Верхокамье распространены былички о детях, заблудившихся в лесу из-за неосторожных слов матери (чаще всего проклятия в форме *леший тебя унеси*, сказанного *в недобрую минуту*); один из вариантов концовки сюжета — болезнь или смерть найденного. В данном случае схожие обстоятельства интерпретируются совершенно иначе по причине ввода в сюжет мотива «Отец потерявшегося мальчика — колдун», причем на героя рассказа проецируются черты отца-колдуна.
- ⁶⁶ М. И. В. ж. 1938 г. р. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4. То же: С. Ф. В. ж. 1907 г. р. Сив. В-2000и № 2.3. Обе информантки — *соборные*. На Русском Севере распространен еще один мотив быличек — черти мучают и даже убивают тех колдунов, которые не дают им работу, например: *Вот она пойдет гулять и мешок льняного семени в сено высыплет, шоб они [бесы] были с работою <...> А работы не давать, дак они ей замучают; Да его-то [колдуна] и утопили. Наверно, работу не дал, дак утопили <...> Говорят, такой плотик хороший, он на этом плотике сидел, удил и почему-то утонул. Все удивляются. Мол, наверно, черти утопили* [Михайлова 2005: 22—23].
- ⁶⁷ Е. М. К. ж. 1938 г. р. Вер. В-2003 № А6.3.
- ⁶⁸ Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2004 № А5.3.
- ⁶⁹ Е. П. Г. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А4.4.
- ⁷⁰ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4.
- ⁷¹ П. Ф. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2005 № А6.4. Ср.: *Прослыть колдуном можно, если такой слух пойдет. А слух пойдет, если я, например, на тебя посмотрю и ты себя почувствуешь нехорошо, неловко — ты считаешь меня колдуньей и будешь всем говорить, и все будут считать меня колдуньей* (А. К. Л. ж. 1934 г. р. Коз. Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 36).
- ⁷² И. К. К. ж. 1922 г. р. Кезс. В-1999 № 7.4. Ровно та же формулировка: И. Е. Ч. ж. 1924 г. р. Кезс. В-2004 № А5.4; Т. И. М. ж. 1932 г.

Примечания

- р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 31; П. И. М. ж. 1933 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 36.
- ⁷³ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № В4.2.
- ⁷⁴ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 66.
- ⁷⁵ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 57.
- ⁷⁶ Эту же причину репутации Т. Г. упомянула одна из информанток, не верящая в ее магические способности: М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. В-2005 № А3.1.
- ⁷⁷ Например, у жителей д. Абросята было прозвище *колдуны*, и многие информанты говорили, что в абросятской стороне много колдунов. Ср. также:
- А. М. Ф.: *Вот вы говорите, вы [идете] из Алешни. Там одни колдуны. Так и называют: колдуны.*
- Соб.: *И в Слаговищах тоже?*
- Муж А. М. Ф.: *Да, и в Слаговищах. Там одни колдуны. Так и говорят все, что колдуны живут там одни. Называют. Если со Слаговищ — то, говорят, колдун уже. Деревня такая <...> зовут их, людей, колдунами там* (А. Ф. М. ж. ок. 75 лет. Коз., зап. В. Кляус, М. Крамар. АЦСА. Козельск-2003. № 13).
- ⁷⁸ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3.
- ⁷⁹ Н. И. С. м. 1965 г. р., С. В. С. ж. 1963 г. р. Кезс., зап. И. Бойко, И. Куликова, М. Лебедь, О. Христофорова. В-2000и № 12.1.
- ⁸⁰ И. С. ж. ок. 65 лет. Вер. В-2000и № 9.4.
- ⁸¹ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 3.5.
- ⁸² Т. Г. С. ж. 1927 г. р. Кезс. В-2005 № А6.6.
- ⁸³ И. Е. Ч. ж. 1924 г. р. Кезс. В-2004 № А5.4.
- ⁸⁴ К. К. С. ж. 1942 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2.
- ⁸⁵ *Приговорщик* — старший дружка, начальник свадьбы (В. И. В. ж. 1938 г. р. Кезс. В-2004 № 5.5).
- ⁸⁶ В. Д. С. ж. 1935 г. р. Кезс. В-2004 № А6.3.
- ⁸⁷ М. И. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А4.7.
- ⁸⁸ В. Б. ж. 11 лет. Вер., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № В4.2.
- ⁸⁹ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1. По словам другой информантки, она не могла найти тряпочки, которыми отца обмывали после смерти, — *значит, кто-то взял портить других* (Г. Е. М. ж.

1956 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 4.3). Одна из *сборных старушек*, обязанность которой — обмывать покойников, призналась, что односельчане часто тайком просят ее отдать ветошки, которые она использовала в своем послушании (их положено сжигать) (М. И. В. ж. 1938 г. р. Вер. Полевой дневник. 2003. С. 165). *А если с этой тряпочки напоят человека, он будет болеть, болеть, болеть, болеть и так и умирает* (Е. Е. Н. ж. 1924 г. р. Сив. В-2003 № А4.3). По одной из версий, если напоить человека *с покойницкой вехоти*, он на время становится недвижим, а потом ходит тихонько, *на недвижимых ногах*, и стоит, как *статуя*, — так *испортили* дочь информантки (А. И. С. ж. 1920 г. р. Вер. ААЛ. ПВ-1997. Дневник И. С. Куликовой. Ч. 2. С. 23).

⁹⁰ Т. К. В. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2000и № 12.3.

⁹¹ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1.

⁹² Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2005 № А3.6.

⁹³ В. И. С. ж. 1932 г. р. Кезс., зап. И. Бойко, И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 13.2.

⁹⁴ М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000м № 1.1.

⁹⁵ Н. И. С. м. 1965 г. р., С. В. С. ж. 1963 г. р. Кезс., зап. И. Бойко, И. Куликова, М. Лебедь, О. Христофорова. В-2000и № 12.1. Любопытно современное осмысление колдовства — оно описывается не как *сила* или обладание сверхъестественными помощниками, а как *дело*, напоминающее то ли чиновничью службу, то ли своеобразную миссию. Ср.: *Пока свои дела не сдаст, работу кому-то не передаст, кого-то не научит, он долго-долго не может, не знаю, сколько не может умереть <...> Да хоть кого, ему лишь бы главное сдать всё это, он не может умереть с этим делом* (М. И. П. ж. 1936 г. р. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А5.4). Другая информантка вспоминала, как в молодости перед отъездом в город ходила по просьбе матери попрощаться к дальнему родственнику, слывшему колдуном, и как тот сказал ей на прощание: *Наше дело будет жить* (У. В. С. ж. 1924 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 13).

⁹⁶ М. И. П. ж. 1936 г. р. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А5.4. Этот широко распространенный на восточнославянской территории мотив быличек на моих глазах послужил основанием для оформления колдовского реноме. В 2003 г. в одном из верхокамских сел умерла пожилая женщина М. С. М., ведшая вполне

благочестивую жизнь. После того как из дома вышли духовница и другие члены собора, приходившие *исправлять* (исповедовать) умирающую, крыша дома вдруг обвалилась. После этого окружающие стали уверенно говорить, что М. С. М. *знала*, и приводить в подтверждение тот факт, что мать М. С. М. заговаривала грыжу с помощью *громовой стрелы* и передала это умение дочери — та *лечила грыжу у детей и портила, видно*. Однако конкретных примеров *порчи* никто привести не мог, так что самым главным фактом оставалась упавшая крыша (Ф. С. И. ж. 1918 г. р. Вер. В-2003 № А5.2; А. А. Л. ж. 1942 г. р. Вер. В-2003 № А5.3; А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-2003 № А5.4. Полевой дневник. 2003. С. 180, 182, 185).

⁹⁷ О. А. Л. ж. 1942 г. р. Вер. В-2003 № А5.3. Впрочем, это суждение нельзя считать уникальным — в другом селе мне говорили: *Они скоропостижно, колдуны-те, умирают* (О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А5.5). Возможно, этот мотив появился под влиянием книжной традиции. Так, мне встретилось упоминание (правда, единичное) о так называемой *книге о скоропостижной смерти* — по словам информантки, в ней речь шла о том, как некий царь не смог откупиться золотом от внезапной пришедшей смерти (А. А. Л. ж. 1942 г. р. Вер. ААЛ. ПВ-1997. Дневник И. С. Куликовой. Ч. 2. С. 61). Вероятно, имелась в виду евангельская притча о богатом и убогом Лазаре (Лк. 16:19—26), известная верхокамским старообрядцам и по Священному Писанию, и по сочинениям Иоанна Златоуста, и в виде духовного стиха. Возможно также, речь идет о какой-либо современной брошюре (в этом убеждает судьба несохранившейся книги — *дети растрепали*), впрочем восходящей, видимо, к тому же кругу текстов и, шире, к той же топике, объединяющей книжную и устную традицию. В соответствии с ней скоропостижная смерть воспринимается как крайнее следствие Божьего гнева, не оставляющего закоренелому грешнику (каковым и считается колдун) времени на покаяние и *исправление*. Ср.: *Смерть идет, за плечами пестерь несет — в нем скоберки да ножи. Хорошего человека обыкновенно постепенно подрезат* (А. И. С. ж. 1920 г. р. Вер. ААЛ. ПВ-1997. Дневник И. С. Куликовой. Ч. 2. С. 55).

С другой стороны, тяжелая смерть и сопровождающие ее необычные обстоятельства необязательно говорят о том, что чело-

век был колдуном. Так, про одну пожилую женщину, мучительно умиравшую, говорили, что ее *зять сделал* (М. А. С. ж. 1912 г. р. Кезс. В-2005 № А4.2). Другая, имевшая *пошибку*, просила перед смертью открыть трубу и всем выйти из дома — это обычные обереги в случае смерти колдуна (С. В. С. ж. 1963 г. р. Кезс., зап. И. Бойко, И. Куликова, М. Лебедь, О. Христофорова. В-2000и № 12.1). В целом, позиции колдуна и жертвы часто обнаруживают поразительные параллели. Дело здесь в том, что с точки зрения нормы (социальной, психо- и физиологической) и тот и другая находятся (или помещаются обществом) «за гранью». Этот тезис может быть уточнен по-разному, в данном случае выберем язык психоанализа. *Испорченный* — что наиболее явно в случае одержимости — уже не вполне человек; он, так же как и колдун, имеет *бесов*, однако получил их иначе и на иных, так сказать, основаниях. Правильнее было бы сказать, что не они ему, а он им принадлежит, хотя в некоторых случаях это суждение справедливо и для колдуна: последний также может восприниматься как сосуд, в котором скрывается *бес* (в частности, такое восприятие мотивировало и оправдывало пытки в период «охоты на ведьм», см. [Гуревич 1987: 39—40]). Человеческая природа и колдуна, и жертвы страдает от союза с нечистой силой, разница лишь в том, добровольно или нет она вступила в этот союз. Эта разница, принципиальная для определения статуса героя рассказа, часто оказывается нерелевантной при описании его состояния и поведения, чем и объясняется сходство мотивов быличек о колдунах и их жертвах.

⁹⁸ Есть также и «посмертные» мифологические сюжеты: П 18 «Ведьма после смерти встает из могилы: ночью приходит в свой дом, выполняет работу по дому, когда в могилу вбивают осиновый кол, перестает ходить» и П 18а «Похороны ведьмы: ведьма вылетает из гроба (в образе змеи), раздается гром, стук; падает (взрывается) крышка гроба» [Зиновьев 1987: 315]. Подобные сюжеты в Верхоямье мне не встретились, хотя рассказы о *ходячих покойниках* бытуют (по Зиновьеву, это отдельный класс персонажей, им посвящены сюжеты группы Г III). Мифологические рассказы дают основания утверждать, что явление покойника не может быть единственной причиной подозрений, что он при жизни был колдуном.

Примечания

- ⁹⁹ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А4.1, В-2005 № А5.4. Полевой дневник. 2004. С. 19. 2005. Ч. II. С. 57.
- ¹⁰⁰ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А4.3. Того же мнения придерживались и другие информанты: М. И. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А 4.7.
- ¹⁰¹ П. Л. В. ж. 1925 г. р. Кезс. В-2005 № А4.3.
- ¹⁰² Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № В4.2.
- ¹⁰³ *Запука* — примета, поверье, суеверие [СПГ 2000: 305—306; СРГСУ 1964: 183; СГАКРПО 1984: 324; СГСРПО 1973: 187].
- ¹⁰⁴ Например: Н. И. С. м. 1965 г. р. Кезс. В-2000и №12.1.; П. Н. М. м. 1955 г. р., Ф. М. м. ок. 45 лет. Вер. В-2000и № 10.2. Один из трех информантов — директор сельской школы.
- ¹⁰⁵ О. С. Ч. ж. 1936 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 10. То же: М. А. Г. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А4.2. Полевой дневник. 2004. С. 19; С. В. С. ж. 1963 г. р. Кезс. В-2000и № 12.1.
- ¹⁰⁶ Ср.: *От сглаза каждая мать должна знать, как лечить* (И. К. Г. ж. 1926 г. р. Вер. Полевой дневник. 2003. С. 172); *Если после гостей дети кричат долго, я их святой водой обмываю — и обязательно надо полою материнского халата, внутренней стороной, слева направо. Не верю сама, но так делаю. Специально для этого храню крещенскую воду. Но сама не верю. — Соб.: Помогает? — Помогает. — Соб.: А простой водой пробовали? — Пробовала, простой не помогает. Но не верю.* М. Е. К. ж. 1968 г. р. г. Ставрополь, зап. в 2003 г. в г. Екатеринбурге. Информантка — кандидат наук, сотрудник университета.
- ¹⁰⁷ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А4.1.
- ¹⁰⁸ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1.
- ¹⁰⁹ М. А. А. ж. 1929 г. р. Коз., зап. Л. Борисов, М. Крамар, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 10. То же: Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 45.
- ¹¹⁰ Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.10.
- ¹¹¹ В других районах России считается, что и колдуны бывают *природные* — например, третий подряд внебрачный ребенок в роду становится колдуном [Максимов 1989: 69].
- ¹¹² Впрочем, и в Калужской области мне говорили: *Мама не лечила — неграмотная была; Какая она колдунья — она ни праздников не зна-*

- ет, ничего не знает, и даже так: Соб.: *А мама ваша не рассказывала про домового? — Ну, мама тоже была неграмотная* (Н. А. М. ж. 1938 г. р. Коз.; М. А. А. ж. 1929 г. р. Коз.; М. Р. К. ж. 1924 г. р. Коз. Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 42, 43, 45).
- ¹¹³ М. И. П. ж. 1936 г. р. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А5.4.
- ¹¹⁴ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А4.3. То же: И. Е. С. м. 1942 г. р., М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3. Полевой дневник. 2004. С. 12.
- ¹¹⁵ Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 22.
- ¹¹⁶ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А5.5.
- ¹¹⁷ Е. С. Т. ж. 1925 г. р. Кезс. В-2005 № А6.5.
- ¹¹⁸ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер. В-2003 № А4.6, А5.1.
- ¹¹⁹ М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000м № 1.1.
- ¹²⁰ Л. Г. Ч. ж. 1939 г. р. Урж. Полевой дневник. 2003. С. 38.
- ¹²¹ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А4.3. Есть и еще суждение: сейчас больше колдунов, *потому что люди не боятся ни Бога, никого* (О. А. Л. ж. 1942 г. р. Вер. В-2003 № А5.3). Противоречия во мнениях информантов во многом объясняются их личным опытом, в том числе памятью о годах молодости. Те, кто родом из небольших деревень, где жили дружно, говорят, что раньше колдунов было мало (ср.: *В маленьких деревнях дружно жили — не было колдунов, а в К., говорят, есть*. А. Ф. В. ж. 1926 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 10); те, кто в детстве и молодости сталкивался с социальным расслоением и разнообразием образов жизни, утверждают обратное. Очевидную связь между усилением веры в колдовство и разрушением эгалитаризма, ростом социальной дифференциации и возможностей для улучшения положения отмечают также исследователи, работавшие в других культурах [Brain 1981; Rowlands, Warnier 1988].
- ¹²² Этимологически *урок* ('сказанное') от слова *реку* — 'говорю', др.-русск. *урок* — 'условие, сделка, правило, платеж, налог' [Фасмер 1986, т. 4: 168]. У Даля слово *урекать* наряду со значениями, связанными с речью ('укорять, попрекать, условиться, назначить срок') имеет значения 'опризорить, сглазить', связанные со зрением [Даль 2006, т. 4: 838]. По современным словарям народных говоров, *урок* — 1. Сглаз, порча; болезнь, вызванная наговором. 2. Дурной глаз, взгляд, приносящий, по поверьям, несчастье [СРГСУД 1996: 542].

Изурочить — 1. По суеверным представлениям, накликать на кого-либо несчастье злыми речами, заклинанием. 2. По суеверным представлениям, причинить вред кому-либо, пристально посмотрев на него и похвалив его при этом [СГАКРПО 1990: 20]. Термины *сглаз/сглазить* имеют синонимичные значения [СРГСУ, 1964: 203; СГСРПО 1973: 213]. О том, насколько концепты зрения/говoreния сближены, свидетельствует следующий пример:

Соб.: *А что делать, чтобы не сурочить?*

Идешь теленка поить дак — берешь соломинку в рот, чтобы чё-нибудь...

Соб.: *Значит, урочат все-таки словом? Или взглядом?*

Взглядом.

Соб.: *А как же соломинка от взгляда спасает?*

А вот, берешь соломинку — и всё (И. К. Г. ж. 1926 г. р. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А4.5). Ср.: *Сглазили — глаз плохой бывает и словище нехорошее* [Ивлева 2004: 231] (текст записан в Псковской области).

¹²³ П. И. М. ж. 1933 г. р. Сив. В-2003 № А4.4. Ср.: Урок — если *поинтересуешься над ним* (В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер. В-2003 № А5.1), *порадуешься* (К. Ф. Л. ж. 1932 г. р. Урж. Вя-2003 № 2.2).

¹²⁴ М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 14. Ср.: *Глаза такие [дурной глаз], такой глаз плохой, или завидки ў их, или что?* [Ивлева 2004: 69] (текст записан в Брянской области).

¹²⁵ П. И. М. ж. 1933 г. р. Сив. В-2003 № А4.4. Ср.: *Если человек спорчен, я блюю, меня рвет. А если сглажен — наговариваю, тогда зеваю* [Арсенова 2002: 14] (текст записан в Новгородской области).

¹²⁶ Эта идея может быть связана с представлением о детском соперничестве. По Фостеру, мексиканские крестьяне полагают, что отнятый от груди ребенок ревнует к нерожденному sibлингу, от этой ревности он болеет (синдром *читил*). Возвращение к груди в такой ситуации коррелирует с «получением» вожделенной ценности в результате способности к *сглазу* — ведь не всякий же завидующий, в традиционном понимании, может *сглазить*, а только тот, у которого есть особое свойство.

¹²⁷ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1.

¹²⁸ По Фасмеру, этимологически *зависть* — от *видеть*, «основано, вероятно, на представлении о дурном глазе», родственно лат. *invidia* [Фасмер 1986, т. 2: 72].

- ¹²⁹ И. К. Г. ж. 1926 г. р. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А4.5.
- ¹³⁰ Например: *Кака глазунья короу мне спортила, доить нечего* [ТКУ 2000: 55].
- ¹³¹ М. Ю. Г. ж. 1977 г. р., зап. в 2005 г. Моск. Описанные события происходили в г. Пенза.
- ¹³² М. С. Д. ж. 1927 г. р. Коз. Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 44. Ср.: *Если ты сама подумаешь, то и случится: кто мнительный, тот и заболевает сразу от дурного глазу* [Ивлева 2004: 164] (текст записан в Рязанской области).
- ¹³³ Использование терминов *witchcraft* и *ведовство* для обозначения бессознательного вредоносного магического воздействия не вполне корректно, так как *craft* означает 'ремесло', а *ведовство* образовано от *ведать*, т. е. *знать*, следовательно, *ведун/ведьма* — южнорусские синонимы слов *знаткой/знаткая* и др., принятых в севернорусских территориях. При этом специального термина для *природных колдунов* в русском фольклоре нет, что уже заставляет усомниться в пригодности оппозиции, введенной в науку Эвансом-Причардом, для исследования русской народной культуры.
- ¹³⁴ Например: *Изурочиться* — заболеть, испортиться от *сглаза*, от колдовского наговора [СРГСУ 1964: 203]. *Изурочиться* — заболеть от колдовского наговора. *Это вот наговорщик нашлет на тебя запуку, ты и изурочишься, от сглазу заболеешь. Изурочник* — колдун: тот, кто приносит вред, болезнь колдовством. *Изурочник он, на чё ни посмотрит, сглазит, корову это уж он нам изурочил* [СРГЮРКК 1988: 122].
- ¹³⁵ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1. Подобное суждение — общее место нарративов о колдовстве в Верхокамье. Приведем еще примеры: *Колдуны-те ведь не могут даром жить, они одну минуту не живут даром, они по воздуху пускают <...> Они, которые знают, они терпеть не могут, такие люди. Им надо чё-то делать* (В. И. С. ж. 1932 г. р. Кезс., зап. И. Бойко, И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 13.2); *Вредить-то надо ведь, чё. Человек на это учится, на колдовство, а куды-то надо чё-то делать всё равно ведь. Он теперь усидеть не может, ему обязательно надо пускать куда-нибудь дак* (Х. Ф. Е. ж. 1912 г. р. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Хрис-

- тофорова. В-2000и № 3.2); *Дак оне, их же дьявол-то заставлят! Оне бы рад вот это не делали, они не можут! Оне не... вот сидит она, у её уже бес гвоздями там ковырят жоп... задницу-ту! Она чтоб или материлась, или плясала, или делала человека вот, портила чтобы, болезнь какую-нибудь пустила* (Е. Н. Д. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А1.5).
- ¹³⁶ Д. И. Г. ж. 1928 г. р., Л. Г. ж. ок. 45 лет. Коз., зап. О. Гриценко, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 12. Ср. также такой интерпретативный ход: «*А ей, — говорит, — сделана насмешка. Делали не ей, а она, — говорит, — напала на чужой след*». <...> *И вот я всю жисть мучилась* (М. Р. К. ж. 1924 г. р. Коз. К-2003 № В2.3).
- ¹³⁷ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1.
- ¹³⁸ Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А3.1.
- ¹³⁹ С. Я. К. м. 1949 г. р. Коз., зап. Т. Анিকেева, У. Гончарова, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 6; М. Н. ж. 77 лет. Коз., зап. У. Гончарова. АЦСА. Козельск-2003. № 5; А. К. Л. ж. 1934 г. р. Коз., зап. Т. Анিকেева, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 7.
- ¹⁴⁰ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2. Полевой дневник. 2004. С. 12.
- ¹⁴¹ М. И. К. ж. 1923 г. р. Сив. Полевой дневник. 2002. 13 сентября.
- ¹⁴² М. И. П. м. 1937 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 43.
- ¹⁴³ Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 23.
- ¹⁴⁴ М. А. Г. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А4.2. Полевой дневник. 2004. С. 19. Обычай *дарить воду* (родник, речку, баню) чем-либо из съестного, деньгами, кусочком ткани, ниткой из пояска или хотя бы собственным волосом, если ничего другого нет, широко распространен в Верхокамье. Как правило, так делали при первом контакте с незнакомым водоемом или при первом мытье в новой (чужой) бане. Вот еще примеры приговоров: *На, матушка-речушка, дары, а меня люби. Перекрестисься — и даришь* (П. Л. В. ж. 1925 г. р. Кезс. В-1999 № 5.8); *Речушка, на меня не сердись, что я умылась* (Х. Н. К. ж. 1914 г. р. Кезс. В-1999 № 6.1); *Банюшка-парушка, не осердись на меня* (М. С. Ш. ж. 1910 г. р. Кезс. В-1999 № 6.1); *На, матушка речка, не сердись на меня, что я попила-умылась, — и идешь со спокойной душой* (М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 14). Считали, что, если этого

не сделать, лицо, руки или другие омытые части тела покрывались коростой: *Вовсе не знаешь, чем и лечить* (М. С. Ш. ж. 1910 г. р. Кезс. В-1999 № 6.1). Избавить от нее могло лишь обращение к «рассерженному» водоему с просьбой о прощении и подарком (М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-1999 № 6.4.; М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 14).

¹⁴⁵ Текст записан в 1991 г. в Лузском районе Кировской области, культурно близком Верхокамью.

¹⁴⁶ Так было и в XIX веке. С. В. Максимов, проанализировав материалы Этнографического бюро В. Н. Тенишева, писал: «В сознании простых людей еще окончательно не решено, в чем заключается причина болезней, постигающих человеческий род: в Божеском поущении или в дьявольском наваждении. По сличении сведений, полученных более чем из 50 местностей <...> оказывается, что значительный перевес на стороне последнего мнения» [Максимов 1989: 20]. Существует точка зрения, что эти объяснительные модели тождественны, что в сознании простого народа «церковь и колдун просто разные департаменты» [Ельчанинов, Флоренский 1991: 181], этого мнения придерживаются многие ученые [Островская 1983; Миненко 1991; Белобородова 1998; Лещенко 1999]. Я все же склонна полагать, вслед за другими исследователями [Thomas 1970; Burgess 1992; Elmer 1996; Лавров 2000], что «колдовская» и «божественная» модели не тождественны, а дополнительные по отношению друг к другу — это позволяет объяснить их различия и в то же время возможности пересечений и совмещений.

¹⁴⁷ Текст основан на материалах нескольких интервью (все записаны в Кезском р-не Удмуртии): М. А. С. ж. 1912 г. р., М. Л. С. м. 1939 г. р., К. К. С. ж. 1942 г. р. В-2004 № А2.2; Е. А. Г. ж. 1933 г. р. В-2004 № А4.1; М. А. Г. ж. 1932 г. р. В-2004 № А4.2; М. И. С. ж. 1937 г. р. В-2004 № А4.3; О. Е. П. ж. 1937 г. р. В-2004 № А4.5; В. А. Г. ж. 1936 г. р. В-2004 № А5.1; В. И. В. ж. 1938 г. р. В-2004 № А5.5; А. Л. Б. ж. 1932 г. р. В-2004 № А5.6; О. И. В. ж. 1929 г. р. В-2004 № А6.1; В. Д. С. ж. 1935 г. р. В-2004 № А6.3; М. А. С. ж. 1912 г. р. В-2005 № А4.2; П. Л. В. ж. 1925 г. р. В-2005 № А4.3; Е. П. Г. ж. 1926 г. р. В-2005 № А4.4; Е. А. Г. ж. 1959 г. р., В. А. Г. ж. 1936 г. р. В-2005 № А4.6; М. И. П. ж. 1937 г. р. В-2005 № А4.7; О. Е. П. ж. 1937 г. р. В-2005 № А5.2; М. И. С. ж. 1937 г. р. В-2005 № А5.3; Е. А. Г. ж. 1933 г. р., П. Е. В. ж. 1970 г. р. В-2005 № А5.4. Полевой

дневник. 2004. С. 10, 19–21, 23–30. 2005. Ч. II. С. 1, 3, 10, 24–25, 27–29, 33–35, 39–42, 48, 52–56.

- ¹⁴⁸ Названия родов происходят от мужских имен Гавриил, Савва, Иосим. Понятие «род» я использую здесь вслед за информантами, в терминах современной социальной антропологии речь идет о патрилинейном десценде.
- ¹⁴⁹ «Марья» и «Мария» считаются в Верхокамье разными именами: Мария — только Богородица, все остальные — Марьи.
- ¹⁵⁰ Эта мотивировка мужских конфликтов встречается в Верхокамье настолько часто, что заставляет заподозрить в ней клише.
- ¹⁵¹ Похлопывание по плечу/спине считается одним из основных способов *насылания порчи* не только в Верхокамье. По материалам Этнографического бюро В. Н. Тенишева, собранным в конце XIX в., во многих местах России крестьяне «при встрече с колдуном предусмотрительно не позволяют ему касаться их плеча» [Попов 1996: 323].
- ¹⁵² *Дэкаться, дэковать(ся)* — насмехаться, издеваться [СРГСУД 1996: 129; СРГСУ 1964: 133; СГСРПО 1973: 131–132; СГАКРПО 1984: 231].
- ¹⁵³ То, что колдун предупреждает об опасности, можно объяснить не только заботой об окружающих, но и потребностью в доминировании, в данном случае с помощью обладания информацией, недоступной остальным. Этот мотив встречается и в других рассказах, например: *Она мне сама говорила, что: «Ты, — говорит, — ходи через порог, с молитвой выходи, особенно из дома». Она этим делом занимается. «Я, — говорит, — пускаю по ветру, по ветру пускаю, а она, — говорит, — может любому человеку попасть».* *Если без молитвы — пожалуйста, попадет* (И. С. Т. м. 1953 г. р. Сив. В-2005 № А2.1).
- ¹⁵⁴ О том, что нельзя проходить под опорой столба, говорили и другие жители Карпушат (Е. Ф. И. ж. 1919 г. р., А. Ф. И. ж. 1922 г. р. Кезс. В-1999 № 8.6). Вдова Евдокима Софроновича утверждает: *Вот в этих местах, поди, тоже не больно просто, запихнёно чё-нибудь тут* (Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4). Этот мотив вошел в местный фольклорный фонд и получил традиционное истолкование: место соединения столба и опоры приравнено к другим разновидностям ворот, соответственно, актуализирована семантика границы и перехода (см. [Левкиевская 2002: 18,

174]): *В дверях, в дорогу — говорят, с молитвой выходи. А мы чё? В воротах тоже. Вот теперь столбы-те есть, пасынки-те вот так поставлены — вот сюды-де не надо ходить* (Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4). Этот же мотив зафиксирован в соседнем районе (поэтому нельзя с полной уверенностью приписывать его авторство Евдокиму Софроновичу, хотя вероятность этого все же велика): *Вот когда идти вот, столбы стоят, эти, телефонные, между этими столбами проложены эти, это, тротуары. Вот между этими, это, столбами, тротуары, не надо между столбов проходить. — Соб.: Почему? — Я сначала проходила, ничего мне вроде не было. А теперь как услышала, вот теперь не хожу. Я хожу по дороге. — Соб.: А что там может быть? — А не знаю, что там такое может быть* (М. Г. С. ж. 1933 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова. № 8). Как видим, информанты затрудняются пояснить, чем же опасен именно столб. Это говорит о новизне данного мотива (равной, видимо, новизне самого предмета).

¹⁵⁵ Такое объяснение неэффективности колдовства встретилось мне единожды. Обычно в подобных случаях говорят о Божьей защите, сопутствующей тому, кто носит нательный крест и творит молитву.

¹⁵⁶ Этот факт позволяет предположительно датировать события 1982—1984 годами, когда на посту генерального секретаря ЦК КПСС был Ю. В. Андропов, при котором появилась дешевая водка, названная в народе «андроповкой». После смерти Андропова эта водка исчезла из продажи.

¹⁵⁷ Клод Леви-Строс так говорил о тотемизме: «Природные виды отбираются не из-за того, что они „хороши, чтобы кушать“, а потому, что „хороши, чтобы думать“» [Леви-Строс 1994: 97].

Немногие антропологи рассматривали колдовство в терминах власти [Stephen 1987; Rowlands, Warnier 1988; Arens, Karp 1989; Gottlieb 1989; Ashforth 1996; Niehaus 2001]. Причина тому, как полагает А. Ниехаус, в традиции веберианского понимания власти. Макс Вебер связывал понятие власти с секулярными отношениями доминирования и подчинения и с политическими институтами. При этом упускались из виду культурные ресурсы власти, та почва, откуда росли и черпали силу ее локальные концепты [Niehaus 2001: 9]. Для антропологических исследований более под-

ходит фукоистское понимание власти. Мишель Фуко продемонстрировал, что власть не ограничивается теми институтами, где она заявляет о себе открыто. Нередко маскируясь, власть пронизывает социальные отношения и культуру человечества [Фуко 1996].

¹⁵⁸ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 66.

¹⁵⁹ М. И. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А4.7.

¹⁶⁰ М. И. К. ж. 1916 г. р. Коз., зап. В. Буркова, С. Бутузова, В. Тименчик, Т. Церетели. Полевой дневник. 2002. С. 11.

¹⁶¹ Т. А. М. ж. 1929 г. р. Вер. В-1999 № 5.2.

¹⁶² Информантка рассказала, как, работая в военные годы на заводе в Ижевске, сделала деталь не того калибра. Мастер сказал: *«Помогишь меня» — и вот, испортил. Мастер знал, околдовал ее подругу — она его полюбила, хотя был маленький, невзрачный (И. М. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-1999 № 6.2). Ср.: Я знала одного мужчину, ну, он как-то не хотел рассказывать об этом. Стала спрашивать со стороны, что, вот, говорят, что он знал. Был партийным работником. Такой видный, высокий пост занимал. Ну, и потом дошло, что действительно он учился. Ходил к одному старику какому-то (Р. А. Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 9). О восприятии представителей власти как колдунов пишет и В. Е. Добровольская [Добровольская 2001: 96, 105].*

¹⁶³ М. А. С. ж. 1912 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2; О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3; Е. А. Г. ж. 1959 г. р., В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. В-2005 № А4.6. Информант, рассказывая, как ему посадили килу (порча в виде опухоли или нарыва), заметил: *Я бригадиром работал, дак, может, и навредил кому-нибудь. Ну, и посадили мне эту килу (Ф. И. К. м. 1933 г. р. Урж. Полевой дневник. 2003. С. 55). Пожилая женщина, рассказывая о своей односельчанке, сказала: Чё, думаешь, у М. П. нету [пошибки]? Тоже есть, наверное. Она учительницей была, учителей ведь не любят. Она сильно сердитая. Может, и у ее есть (О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А6.1). Другая информантка заметила: Вот я работала продавцом, всё говорили... могут что-нибудь назло делать (А. А. П. ж. 1931 г. р. Вер. В-1999 № 2.1. Замечу, что продавец — весьма властная позиция в деревне советской поры). Директор сельского клуба заключила: А у нас еще работа такая — мы же с людьми работаем, ну, бывает, тебя поругают, ты кого-то поругаешь... Если будешь*

верить [в колдовство] — *свихнешься сразу* (Е. Г. К. ж. 1951 г. р. Вер. В-2003 № А6.2).

- ¹⁶⁴ Не пытаюсь подменить этой типологией другие классификации, существующие в отечественной фольклористике, я выделяю сильных и слабых колдунов для более подробного анализа народных представлений о власти. Кроме того, это разделение позволяет, на мой взгляд, лучше понять некоторые нюансы веры в колдовство.
- ¹⁶⁵ П. С. К. ж. 1922 г. р., С. Я. К. м. 1949 г. р. Коз., зап. Т. Анিকেева, У. Гончарова, О. Христофорова. К-2003. № В1.2. Схожая ситуация наблюдается, например, и в современной Болгарии: люди боятся колдовства тех, кто может позавидовать их богатству, но, с другой стороны, колдунами считают и тех, «чьи поля полны хлеба, хлевы переполнены, коровы и овцы дают слишком много молока». Колдуном считают и неожиданно разбогатевшего бедняка [Касабова-Динчева 1998: 237–238]. По данным Уильяма де Блекура, термин *witchcraft* в Европе Нового времени имел три значения: *witching* — разбогатеть с помощью колдовства (в этом подозревали главным образом мужчин из соседних деревень), *bewitching* — причинение магического вреда (в этом часто подозревали соседок), *unwitching* — освобождение от чар (цит. по [Gijswijt-Hofstra 1999: 175]).
- ¹⁶⁶ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А4.3.
- ¹⁶⁷ А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А5.6.
- ¹⁶⁸ Умение лечить *порчу* предполагает, по местным представлениям, знание того, как *порчу пускать*. Как выразилась одна информантка: *Я колдовать не умею — и отколдовывать. Я не берусь, я сразу отказываюсь* (П. И. М. ж. 1933 г. р. Сив. В-2003 № А4.4).
- ¹⁶⁹ А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А5.6.
- ¹⁷⁰ Вместе с тем человек может спокойно богатеть, если всем известно, что источники его обогащения находятся за пределами деревни. В таком случае подразумевается, что он богатеет не за счет соседей и его поведение не угрожает социальной стабильности [Foster 1965: 306]. Не стоит забывать, что крестьянское сообщество — система не вполне закрытая, она связана с другими подобными сообществами, с городом, а также с локусами, метафорически обозначающими «иной мир» (лесом, рекой/морем и т. п.), откуда человек также может получить кусочек «блага». По наблюдениям Фостера, такому успеху тоже завидуют, но не воспринимают его как угро-

зу для всего сообщества и потому не подвергаются санкциям [Foster 1967: 144], ср.: «Если крестьянин украл что-нибудь не у своих деревенских, а где-нибудь на стороне, то относятся снисходительно» [Тенишев 2003: 168], то же — в мусульманской деревне в Индонезии [Telle 2002: 88]. Удачу, полученную извне, не только не надо скрывать, но, напротив, рекомендуется демонстрировать ее источник (если, конечно, он не преступный) — хотя бы затем, чтобы не подвергнуться обвинениям в колдовстве или других противоправных действиях. Например, если мексиканский крестьянин неожиданно разбогател и источник этого счастья окружающим неизвестен, по селу начинают ходить слухи, что он продал душу дьяволу, нашел клад, обокрал богатого туриста, ограбил церковь и устроил там пожар, чтобы скрыть продажу американцам картины Тициана и т. п. [Foster 1967: 145—150], ср. также [Erasmus 1961; Wagley 1964].

- ¹⁷¹ Или, иначе, в основе обвинений лежат чувства фрустрации (по отношению к богатым) и вины (по отношению к бедным).
- ¹⁷² Оба текста записаны на Русском Севере. Ср. еще один пример такого восприятия чужого богатства: *Мы жыли в лесу, там было 9 хат. Одна жэнигичина була [ведьма]. Казалы, тые Шведы [фамилия] знали, коб молока было много. Скот ў ей был, а их мало [членов семьи], да и нароблять и масла, и сыру. Молока в их много было. А ў мого деда 4 хлопца, нэвистка, дэвочка ў нэвисткы, бабушка и дед. Коровто много, а молока только собэ было. На Шведіху кажуть: это ж ведьма, она ж молоко постыгала* [Ивлева 2004: 85] (текст записан в Брестской области).
- ¹⁷³ Ср.: в Верхокамье у колдуна стараются ничего не покупать: *Они жадные, жалеют, и не поведется*. Например: *В Сидорах пчеловод знаткой — если рой у него купить, может не прижиться, перемрут* (Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 23).
- ¹⁷⁴ Биологически этот феномен восходит к борьбе за пищевые ресурсы у животных, зависть из-за пищи — одна из основных ее форм и в человеческом обществе, особенно важной она была в период филогенеза [Schoeck 1969: 76].
- ¹⁷⁵ О том же пишет и С. Б. Адоньева: «Неподверженность человека репрессии сообщества интерпретируется последним как свидетельство наличия у такого человека магического знания-силы» [Адоньева 2004: 95]. О связи концептов «сила», «смелость» и «колдовство» свидетельствует и такой пример: одна из моих

калужских информанток живет одна в родительском доме в заброшенной деревне. Деревня в лесу, до ближайшего жилья два километра. Про нее говорят: «Одна живет, значит, не боится, значит, колдунья». А откуда они знают, что я не боюсь? Была бы я колдунья, я бы им так наделала! (А. К. Л. ж. 1934 г. р. Коз. Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 34)

- ¹⁷⁶ В советском обществе были и другие представления об источнике благополучия отдельных его членов, что блестяще обыграно в фильмах Л. Гайдая — Я. Костюковского (например, см. цитаты из к/ф «Бриллиантовая рука»: «Откуда у тебя пистолет и деньги? — Оттуда» и «Наши люди в булочную на такси не ездят»). Советская политическая демонология с ее идеей «вредителей» и «шпионов» во многом коренится в крестьянской картине мира, в частности в вере в колдовство.
- ¹⁷⁷ Подчеркну, что схожие качества приписывались и святым, особенно такой их категории, как блаженные, однако для них характерна полнота признака — полная слепота и/или безноготь, как, например, у св. Матроны Московской, об этом же говорит пословица: *Хромых да кривых нет во святых* [Мазалова 2001: 149]. Бездетность святых добровольна, вызвана целомудрием, а у колдунов параллельна сексуальной распушенности; странности поведения святых объясняют добровольным же принятием подвига юродства во Христе, колдунов — тем, что их черти мучают.
- ¹⁷⁸ Следует упомянуть еще и физиологическую основу такого представления — страх перед телесными уродствами и психическими отклонениями. Страх вообще играет большую роль в вере в колдовство, обеспечивая эффективность символов, что иногда осознают носители традиции. В Верхокамье, например, некоторые трезвые умы полагают, что в основе *порчи* лежит *мнение* — мнительность (М. С. П. ж. ок. 40 лет. Сив. В-2000и. № 4.2).
- ¹⁷⁹ Любопытно, что физическая расправа применяется по отношению к тем, кого считают слабым колдуном, т. е. по отношению к человеку не с избытком, а с недостатком. Дело, однако, в том, что в этом случае в семантическом поле «колдун» совмещаются оба полюса и на слабых распространяются те же средства борьбы — ведь и они обладают чем-то, чего лишены «простые» люди. С сильными так обращаться боятся, с ними «борются» иначе — вежливым обращением (подробнее об этом будет сказано ниже).

- ¹⁸⁰ М. Л. С. м. 1939 г. р., К. К. С. ж. 1942 г. р. Кезс. и др. В-2004 № А2.2.
- ¹⁸¹ Есть еще и профессиональное измерение социального пространства деревни — тогда маргиналами оказываются ремесленники (кузнецы, коновалы, печники, мельники и т. п.). Их также нередко считают колдунами, что прослеживается и по верхокамским материалам. Подробно об этом писала Т. Б. Щепанская в работах «Неземледелец в земледельческой деревне» и «Мужская магия и статус специалиста» [Щепанская 1990, 2001a]. Страху перед маргиналами разных типов, опасности, идущей с окраин, посвящена работа В. Тэрнера [Тэрнер 1983].
- ¹⁸² А. Н. Кушкова, исследующая конфликты в русской деревне, назвала этот фактор «малой контекстуализацией, или социальной связанностью» [Кушкова 2002: 67].
- ¹⁸³ Ср.: в греческих деревнях есть люди, которых называют *грусюзия*. У этого термина широкая сеть значений — человек с дурным глазом, неудачник, лентяй, одинокий. Это положение человека без социальной идентичности — то есть такое положение, при котором индивид исключен из отношений реципрокности, обычных для жителей деревни [Herzfeld 1981: 568].
- ¹⁸⁴ Даная позиция находится в мейнстриме исторических исследований. В некоторых работах [Clark 1997; Briggs 1996a] гендерный аспект европейского колдовства вообще убран из центра внимания и показано, что в обвинениях были равно или даже более важны другие факторы. См. также [Лавров 2000; Смилянская 2003].
- ¹⁸⁵ Т. К. В. ж. 1932 г. р. Кез. В-2000и № 12.3.
- ¹⁸⁶ Л. Н. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000и № 5.4.
- ¹⁸⁷ Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2004 № А5.3.
- ¹⁸⁸ Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 22.
- ¹⁸⁹ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-1999 № 8.5.
- ¹⁹⁰ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-1999 № 8.2.
- ¹⁹¹ Е. Ф. И. ж. 1919 г. р., А. Ф. И. ж. 1922 г. р. Кезс. В-1999 № 9.1.
- ¹⁹² В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1.
- ¹⁹³ И. К. Г. ж. 1926 г. р. Вер. В-1999 № 3.4. По другой версии, мужчины для этого что-то подмешивают в *питье* (П. Л. В. ж. 1925 г. р. Кезс. В-1999 № 5.8). Возможно, мы имеем здесь дело с отголоском *кувады* — распространенного у многих народов мира обычая, когда мужчина ритуально уподобляется своей рожающей жене.

Смысл обряда, согласно антропологическим интерпретациям, во-первых, в подтверждении отцовства и, во-вторых, в повышении статуса мужчины («превращении» в отца). Подробнее см. об этом [Баранов 2004; Христофорова 2007].

¹⁹⁴ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А4.1.

¹⁹⁵ Например: *Я помню, мы маленькие еще, мама, бабушка у нас: «Пошли — благословитесь, через дорогу переходите с молитвой, в ворота выходите с молитвой». Вот это, помню, всё наказывали* (А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-2003 № А5.4).

¹⁹⁶ А. Н. Б. ж. 1912 г. р. Сив. В-1999 № 1.1. Имеется в виду «божественная» книга.

¹⁹⁷ В. И. В. ж. 1938 г. р. Кезс. В-2004 № А5.5. То же: О. Е. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А5.2. О семантике пояса см. [СМ 1995: 321–322].

¹⁹⁸ Этот жест имеет семантику отгона опасности и синонимичен бросанию вслед ее носителю других нечистот (мусора, кала, мочи и т. п.) либо иных оберегов (кусочка глины, уголька из печи) [Левкиевская 2002: 123].

¹⁹⁹ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А5.3. В ситуациях уже назревшего конфликта возможно открытое проявление вербальной агрессии, чтобы избежать предполагаемого негативного магического воздействия. Подробнее об этом будет сказано ниже, ср. также уличную сцену в кубанском селе: казак обращается к турчанке-месхетинке со словами: *Что взгляд поставила? Убери взгляд!* (НТВ. «Намедни». 29.02.2004) Турки-месхетинцы — эмигранты из Узбекистана, у казаков с ними долговременная вражда.

²⁰⁰ Е. П. Г. ж. 1926 г. р. Кезс., собиратель не указан. ААЛ. ПВ-1999. № Г-6.

²⁰¹ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2005 № А1.3. Ср.: *Мы с мамой шли в магазин, а <...> нам шла старуха навстречу и тащила санки. И вот она маму увидела, остановилась метров еще за пятьдесят и начала: руки к сердцу, молиться и кланяться, плевать. Я говорю: «Что с ней такое?» — «Она меня колдуньей считает». И остановилась, и пока мы не прошли, она столбом вот стояла! Прошли, она потом дальше пошла. (Смеется.)* [Ермакова 2005: 46]

²⁰² М. И. П. ж. 1936 г. р. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А5.4.

²⁰³ М. И. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А4.7.

²⁰⁴ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1.

- ²⁰⁵ Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив. В-2005 № А3.1. Этот способ втыкания иглы или булавки — «кверху жалом» — не вполне привычен, обычно втыкают острием вниз. На мой взгляд, здесь подчеркивается агрессивный характер этого жеста (ниже будет сказано о том, что втыкание иглы снизу — также «кверху жалом» — в стул, на котором сидит ведьма, делается с целью уколоть ее). Впрочем, и противоположное направление острия может осмысляться аналогично, см., например, интересное толкование, записанное в г. Москве от уроженки Витебской области: [От сглаза] *должны чтобы у нас у всех были булабочки, острием вниз. Георгий Победоносец — так что он дал нам знать. Как он убивает змея, да? А как же! Острием вниз <...> Вот и булавки так прикалывать надо* [Запорожец 2004: 28].
- ²⁰⁶ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А4.1.
- ²⁰⁷ Е. Ф. И. ж. 1919 г. р., А. Ф. И. ж. 1922 г. р. Кезс. В-1999 № 9.1.
- ²⁰⁸ В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. В-2004 № А5.1.
- ²⁰⁹ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А5.3. Крайнее выражение такого отношения — применение оберегов при движении по дороге, пересечении перекрестка даже в тех случаях, когда там нет людей с репутацией колдунов: *Дорогу переходишь, перекресток переходишь, там, или что-то, например, встречаешься с какой-то женщиной, взгляд не понравился — в кармане кукиш. (Смеется смущенно.) Ну, вот что-то такое, чисто оберег какой-то...* (Н. В., ок. 35 лет, учительница младших классов. Вер., зап. Е. Литвяк. ААЛ. ПВ-2001. Литвяк № 1)
- ²¹⁰ Т. К. В. ж. 1932 г. р. Кез. В-2000и № 12.3.
- ²¹¹ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2005 № А1.3.
- ²¹² М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000м № 1.1.
- ²¹³ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А5.3.
- ²¹⁴ Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2005 № А3.6.
- ²¹⁵ Собственно, *вежливый* — это *знающий*, от *ведать* [Фасмер 1986, т. 1: 285]. Вежливый человек знает, как ориентироваться в социальном мире, а также и в символическом. Диалектное *вежливец* означает 'колдун' [СРГСУД 1996: 58; СРНГ 1969: 95—96].
- ²¹⁶ И. К. Г. ж. 1926 г. р. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А4.5.
- ²¹⁷ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3. Такого же мнения придерживались и другие информанты: А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс.

- В-2004 № А5.6; Т. Г. С. ж. 1927 г. р. Кезс. В-2005 № А6.6. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 80.
- ²¹⁸ А. А. П. ж. 1931 г. р. Вер. В-2000и № 2.1.
- ²¹⁹ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3.
- ²²⁰ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3, В-2005 № А5.5.
- ²²¹ А. И. М. ж. 1925 г. р. Сив. В-2003 № А4.1.
- ²²² О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2005 № А5.5.
- ²²³ О семантике перекрестка и порога см. [СМ 1995: 302—303, 318—319].
- ²²⁴ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2003 № В2.1.
- ²²⁵ М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 14.
- ²²⁶ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3. Полевой дневник. 2004. С. 16.
- ²²⁷ М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 14.
- ²²⁸ И. Е. С. м. 1942 г. р., М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 12.
- ²²⁹ Молитвы или иные формулы говорят про себя, как и в других ситуациях контакта с предполагаемыми колдунами, из-за опасения обнаружить свои подозрения и тем самым оскорбить хозяина. По той же причине никто сейчас, по моим наблюдениям, не решается сотворить крестное знамение или перекрестить угощение.
- ²³⁰ Сведения об оберегах при угощении взяты из следующих интервью: М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-1999 № 7.1; Л. Н. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000и № 5.4; И. Е. С. м. 1942 г. р., М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 12; Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 18; Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 26; Е. А. Г. ж. 1933 г. р., П. Е. В. ж. 1970 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4.
- ²³¹ Понимается это не столько как демонстрация хозяином того, что в питье нет «отравы», сколько как «снятие» наговора — подобно тому, как снимается заклятье на выход колдуна из дома, если в дверь, над которой с молитвой поставлены ножницы, пройдет *простой* человек. Ножницы остаются, но перестают «действовать»: *Если кто вперед вот пройдет, вот такой человек, он все снимает тогда* (М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3). Эта идея, как и другие народные обычаи, связанные с «первым» (днем года и месяца, первым встречным, первым взглядом и т. п.), основана на семантике «начала», определяющего весь последующий ход событий.

- ²³² Прагматичное объяснение этого обычая таково: пальцем удерживают пенку, в которой, как считается, может находиться *порча* в виде мелкого предмета — соринки, соломинки, нитки. Однако поскольку в действительности палец просто держат со стороны губ, ничего им не удерживая, мы можем говорить о символическом действии оберега. В таком случае палец может быть рассмотрен как субститут первого, на которого должно пасть заклятье, но поскольку это всего лишь палец, наговор просто «снимается», подобно тому, как «снимает» *простой* человек действие ножниц в притолоке двери (ср. обычай сначала взглянуть на свои ногти, прежде чем посмотреть на младенца, чтобы его не *сглазить* [Левкиевская 2002: 24]). Ср. также противоположное правило — при лечении у знахарей требуется пить наговоренную воду так, чтобы большой палец не лежал на кружке и не служил преградой между человеком и водой [Ермакова 2005: 130].
- ²³³ Все эти обереги могут применяться одновременно. Вот как об этом рассказывала информантка, выросшая в Вятской губернии: *Если в чужом доме наливают тебе пить (вина, например) и чтобы ничем не опоили, надо сказать: «Господи, благослови» и поверх рюмки дунуть, сдуваешь вроде что-то, если, бывает, наговаривают, то не в рюмку, а поверх как бы сдуть и пить вот так — через палец [большой], через ноготь [показывает: когда рюмку держишь, то большой палец лежит на краю рюмки и, когда пьешь, нижняя губа почти его касается]. Вот так надо, через ноготь пить, и ничего никогда не будет* [Запорожец 2009: 59].
- ²³⁴ Е. А. Г. ж. 1933 г. р., П. Е. В. ж. 1970 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4. Напомню, что Дмитрий Тимофеевич *испортил* Марью тем, что бросил в нее золотое кольцо левой рукой. В свою очередь, колдуна можно обезвредить, ударив его наотмашь левой рукой [Левкиевская 2002: 128].
- ²³⁵ Так, духовница одного из соборов сказала: *«Ой» говорить не положено, лучше скажи «Ох!»* (А. Т. Ч. ж. 1930 г. р. Вер. ААЛ. ПВ-2000. Дневник Е. В. Литвяк. С. 113).
- ²³⁶ Ср.: *Это вот мне <про> Маринку говорила, про Маринку-ти [колдунью]. Говорит, приходит как-то ко мне. Ну, она вот зачем ни зачем, а придет и скажет чаво-нибудь. Нюра, ее сестра, была в Рязани. Говорит, приходит ко мне [Маринка], открывает дверь: «Маша, Нюра привет передавала». И пошла. Я говорю: «Что! На кой он мне*

нужен, привет-то» <...> Пошла корову доить — не дает корова молока: вымя расперло, а молока не дает [Ивлева 2004: 187] (текст записан в Рязанской области).

²³⁷ По легенде, Фостера натолкнул на его гипотезу «образа ограниченного блага» и побудил заняться изучением зависти вид ста мексиканских школьников, которые, стараясь не привлекать к себе внимания, завтракали [Maloney 1976b]. По данным того же автора (к сожалению, источника он не приводит), в одной из провинциальных русских газет XIX в. была напечатана заметка о том, как висевший в витрине мясной лавки окорок пришлось выбросить — он стал ядовитым от завистливых взглядов голодных прохожих.

²³⁸ Действительно, вполне обезопасить себя от подобных подозрений можно, лишь прекратив всякие социальные контакты, поскольку способность магического вреда традиция приписывает не только слову, взгляду, прикосновению, но и мысли, ср., например: *У нас тут врачом работала девка. Я стояла в магазине. Она приходит. Я только и подумала: «Ой, какая она, — думаю, — красивая...» Из магазина ушла. А ей плохо... Она пала в магазине тутто <...> Она говорит: «Анфуза Степановна, меня нынче кто-то в магазине изурочил. Ак я, говорит, пала вовсе. Не знаю, кто это». — «Ой, Вера Николаевна, это я ведь тебя изурочила. Я вот чё, — говорю, — подумала». — «Ах ты, окаянная, ах ты, паршивая. Я тебя сейчас как в реку брошу, — говорит, — дак ты знать будешь». Я говорю: «Ладно, ладно, больше я тебя никогда не изурочу». Дак где ее встречу после этого, только подумая: «Тьфу» [ТКУ 2000: 55]. Еще один показательный пример: *Завтра Казанская, а нынче так разболелась: все примывалась кругом везде, а одна тетка мимо меня прошла, а я в террасе примывала пол, и она, наверно, подумала: «Какая девка здоровая, холодно, а она раздета» — и <я> захворала!* [Запорожец 2004: 27] Последний пример хорошо демонстрирует, как «колдовская» модель зарождается в сознании жертвы с помощью приписываемых чувств и мыслей даже в случае, когда у несчастья (болезни) есть очевидные естественные причины.*

²³⁹ В-2000и № 4.1. Е. И. Б. ж. 1926 г. р. Сив. Иногда, впрочем, плюют не через плечо, а на сам объект, который боятся *сглазить*. В Верхокамье я такого не встречала, но осенью 2007 г. моя знакомая, родом из одного южнорусского города, продемонстрировала этот способ. Знакомая с моей двухмесячной дочкой, она хвалила ее

и при этом говорила: *Тьфу на тебя!* Позже я не раз встречала эту модель поведения, в которой символический отгон опасности соединен со стратегией «ухудшения» ценного объекта (если речь идет о ребенке, то аналогичный смысл имеет обмазывание сажей или нечистотами, одевание в обноски, обзывание и т. п.). В данном случае контаминация стратегий (я не берусь утверждать, какая из них первична; ясно лишь, что первая представляет собой активный оберег, а вторая — пассивный) стала возможной из-за общего семантического ядра — концепта «слюна, плевков».

²⁴⁰ М. И. В. ж. 1938 г. р. Сив. В-2000и № 2.4; Н. З. М. м. 1956 г. р. Вер., зап. В. Трухин. ААЛ. ПВ-2000. Трухин № 6.

²⁴¹ Е. Е. Н. ж. 1924 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 2.

²⁴² Е. А. Ч. ж. 1932 г. р. Сив. Полевой дневник. 2000м. С. 4.

²⁴³ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 5. В одном доме я, не зная еще этого правила, поставила кружку рядом с собой на лавку. Хозяйка подошла ко мне со словами: *Оставила незакрытую, тебе туда бесенки насрали. Что будешь делать? — Соб.: Молитву сотворю. — Нельзя незакрытой оставлять. Дай, я козам вылью, другую налью. Тут у меня еще мошки, небось, напали* (А. Е. Б. ж. 1926 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 20). Хозяйка сослалась на религиозный запрет, но, возможно, имела в виду и правило магического этикета, которое не хотела сделать явным, чтобы не обидеть меня. В моем дневнике описание этого случая заканчивается словами: *Видимо, надо выпить и отдать в руки.* Сейчас я понимаю, что правильнее было бы: *Отпить и отдать в руки.* Я не раз замечала недоуменные взгляды хозяев, которые предлагали членам экспедиции, состоящей в основном из студентов, кружку браги и обнаруживали, что ее выпил единолично какой-нибудь бравый молодец. Не думаю, что им было жаль браги, — чувство неловкости вызывало бесцеремонное отношение к ритуальному угощению. В свою очередь, юноши-студенты относились к поданному питью в соответствии со своими представлениями о нормативном поведении: мужчина должен выпить поданное как ухарь, а не жеманиться глоточками, как девчонка.

²⁴⁴ Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 23.

²⁴⁵ М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 21—22. Существует, впрочем, пессимистичное мнение, что правильное ком-

муникативное поведение необязательно предохраняет от *сглаза*: *Ничё не сделаешь, это глаз такой. Черные глаза — урошливые. Не хочет — а все равно получается* (П. И. М. ж. 1933 г. р. Сив. В-2003 № А4.4).

- ²⁴⁶ Е. А. Г. ж. 1959 г. р., В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. С. 36.
- ²⁴⁷ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 16. Ср.: *худбба* — ‘домашняя скотина’, от слова *худой* — по Фасмеру, иносказательное обозначение имущества, в том числе скота, чтобы ввести в заблуждение нечистую силу [Фасмер 1986, т. 4: 282]. Этот пример также показывает, как тесно связан концепт колдовства с другими преступлениями.
- ²⁴⁸ По мнению Майкла Херцфельда, дурной глаз (как и неудачливость или отсутствие потомства) — метафора неспособности адекватно выполнять правила деревенской коммуникации [Herzfeld 1981: 570].
- ²⁴⁹ Ср. также языковые данные: *хвалить* — ‘угрожать’; *хвала порча* — ‘сглаз’ [Даль 2006, т. 4: 898].
- ²⁵⁰ Предложенная модель противоположна новоевропейскому «куртуазному» пониманию комплимента, когда он вызывает гордость, уверенность и тем самым чувство благополучия. Фостер писал о двух стратегиях избегать зависти, принятых в крестьянских обществах, культурах бедности. Первая, доминирующая — скрывать то, чем обладаешь («синдром секретности», как он это называет), сюда относятся стремление не выделяться, санкции для «выскочек» (сплетни, осуждение), симулирование бедности (отрицание комплиментов, обычай пачкать сажей и одевать в обноски детей и т. п.), к этой же стратегии имеет отношение арсенал средств, призванных продемонстрировать отсутствие зависти. Вторая стратегия — открыто делиться. Во всех культурах есть институциональные формы такой редистрибуции (*потлач* и другие формы ритуального угощения), вне ритуала к этой стратегии прибегают, когда нельзя скрыть то, что приобрел [Foster 1967: 153—165].
- ²⁵¹ С. Ф. В. ж. 1907 г. р. Сив. В-1999 № 1.4; М. И. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А4.7.
- ²⁵² Е. С. Т. ж. 1925 г. р. Кезс. В-2005 № А6.5. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 75.
- ²⁵³ С. С. Ч. ж. 1921 г. р. Сив. В-2002 № В1.2.
- ²⁵⁴ А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А5.6.

Примечания

- ²⁵⁵ В. Д. С. ж. 1935 г. р. Кезс. В-2004. № А6.3.
- ²⁵⁶ В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. В-2004 № А5.1.
- ²⁵⁷ М. И. С. ж. 1937 г. р. В-2005 № А5.3; П. Л. В. ж. 1925 г. р. Кезс. В-2005 № А4.3.
- ²⁵⁸ В. И. В. ж. 1938 г. р. Кезс. В-2004 № А5.5. Полевой дневник. 2004. С. 28.
- ²⁵⁹ Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2005 № А3.6.
- ²⁶⁰ М. В. Ж. ж. 1963 г. р. В-2004 № А2.4, А3.1; М. Л. Ж. ж. 1966 г. р. Кезс. В-2004 № А3.2. Полевой дневник. 2004. С. 13—15, 17.
- ²⁶¹ Святой старообрядцы-беспоповцы считают воду, набранную в ночь на Богоявление (19 января) и до полудня того же дня. Полагают, что в это время освящается даже водопроводная вода.
- ²⁶² Домашняя томленая брага из пророщенной пшеницы и овсяной муки, повседневный напиток в старообрядческих семьях.
- ²⁶³ *Вотяки* — прежнее (до 1932 г.) название удмуртов. Удмурты считаются православными, *церковными*, но очень многие были крещены не в церкви, а *через стол* — родители передавали младенца кумовьям через праздничный стол, те принимали его на дары (полотенце, отрез материи) и передавали обратно (М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А3.4). Однако старообрядцы и церковное крещение считали и считают неистинным.
- ²⁶⁴ Два наиболее ярких примера — запираение колдуна в доме (об этом сюжете, широко распространенном в Верхокамье, подробнее будет сказано ниже) и наказание ведьмы, обнаруженной в образе кошки/жабы в хлеву, где она отбирает молоко у чужих коров (этот южнорусский сюжет, зафиксированный в том числе в Калужской области, в Верхокамье мне не встретился).
- ²⁶⁵ Например, герой одной истории наскочил на коне на колдунью-марийку, и эта угроза заставила ее устранить последствия *порчи* (В. С. М. ж. 1957 г. р. Урж. Вя-2003 № 2.2).
- ²⁶⁶ А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А5.6. Также: М. И. П. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А4.7 и многие другие.
- ²⁶⁷ Д. М. К. ж. 1940 г. р. Вер. В-2003 № А6.3.
- ²⁶⁸ В. И. С. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2000и № 13.2.
- ²⁶⁹ М. П. С. ж. 1945 г. р., И. Е. С. м. 1942 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3.
- ²⁷⁰ А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А5.6. Ср.: *Теперь нету колдунов — декалась бы, досуг есть дак* (М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № 5.3).

- ²⁷¹ Е. Е. Н. ж. 1924 г. р. Сив. В-2003 № А4.3.
- ²⁷² М. А. С. ж. 1912 г. р. Кезс. В-2005 № А4.2.
- ²⁷³ М. А. С. ж. 1912 г. р.; № А3.3. О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А2.2.
- ²⁷⁴ М. С. П. ж. ок. 40 лет, М. Ф. Г. ж. 1928 г. р. Сив. В-2000и № 4.2.
- ²⁷⁵ Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2.
- ²⁷⁶ Ср.: в Англии XIX в. в стул ведьмы втыкали булавки, чтобы уколоть ее до крови — считалось, что после этого она не сможет вредить. С аналогичной целью ее царапали до крови [Obelkevitch, 1976: 287].
- ²⁷⁷ Ср. широко распространенное представление, что беззубый колдун не может вредить, а лекарь — лечить [Мазалова 2001: 154].
- ²⁷⁸ М. П. С. ж. 1945 г. р., И. Е. С. м. 1942 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3. Впрочем, по данным других исследователей, расправы были. В одном из дневников, хранящихся в архиве Археографической лаборатории МГУ, записано, что в д. Мальковка был колдун, который *портил* скотину, и за это его убили (Г. Д. Ж. ж. Вер. ААЛ. ПВ-1999. Дневник Е. С. Лыковой. С. 11). Подробностей дневник, к сожалению, не содержит.
- ²⁷⁹ Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив. В-2005 № А3.1.
- ²⁸⁰ Е. А. Ч. ж. 1932 г. р. Сив. В-2000м № 1.6.
- ²⁸¹ М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000м № 1.1.
- ²⁸² Е. С. Р. ж. 1906 г. р. Вер., зап. А. Рафаева, В. Костырко. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Рафаева № 8. Об этом же способе: А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1. Пережигают, собственно, для того, чтобы незаметно подмешать в питье, но, возможно, дополнительное значение имеет апотропеическая семантика огня [Левкиевская 2002: 102–106].
- ²⁸³ Носители традиции полагали, что *если ворог хочет спортить молодых, то ему надо развязать каждый узелок, а у сети узелков много*; ср. фрагмент заговора: *Как от сети узла никто не может ни развязать, ни распустить — ни еретик, ни клеветник, ни завидник, так же бы рабу Божью (имярек) никто не мог бы ни испортить, ни изурочить* [СМ 1995: 357–358]. Сеть — это пассивный оберег, подобный поясу. Об охранительной семантике опоясывания см. [Левкиевская 2002: 33, 48]. В ритуале сеть синонимична поясу, например, ею обвязывали молодых под платьем перед свадьбой в качестве оберега от *порчи*.

Примечания

- ²⁸⁴ Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив. В-2005 № А3.1.
- ²⁸⁵ Этот способ сопоставим с методом профилактики и лечения болезней с помощью пропускания через отверстие (например, хомут: Е. А. Г. ж. 1959 г. р. Кезс. В-1999 № 5.9; М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. В-2004 № 2.4), подробнее см. [Левкиевская 2002: 175]. В одном из вариантов оба способа — напоить с *поганого* и пропустить через отверстие — совмещены: в брагу нужно налить помой *через сук* — через дырку от выломанного из дерева сучка (Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2005 № А1.3).
- ²⁸⁶ Для сравнения приведу сведения, сообщенные корреспондентами Этнографического бюро В. Н. Тенишева: *При споре или ссоре с колдуном следует плюнуть ему в лицо и смотреть в глаза: тогда он на время лишается своей силы. Теряет он силу и в том случае, если «вышибить» из него кровь <...> Орловцы для того, чтобы пустить колдуну кровь, прямо рекомендуют «бить его по носу, разбить ему губы или зубы», а в более легких случаях — ударить его наотмашь и сказать: «Чур меня». Те же орловцы для обезвреживания колдуна поят его чистым дегтем, смешанным с лошадиными испражнениями, и прокалывают левое ухо, но иногда пользуются и более невинными средствами. Хорошо, оказывается, пробить тень колдуна осиновым колом <...> с прожженным концом* [Попов 1996: 324].
- ²⁸⁷ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2005 № А1.3.
- ²⁸⁸ Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив. В-2005 № А3.1.
- ²⁸⁹ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2005 № А1.3.
- ²⁹⁰ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А4.1.
- ²⁹¹ Имеется в виду, что гости приходили в дом родителей информантки.
- ²⁹² С. Ф. В. ж. 1907 г. р. Сив. В-1999 № 1.4.
- ²⁹³ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2000и № 5.1.
- ²⁹⁴ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № 2.3. Интересные примеры, записанные в Новгородской области, приводит О. А. Черепанова: *Дедушка рассказывал, Тарас был бесованный. Они вытимиши были: «Покажи солдатиков». И они с крыльца спускаются, сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах. Их, солдатиков, кормить надо. Так же едят, как люди, они все кушают. И еще про одного говорили, он шишков знал. Попросили, чтобы показал. «Только не испугайтесь». У всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как маленькие человечки, 50—70 санти-*

метров <...> «Я их в лес пошлю, они ходят, хвою считают. Им надо работу давать. А как надо, я их позову, так вихрь идет» (№ 343). У нас был такой старик, все ране коров пас, у него медна труба была. К земле наклонится и закричит по-своему, и все придут, и буренки, и пеструшки. Так у ёго были маленькие. Есть маленькие, так и из-за леса достают скотину, если за лес ее уведут. Им работу дают, какую хошь. Кидают работу, чтоб больше была. А не дашь работу, они тебя затерючат, жива не будешь (№ 341). С виду они всяко покажутся. У одной женщины они ночью возились и в ведре с помоями утонули. Она утром приходит, а они в ведре плавают, маленькие, как мышата, утонули (№ 340) [Черепанова 1996: 89–90].

²⁹⁵ Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив. В-2005 № А3.1.

²⁹⁶ П. Л. В. ж. 1925 г. р. Кезс. В-1999 № 5.8. Интересно мнение информантов о том, что *испортить* или *сглазить* можно лишь домашний скот: Соб.: *А собаку можно сглазить? — Да ну, собаку — нет. Корову, животное можно, или поросеночка, или корову — это можно, а это нет. Собака — она не подчиняется, кошки тоже* (В. И. Д. ж. 1923 г. р. Коз., зап. Т. Анিকেева, У. Гончарова, О. Гриценко, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 12). Это мнение в очередной раз убеждает в том, что в понятии «власть» соединены ответственность и (хозяйственная) важность. Думается, у охотника может быть иное мнение о возможности *сглазить* собаку.

²⁹⁷ Д. М. К. ж. 1940 г. р. Вер. В-2003 № А6.3.

²⁹⁸ По английским данным XIX в., к слабым колдунам применяли реальную агрессию, к сильным — символическую [Obelkevitch 1976]. Восточнославянские материалы демонстрируют несколько иную картину. В Верхокамье полагают, что даже символические средства опасны для применяющих их: *Есть средства обезвредить колдуна, однако если колдун сильный — лучше с таким не связываться* (И. Е. С. м. 1942 г. р., М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3. Полевой дневник. 2004. С. 12). В. Е. Добровольская приводит записанные в Ярославской области былички о том, как детей, подшутивших над колдуном, строго наказывает отец или дед:

Папа наш ему говорит: «Андреич, ты чегой-то вертаешься, будто тебе нож воткнули?» <...> Отец под стол полез, нож вынул <...> так нас хряснул, что в голове гул неделю стоял. Зареклись после шутить [Добровольская 2001: 104].

На Украине, в южных областях России, а также и в других районах (Вологодской, Псковской областях) бытуют истории о том, как ведьме — персонажу менее страшному, чем севернорусский колдун, — причиняют вред символическими средствами (наносят увечье животному — кошке, жабе, курице, свинье или предмету — колесу, решету, копне сена, обнаруженному ночью в хлеве или на улице, а наутро искалеченной оказывается соседка [Черепанова 1996: 78; Ивлева 2004: 43, 49, 56, 70, 148, 226, 239]). В Калужской области пожилая женщина рассказала:

Корову вот съдут доить, а она подоена. Он (хозяин. — О. Х.) куму свою огрел, прихватил, караул и прихватил он под коровой, что ли. И он... и она на спине, она сидела, была кошкой. Вот он ее огрел. И она ему призналась. Говорит: «Кум, что ж ты меня так огрел?» — «Кума, зачем ты на корову залезла, тебя надо убить бы было» (П. Т. М. ж. 1930 г. р. Коз., зап. Л. Борисова, О. Гриценко. АЦСА. Козельск-2003. № 1).

²⁹⁹ *Ой, идешь, корову <гонишь>, он вот так идет-идет, пройдет — ой... Он знает меня хорошо, так головой мотнет, и я поздороваюсь: «Здравствуйте!», а чтоб в глаза посмотреть — я нет! (М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2005 № 2.8). Нетрудно увидеть здесь замкнутый круг: боязнь сильного колдуна реализуется в таких стратегиях поведения, которые только усиливают страх.*

³⁰⁰ Е. С. Р. ж. 1906 г. р. Вер., зап. А. Рафаева, В. Костырко. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Рафаева № 8.

³⁰¹ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2005 № А5.3.

³⁰² Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2005 № А3.6.

³⁰³ А. Л. Б. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2004 № А5.6.

³⁰⁴ И. Е. С. м. 1942 г. р., М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3.

³⁰⁵ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А4.3.

³⁰⁶ Это довольно устойчивая метафора для обозначения состояния «заколдованного», ср.: *Сильный колдун мог «привязать» более слабого к лохани для коров; могли и «пригвоздить» лошадей — не тронутся никуда, пока с воскресной молитвой не обойдут (Е. Ф. К. м. 1938 г. р. Вер. ААЛ. ПВ-1997. Дневник И. С. Куликовой. Ч. 3. С. 25). Подобное состояние жертвы колдовства схоже с состоянием колдуна, «пригвозжденного» к определенному локусу или даже фиксированной точке пространства с помощью острого металлического предмета (впрочем, в этой роли никогда, насколько мне*

известно, не выступает собственно гвоздь); ср. общераспространенное выражение: *Что сидишь, как пригвоздили?*

³⁰⁷ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4.

³⁰⁸ Т. К. В. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2000и № 12.3.

³⁰⁹ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-1999 № 6.4.

³¹⁰ Е. А. Ч. ж. 1932 г. р. Сив. Полевой дневник. 2000м. С. 4.

³¹¹ М. П. С. ж. 1945 г. р. Кезс. В-1999 № 7.1. Ср.: *Это трудно знать. Потому что если кому надо, чтобы человек передал, дак надо, чтобы который хочет, чтобы кой-что знать, дак надо не пугаться. Ведь ему все привидения покажут. А если ты маленько струсил, значит, ты не в силах будешь эту власть принять* [Кузнецова 1992: 120].

³¹² А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1.

³¹³ Ф. П. С. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2000и № 13.1.

³¹⁴ М. С. П. ж. ок. 40 лет. Сив. В-2000и № 4.2.

³¹⁵ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2000и № 5.1.

³¹⁶ Так, Т. В. Цивьян, рассуждая о колдовстве как профессии, подчеркивает, что все, о чем она пишет, «хорошо известно (более того, описывается в фольклористической литературе именно как *хорошо* или даже *общеизвестное*)» [Цивьян 2000: 177]. Т. Б. Щепанская, рассматривая связь мужской магии с феноменом профессионализма, отмечает, что «магическая сила (или знание, статья, слово — тайна) являлась в глазах населения знаком и синонимом профессионализма» [Щепанская 2001а: 27]; такой подход исключает интерес к лингвистической стороне вопроса, см. также более раннюю ее статью [Щепанская 1990]. Обе исследовательницы не рассматривают подробно семантику лексем, обозначающих действия колдуна. Единственная встретившаяся мне работа, где уделено внимание лингвистическому анализу понятий, связанных с представлениями о колдовстве (*зависть, злой*), — статья Н. Е. Мазаловой [Мазалова 2004]. Словарные значения соответствующей лексики приводятся в словарях народных говоров, особенно — в специальном выпуске Этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области [ТКУ 2000]. См. также разделы монографии Е. Е. Ермаковой, посвященные номинациям в народной медицине [Ермакова 2005: 68—88, 166—189].

³¹⁷ Т. К. В. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2000и № 12.3.

³¹⁸ Е. А. Ч. ж. 1932 г. р. Сив. В-2000м № 1.6.

³¹⁹ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № В4.2.

³²⁰ Эта ситуация характерна для быличек, записанных в сельских районах. При знакомстве с городскими реалиями складывается несколько иное впечатление. Так, рекламные объявления в московской прессе, подчеркивая подлинность дара целителей, указывают на их участие в посвятительных обрядах (*Колдунья с посвящением, Маг высшей категории посвящения, Коронованная и посвященная в высшую церемониальную магию*), наследственность (*Последователь тайного знания старинного рода, Потомственная ясновидящая, имею 40 ступеней посвящения*), наконец, на деревенское происхождение (*Настоящая деревенская магия. Бабка-знахарка. 70 лет. Уникальный дар. Заговорит пьянку и нагадает суженого; Бабка-знахарка. Сохранит семью от измен мужа. Вернет заблудшего супруга. Положит пьянству конец. Выдаст под венец. Заговорит от хвори. Все расскажет по линии ладони*). Все примеры взяты из газеты «Экстра-М Север». 2006. № 8 (692). С. 21, рубрика «Магия» (последний текст — там же. № 7 (691). С. 25). Ср. также такие рекламные тексты: *Деревенское целительство* (Округа. 2006. № 45. С. 11); *Деревенская магия; Деревенская ясновидящая-экстрасенс* (Центр plus Запад. 2008. № 41. С. 14).

Из 24 объявлений, помещенных в «Экстра-М Север» (№ 8), в шести случаях говорится о наследственной природе дара, в шести же — о прохождении посвятительных обрядов, в пяти — о владении профессиональной магией (*авторская методика*), причем в двух случаях из этих пяти наблюдается контаминация с мотивом наследственности дара, а еще в одном — с мотивом посвящения. Возможно, это следствие романтизации устной традиции, естественной для эпохи тотального распространения письменности; возможно — реакция рынка оккультных услуг на неиссякающий поток пособий по чародейству, обещающих читателю магический успех безо всяких посредников. Не исключено также, что таким образом воспроизводится характерная для традиционной культуры оппозиция *природный/ученый* колдун, из которых первый признавался более сильным [Максимов 1989: 69]. Любопытно, что, по наблюдениям Т. В. Цивьян, в 1999 г. в подобных объявлениях преобладал мотив профессионализма колдунов, «один из показателей которого — постоянное совершенствование про-

- фессиональных методов (разработка проектов, обмен опытом, чтение литературы)» [Цивьян 2000: 182].
- ³²¹ Самозапись. 2005 г. В 1871 г. Ф. В. Селезнев отмечал: «Против грамотных [у крестьян] есть предубеждение, что грамотный скорее испортится в нравственном отношении» [Селезнев 1871: 11].
- ³²² Ср. также высказывание вятских старообрядцев: *Люди пошли грамотнее, но бесполокнее* (М. И. Р. ж. 1936 г. р. Урж. Полевой дневник. 2003. С. 79); *Ум дан каждому человеку, а разум — нет. Да и разум бывает с прикупом — если читать книги, который ничего не понимает, а который и понимает* [Трушкова 2003: 618].
- ³²³ О том, как в деревне уважали специалистов, см. [Щепанская 2001а, 2001б].
- ³²⁴ И. Ф. М. ж. 1919 г. р. Вер. В-2000и № 11.1.
- ³²⁵ А. Н. Б. ж. 1912 г. р. Сив. В-2000м № 1.4.
- ³²⁶ Н. К. А. ж. 1919 г. р. Сив. В-2000и № 5.1.
- ³²⁷ Ф. С. И. ж. 1918 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова. В-2000и № 9.5.
- ³²⁸ И. Е. Ф. ж. 1919 г. р. И. А. Ф. ж. 1922 г. р. Кезс. В-1999 № 9.1.
- ³²⁹ Л. Н. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000и № 5.4.
- ³³⁰ М. В. Ж. ж. 1963 г. р. Кезс. В-2004 № А2.4.
- ³³¹ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1.
- ³³² Ф. П. С. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2000и № 13.1.
- ³³³ Х. Ф. Г. ж. 1912 г. р. Кезс., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2.
- ³³⁴ Ф. П. С. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2000и № 13.1. Ср. также: *Ученье — путь к уменью; Птица красна перьем, а человек — уменьем* [ППРН: 251, 254].
- ³³⁵ Ф. П. С. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2000и № 13.1.
- ³³⁶ Х. Ф. Г. ж. 1912 г. р. Кезс., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2.
- ³³⁷ А. И. С. ж. 1920 г. р., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина. Вер. В-2000и № 8.2.
- ³³⁸ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер. В-2003 № А5.1.
- ³³⁹ Эту причину выделения деревенских ремесленников в категорию магических специалистов Т. Б. Щепанская считает основной [Щепанская 2001а].
- ³⁴⁰ М. А. Г. ж. 1930 г. р. Кезс. В-2005 № А5.1. Полевой дневник. 2005. С. 47.

- ³⁴¹ Обозначенные факторы выражают точку зрения социума на деревенских ремесленников. В свою очередь Т. В. Цивьян, говоря о мифологической основе поверий и о точке зрения самих специалистов, называет следующие причины их выделения в категорию *знающих*: «Во-первых, на мифологическом уровне они соответствуют демиургам или тем, кто получил свое умение от бога-творца, соответственно остающегося покровителем профессии (ср. идею избранничества духами/богами как мифологическое осмысление профессионализма. — О. Х.). Во-вторых, они знают, что такое учение-обучение, знают методику и литературу, то есть владеют вполне академическим способом получения знаний» [Цивьян, 2000: 189].
- ³⁴² М. И. К. ж. 1916 г. р. Коз., зап. В. Тименчик, В. Буркова, Т. Церетели, С. Бутузова. К-2002 № В4.1.
- ³⁴³ Это касается, хотя и не столь безусловно, понятия *знахарь*. Так, Е. Е. Ермакова отмечает, что в обследованных ею районах Тюменской области этот термин имеет положительные коннотации только в речи тех людей, кто связан с городской массовой культурой и знаком с опубликованными сборниками заговоров и рецептов «народной медицины» [Ермакова 2005: 43—47].
- ³⁴⁴ М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000м № 1.1.
- ³⁴⁵ П. Ф. Ф. ж. 1923 г. р. Коз., зап. В. Буркова, В. Тименчик, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2002. № 1. Не будем уподобляться в риторике информантке, которая всем своим видом показывала, что и собирателям не советует узнавать, что же такое *Син-Бур*. Хотя подобного заговора от ожога мне ни в одной публикации обнаружить не удалось, я предполагаю, что речь может идти не о «синем боре», а о «синь-порохе»: обозначая, соответственно, «черный» и «прах, земля», а вместе — «малая часть чего-либо» (подробнее см. [Толстой 1995: 398—400]), этот термин мог закрепиться в заговоре от ожога на основании более современного значения слова «порох», который, действительно, черный и которому свойственно гореть.
- ³⁴⁶ Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А3.1.
- ³⁴⁷ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р., У. Ф. Ф. ж. 1931 г. р. Вер., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № В4.2.
- ³⁴⁸ М. С. П. ж. ок. 40 лет. Сив. В-2000и № 4.2.
- ³⁴⁹ С. С. Ч. ж. 1921 г. р. Сив. В-2002 № В1.2.

- ³⁵⁰ Судя по контекстам употребления этих слов, речь не всегда идет о разрушении, иногда — о создании другой, поддельной, *искаженной* реальности, отсюда понятия *морок*, *гипноз* и подобные, часто встречающиеся в рассказах о колдовстве.
- ³⁵¹ Этот смысловой оттенок встречается в современном речевом обиходе, например: *Он его сделал* в значении «обыграл».
- ³⁵² Ср. также современные разговорные выражения, распространенные в основном в молодежной среде: *Не лечи меня; Дурак, а не лечится*, где лечение означает «изменение убеждений, мировоззрения», своего рода «перенастройку» сознания.
- ³⁵³ Об этом подробно, опираясь на многочисленные примеры из разных районов ойкумены, писал еще Э. Тайлор в 1870 г. [Тайлор 1989: 92–94].
- ³⁵⁴ Ф. С. И. ж. 1918 г. р. Вер. В-2000и № 9.5.
- ³⁵⁵ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1. Село Соколово находится в том же районе, что и село, в котором живет информант, но является центром отдельного, соседнего сельсовета.
- ³⁵⁶ Ср. также топонимические данные — в Верхокамье говорят: *Вышла взамуж к Микишатам* (а не «в Микишата»); *Она пошла к Сидорам* (а не «в Сидоры»); *Я была от Левёнков, а муж — от Абрамёнков* (а не «из Левёнок, из Абрамёнок»).
- ³⁵⁷ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 20.
- ³⁵⁸ С. Б. Адоньева обнаружила схожее отношение в Белозерском крае. Она пишет: «Соседи и соседки (хозяйева) — не входящие в категорию „своих“ — пересекают границы чужой территории — отводок (калитка, отделяющая двор от улицы) или порог — только в случае какой-либо непременно сразу же сообщаемой нужды и испросив разрешения. Многократно наблюдавшаяся нами картина — разговор хозяек на таких границах <...> Любое непредвиденное хозяйкой изменение на собственной территории — во дворе, хлеву, в доме — интерпретируется как следствие чьего-то несанкционированного и, следовательно, вредоносного действия <...> Неблагополучие, связанное с какой-то частью своего пространства <...> рассматривается как результат чьего-то незаконного вторжения и „хозяйничания“ в нем» [Адоньева 2004: 83–84].
- ³⁵⁹ У. Р. Г. ж. 1923 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3. Сивинский район — соседний с Верещагинским, где живет информантка. В-1999 № 2.3.

Примечания

- ³⁶⁰ П. Н. М. м. 1955 г. р., П. О. М. ж. 1924 г. р., Ф. М. м. ок. 45 лет. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова. В-2000и № 10.2. Соколовский сельсовет — соседний с Сепычевским, где живут информанты.
- ³⁶¹ Т. К. В. ж. 1932 г. р. Кезс. В-2000и № 12.3. Кулига — центр соседнего с Мысовским, где живет информантка, сельсовета.
- ³⁶² Л. Н. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000и № 5.4.
- ³⁶³ К. Л. И. м. 1923 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина. В-2000и № 9.1. Информант жил в соседнем с Соколовским сельсовете.
- ³⁶⁴ У. Р. Г. ж. 1923 г. р. Вер. 1999, зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3.
- ³⁶⁵ М. И. К. ж. 1923 г. р., Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2.
- ³⁶⁶ М. И. С. ж. 1937 г. р. Кезс. В-2004 № А4.3.
- ³⁶⁷ З. К. П. ж. 1932 г. р. Урж., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. Полевой дневник. 2003. С. 92–93.
- ³⁶⁸ Е. Н. М. м. 1930 г. р., М. И. М. ж. 1937 г. р. Сив. В-2005 № А2.9.
- ³⁶⁹ Н. Г. Л. ж. 1946 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ³⁷⁰ Ф. С. И. ж. 1918 г. р. Вер. В-2000и № 9.5.
- ³⁷¹ Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер. В-2002 № В4.2.
- ³⁷² С. С. Ч. ж. 1921 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.2.
- ³⁷³ М. С. П. ж. 40 лет, М. Ф. Г. ж. 1928 г. р. Сив., зап. И. Бойко, О. Христофорова. В-2000и № 4.2.
- ³⁷⁴ М. И. К. ж. 1923 г. р., Т. И. М. ж. 1932 г. р. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2.
- ³⁷⁵ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1. Тот же мотив зафиксирован в Калужской области, например: *А сейчас много, молодежь сейчас больше нас, старых, стали знать. Я вам честно скажу. Хоть вы обижайтесь, хоть нет* (А. Ф. М. ж. ок. 75 лет. Коз., зап. Л. Борисова, О. Гриценко. АЦСА. Козельск-2003. № 1).
- ³⁷⁶ Любопытно, что *кержаки*, живущие в Удмуртии, в шутку называют *кержаков* Пермской области *пермяками*, а те их в свою очередь — *вотяками*.
- ³⁷⁷ Записано от пожилой женщины во время беседы около православного храма в пос. Северный коммунар в июле 2000 г. Имя информантки не установлено.

- ³⁷⁸ Е. Е. Н. ж. 1924 г. р. Сив. В-2000и № 2.5.
- ³⁷⁹ М. И. В. ж. 1938 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3.
- ³⁸⁰ Г. Е. М. ж. 1956 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 4.3.
- ³⁸¹ Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.10. Полевой дневник. 2005. Ч. I. С. 29.
- ³⁸² Тот же принцип лежит, как кажется, в основе представления, что более сильные колдуны — «этнически чужие»: они вне зоны действия «наших» *запук*, поэтому сильнее их. С другой стороны, у этого представления есть и другие основания: от приписывания чужому колдуну большего знания (другой язык, другие обычаи — уже особое знание) до общей идеи «Нет пророка в своем отечестве», ср.: *Сноха поташила моего парня в Павлоград на Украину <...> Она сидит на печке, ой-ой-ой, она шибко любила его: «Ой, Витенька, ты поедешь только там на муку. Тебя там испортят». И так оно было. Ну, вот там чего-то тоже, там тоже, хохлы ведь очень... — Соб.: Хохлы? — Да. В Павлограде, они же в Павлограде жили. Вот. — Соб: Хохлы, а еще кто? — Да все, наверно, нации, все знают, только мы бестолковые* (Е. Е. Н. ж. 1924 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхотурье-2002. Ахметова № 2).
- ³⁸³ Одна из свежих историй — на тот момент, когда писался этот текст, — была опубликована в московской газете «Звездный бульвар», № 19 (96), октябрь 2006 г.
- ³⁸⁴ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4.
- ³⁸⁵ *Цыгане вот будто колдуют — я цыган увижу, я скорее, быстрее закрываюсь! Я их без ума боюсь* (О. И. В. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А6.4); *Сейчас больше колдуют всё! Цыганки-те ходят, да поди чё делают! Цыганки-те! Омрачают как!* (Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4). Ср.: *Бывает, цыгане заколдуют. Одну заколдовали — и серп, и рожь, и всё забрали, сама всё отдала. Чего-то сделают, что человек всё и отдаст* [Ивлева 2004: 25] (текст записан в Ленинградской области).
- ³⁸⁶ Этот довольно распространенный мотив устных рассказов о полевой работе отражает проблему «Исследователь как чужой в изучаемой культуре», часто весьма болезненную.
- ³⁸⁷ В. А. Г. ж. 1936 г. р. Кезс. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 32.

- ³⁸⁸ По Фасмеру, 'вор' этимологически связан с 'вру, врать'. В средневековье зафиксированы значения 'прелюбодей', 'грабитель, мошенник'. Возможна родственная связь с диалектным *воровой* ('удалой, бойкий, проворный', олонецк.) [Фасмер 1986, т. 1: 350].
- ³⁸⁹ В. Е. Л. ж. ок. 60 лет. Вер.
- ³⁹⁰ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер. В-2003 № А5.1. Информантка, духовница старообрядческого собора, осторожна в своем рассказе — как бы нечаянно не научить слушателей греховной магической практике. С другой стороны, возможно, она говорит правду о необходимости *слов* — ее свекровь была крепкой знахаркой, и, наверное, она применяла описанный способ, читая при этом заговоры. Информантка их не знает — свекровь, умирая, наказала дочери закопать в огороде веревку с узелками, на которые нашептала *слова*.
- ³⁹¹ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1.
- ³⁹² И. Е. Ч. ж. 1924 г. р. Кезс. В-2004 № А5.4.
- ³⁹³ А. А. Ш. м. 1966 г. р., А. М. Ш. ж. 1966 г. р. Сив. В-2005 № А1.6.
- ³⁹⁴ Е. Н. Д. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А1.5.
- ³⁹⁵ П. М. М. ж. 1921 г. р. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 4.2.
- ³⁹⁶ У. Р. Г. ж. 1923 г. р. Вер. 1999, зап. И. Куликова, О. Христофорова В-1999 № 2.3.
- ³⁹⁷ П. Н. М. м. 1955 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова. В-2000и № 10.2.
- ³⁹⁸ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-1999 № 4.1.
- ³⁹⁹ А. К. Б. ж. 1921 г. р. Вер. В-2000и № 1.1.
- ⁴⁰⁰ А. И. С. ж. 1920 г. р. Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина. В-2000и № 8.2.
- ⁴⁰¹ О страхе самостоятельного обвинения в воровстве говорили многие информанты, например:
 Соб.: *А как определяли, кто вор?*
А кто, никто не определит. Никто и не узнает, хоть будешь знать, не скажешь. Не скажешь. Не пойман — не вор.
 Соб.: *Все равно узнавали же как-то.*
Как-то узнавали, а все равно не говорили, боялись.
 Соб.: *Или жалели?*
Боялись. Он может и сжечь, может что хочешь сделать
 (К. Б. К. ж. 1924 г. р. Коз., зап. О. Гриценко, О. Христофорова. АЦСА. Козельск-2003. № 14).

- ⁴⁰² Е. Н. С. ж. 1928 г. р. Кезс. В-2004 № А5.3, В-2005 № А3.6.
- ⁴⁰³ А. Е. ж. ок. 60 лет. Коз., зап. В. Кляус, М. Крамар. АЦСА. Козельск-2003. № 13.
- ⁴⁰⁴ В. Ф. Н. ж. 1922 г. р. Вер. В-2003 № А5.1.; С. Ф. В. ж. 1907 г. р. Сив. В-2000и № 2.3.
- ⁴⁰⁵ Ср. сюжет быличек ГП 10а: «Колдун „морочит“, собственность колдуна нельзя украсть: вор не может уйти с места кражи, пока хозяин не отпустит» [Зиновьев 1987: 317].
- ⁴⁰⁶ Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 24.
- ⁴⁰⁷ К. Б. К. ж. 1924 г. р. Коз., зап. У. Гончарова, О. Гриценко. АЦСА. Козельск-2003. № 9.
- ⁴⁰⁸ М. Г. С. ж. 1933 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 8.
- ⁴⁰⁹ Л. П. В. ж. ок. 40 лет. Урж. Полевой дневник. 2003. С. 64. Также: Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.10.
- ⁴¹⁰ М. Г. С. ж. 1933 г. р. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье-2002. Ахметова № 8. Стратегии профилактики потери, конечно, не ограничиваются указанными. Повсеместно распространены запреты продавать/одалживать что-либо вечером, свистеть в доме. В Поволжье зафиксирован следующий запрет: *Нельзя в чужой семье, если ты у них в гостях, мять их посуду после стола, например. Это ты у них все богатство вымоешь, себе возьмешь* [Запорожец 2009: 59].
- ⁴¹¹ Рассказчик — И. А. Т. м. 1931 г. р. Несмотря на обилие бытовых подробностей, этот текст представляет собой вариант широко распространенного мифологического сюжета. Быличка с этим сюжетом есть в «Смоленском сборнике» Добровольского [Добровольский 1891: 109], а в XX в. он был зафиксирован исследователями в Витебской, Брянской, Псковской, Новгородской областях, Литве [Ивлева 2004: 63, 74, 146, 147, 158, 226, 227, 232, 236; Власова, Жекулина 2001: 338; Новиков, Трмакас 2001: 320]. В наиболее распространенном варианте молоко течет с оброти (узdechки), которой мужчина собирал росу вслед за колдуньей.
- ⁴¹² Надо заметить, что бывало и наоборот — за воровство наказывали так же, как за колдовство (избивали и даже убивали) [Тенишев 2003: 168—169]. По данным Анелии Касабовой-Динчевой, в Болгарии наказания за занятие магией также были сопоставимы с нака-

Примечания

заниями за кражу: избить или прогнать с ворованным через село. В обычном праве болгар существовал обряд *грамада* — виновных в наиболее тяжких преступлениях, заслуживающих смерти (убийство, крупные кражи, блуд, колдовство), по решению общины публично проклинали [Касабова-Динчева 1997: 51—53].

⁴¹³ М. М. Ф. ж. 1953 г. р. Сив. В-2000м № 1.1.

⁴¹⁴ Как пишет Касабова-Динчева, то, что колдун крадет плодородие у хозяйства (молоко, мед, спорину и т. п.), «однозначно толкуется крестьянами как кража» [Касабова-Динчева 1998: 235].

⁴¹⁵ Е. А. Г. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2005 № А5.4.

⁴¹⁶ А. М. Ж. ж. 1936 г. р. Вер. В-2003 № А5.4. Пожилая женщина в Верхокамье, обняв при встрече участницу экспедиции, свою давнюю знакомую, сказала: *От меня старость не перейдет, от старухи* (А. Е. Б. ж. 1926 г. р. Сив. Полевой дневник. 2003. С. 156). К этому же см. выражение: *От тебя не убудет*, говоримое при просьбе что-либо сделать.

⁴¹⁷ Мотив «неблагополучие в хозяйстве/семье колдуна» при таком подходе может быть рассмотрен как реализация идеи равного распределения благ. Ущерб для колдуна — своего рода компенсация за урон, причиненный остальным.

⁴¹⁸ И. Е. С. м. 1942 г. р. Кезс. В-2004 № А2.3.

⁴¹⁹ Н. Р. Н. ж. 1937 г. р. Вер. В-2005 № А1.1.

⁴²⁰ О том, как это происходило в русской истории, см. [Лавров 2000; Топорков 2002; Смилянская 2003].

⁴²¹ Н. И. М. ж. 1959 г. р. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова (2003), М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова (2005). В-2003 № А2.3, А3.1, В-2005 № А2.10. Полевой дневник. 2003. С. 151—152, 170. 2005. Ч. I. С. 11, 13—14, 23, 29—30, 33—35, 40. Имена информантки и ее родных изменены.

⁴²² В оригинале в обоих случаях употреблены более сильные выражения.

⁴²³ В Верхокамье есть поверье: если у покойника глаза открыты — значит, кого-то еще с собой заберет.

⁴²⁴ Так, в одной из программных публикаций по культурно-специфичным синдромам феномену *виндиго*, распространенному среди индейцев Канады, посвящены три статьи. В первой он рассматривается как местная форма шизофрении, во второй — как локальный психопатологический синдром и, наконец, в третьей —

как мифологическое представление, отраженное в фольклоре и не имеющее под собой реальной основы [Simons, Hughes 1985].

- ⁴²⁵ Е. Н. Д. ж. 1933 г. р. Кезс. В-2004 № А1.5, А2.1. Полевой дневник. 2004. С. 8—9, 11. 2005. Ч. II. С. 76—77, 82—83.
- ⁴²⁶ Речь идет о чрезвычайно популярной нынче в К. газете «Исцелись верой», издаваемой в Краснодаре по благословению наместника православного Тимашевского Свято-Духова мужского монастыря архимандрита Георгия.
- ⁴²⁷ Н. И. М. ж. 1935 г. р. Коз., зап. В. Буркова, В. Тименчик, О. Христофорова (2002), В. Кляус, О. Христофорова (2003). К-2002 № В1.1, К-2003 № А2.2. См. также [Буркова, Тименчик 2004].
- ⁴²⁸ Так, в вятской сказке, записанной Д. К. Зелениным, человек помогает лешему победить водяного, после чего встречает его в Москве в образе генерала и получает от него отставку от армейской службы [Зеленин 1915: № 2]; в севернорусских быличках жена лешего одета по-городскому [Ильина, Топорков 2009: 24].
- ⁴²⁹ Подобное подозрительное и опасливое отношение я не раз испытала на себе во время полевой работы; судя по рассказам коллег, они тоже. Членов фольклорных и этнографических экспедиций в деревнях нередко принимают за цыган и не пускают даже на двор — как бы чего не украли.
- ⁴³⁰ Например, нельзя однозначно считать следствием душевной болезни уверенность Нины Игнатьевны в том, что колдуньи проникают в ее дом в образе животных или насекомых. Так, жительница соседней деревни, рассказывая, что колдуны могут превращаться в мух, комаров и блох, отмахнулась от летящей на нее мухи со словами: *Вот она, заразюка, вот она летит* (А. Ф. М. ж. ок. 75 лет. Коз., зап. Л. Борисова, О. Гриценко. АЦСА. Козельск-2003. № 1. То же: Полевой дневник. Козельск. 2003. С. 20).
- ⁴³¹ Впрочем, подобные поверья фиксировались исследователями и ранее. Так, по данным Н. А. Никитиной 1928 г., в Слободском уезде Вятской губернии «говорят, что у колдунов есть своя организация. Над известным пространством края стоит наибольший князек-колдун, которому подчиняются все прочие, менее опытные колдуны» [Никитина 2002: 379].
- ⁴³² По Леви-Стросу, патологическое мышление «имеет наготове массу толкований и эмоциональных откликов, которыми оно всегда готово с излишком снабдить порой недостаточно богатую дейс-

твительность» или, в лингвистических терминах, «располагает избытком означающего» [Леви-Строс 1985: 161].

⁴³³ Номенклатура таких состояний, конечно, разнится от культуры к культуре, поэтому о безумии я говорю здесь не в медицинском понимании (о становлении европейской идеи сумасшествия см. [Фуко 1997, 2004]), а в смысле аномальности личности, отличий в ее поведении по сравнению с принятыми в том или ином обществе стандартами. Классификация таких состояний не всегда была простым делом. Так, российские источники свидетельствуют о том, как непросто было иногда современникам определить, к какой категории отнести ту или иную необычную личность — к колдунам или святым, одержимым или юродивым (при этом процесс идентификации трансформировал и сами эти культурно-языковые концепты). Например, Христа ради юродивую Пелагею Ивановну Серебрянникову считали в Арзамасе или сумасшедшей, или *порченной*, и даже после ее прихода в Серафимо-Дивеевскую обитель монахини думали, что она безумна или одержима (*И безумная-то она баба, и бес-то в ней прозорливый сидит*) [Стрижев 2001: 269]. И хотя этот момент можно списать на агиографическую топику (мотив «Грешники не могут распознать праведника»), другой пассаж из того же жития не столь очевидно обусловлен законами жанра: после встречи и беседы со св. Серафимом Саровским еще молодая Пелагея Ивановна стала всем в Арзамасе говорить: *Меня Серафим испортил* [Стрижев 2001: 260]. И хотя это суждение нетривиально, другие мотивы (прозорливость героя, последствия его гнева, дар исцелений) в фольклорных рассказах о колдунах/знахарях и святых совпадают (см., например [Иванова 2004а; Мороз 2007; Шеваренкова 2004]).

⁴³⁴ Аномальность, как правило, подтверждает норму, и это обстоятельство тем или иным способом берется обществом на вооружение. Подробнее о том, как это происходит в различных культурах, см., например [Murphy 1982; Murphy, Vega 1982; Tanaka-Matsumi, Draguns 1997; Hodgkin 2001].

⁴³⁵ Самозапись, 2007 г. Эта глава написана на основе данных включенного наблюдения и бесед с жителями г. Москвы и Подмосковья в 1998—2009 гг. Я не ставила своей целью подробно изучить веру москвичей в колдовство, а также соответствующий сегмент массовой культуры и рынка услуг, но за время работы над книгой

о деревенском колдовстве у меня накопилось достаточно много интересного городского материала, который к тому же позволяет, на мой взгляд, сделать некоторые выводы о преемственности культурных моделей.

⁴³⁶ Надо сказать, что за последние сто лет эта картина мира изменилась мало. Так, по материалам Этнографического бюро В. Н. Тенишева, во многих губерниях России дети считались особенно восприимчивыми к *сглазу*. Они заболевают *не только от порицания, но даже от похвалы, после того, как ими любовались <...> Ввиду той опасности, которую представляет для детей сглаз, их во многих местностях избегают даже показывать посторонним, незнакомым людям* [Попов 1996: 325].

⁴³⁷ Другие исследователи также отмечают, что материнская субкультура — один из тех символических миров, где вера в *сглаз* и *порчу* сохраняется дольше всего [Овчинникова 1998; Gijswijt-Hofstra 1999: 186].

⁴³⁸ Идеализированный образ врача, созданный советской идеологической пропагандой конца 1950-х — 1980-х гг., безусловно, упрочил (если не сформировал) позитивное отношение советских граждан к медицине. Недоверие к врачам было свойственно крестьянской культуре вплоть до 1930-х гг. (иногда они прямо сравнивались — и дискурсивно, и на практике — со *знаткими* [Селезнев 1871: 4, 8]), а в наши дни характерно, в частности, для некоторой части материнской субкультуры (тех, кто рожает дома, не делает прививок, кормит исключительно грудным молоком и считает рекомендации участковых педиатров по уходу за ребенком морально устаревшими).

⁴³⁹ У современного городского оккультизма есть, конечно, и другие источники, российские (теософия Блаватской и Рерихов) и западные (труды Маргарет Мюррей и Алистера Кроули, идеология движений *New Age* и *Wicca*). Я принципиально не рассматриваю эти культурные факты, считая, что их влияние на мышление и поведение современных россиян требует отдельного серьезного изучения.

⁴⁴⁰ М. С. П. ж. ок. 40 лет. Сив. В-2000и № 4.2. Другая информантка выразилась более жестко: *На одном конце п..нешь, на другом слышно* (К. Н. У. ж. 1932 г. р. Урж. Полевой дневник. 2003. С. 44).

⁴⁴¹ О. А. Б. ж. 1926 г. р. Кезс. В-2004 № А3.3.

- ⁴⁴² А. К. Б. ж. 1921 г. р. Вер. В-2000и № 1.1.
- ⁴⁴³ На основании английских материалов XIX в. был сделан схожий вывод: «Чтобы приписать несчастье колдовству, надо знать, кого на роль колдуна назначить. Это легко сделать в малом социуме, где все знают друг друга, знают мысли и чувства других и где много поводов для зависти и вражды» [Gijswijt-Hofstra 1999: 186].
- ⁴⁴⁴ О. С. Я. ж. 1982 г. р., зап. в 2005 г. Моск. Показательно, что информант считает «народными приметам» практики, не имеющие отношения к русской народной культуре: сжигание подарков и закапывание ножа под крыльцом с целью изгнать человека из дома. Изобретение «традиционных основ» вообще характерно для современного модифицированного колдовского дискурса, о чем подробнее будет сказано ниже.
- ⁴⁴⁵ О. Д. ж. 1970 г. р., зап. в 2004 г. Моск.
- ⁴⁴⁶ О. А. Х. ж. 1978 г. р., зап. в 2003 г. Моск.
- ⁴⁴⁷ Самозапись. 2002 г.
- ⁴⁴⁸ А. Г. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск. Этот и дальнейшие примеры со схожими выходными данными взяты из материалов письменного опроса студентов одного из московских вузов.
- ⁴⁴⁹ А. У. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵⁰ О. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵¹ М. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵² М. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵³ О. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵⁴ А. Х. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵⁵ См., например, газетную заметку под таким заголовком: *Сбросить внука с пятого этажа москвичу приказали колдуны* (Московский комсомолец. 12 мая 2003 г. С. 1).
- ⁴⁵⁶ Н. З. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁵⁷ Явление лексической редукции в повседневном узусе не стоит смешивать с появлением новых терминов в этой сфере (*венец безбрачия, крест одиночества, родовое проклятие, кармические отработки* и даже *шарфик невезения* [Lindquist 2006: 47] и др.), которое говорит не столько о расширении колдовского дискурса, сколько об изошренных попытках коммерческого оккультизма привлечь клиентов. Хотя эти термины и могут проникать в повседневные представления, в устных нарративах горожан по-прежнему говорится о *сглазе* и *порче*.

- ⁴⁵⁸ О. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск. Напомню, что в традиционной культуре *сглаз* расценивается как непреднамеренный магический вред.
- ⁴⁵⁹ Н. З. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск. Ср. также: *Нельзя себе оставлять найденную вещь — кто-то мог намеренно оставить это с проклятьями* (И. К. ж. 1986 г. р., зап. в 2009 г. Моск.).
- ⁴⁶⁰ Любопытно, что в годы моего детства (1970—1980-е) запрет поднимать на улице и брать у незнакомых людей конфеты и другие сладости мотивировался тем, что иностранные шпионы хотят так отравить советских детей. Этот мотив не так уж и нов — например, в Калужской области пожилая женщина рассказала мне, как в 1942 г. немецкий офицер дал ее четырехлетней сестре шоколадку, отчего та заболела раком и умерла (К-2003 № В5.1. К. Б. К. ж. 1924 г. р. Коз., зап. О. Гриценко, О. Христофорова). Конечно, параллельно существовали и встречаются до сих пор традиционные толкования запрета брать/поднимать сладости и другие предметы, см., например:

*Она, видать, [колдовство] по-черному передала своему сыну. Старшему. А по-хорошему — дак она передала дочке <...> — Соб.: А сын-то стал колдовать? — А он здесь не живет, он отсюда уехал. Но, говорят, он конфетками всегда прикармливал ребят. Всем ходил и раздавал. А до этого — никогда, чтобы конфетку или печенье кому-то дал — нет. — Соб.: А как стал колдуном, стал конфеты раздавать? — То конфетки какие-то раздает постоянно, ага. То печенье носит в кармане. — Соб.: А нельзя брать? — Может заговорить, говорят. Может наговорить на конфетку, на печенье. Может тебе даже — вот как бабушке у нас икота посажена. Он же ведь колдун, может даже тебе икоту посадить (В-2003 № В2.1. Е. Ф. Б. ж. 1969 г. р. Вер.). Ср. текст, записанный в г. Москве: *Обычно колдуны делали на конфетку: «Ой, конфетка!» — возьмешь домой, еще как не съешь, еще ладно. Чой-то к вечеру палец краснеет, нарывает — почему? И смотришь — за ночь раздуло, разнесло! «Что поднимала?» — «Ничово, токо конфетку». — «А, конфетку!»* [Запорожец 2004: 27] В целом концепты «колдовство» и «отравление» имеют обширную область пересечения, об их связи в русском культурном сознании см. [Смилянская 2003: 65—77].*

- ⁴⁶¹ А. У. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.

- ⁴⁶² Схожая ситуация была отмечена и в других странах. Оуэн Дэвис, выделяя категории ведьм в Великобритании XIX в., отмечает, что в наиболее поздних случаях (1929 г.) преследованиям подвергались люди, прослывшие ведьмами/ведунами в результате конфликтов (*conflict witches*), тогда как ведьмы-попрошайки (*outcast witches*, во многом фольклорный персонаж) и случайные ведьмы (*accidental witches*, например приснившиеся после сеанса лечения у знахаря) исчезают из деревенского дискурса [Davies 1999: 141–152].
- ⁴⁶³ Е. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁶⁴ О. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.
- ⁴⁶⁵ Плевок, впрочем, нередко осмысливается вполне традиционно: *За левым плечом человека стоит черт, за правым — ангел-хранитель* (О. М. ж. 1988 г. р., зап. в 2006 г. Моск.)
- ⁴⁶⁶ Этот жест и выражение *постучи по дереву* (калька с английского *knock/touch wood* или французского *toucher/touchons du bois*) появился в России, по всей видимости, не ранее XIX в., первоначально в высших слоях общества (возможно, как функциональная замена неэстетичного плевка). Безусловна его семантическая (видимо, и генетическая) связь с жестом в детской игре в прятки, когда надо дотронуться до дерева (уже не просто предмета, но растущего дерева), чтобы выиграть; название этого жеста — *зачураться* — подтверждает его апотропейческое происхождение.
- ⁴⁶⁷ Г. И. З. ж. 1944 г. р., зап. в 2005 г. Моск.
- ⁴⁶⁸ Мой район. № 26 (275) от 4.07.2008. С. 7. Ср. также пример игры с этим концептом в политических баталиях: *Он сам себя сглазил! Этот политический колобок <...> Я говорю так, как 70% населения страны говорит, те, кто пашет и сеет!* (кандидат в президенты от КПРФ В. Н. Харитонов о кандидате в президенты от блока «Родина» С. Глазьеве. НТВ. «Свобода слова». 14.03.2004).
- ⁴⁶⁹ А. И. ж. ок. 25 лет., зап. в 2005 г. Моск.
- ⁴⁷⁰ Е. Ф. ж. 1967 г. р., зап. в 2007 г. Моск.
- ⁴⁷¹ Например: *Говорили — бесы летали. А сейчас этого нету. Счас летящие тарелки* (М. И. Р. ж. 1936 г. р. Урж. Полевой дневник. 2003. С. 78).
- ⁴⁷² Подчеркну еще раз, что я специально не рассматриваю другие источники современного городского оккультизма, считая, что они заслуживают отдельного исследования.

- ⁴⁷³ Экстра-М Север. № 16 (700) от 22 апреля 2006 г. С. 18.
- ⁴⁷⁴ Там же. № 13 (799) от 29 марта 2008 г. С. 18.
- ⁴⁷⁵ То же можно сказать и о европейских ведовских процессах. Например, по материалам датских следственных дел XVII в., наибольшее число обвинений (29,8%) касается болезней людей [Johansen 1990: 355]. Российские исторические данные дают такую же картину. Например, в рукописном сборнике заговоров XVIII в. 42 текста из 56 — это *слова* от болезней, 5 — *слова приворожные*, 3 заговора *ко власти идучи* и 6 — *слова, по утру читаемые* [Малиновский 1876: 69–92].
- ⁴⁷⁶ Конечно, это не единственные их клиенты. О том, что данный сектор рынка услуг ориентирован на разные социальные слои, говорит разнообразие рекламных ходов и стратегий легитимации в вышеприведенных объявлениях (среди таких стратегий наиболее популярны попытки «пристроиться» к двум идеологическим авторитетам — науке и церкви; о способах презентации «магами» своего знания речь шла в четвертой главе). Подробнее о рынке оккультных услуг в современной России см. [Lindquist 2006: 23–39].
- ⁴⁷⁷ С. К. ж. 1961 г. р., зап. в 2003 г. Моск. Имена информантки и ее мужа изменены, имя целительницы опущено.
- ⁴⁷⁸ В Верхокамье считают иначе, особенно женщины. Ср.:
- А. А. П.: *Да она же не колдунья, ты чё говоришь такое!*
 Зять А. А. П.: *А есть колдуны!*
 А. А. П.: *А колдуны... Скажи, где колдуны?*
 Зять: *Вон там, в том поселке есть. Да вон тут есть-то.*
 Соб.: *Как зовут?*
 А. А. П.: *Вы лучше к ним не обращайтесь все-таки, чё-нибудь сделают еще... Да, конечно!*
 Соб.: *А если не веришь в это, все равно?*
 Дочь А. А. П.: *А веришь, не веришь, уже поздно будет*
 (В-1999 № 2.1. А. А. П. ж. 1931 г. р. Вер.).
- ⁴⁷⁹ Е. К. ж. 1970 г. р., зап. в 2008 г. Моск. Имена героев изменены.
- ⁴⁸⁰ м. ок. 50 лет., зап. в 2003 г. Омск.
- ⁴⁸¹ Л. И. П. ж. 1955 г. р., зап. в 2002 г. Моск.
- ⁴⁸² И. С. П. ж. 1972 г. р., зап. в 2004 г. Моск.
- ⁴⁸³ ж. ок. 45 лет., зап. в 2007 г. Моск.
- ⁴⁸⁴ О. Д. ж. 1970 г. р., зап. в 2004 г. Моск.
- ⁴⁸⁵ О. А. Д. ж. 1967 г. р., зап. в 2005 г. Моск.

Примечания

⁴⁸⁶ С. В. Д. м. 1953 г. р., зап. в 2004 г. Моск.

⁴⁸⁷ ж. ок. 30 лет., зап. в 2004 г. Моск.

⁴⁸⁸ К. П. м. 1969 г. р., зап. в 2004 г. Моск.

⁴⁸⁹ Интернет-ресурс Lingvo, форум «Городские диалекты» (<http://forum.lingvo.ru/actualthread.aspx?bid=26&tid=31945&pg=2>).

Сокращения

Полевые материалы автора

Место записи:

Вер. — Верецагинский р-н Пермской обл.

Кезс. — Кезский р-н Удмуртии

Коз. — Козельский р-н Калужской обл.

Моск. — г. Москва и Московская обл.

Сив. — Сивинский р-н Пермской обл.

Урж. — Уржумский р-н Кировской обл.

Шифр кассеты:

В — Верхокамье

Вя — Вятка

К — Калуга

2000и — июль 2000 г.

2000м — май 2000 г.

Номер кассеты:

В — видеокассета

А (либо отсутствие буквы) — аудиокассета

Архивы

ААЛ — Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

АЦСА — Архив Центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета

Сокращения

АЦТСФ — Архив Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета

АГВ — Архангельские губернские ведомости

ВГВ — Вологодские губернские ведомости

ГСК — Губернский статистический комитет

ЖС — Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. СПб., М.

ЗИРГО — Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.

ИАОИРС — Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск

ИВСОРГО — Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. Иркутск

ИОЛЕАиЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М.

ИРГО — Императорское Русское географическое общество

КС — Киевская старина. Киев

МГВ — Минские губернские ведомости

МЕВ — Минские епархиальные ведомости

ОГВ — Олонецкие губернские ведомости

ОС — Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Онежского края. Петрозаводск

ПВ — Пермь-Верхокамье

ПКАГ — Памятная книжка Архангельской губернии. Архангельск

ПКВГ — Памятная книжка Вятской губернии. Вятка

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук СССР. СПб.

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис

СХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков

СЭ — Советская этнография. М.

ТЗС — Труды по знаковым системам. Тарту

ТИЭ — Труды Института этнографии Академии наук СССР. М.

ТКНОИМК — Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома

ЭО — Этнографическое обозрение. М.

ЭС — Этнографический сборник. СПб.

ЯГВ — Ярославские губернские ведомости

Литература

- Абульханова, Брушлинский 1996 — Российский менталитет: Психология личности, сознание, социальные представления / Отв. ред. К. А. Абульханова, А. В. Брушлинский. М., 1996.
- Авдеева 1842 — *Авдеева Е. А.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Агапкина 1994 — *Агапкина Т. А.* Чужой среди своих // Миф и культура: Человек — не-человек. М., 1994.
- Агапкина, Виноградова 1994 — *Агапкина Т. А., Виноградова Л. Н.* Благопожелание: Ритуал и текст // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Агапкина и др. 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Агеев 1983 — *Агеев В. С.* Психология межгрупповых отношений. М., 1983.
- Адоньева 2000 — *Адоньева С. Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.
- Адоньева 2001 — *Адоньева С. Б.* Категория ненастоящего времени: Антропологические очерки. СПб., 2001.
- Адоньева 2003 — *Адоньева С. Б.* Своя чужая речь: Фольклор в свете прагматики // *Б. Н. Путилов.* Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003.
- Адоньева 2004 — *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Адоньева, Бажкова 1998 — *Адоньева С. Б., Бажкова Е. В.* Функциональное различие в поведении и роли женщины на разных этапах ее

Литература

- жизни (по материалам фольклорного архива СПбГУ) // Белозерье: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1998.
- Адоньева, Овчинникова 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX в. / Сост. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993.
- Айвазян 1975 — *Айвазян С.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Азбелев 1992 — Народная проза / Сост. С. Н. Азбелев. М., 1992.
- А-кий 1853 — *А-кий В.* Обычаи при свадьбах в Пошехонском уезде // ЯГВ. 1853. № 31.
- Алферова 1898 — *Алферова Е. А.* Слобода Крыгская // Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Т. 1. Харьков, 1898.
- Анастасова 1991 — *Анастасова Е.* Етносоциални категории и демонология // Българска етнография. 1991. Год. II. Кн. 5.
- Аникин 1998 — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- Аникин 2000 — *Аникин А. Е.* Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Новосибирск, 2000.
- Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Антонович 1877 — *Антонович В. Б.* Колдовство. Документы. Процессы. Исследование. СПб., 1877.
- Ардов 2006 — *Ардов М., прот.* Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни. М., 2006.
- Арефьев 1902 — *Арефьев В. С.* Материалы по этнографии Енисейского уезда Енисейской губернии // ИВСОРГО. 1902. Т. 32. № 1—2.
- Арнаутова 2004 — *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
- Арсенова 2002 — *Арсенова Е. В.* Восточнославянские традиционные представления об «особом» знании и болезни // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2002.
- Артемова 1987 — *Артемова О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Архангельский 1854 — *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда // ЭС. 1854. Вып. 2.
- Астахова 1928 — *Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге // Искусство Севера. Вып. II. Л., 1928.

- Астров 1889 — *Астров П. И.* Об участии сверхъестественной силы в народном судопроизводстве крестьян Елатомского уезда Тамбовской губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.) / Под ред. Н. Харузина. Вып. 1. М., 1889.
- Афанасьев 1851 — *Афанасьев А. Н.* Ведун и ведьма // Комета: Учено-литературный альманах. М., 1851.
- Афанасьев 1865—1869 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3 томах. М., 1865—1869.
- Ахметшин 1991 — *Ахметшин Б. Г.* Русские былички Башкирии о колдунах // Фольклор народов РСФСР. Вып. 18. Уфа, 1991.
- Ахметшин 1996 — *Ахметшин Б. Г.* Несказочная проза горнозаводского Башкортостана и Южного Урала. Уфа, 1996.
- Байбурин 1981 — *Байбурин А. К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. (СМАЭ. Т. 37.)
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Байбурин 2003 — *Байбурин А. К.* Проблема «фольклор и этнография» сегодня // Российская наука о человеке: Вчера, сегодня, завтра. Материалы науч. конф. Вып. 1. СПб., 2003.
- Байбурин, Левинтон 1978 — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд / Под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л., 1978.
- Байбурин, Левинтон 1984 — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.
- Балов 1889 — *Балов А.* Крестьянские похоронные обычаи в Пошехонском уезде // ЯГВ. 1889. № 54.
- Балов 1899 — *Балов А. В.* Очерки Пошехонья. Верования // ЭО. 1899. № 4.
- Балов 1907 — *Балов А. В.* Черты русского народного календаря: Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив. 1907. № 1.

- Баранов 2004 — *Баранов Д. А.* Мужские «роды» (этнографический факт и его интерпретации) // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. Д. В. Громов, Н. Л. Пушкарева. М., 2004.
- Барсов 1876 — *Барсов Е.* Очерки народного мировоззрения и быта // Древняя и новая Россия. Т. III. № 10. СПб., 1876.
- Бедов 1901 — *Бедов Е. Ф.* Приметы, поверья [и заговоры] // ЖС. 1901. Вып. 3—4.
- Безсонов 1871 — *Безсонов П.* Белорусские песни, с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.
- Белинский 1925 — *Белинский А.* Свадебные обычаи, обряды, приметы среди населения Опочецкого уезда // Познай свой край. Сборник Псковского общества краеведения. Вып. 2. Псков, 1925.
- Белобородова 1998 — *Белобородова И. Н.* Священник и колдун в русской урало-сибирской культурной традиции: Об архетипической модели восприятия (в связи с генезисом русского жречества) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998.
- Белова 2000а — *Белова О. В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2000.
- Белова 2000б — *Белова О. В.* «Чужие» в Полесье // ЖС. 2000. № 3.
- Беляев 1905 — *Беляев И. С.* Икотники и кликуши. К истории русских суеверий. По архивным источникам // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4.
- Березанский 1880 — *Березанский П.* Обычное уголовное право Тамбовской губернии. Киев, 1880.
- Бернштам 1998 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Боас 1926 — *Боас Ф.* Ум первобытного человека. М.-Л., 1926.
- Боас 1935 — *Боас Ф.* Колдовство у индейцев квакиутль // СЭ. 1935. № 4—5.
- Богаевский 1889 — *Богаевский П. М.* Заметки о юридическом быте крестьян Сарапульского уезда Вятской губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.) / Под ред. Н. Харузина. Вып. 1. М., 1889.
- Богатырев 1916 — *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. № 3—4.

- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданков 1910 — *Богданков М. С.* Домашняя жизнь, нравы и некоторые обычаи поморов // ИАОИРС. № 24. 1910.
- Богданович 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов (этнографический очерк). Гродна, 1895.
- Богословский 1924 — *Богословский П. С.* Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине // Пермский краеведческий сборник. Вып. 1. Пермь, 1924.
- Богоявленский 1965 — *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI—XVII вв. М., 1965.
- Бойм 2002 — *Бойм С.* Общие места: Мифология повседневной жизни. М., 2002.
- Болонев 1978 — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.) Новосибирск, 1978.
- Бочаров 2000 — *Бочаров В. В.* Антропология возраста. СПб., 2000.
- Бржеский 1902 — *Бржеский Н. К.* Очерки юридического быта крестьян. СПб., 1902.
- Бруханский 1926 — *Бруханский Н. П.* К вопросу о психической заразительности (случай психической эпидемии в Московской губ. в 1926 г.) // Обозрение психиатрии, неврологии и рефлексологии. Т. 1. № 4—5. 1926.
- Бубнов 1893 — *Бубнов А.* Село Рагули Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // СМОМПК. Вып. 16. Отд. 1. 1898.
- Буенок 2000 — *Буенок А. Г.* Фольклор и этнография Тихвинского уезда. Библиографический указатель // Тихвинский фольклорный архив. Исследования и материалы. I. СПб., 2000.
- Булгакова 2001 — *Монахиня Серафима (Булгакова).* Дивеевские предания // Серафимо-Дивеевские предания / Сост. А. Н. Стрижев. [Б.м.], 2001.
- Буркова, Тименчик 2004 — *Буркова В. Н., Тименчик В. М.* Фольклорно-этнографическая экспедиция в Козельский район Калужской области // ЖС. 2004. № 1.
- Бурцев 1898 — *Бурцев А. Е.* Народный быт Великого Севера. Т. 2. СПб., 1898.
- Бурцев 1910 — *Бурцев А. Е.* Русские народные сказки и суеверные рассказы про нечистую силу. СПб., 1910.
- Бусыгин и др. 1973 — *Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Михайличенко Е. В.* Общественный и семейный быт русского сельского населения

Литература

- Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование (середина XIX — начало XX вв.). Казань, 1973.
- Бутовская 2004 — *Бутовская М. Л.* Язык тела: Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М., 2004.
- Буховец 1996 — *Буховец О. Г.* Социальные конфликты и крестьянская ментальность в Российской империи начала XX в.: Новые материалы, методы, результаты. М., 1996.
- Быховская 2000 — *Быховская И. М.* Homo somaticus: Аксиология человеческого тела. М., 2000.
- Васильев 1999 — *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.
- Васюкович 1867 — *Васюкович П.* Обряды погребения в Игуменском уезде // МГВ. 1867. № 12.
- Вахромеев 2002 — *Вахромеев Г.,* свящ. Как защититься от чародеев. М., 2002.
- Ведерникова 1997 — *Ведерникова Н. М.* Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX — начала XX в. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. М., 1997 (Альманах «Русская традиционная культура». 1997. № 4–5.)
- Вежбицкая 1996 — *Вежбицкая А.* Концептуальные основы психологии культуры // *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996.
- Верещагин 1909 — *Верещагин Г.* Знахарство в Вятской губернии // ПКВГ на 1910 г. Вятка, 1909.
- Весин 1891 — *Весин Л.* Современный великорус в его свадебных обычаях и семейной жизни. Ч. II // Русская мысль. 1891. № 10.
- Весин 1892 — *Весин Л.* Народный самосуд над колдунами. К истории народных обычаев // Северный вестник. 1892. № 9.
- Ветухов 1907 — *Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли.) Варшава, 1907.
- Вигзелл 2007 — *Вигзелл Ф.* Читая фортуны: Гадательные книги в России (вторая половина XVIII — XX вв.). М., 2007.
- Виноградов 1915 — *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4.
- Виноградов 1923 — *Виноградов Г. С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сб. трудов профессоров и преподавателей Иркутского государственного университета. Вып. 5. Иркутск, 1923.

- Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виссарион 1879 — *Виссарион, еп.* Свекрови и невестки. (Очерки христианской жизни.) М., 1879.
- Витов 1956 — *Витов М. В.* Этнография русского Севера. М., 1956.
- Власов 1995 — *Власов А. Н.* Устюжская литература XVI—XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.
- Власова 1996 — *Власова М. Н.* Былички Новгородской области о змеях и закличухах // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970—1990-х гг. СПб., 1996.
- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- Власова 2001 — Русский Север. Этническая история и народная культура XII—XX веков. / Отв. ред. И. В. Власова. М., 2001.
- Власова, Жекулина 2001 — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963—1999 г. / Сост. М. Власова, В. Жекулина. СПб., 2001. (Серия «Памятники русского фольклора». Вып. 2.)
- Всеволожская 1895 — *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // ЭО. 1895. № 1.
- Гальковский 2000 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1—2. М., 2000.
- Георгиевский 1892 — *Георгиевский М.* Колдуны исчезают // ОГВ. 1892. № 22.
- Герасимов 1898 — *Герасимов М. К.* Из преданий и поверий Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1898. № 4.
- Герасимов 1900 — *Герасимов М. К.* Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде Новгородской губернии // ЭО. 1900. № 3.
- Гинзбург 2000 — *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI веке. М., 2000.
- Гинзбург 2004 — *Гинзбург К.* Колдовство и народная набожность. Заметки об одном инквизиционном процессе 1519 года // *Гинзбург К.* Мифы — эмблемы — приметы. Морфология и история: Сб. ст. М., 2004.
- Гирц 2004 — *Гирц К.* «Насыщенное описание»: В поисках интерпретивной теории культуры // *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004.

Литература

- Голикова 1995 — *Голикова С. В.* Кликушество глазами священника // Религия и церковь в Сибири. Вып. 8. Тюмень, 1995.
- Горбачев 2004 — *Горбачев А. В.* Пропажа и поиски скота в каргопольской фольклорной традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004.
- Гордеева 1991 — *Гордеева Н. А.* Указатель сюжетов быличек и бывальщин Омской области (1978—1984) // Актуальные проблемы сибирской фольклористики. Иркутск, 1991.
- Гордон 1994 — *Гордон Л.* Четыре рода бедности в современной России // Социологический журнал. 1994. № 4.
- Горелкина 1987 — *Горелкина О. Д.* К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987.
- Гофман 1999 — *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М., 1999.
- Гребнев 1897 — *Гребнев Л. Г.* Глухие уголки Вятской губернии. Село Шалегово Орловского уезда // ПКВГ на 1898 г. Отд. II. 1897.
- Греймас 1985 — *Греймас А.* К теории интерпретации мифологического нарратива // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
- Гринченко 1897 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседней с ней губерниях. Вып. 2. Чернигов, 1897.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и др. Чернигов, 1901.
- Грушевский 1865 — *Грушевский С.* Современные простонародные верования относительно ведунства и колдовства // Руководство для сельских пастырей. 1865. Т. 2. № 21, 25.
- Грушко 1996 — *Грушко Е. А.* Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий. Нижний Новгород, 1996.
- Гудков 2000 — *Гудков Л. Д.* Страх как рамка понимания происходящего // Куда идет Россия?.. Власть, общество, личность / Под ред. Т. И. Заславской. М., 2000.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Гуревич 1987 — *Гуревич А. Я.* Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

- Гуревич 1990а — *Гуревич А. Я.* Народная магия и церковный ритуал // Механизмы культуры. М., 1990.
- Гуревич 1990б — *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Давыдова 1998 — *Давыдова Ю. А.* Представления о «чужом народе» в Уржумском районе // ЖС. 1998. № 4.
- Даль 1880 — *Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994 (1880).
- Даль 2006 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 томах. М., 2006.
- Дандес 2003 — *Дандес А.* Фольклор: Семиотика и/или психоанализ: Сб. ст. М., 2003.
- Данилов 1996 — *Данилов В. П.* Крестьянская ментальность и община // Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М., 1996.
- Дейк 1989 — *Дейк Т. А., ван.* Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
- Демидович 1896 — *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. № 1—3.
- Демич 1892 — *Демич В. Ф.* Педиатрия у русского народа. СПб., 1892.
- Джидарьян 2001 — *Джидарьян И. А.* Представление о счастье в российском менталитете. СПб., 2001.
- Дикманн 2000 — *Дикманн Х.* Сказание и иносказание. СПб., 2000.
- Дилакторский 1899 — *Дилакторский П.* Из преданий и легенд Кадниковского уезда Вологодской губернии // ЭО. 1899. № 3—4.
- Дмитриев 1869 — *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
- Дмитриева 1988 — *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- Дмитриева 1993 — *Дмитриева С. И.* Традиционный фольклор Русского Севера. М., 1993.
- Добровольская 2001 — *Добровольская В. Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891. (ЗИРГО. Т. 20.)
- Добровольский 1893 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 2. СПб., 1893. (ЗИРГО. Т. 23. Вып. 1.)

Литература

- Добротворский 1883 — *Добротворский Н.* Пермьяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы. 1883. Т. 2. Кн. 3.
- Добрынкин 1867 — *Добрынкин Н. Г.* Вязниковский уезд. Этнографический очерк // Труды Владимирского ГСК. 1867. Вып. 5.
- Довнар-Запольский 1890 — *Довнар-Запольский М.* Чародейство в Северо-Западном крае в XVII—XVIII вв. // ЭО. 1890. № 2.
- Довнар-Запольский 1897 — *Довнар-Запольский М.* Очерки обычного семейственного права крестьян Минской губернии // ЭО. 1897. № 2.
- Домников 2002 — *Домников С. Д.* Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М., 2002.
- Дранникова 2004 — *Дранникова Н. В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика. Архангельск, 2004.
- Дранникова, Новиков 2003 — *Дранникова Н. В., Новиков Ю. А.* Фольклорная экспедиция на Кулой // ЖС. 2003. № 2.
- Држевецкий 1872 — *Држевецкий А. И.* Медико-топография Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. СПб., 1872.
- Дуглас 2000 — *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
- Дюмезиль 1986 — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Елезаровский 1868 — *Елезаровский И.* Икота — недуг Архангельской губернии // АГВ. 1868. № 77.
- Елеонская 1917 — *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России. Вып. 1. Шамордино, 1917.
- Ельчанинов, Флоренский 1991 — *Ельчанинов А., Флоренский П.* Православие. История религии. М., 1991.
- Ермакова 2005 — *Ермакова Е. Е.* Сибирская заговорная традиция (конец XIX — начало XX в). Т. 1. Тюмень, 2005.
- Есипов 1878 — *Есипов Г. В.* Колдовство в XVII и XVIII столетиях (из архивных дел) // Древняя и новая Россия. Т. 3. 1878.
- Есипов 1880 — *Есипов Г. В.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880.
- Есипов 1885 — *Есипов Г. В.* Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов. СПб., 1885.
- Ефименко 1864 — *Ефименко П. С.* Демонология жителей Архангельской губернии // ПКАГ на 1864 год. Архангельск, 1864.

Литература

- Ефименко 1869 — *Ефименко П. С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Кн. 1. Архангельск, 1869.
- Ефименко 1877 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. I. М., 1877.
- Ефименко 1878 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. II. М., 1878.
- Ефименко 1884 — *Ефименко А. Я.* Исследования народной жизни. Вып. 1. Обычное право. М., 1884.
- Жаворонок 2002 — *Жаворонок С. И.* Знающий: Мифологический персонаж и социокультурный статус // Традиционные модели в фольклоре, литературе и искусстве. Сб. в честь Н. М. Герасимовой. СПб., 2002.
- Жаков 1990 — *Жаков К. В.* Под шум северного ветра. Рассказы, очерки, сказки и предания. Сыктывкар, 1990.
- Жельвис 2001 — *Жельвис В. И.* Поле брани. Сквернословие как социальная проблема. М., 2001.
- Живов 1979 — *Живов В. М.* О внутренней и внешней позиции при изучении моделирующих систем // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979.
- Живов 1993 — *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культуры // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993.
- Жирмунский 1978 — *Жирмунский В. М.* История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978.
- Жуйкова 2003 — *Жуйкова М. В.* Заколдованный круг // ЖС. 2003. № 2.
- Журавель 1996 — *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Журавлев 1998 — *Журавлев А. Ф.* К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры») в их языковом и культурном выражении // Проблемы славянского языкознания. М., 1998.
- Забылин 1880 — *Забылин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Завойко 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3—4.
- Завойко 1915 — *Завойко Г. К.* Гадания у крестьян Владимирской губернии // ЭО. 1915. № 1—2.

Литература

- Запорожец 2004 — *Запорожец В. В.* Из московской коллекции заговоров // ЖС. 2004. № 2.
- Запорожец 2009 — *Запорожец В. В.* Из чебоксарских записей // ЖС. 2009. № 3.
- Зверов 1917 — *Зверов М.* Свадебные обычаи в Ново-Никольской волости Грязовецкого уезда // Известия Вологодского общества изучения Северного края. Вып. 4. Вологда, 1917.
- Звонков 1889 — *Звонков А. П.* Очерки верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии // ЭО. 1889. № 2.
- Зеленин 1915а — *Зеленин Д. К.* Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. (ЗИРГО. Т. 42.)
- Зеленин 1915б — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива ИРГО. Вып. 2. Пг., 1915.
- Зеленин 1916а — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива ИРГО. Вып. 3. Пг., 1916.
- Зеленин 1916б — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Земцов 2002 — *Земцов Л. И.* Волостной суд в России 60-х — первой половины 70-х годов XIX века (по материалам Центрального Черноземья). Воронеж, 2002.
- Зимин 1920 — *Зимин М. М.* Ковернинский край (наблюдения и записи) // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 17. Кострома, 1920.
- Зиновьев 1985 — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.
- Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Зубарева 2000 — *Зубарева В. С.* «Даты не можем сказать, когда это было, но было...» // ЖС. 2000. № 4.
- Зубова 1996 — *Зубова Л.* Представления о бедности и богатстве. Критерии и масштабы бедности // Экономические и социальные перемены: Мониторинг общественного мнения. 1996. № 4.
- И. П. 1889 — *И. П.* Сила родительского проклятья по народным рассказам Харьковской губернии // ЭО. 1889. № 3.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Сборник сведений для изучения быта крес-

Литература

- тьянского населения России. М., 1890. (ИОЛЕАиЭ. Т. 69. Труды этнографического отделения. Кн. 11. Вып. 1.)
- Иваницкий 1898 — *Иваницкий Н. А.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность // ЖС. 1898. Вып. 1.
- Иванов 1888 — *Иванов Д.* Станица Отрадная Кубанской волости Баталпашинского уезда // СМОМПК. Вып. 6. Отд. 1. 1888.
- Иванов 1891 — *Иванов П. В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях: Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда // СХИФО. Т. 3. 1891.
- Иванов 1892 — *Иванов И.* Суеверия крестьян. Этнологические очерки с. Георгиева при реке Лухе (Юрьевец. у.) // Родина. 1892. № 8—13, 15—31.
- Иванов 1900 — *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. № 4.
- Иванов 1907 — *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СХИФО. Т. 17. 1907.
- Иванов, Топоров 1984 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Иванова 1996 — Вятский фольклор. Мифология / Сост. А. А. Иванова. Котельнич, 1996.
- Иванова 2000 — *Иванова А. А.* Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимодействий // Традиционная культура. 2000. № 2.
- Иванова 2004а — *Иванова А. А.* Легенды о прозорливых Уржумского края // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004.
- Иванова 2004б — *Иванова А. А.* Пропажа и поиск скота в мифоритуальной практике Верхокамья и Пинежья // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004.
- Ивлева 1994 — *Ивлева Л. М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Ивлева 2004 — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост. В. Д. Кен. СПб., 2004.
- Ивлева, Лурье 1997 — *Ивлева Л. М., Лурье М. Л.* Ряженный-демон, ряженный в демона... // Исследования по славянскому фолькло-

- ру и народной культуре. Вып. 1. Oakland: Berkley Slavic Specialties, 1997.
- Иллюстров 1910 -- *Иллюстров И.* Жизнь русского народа в его пословицах и поговорках. 2-е изд. СПб., 1910.
- Ильина 1999 — *Ильина И. В.* Шева // Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России. Этнографическая электронная энциклопедия. 1999. (<http://www.komi.com/Folk/komi/292.htm>).
- Ильина, Топорков 2009 — *Ильина Т. С., Топорков А. Л.* Мифологическое в жизни современной севернорусской деревни // Миф в фольклорных традициях и культуре новейшего времени / Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2009. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 57.)
- Ильинский 1860 — *Ильинский А.* Жизнь — новая школа для сельского священника // Руководство для сельских пастырей. 1860. Т. 2. № 23.
- Ильинский 1894 — *Ильинский В.* Свадебные обычаи в Ряговском приходе Каргопольского уезда // ОС. 1894. Вып. 3. Отд. 2.
- Ионин 2002 — Постмодерн: Новая магическая эпоха / Под ред. Л. Г. Ионина. Харьков, 2002.
- Исаевич 1883 — *Исаевич С. Н.* Еще рассказец о вов-кулаках и чаровниках // КС. 1883. № 12.
- Кагаров 1918 — *Кагаров Е. Г.* Религия древних славян. Пг., 1918.
- Кайсаров 1807 — *Кайсаров А. С.* Славянская и российская мифология. М., 1807.
- Кайуа 2003 — *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
- Калачев 1859 — *Калачев Н. В.* Юридические обычаи крестьян в некоторых местностях // Архив исторических и юридических сведений, относящихся до России. Т. 2. СПб., 1859.
- Калинников 1916 — *Калинников И.* Народные приметы // ЖС. 1916. Вып 2—3. Приложение. № 5.
- Карнаухова 1928 — *Карнаухова И. В.* Суеверия и бывальщины // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1928.
- Карский 1916 — *Карский Е. Ф.* Белорусы. Очерки словесности белорусского племени. Т. III. М., 1916.
- Касабова-Динчева 1995 — *Касабова-Динчева А.* Обычаиноправни наказания над магьосници (митологични аспекти). Докторат. София, 1995.

- Касабова-Динчева 1997 — *Касабова-Динчева А.* Магьосницата — необходимото зло // Българска етнология. 1997. Т. 23. Кн. 3—4.
- Касабова-Динчева 1998 — *Касабова-Динчева А.* Магията — социална необходимост // Етнографски проблеми на народната култура. 1998. Т. 5.
- Катенкамп-Сеткова 1904 — Собрание народных рассказов А. П. Катенкамп-Сетковой. СПб., 1904.
- Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
- Киркор 1858 — *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию // ЭС. 1858. Вып. 3.
- Клементовский 1860 — *Клементовский А.* Кликуши // Московская медицинская газета. 1860. № 25—32.
- Ковалев 1996 — Голоса крестьян: Сельская Россия XX в. в крестьянских материалах / Сост. Е. М. Ковалев. М., 1996.
- Коваленко 1891 — *Коваленко Г.* О народной медицине в Переяславском уезде Полтавской губернии // ЭО. 1891. № 2.
- Ковшова, Котельникова 2004 — *Ковшова М. Л., Котельникова Н. Е.* «Про одну женщину говорили, что она свиной оборачивается»: Опыт исследования структуры былички // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат. науч. конф. Вып. 6. М., 2004.
- Козер 2000 — *Козер Л.* Функции социального конфликта. М., 2000.
- Козлова 2000 — *Козлова Н. К.* Восточнославянские былички о змее и змеях: Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.
- Колчин 1899 — *Колчин А.* Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3—4.
- Коновалова 2002 — *Коновалова Н. И.* Названия нечистой силы в уральских говорах как фрагмент наивной картины мира: Мотивационный аспект // Русская диалектная этимология. Мат. IV междунар. конф. Екатеринбург, 2002.
- Коровушкина-Пярт 2003 — *Коровушкина-Пярт И. П.* «Бес коммунистов не любит...»: Народное паломничество, кликуши и советская власть на Урале (к вопросу о народном благочестии) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. V. Екатеринбург, 2003.

Литература

- Королева 2004 — *Королева С. Ю.* «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат. науч. конф. Вып. 6. М., 2004.
- Коропчевский 1892 — *Коропчевский Д. А.* Народное предубеждение против портрета. СПб., 1892.
- Костоловский 1901 — *Костоловский И.* Из народных суеверий, примет и обычаев Еремейцевской волости Рыбинского уезда // ЭО. 1901. № 3.
- Костоловский 1913 — *Костоловский И. В.* Из поверий Ярославского края // ЭО. 1913. № 1—2.
- Костомаров 1860 — *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860.
- Костров 1876 — *Костров Н. Н.* Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии Томск, 1876.
- Костров 1879 — *Костров Н. Н.* Колдовство и порча у крестьян Томской губернии // Записки Западно-Сибирского отделения ИРГО. Кн. 1. Омск, 1879.
- Коул, Скрибнер 1977 — *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977.
- Кофырин 1900 — *Кофырин Н.* Суеверия крестьян села Песчаного Пудожского уезда. Петрозаводск, 1900.
- Краинский 1900 — *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
- Крачковский 1874 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874.
- Кремлева 1980 — *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области // Полевые исследования Института этнографии (1978). М., 1980.
- Кривошапки 1865 — *Кривошапкин М. Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.
- Криничная 1989 — Легенды, предания, бывальщины / Сост. Н. А. Криничная. М., 1989.
- Криничная 1991 — *Криничная Н. А.* Северные предания. СПб., 1991.
- Криничная 1993 — *Криничная Н. А.* Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Криничная 2000а — *Криничная Н. А.* Ведуны в свете мифологии: К истокам и семантике образов // Гуманитарные исследования в Карелии: Сб. ст. к 70-летию ИЯЛИ. Петрозаводск, 2000.

- Криничная 2000b — *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.
- Кудрявцев 1897 — Старина, памятники, предания и легенды Прикамского края. Очерк / Сост. В. Ф. Кудрявцев. Вып. 1. Вятка, 1897.
- Кузнецов 2001 — *Кузнецов И. С.* На пути к «великому перелому». Люди и нравы сибирской деревни 1920-х гг. (психоисторические очерки). Новосибирск, 2001.
- Кузнецова 1992 — *Кузнецова В. П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992.
- Кузнецова 1997 — Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В. П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997.
- Кузнецова, Лурье 2001 — *Кузнецова Н. В., Лурье М. Л.* Черти на службе у колдуна // ЖС. 2000. № 2.
- Куковякин и др. 1997 — *Куковякин С. А., Куковякина Н. Д., Братухина О. А.* Народная медицина в Вятской губернии. Киров, 1997.
- Куликова 1998 — *Куликова И. С.* Сепычевские очерки // Материальная база сферы культуры. Науч.-информ. сб. Вып. 2. М., 1998.
- Куликовский 1894 — *Куликовский Г. И.* Похоронные обряды Олонезского края // ОС. 1894. Вып. 3. Отд. 2.
- Куприянова 1996 — *Куприянова И. В.* Колдовство и знахарство в воспоминаниях старожилов // Этнография Алтая. Барнаул, 1996.
- Куприянова 1998 — *Куприянова И. В.* Колдовство и магия в рассказах и представлениях крестьян Алтая (20—40-е гг. XX в.) // Сибирь в панораме тысячелетий. Т. 2. Новосибирск, 1998.
- Курбановский 1893 — *Курбановский С. В.* Существующее в различных волостях уездов Слободского, Глазовского, Нолинского и Вятского обычное право, применяемое при разборе дел в волостных судах // ПКВГ на 1894 г. Отд. I. 1893.
- Кушкова 2001 — *Кушкова А. Н.* Деревенская ссора: Техника опроса и моделирование коммуникативной ситуации // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 1. СПб., 2001.
- Кушкова 2002 — *Кушкова А. Н.* Информационное пространство деревни: Повседневность и конфликт // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2002.
- Кушкова 2006 — *Кушкова А. Н.* «Вот выхлястывала вот так — с матюками! Во имя Отца, и Сына...» (Маленькая церковная община: пример разрешения кризисной ситуации) // Сны Богородицы.

Литература

- Исследования по антропологии религии. / Под ред. Ж. В. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. СПб., 2006.
- Лаврентьева 1990 — *Лаврентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Л., 1990.
- Лавров 2000 — *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М., 2000.
- Лебедев 1853 — *Лебедев Н.* Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда // ЭС. 1853. Вып. 1.
- Лебедева 1989 — *Лебедева А. А.* Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX—XX вв. // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989.
- Левада 1993 — Советский простой человек / Под ред. Ю. Левады. М., 1993.
- Левенстим 1897 — *Левенстим А. А.* Суеверие и уголовное право. СПб., 1897.
- Леви-Строс 1985 — *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Леви-Строс 1994 — *Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
- Левин 2004 — *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.
- Левкиевская 1996 — *Левкиевская Е. Е.* Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996.
- Левкиевская 2001 — *Левкиевская Е. Е.* Ритуально-магические функции хозяина в восточнославянской традиции // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Лещенко 1999 — *Лещенко В. Ю.* Семья и русское православие (XI—XIX вв.). СПб., 1999.
- Листова 2001 — Православная жизнь русских крестьян XIX—XX веков: Итоги этнографических исследований / Отв. ред. Т. А. Листова. М., 2001.
- Литвина 2002 — *Литвина Н. В.* Святые // Материальная база сферы культуры. Визуальная антропология и визуальная культура. Науч.-информ. сб. Вып. 1. М., 2002.
- Литвина 2003 — *Литвина Н. В.* Контекст для исчезающей культуры Верхнего Камья // Материальная база сферы культуры. Визуальная

Литература

- антропология: Гуманитарные расширения. Науч.-информ. сб. Вып. 1. М., 2003.
- Лич 2001 — *Лич Э.* Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.
- Логинов 1993а — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (кон. XIX — нач. XX в.). СПб., 1993.
- Логинов 1993б — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Логинов 2004 — *Логинов К. К.* О современных «магических специалистах» Карелии и Архангельской области // ЖС. 2004. № 2.
- Логиновский 1904 — *Логиновский К. Д.* Материалы по этнографии забайкальских казаков // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отд. Приамурского отдела ИРГО. 1903. Т. 9. Вып. 1. Владивосток, 1904.
- Лотман 1970 — *Лотман Ю. М.* О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Тезисы доклада IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г. Тарту, 1970.
- Лотман 1987 — *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры // ТЗС. Т. 21. 1987.
- Лотман, Успенский 1982 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре // ТЗС. Т. 15. 1982.
- Л-р 1870 — *Л-р В.* Этнографические этюды // ЯГВ. 1870. № 16.
- Луганский 1845 — *Луганский К.* О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа // Иллюстрация. 1845. Т. 1.
- Лурия 1979 — *Лурия А. Р.* Язык и сознание. М., 1979.
- Лурье, Разумова 2002 — *Лурье М. Л., Разумова И. А.* Анализ структуры устных демонологических рассказов // ЖС. 2002. № 2.
- Лурье 1994 — *Лурье С. В.* Метаморфозы традиционного сознания. Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб., 1994.
- Лутовинова 1997 — Фольклор Кемеровской области / Сост. Е. И. Лутовинова. Кемерово, 1997.
- Любимов 1858–1859 — *Любимов Д. П.* Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губернии // Протоколы засе-

Литература

- дания Общества русских врачей в С.-Петербурге. СПб., 1858–1859.
- Льюис 2001 — *Льюис Д.* После эпохи атеизма. СПб., 2001.
- Люсье 2002 — *Люсье К.* «Ритуальные специалисты» у горных пастухов аймара: духовный оппортунизм или творческая интеграция различных духовных сил? // История и семиотика индейских культур Америки / Отв. ред. А. А. Бородатова, В. А. Тишков. М., 2002.
- Ляцкий 1890 — *Ляцкий Е. А.* Представления белоруса о нечистой силе // ЭО. 1890. № 4.
- Ляцкий 1904 — *Ляцкий Е.* Поездка на Печору // Вестник Европы. 1904. № 12.
- Магницкий 1883 — *Магницкий В. К.* Поверья и обряды (запуки) в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883.
- Мазалова 1994 — *Мазалова Н. Е.* Жизненная сила севернорусского «знающего» // ЖС. 1994. № 4.
- Мазалова 1995 — *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп / Под ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995.
- Мазалова 2001 — *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.
- Мазалова 2003 — *Мазалова Н. Е.* «Если хочешь знать все — лесово, водно...» Обряд посвящения русских «знающих» // Российская наука о человеке: Вчера, сегодня, завтра. Мат. науч. конф. Вып. 2. СПб., 2003.
- Мазалова 2004 — *Мазалова Н. Е.* Традиционные представления о добре и зле и магические практики русских «знающих» // Радловские чтения 2004. Тез. докл. СПб., 2004.
- Макарова 2002 — *Макарова В. Ю.* Священник и больной (по материалам второй половины XIX — начала XX вв.) // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2002.
- Максимов 1859 — *Максимов С. В.* Год на Севере // Избранные произведения: В 2 томах. Т. 1. М., 1987 (1859).
- Максимов 1989 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Малиновский 1876 — *Малиновский Л.* Заговоры и слова, по рукописи XVIII в. // ОС. 1876. Вып. 1. Отд. 2.
- Малиновский 1886 — *Малиновский Н.* Свадебные обычаи в Воезерском приходе // ОС. 1886. Вып. 2. Отд. 2.

- Малиновский 1998 — *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Марилов 2002 — *Марилов В. В.* Общая психопатология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М., 2002.
- Маркевич 1860 — *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
- Мартынов 1904 — *Мартынов С. В.* Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч. 1—2. СПб., 1904.
- Мартынов 1905 — *Мартынов С. В.* Печорский край. Очерки природы и быта, население, культура, промышленность. СПб., 1905.
- Матвеев 1878 — Сборник народных юридических обычаев. Т. I. / Под ред. П. А. Матвеева. СПб., 1878. (ЗИРГО. Т. 8.)
- Матвеев 2003 — *Матвеев П. А.* Очерки народного юридического быта Самарской губернии (извлечение) // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX — начале XX в. / Сост. А. А. Никишенков. Ред. Ю. И. Семенов. М., 2003.
- Матвеева 1927 — *Матвеева Е. В.* Из материалов этнографической экспедиции в Куменскую волость Вятского уезда, летом 1925 г. // Труды Вятского публичного музея. Вып. 1. Вятка, 1927.
- Матюшкина 2004 — *Матюшкина А.* Представления современных горожан о сглазе и порче (по материалам, собранным в г. Москве в 2003—2004 гг.). Курсовая работа. Учебно-научный центр социальной антропологии РГГУ. 2004.
- Маффесоли 1991 — *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // Sociologos. М., 1991.
- Машкин 1862 — *Машкин А.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда // ЭС. 1862. Вып. 5.
- Машкин 1863 — *Машкин А.* Обычаи и обряды простонародья в гор. Обояне // Труды Курского ГСК. Вып. 1. 1863.
- Машкин 1903 — *Машкин А. С.* Материалы по этнографии Курской губернии. Ч. III // Курский сборник. Вып. IV. Курск, 1903.
- Мельников 1901 — *Мельников А. П.* Из народных суеверий. Знахарская медицина, ворожба и заговоры в Нижегородском крае. Нижний Новгород, 1901.
- Мельников 1910 — *Мельников П. И.* Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Т. 9. Ч. 2. Нижний Новгород, 1910.

- Мельников 2006 — *Мельникова Е. А.* Отчитывание бесноватых: Практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4.
- Менталитет 1996 — Менталитет и аграрное развитие России: XIX—XX вв. Мат. междунар. конф. М., 1996.
- Мигунова 2002 — *Мигунова Е. А.* К вопросу о функции мифологического рассказа (по материалам фольклорно-этнографической экспедиции ЕУСПб в Белозерский район Вологодской области) // Традиционные модели в фольклоре, литературе и искусстве. Сб. в честь Н. М. Герасимовой. СПб., 2002.
- Миненко 1989 — *Миненко Н. А.* Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1989.
- Миненко 1991 — *Миненко Н. А.* Культура русских крестьян Зауралья. XVIII — первая половина XIX в. М., 1991.
- Минх 1890 — *Минх А.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии, собранные в 1861—1888 гг. СПб., 1890. (ЗИРГО. Т. 19. Вып. 2.)
- Минх 1901 — *Минх А. Н.* Кликуши // ЭО. 1901. № 1.
- Минько 1975 — *Минько Л. И.* Суеверия и приметы: Истоки и сущность. Минск, 1975.
- Михайлова 2002 — *Михайлова Т. В.* Русское законодательство в отношении колдовства: Правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2002.
- Михайлова 2003 — *Михайлова Т. В.* Колдовские процессы в России: Официальная идеология и практика народной религиозности (1740—1801 гг.). Автореф. дисс... канд. ист. наук. СПб., 2003.
- Михайлова 2005 — *Михайлова О. В.* Каргопольские и няндомские колдуны // ЖС. 2005. № 3.
- Мишле 1929 — *Мишле Ж.* Ведьма. Женщина. М., 1929.
- Можаровский 1873 — *Можаровский А. Ф.* Святочные песни, игры, гадания Казанской губернии. Казань, 1873.
- Мороз 1996 — *Мороз А. Б.* «А еще она страшно боялась пауков и лягушек» // ЖС. 1996. № 1.
- Мороз 2007 — *Мороз А. Б.* Народный культ преподобного Александра Ошевского // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007.
- Морозова, Новиков 2007 — *Морозова Н., Новиков Ю.* Чудное Причудье: Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.

Литература

- Морохин 1977 — Прозаические жанры русского фольклора. Сказки, предания, легенды, былички, сказы, устные рассказы / Сост. В. Н. Морохин. М., 1977.
- Мосс 1996 — Мосс М. Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.
- Мосс 2000 — Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения. СПб., 2000.
- Неклепаев 1903 — Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отд. РГО. Кн. 30. Омск, 1903.
- Неклюдов 1996 — Неклюдов С. Ю. Драматургия жизни и драматургия повествования // Невербальное поле культуры. Тело, вещь, ритуал. М., 1996.
- Неклюдов 1998 — Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе. М., 1998.
- Никитин 1903 — Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорные психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9, 10.
- Никитина 2002 — Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Даль В. и др. Русское колдовство. М.-СПб., 2002. (СМАЭ. Т. 7. 1928.)
- Никитина 1993 — Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никитина 1996 — Никитина С. Е. Икота // ЖС. 1996. № 1.
- Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- Никифоровский 1907 — Никифоровский Н. Я. Нечистики. Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе // Виленский временник. Вильна, 1907.
- Новиков, Тримакас 2001 — Новиков Ю. А., Тримакас Р. Поверья и мифологические сказания о «волхвитах» (колдунах) // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXXI. СПб., 2001.
- Новичкова 1995 — Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- Новомбергский 1906 — Новомбергский Н. Я. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906. (Материалы по истории медицины в России. Т. III.)

- Новомбергский 1909 — *Новомбергский Н. Я.* Слово и дело государевы. Т. I. М., 1909.
- Новомбергский 1911 — *Новомбергский Н. Я.* Слово и дело государевы. Т. II. М., 1911.
- Носович 1874 — *Носович И.* Сборник белорусских пословиц. СПб., 1874.
- О жизни 2002 — [Б.а.] О жизни и чудесах блаженной Матроны. Акафист. М., 2002.
- Овчинникова 1998 — *Овчинникова О. А.* Что нам стоит дом построить? Традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики. Тампере, 1998.
- Ончуков 1901 — *Ончуков Н. Е.* О расколе на низовой Печоре // ЖС. 1901. Вып. 1.
- Орлов 1891 — *Орлов У.* Из области предрассудков и суеверий, преимущественно существующих в Романово-Борисоглебском уезде // ЯГВ. 1891. № 50.
- Оршанский 1879 — *Оршанский И. Г.* Исследования по русскому праву, обычному и брачному. СПб, 1879.
- Осипов 1905 — *Осипов В. П.* Одержимость гадами и ее место в классификации психозов. СПб., 1905.
- Осокин 1856 — *Осокин С. М.* Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (Вятской губернии) // Современник. 1856. № 10–12.
- Островская 1983 — *Островская Л. В.* Христианство в понимании русских крестьян пореформенной Сибири (народный вариант православия) // Общественный быт и культура русского населения Сибири XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1983.
- Островский 1999 — *Островский А. Б.* Ритуалы бедствия в русской деревне // Пограничное сознание. СПб., 1999. (Альманах «Канун». Вып. 5.)
- Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Панченко 1999 — *Панченко А. А.* Религиозные практики: К изучению «народной религии» // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999.
- Панченко 2002 — *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Литература

- Панюков 1991 — *Панюков А. В.* Мифологические истоки русской несказочной прозы (на материале суеверных рассказов о колдунах) // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран: Тез. докл. Всерос. науч. студ. конф., 28—30 марта 1991 г. Сыктывкар, 1991.
- Панюков 1995 — *Панюков А. В.* Устная несказочная (суеверная) проза // Традиционный фольклор Вилегодского р-на Архангельской области (в записях 1986—1991 гг.). Исследования и материалы / Отв. ред. А. Н. Власов. Сыктывкар, 1995.
- Панюков 1996 — *Панюков А. В.* К проблеме реконструкции мифологического образа: Шева // Труды Института языка и литературы Карельского научного центра УрО РАН. Сыктывкар, 1996.
- Паринова 1999 — *Паринова О. В.* Проблема «бытовой религиозности» на рубеже веков // История российского быта. СПб., 1999.
- Парунов 1873 — *Парунов М. Н.* Лешие, русалки, колдуны, ведьмы и оборотни. СПб., 1873.
- Пашин 1880 — *Пашин Д.* Некоторые суеверные обычаи и предрассудки прихожан м. Петрикова Нозырского у. // МЕВ. 1880. № 3.
- Пащенко 1904 — *Пащенко С.* Из поверий Ярославской губернии // Вестник Ярославского земства. 1904. № 1—2.
- Перетц 1894 — *Перетц В. Н.* Деревня Будогоща и ее предания // ЖС. 1894. Вып. I.
- Петров 1866 — *Петров А.*, свящ. Кликуши // Странник. Духовный учено-литературный журнал. СПб. 1866. № 10. Октябрь. Отд. V.
- Петрушевский 1865 — *Петрушевский А.* Общерусский дневник церковных, народных, семейных праздников и хозяйственных занятий, приметы и гадания. Львов, 1865.
- Пигин 1998 — *Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Подюков 1991 — *Подюков И. А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1991.
- Поздеева 1982 — *Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966—1980 гг.). М., 1982.

Литература

- Покровский 1975 — *Покровский Н. Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII—XVIII в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в.: Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1975.
- Покровский 1979 — *Покровский Н. Н.* Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979.
- Покровский 1987 — *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987.
- Покровский 1988 — *Покровский Н. Н.* Сибирские материалы XVII—XVIII в. по «слову и делу государеву» как источник по истории общественного сознания // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
- Померанцева 1972 — Традиционный фольклор владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). / Отв. ред. Э. В. Померанцева. М., 1972.
- Померанцева 1973 — *Померанцева Э. В.* Художник и колдун // СЭ. 1973. № 2.
- Померанцева 1975а — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева 1975b — *Померанцева Э. В.* Рассказы о колдунах и колдовстве // ТЗС. Т. 7. Памяти П. Г. Богатырева. 1975.
- Попов 1768 — *Попов М. В.* Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей и снабженного примечаниями. СПб., 1768.
- Попов 1996 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева // *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Поспелов 1877 — *Поспелов Н. М.* Свадебные обычаи Ветлужского края Макарьевского уезда // Нижегородский сборник. Т. 6. Нижний Новгород, 1877.
- Потебня 1865 — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения Общества истории и древностей российских. М., 1865.
- ППРН — Пословицы и поговорки русского народа. Объяснительный словарь / Сост. В. И. Зимин, А. С. Спириин. М, 1996.
- Проценко 2000 — *Проценко Б.* Донской свадебный колдун: Образ, действия, функции, значение // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. Ростов-на-Дону, 2000.

- Прыжов 1868 — *Прыжов И. Г.* Русские кликуши // Вестник Европы. 1868. № 10.
- Прыжов 1996 — *Прыжов И. Г.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб., М., 1996.
- Птицын 1886 — *Птицын В.* Обычное судопроизводство крестьян Саратовской губернии. СПб., 1886.
- Путилов 1976 — *Путилов Б. Н.* Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976.
- Путилов 1977 — *Путилов Б. Н.* Современные проблемы исторической поэтики фольклора в свете историко-типологической теории // Фольклор: Поэтическая система. М., 1977.
- Путилов 1994 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
- ПЦСС — Полный церковно-славянский словарь / Сост. Г. Дьяченко. М., 1993.
- Раденкович 1995 — *Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // ЖС. 1995. № 3.
- Раевский 1861 — *Раевский А.* Некоторые малороссийские поверья // Воронежская беседа. СПб., 1861.
- Райан 2006 — *Райан В. Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- Райт 1971 — *Райт Г.* Свидетель колдовства. М., 1971.
- Рассел 2001 — *Рассел Дж. Б.* Колдовство и ведьмы в средние века. СПб., 2001.
- Резанова 1902 — *Резанова Е. И.* Материалы по этнографии Курской губернии // Курский сборник. Вып. 3. Курск, 1902.
- Решения 1889 — Решения волостных судов Сарапульского уезда Вятской губернии М., 1889. (ИОЛЕАиЭ. Т. 61. Труды этнографического отдела. Кн. 9.)
- Рикер 1995 — *Рикер П.* Конфликт и интерпретация. М., 1995.
- Рис 2005 — *Рис Н.* Русские разговоры: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки. М., 2005.
- Роббинс 2001 — *Роббинс Р. С.* Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 2001.
- Романов 1911 — *Романов Е. Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911.
- Романов 1912 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912.

Литература

- Ромиас 1897 — *Ромиас С.* Деревня нашего времени. М., 1897.
- Рэдклифф-Браун 2001 — *Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001.
- Рязановский 1915 — *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Савельева, Новикова 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001.
- Сапожников 1886 — *Сапожников Д.* Симбирский волшебник Яров // Русский архив. Год 24-й. № 3. 1886.
- Сафонов 1894 — *Сафонов М.* Народное знахарство // Северный вестник. 1894. № 6. Отд. 2.
- Сахаров 1990 — Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1990.
- СГАКРПО — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Пермь. Вып. 1. 1984. Вып. 2. 1990. Вып. 3. 1995.
- СГСЗ — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.
- СГСРПО — Словарь говоров Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973.
- СД — Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 томах / Под ред Н. И. Толстого. Т. 1 (А—Г). М., 1995. Т. 2 (Д—К). М., 1999. Т. 3 (К—П). М., 2004.
- Седакова 2005 — *Седакова И. А.* Имя в российской оккультной рекламе // Ономастика в кругу гуманитарных наук. Мат. междунар. конф. Екатеринбург, 2005.
- Седакова 2007 — *Седакова И. А.* «И невозможное возможно...» Оккультная реклама в современной России // Юбилеен сборник в чест на Ив. Георгиева. София, 2007.
- Селезнев 1871 — *Селезнев Ф. В.* Этнографические сведения о Рязанской губернии. Рязань, 1871.
- Селецкий 1886 — *Селецкий А. К.* Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII столетии // КС. 1886. Т. 15. Июнь.
- Селиванов 1886 — *Селиванов А. П.* Этнографические очерки Воронежской губернии // Воронежский юбилейный сборник. Т. 2. Воронеж, 1886.

- Селивановский 1892 — *Селивановский И. П.* Село Истобенское (Орловского уезда Вятской губернии) // ПКВГ на 1893 г. Отд. II. 1892.
- Семенов 1915 — *Семенов С. Т.* Двадцать пять лет в деревне. Петроград, 1915 г.
- Семенова-Тянь-Шанская 1914 — *Семенова-Тянь-Шанская О. П.* Жизнь «Ивана». Очерки из быта крестьян одной из черноземных губерний. Пг., 1914. (ЗИРГО. Т. 39.)
- Сидоров 1928 — *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. Л., 1928.
- Сими́на 1981 — *Сими́на Г. Я.* Народные приметы и поверья Пинежья // Русский фольклор: Поэтика русского фольклора. Т. 21. Л., 1981.
- Симонсуури 1991 — *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Следзевский 1992 — *Следзевский И. В.* Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблема возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» // Пространство и время в архаических культурах (материалы коллоквиума). М., 1992.
- СМ 1995 — *Славянская мифология: Энциклопедический словарь.* М., 1995.
- Смилянская 1987 — *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в.: Автореферат дисс... канд. ист. наук. М., 1987.
- Смилянская 1989 — *Смилянская Е. Б.* Народные магические представления и социально-политическое поведение (по судебным-следственным материалам первой половины XVIII в.) // Взаимосвязи города и деревни в их историческом развитии. XXII сессия Всесоюзного аграрного симпозиума. Тезисы докл. и сообщ. М., 1989.
- Смилянская 1994 — *Смилянская Е. Б.* Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье) // *Studia Rossica.* II. Warszawa, 1994.
- Смилянская 1997 — *Смилянская Е. Б.* О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала. Мат. междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997.

Литература

- Смилянская 1998 — *Смилянская Е. Б.* Микрокосм верхокамского старообрядца на исходе XX в. // Старообрядческая культура Севера. М.; Каргополь, 1998.
- Смилянская 2000 — *Смилянская Е. Б.* К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник РГНФ. 2000. № 3.
- Смилянская 2001a — *Смилянская Е. Б.* Камергер и колдун // Родина. 2001. № 7.
- Смилянская 2001b — *Смилянская Е. Б.* Колдовство у трона // Родина. 2001. № 6.
- Смилянская 2002 — *Смилянская Е. Б.* «Суеверное письмо» в судебносудственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв. М., 2002.
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Смиречанский 1871 — *Смиречанский В. Д.* Этнографический очерк. Из быта крестьян Псковского уезда // Псковский статистический сборник. Псков, 1871.
- Смирнов 1891 — *Смирнов И. Н.* Пермь. Историко-этнографический очерк. СПб., 1891.
- Смирнов 1920 — *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском уезде // ТКНОИМК. Вып. 15. 1920.
- Смирнов 1927 — *Смирнов В.* Народные гаданья Костромского края // ТКНОИМК. Вып. 41. 1927.
- Смирнов 1922 — *Смирнов М. И.* Этнографические материалы по Переяславль-Залесскому уезду Владимирской губернии М., 1922.
- Сморгунова 2002 — *Сморгунова Е.* Два мира народной медицины: «Божьи противники — людские помощники» // Между двумя мирами: Представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О. В. Беловой и др. М., 2002.
- Снегирев 1839 — *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1—4. М., 1837—1839.
- СПГ — Словарь пермских говоров. Вып. 1. Пермь, 2000.
- Спицын 1884 — *Спицын А.* Вятская старина // ПКВГ на 1885 г. Отд. IV. 1884.
- СРГА — Словарь русских говоров Алтая. Барнаул, 1997.

Литература

- СРГБ — Словарь русских говоров Белоруссии (Ветковский и Добрушский районы Гомельской области). Минск, 1989.
- СРГК — Словарь русских говоров Карелии. СПб., 1996.
- СРГС — Словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1999.
- СРГСП — Словарь русских говоров Среднего Прииртышья. Омск, 1998.
- СРГСРКК — Словарь русских говоров северных районов Красноярского края. Красноярск, 1992.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск. Т. 1. 1964. Т. 2. 1971. Т. 4. 1983. Т. 6. 1987.
- СРГСУД — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения. Екатеринбург, 1996.
- СРГЮРКК — Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1988.
- Срезневский 1903 — *Срезневский В.* Отчет Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук о поездке в Вологодскую губернию (май-июнь 1901 г.). СПб., 1903.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. Вып. 2, 1966. Вып. 3, 1968. Вып. 4, 1969. Вып. 5, 1970. Вып. 6, 1970. Вып. 9, 1972. Вып. 10, 1974. Вып. 12, 1977. Вып. 14, 1978. Вып. 15, 1979. Вып. 17, 1981. Вып. 18, 1982. Вып. 19, 1983. Вып. 20, 1985. Вып. 31, 1997.
- Степахина 2002 — *Степахина А. С.* Сюжеты и мотивы восточнославянских мифологических рассказов о колдовстве на свадьбе: Дипломная работа. Омск, 2002.
- Стефанов 1888 — *Стефанов Т.* Обряды и обычаи, соблюдаемые жителями г. Ейска Кубанской области при рождении человека, бракосочетании и погребении умерших // СМОМПК. Вып. 6. Отд. 2. 1888.
- Стрижев 2001 — Блаженная Пелагея Ивановна // Серафимо-Дивеевские предания / Сост. А. Н. Стрижев. [Б.м.], 2001.
- Сумароков 1849 — *Сумароков П.* Очерк сельских празднеств, примет, поверий и обрядов в Каширском уезде // Москвитянин. 1849. Ч. 3.
- Сумцов 1889 — *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // КС. 1889. № 11.
- Сумцов 1896 — *Сумцов Н. Ф.* Личные обереги от сглаза. Харьков, 1896.
- Сумцов 1897 — *Сумцов Н. Ф.* Пожелания и проклятия // СХИФО. Т. 9. 1897.
- Сумцов 1996 — *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. М., 1996.

Литература

- Сурхаско 1972 — *Сурхаско Ю. Ю.* Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // СМАЭ. Т. 28. 1972.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- Суслов 1910 — *Суслов К.* На почве Печорских суеверий // ИАОИРС. № 16. 1910.
- СФ — Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири. Новосибирск, 1972.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Тарабукина 2003 — *Тарабукина А. В.* Фольклор и мифология прихрамовой среды // Современный городской фольклор. М., 2003.
- Тарабукина 1998 — *Тарабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности. СПб., 1998. (Альманах «Канун». Вып. 4.)
- Тенишев 2003 — *Тенишев В. В.* Правосудие в русском крестьянском быту. Свод данных, добытых этнографическими материалами покойного князя В. Н. Тенишева (извлечение) // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX — начале XX века / Сост. А. А. Никишенков. Ред. Ю. И. Семенов. М., 2003.
- Терещенко 1848 — *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Т. 1—7. СПб., 1848.
- Терновская 1984а — *Терновская О. А.* Ведовство у славян. 2. «Бзык» (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Терновская 1984б — *Терновская О. А.* Пережины в Костромском крае // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Тихонравов 1857 — *Тихонравов К.* Владимирский сборник. Материалы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии. М., 1857.
- ТКУ — Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология / Сост. О. В. Востриков. Екатеринбург, 2000.
- Тодорова 1997 — *Тодорова И.* Паранормалните явления в периода на преход (по материали, документирани през последните няколко години в България и Югославия) // Преходът в България през погледа на социалните науки. София, 1997.

- Толстая 1998а — *Толстая С. М.* Магические способы распознавания ведьмы // *Studia mythologica slavica*. Ljubljana, 1998. Кнж. 1.
- Толстая 1998б — *Толстая С. М.* Символические заместители человека в народной магии // *Судьбы традиционной культуры*. СПб., 1998.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* Славянские мифологические представления о душе // *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. М., 2000.
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* О реконструкции праславянской фразеологии // *Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. М., 1995.
- Толстые 1978 — *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978.
- Топорков 1989 — *Топорков А. Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Л., 1989.
- Топорков 2002 — *Топорков А. Л.* Мечта о блудном воровстве // *Родина*. 2002. № 7.
- Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.
- Топорков, Турилов 2002 — *Отреченное чтение в России XVII—XVIII вв.* / Под ред. А. Л. Топоркова, А. А. Турилова. М., 2002.
- Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // *Текст: структура и семантика*. М., 1983.
- Торэн 1996 — *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- Труды 1873 — *Труды комиссии по преобразованию волостных судов*. Т. 3. Ярославская, Костромская и Нижегородская губ. СПб., 1873.
- Труды 1874 — *Труды комиссии по преобразованию волостных судов*. Т. 5. Киевская и Екатеринославская губ. СПб., 1874.
- Трушкина 2001 — *Трушкина Н. Ю.* Материалы по народной медицине Ульяновской области // *ЖС*. 2001. № 1.
- Трушкова 2003 — *Трушкова И. Ю.* Традиционная культура русского населения Вятского региона в XIX — начале XX веках (система жизнеобеспечения). Киров, 2003.
- Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Ритуальный процесс: Структура и антиструктура // *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Литература

- Усачева 1999 — *Усачева В. В.* Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Усачева 2000 — *Усачева В. В.* Контакты человека с демонами болезней: Способы защиты и избавления от них // Миф в культуре: Человек — не-человек. М., 2000.
- Успенский 1940 — *Успенский М. И.* Из истории русских суеверий в XVIII столетии // СЭ. Т. IV. М.; Л., 1940.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.
- Успенский 1994а — *Успенский Б. А.* Антиповедение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М., 1994.
- Успенский 1994б — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 2. М., 1994.
- Утехин 2001 — *Утехин И.* Очерки коммунального быта. М., 2001.
- Ушаков 1896 — *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великороссов // ЭО. 1896. № 2—3.
- Фасмер 1986 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4-х томах. М., 1986.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Фирсов, Киселева 1993 — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Фишман 1994а — *Фишман О. М.* «Отче» и колдуны: Образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Сб. науч. трудов. Петрозаводск, 1994.
- Фишман 1994б — *Фишман О. М.* Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // ЖС. 1994. № 4.
- Фишман 2001 — *Фишман О. М.* Лидер в крестьянской старообрядческой общине. История и современность // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001.

Литература

- Фишман 2003 — *Фишман О. М.* Жизнь по вере: Тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003.
- Фролов 1885 — *Фролов А.* Свадебные и похоронные обычаи жителей села Устьнемского Устьсысольского уезда // ВГВ. 1885. № 21, 22.
- Фуко 1996 — *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М., 1996.
- Фуко 1997 — *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
- Фуко 2004 — *Фуко М.* Ненормальные. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974—1975 учебном году. СПб., 2004.
- Хаккарайнен 2002 — *Хаккарайнен М. В.* Ритуальное лечение в контексте символических ценностей локальной общности // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2002.
- Хаккарайнен 2007 — *Хаккарайнен М. В.* Рассказы о порче и статус колдунов (Хвойнинский район Новгородской области) // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007.
- Хаксли 2000 — *Хаксли О.* Луденские бесы. М., 2000.
- Харитонов 1848 — *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отечественные записки. 1848. Т. 47. Отд. 8.
- Харитонов 1990 — *Харитонов В. И.* Черная и белая магия славян. М., 1990.
- Харитонов 1995 — *Харитонов В. И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. (Российский этнограф. Вып. 23.)
- Харитонов 1999 — *Харитонов В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян. Проблемы традиционной интерпретации и возможности современных исследований. М., 1999.
- Харламов 1901 — *Харламов М.* Суеверья, поверья, приметы, заговоры... собранные в г. Ейске // СМОМПК. Вып. 29. Отд. 3. 1901.
- Харузин 1889 — Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.) / Под ред. Н. Харузина. Вып. 1—3. М., 1889.
- Харузин 1894 — *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // ОС. 1894. Вып. 3. Отд. 2.
- Харузин 1905 — *Харузин Н. Н.* Этнография. Лекции, читанные в императорском Московском университете. СПб., 1905.

- Хейзинга 1992 — *Хейзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
- Христофорова 1998 — *Христофорова О. Б.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25.)
- Христофорова 2000 — *Христофорова О. Б.* Как избежать несчастья: Актантная структура поведенческих текстов // Вестник РГГУ. Вып. 4. Восток: Исследования. Переводы. Кн. II. М., 2000.
- Христофорова 2002 — *Христофорова О. Б.* Гадание как моделирование событий (к вопросу о программирующей функции ритуала) // Труды по культурной антропологии: Памяти Г. А. Ткаченко / Сост. В. В. Глебкин. М., 2002.
- Христофорова 2003 — *Христофорова О. Б.* Получение дара (рассказы о шаманском становлении у нганасан) // Arbog mundi. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 10. 2003.
- Христофорова 2004 — *Христофорова О. Б.* Между сциентизмом и романтизмом: Клиффорд Гирц о перспективах антропологии // НЛО. 2004. № 6 (70).
- Христофорова 2006 — *Христофорова О. Б.* Символическая интерпретация социального дискурса (рассказы о деревенских колдунах) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж. В. Корминой и др. СПб., 2006.
- Христофорова 2007 — *Христофорова О. Б.* Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007.
- Цебриков 1862 — *Цебриков М.* Смоленская губерния. СПб., 1862.
- Цейтлин 1912 — *Цейтлин Г.* Знахарство и поверья в Поморье // ИАОИРС. № 1, 4. 1912.
- Цивьян 1985 — *Цивьян Т. В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.
- Цивьян 1995 — *Цивьян Т. В.* Оппозиция мифологическое/реальное в поздних мифопоэтических текстах // Малые формы фольклора. М., 1995.
- Цивьян 2000 — *Цивьян Т. В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «Профессионалы» // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Чагин 1998 — *Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.

Литература

- Чепурный 1874 — *Чепурный К. К.* К вопросу о юридических обычаях: Устройство и состояние волостной юстиции в Тамбовской губернии. Киев, 1874.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черепнин 1929 — *Черепнин Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2.
- Чернецов 1994 — *Чернецов А. В.* Двоеверие: мираж или реальность? // ЖС. 1994. № 4.
- Черных 1994 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994.
- Чистов 1986 — *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986.
- Чубинский 1869 — *Чубинский П. П.* Очерк народных юридических обычаев и понятий по гражданскому праву в Малороссии. СПб., 1869. (ЗИРГО. Т. 7.)
- Чубинский 1877 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским географическим обществом. Юго-западный отдел (Материалы и исследования, собр. П. П. Чубинским). Т. 6. СПб., 1877.
- Чувьуров 1999 — *Чувьуров А. А.* Народная медицина и старообрядческая традиция (по материалам исследований коми старообрядцев-беспоповцев) // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999.
- Чулков 1786 — *Чулков М. Д.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных и простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.
- Шанин 1992 — Великий незнакомец: Крестьяне и фермеры в современном мире / Сост. Т. Шанин. М., 1992.
- Шанин и др. 2002 — Рефлексивное крестьяноведение: Десятилетие исследований сельской России / Под ред. Т. Шанина и др. М., 2002.
- Шантаев 2004 — *Шантаев А.*, иерей. Священник. Колдуньи. Смерть. Этнографические очерки сельского прихода. М., 2004.
- Шарко 1891 — *Шарко Е. О.* Из области суеверий малорусов Черниговской губернии (народная медицина и представления о загробной жизни) // ЭО. 1891. № 1.

- Шафир 1924 — *Шафир Я.* Газета в деревне. М.; Л., 1924.
- Шахнович 1984 — *Шахнович М. И.* Приметы верные и суеверные: Психологические очерки народного знания и бытового суеверия. Л., 1984.
- Шашков 1990 — *Шашков А. Т.* Якутское дело XVII в. о колдуне Иване Жеглове // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990.
- 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., 1996.
- Шеваренкова 2004 — *Шеваренкова Ю. М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004.
- Шейковский 1860 — *Шейковский К.* Быт подолян. Т. 1. Вып. 2. Киев, 1860.
- Шейн 1874 — *Шейн П. В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874.
- Шейн 1890—1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. I—III. СПб., 1890—1902.
- Шраг 1877 — *Шраг И.* Крестьянские суды Владимирской и Московской губерний. М., 1877.
- Штейнберг 1870а — *Штейнберг С. И.* Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 2.
- Штейнберг 1870б — *Штейнберг С. И.* О крестьянине Василье Акимове и его дочери Анне, обвиняемых в разглашении, из личных видов, будто бы виденных ими чудес // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 1.
- Шумейко 1996 — *Шумейко Е. Г.* Сюжеты и мотивы о колдуне (ведьме) в быличках Прииртышья: Дипломная работа. Омск, 1996.
- Шумов 1991 — Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Э. Шумов. Пермь, 1991.
- Шумов, Абанькина 2003 — *Шумов К. Э., Абанькина Е. В.* Фольклор и обряды туристов // Современный городской фольклор. М., 2003.
- Шумов, Преженцева 1993 — Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане / Сост. К. Шумов, Е. Преженцева. Пермь, 1993.

- Щепанская 1990 — *Щепанская Т. Б.* Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX — начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. Вып. 1. М., 1990.
- Щепанская 1992 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции / Отв. ред. Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. СПб., 1992.
- Щепанская 1993 — *Щепанская Т. Б.* Имена социального (функциональный анализ поверий об энергии) // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса: Сб. ст. М., 1993.
- Щепанская 1995а — *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп / Под ред. Т. А. Бернштам. СПб., 1995.
- Щепанская 1995b — *Щепанская Т. Б.* Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995.
- Щепанская 1996 — *Щепанская Т. Б.* Власть пришельца: Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX — начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: Генезис, семантика, функции / Отв. ред. В. А. Попов. СПб., 1996.
- Щепанская 2001а — *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001.
- Щепанская 2001b — *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре / Сост. И. А. Морозов, отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003.
- Щепанская 2004 — *Щепанская Т. Б.* Система: Тексты и традиции субкультуры. М., 2004.
- Эванс-Причард 1994 — *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994.
- Эванс-Причард 2003 — *Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли. М., 2003.

Литература

- Элиаде 2002 — *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, 2002.
- Энгельгардт 1987 — *Энгельгардт А. Н.* Из деревни. 12 писем 1872—1887 гг. М., 1987.
- Эрлих 2003 — *Эрлих С. У.* Россия колдунов (сакральная природа интеллигенции). СПб.; Кишинев, 2003.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. М., 1996.
- Юдин 1999 — *Юдин А. В.* Русская народная духовная культура. М., 1999.
- Юркевич 1853 — *Юркевич И.* Остринский приход Виленской губ. Лидского уезда // ЭС. 1853. Вып. 1.
- Яковлев 1905 — *Яковлев Г.* Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы, поверья, собранные в слободе Сагунах Острожского уезда // ЖС. 1905. Вып. 1—2.
- Яковлева 1994 — *Яковлева Е. С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.
- Якушкин 1875 — *Якушкин Е.* Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. I. Ярославль, 1875.
- Якушкин 1896 — *Якушкин Е.* Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Вып. 2. Ярославль, 1896.
- Якушкин 2003 — *Якушкин Е. И.* Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические обычаи и понятия // Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX — начале XX века / Сост. А. А. Никишенков. Ред. Ю. И. Семенов. М., 2003.
- Янулайтис 1906 — *Янулайтис А.* Литовские суеверья и приметы // ЖС. 1906. Вып. 4
- Янчук 1889 — *Янчук Н.* По Минской губернии (заметки из поездки 1886 г.) // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.) / Под ред. Н. Харузина. Вып. 1. М., 1889.
- Ястребинская 1997 — *Ястребинская Г. А.* К вопросу об индивидуализме и общинности в российской деревне // Личное и коллективное в современной деревне. М., 1997.
- Ястребов 1894 — *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

- Abrahams 1994 — Witchcraft in contemporary Tanzania / Ed. by R. Abrahams. Cambridge: African Studies Centre, Univ. of Cambridge, 1994.
- Ady 1661 — *Ady T.* A perfect discovery of witches. 1661.
- Ammar 1954 — *Ammar H.* Growing up in an Egyptian village: Silwa, province of Aswan. London, 1954.
- Anastasova 1996 — *Anastasova E.* Folk demonology in the context of ethnic and social categories // *Ethnologia Slovaca et Slavica.* 1994—1995. Bratislava, 1996. T. 26—27.
- Andresen 2001 — *Andresen J.* Religion in mind: Cognitive perspectives of religious belief, ritual, and experience. New York: Cambridge Univ. Press, 2001.
- Ankarloo, Henningsen 1990 — Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Ankarloo, Clark 1999a — The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. Vol. 5. Witchcraft and magic in Europe: The 18th and 19th centuries / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 1999.
- Ankarloo, Clark 1999b — The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. Vol. 6. Witchcraft and magic in Europe: The 20th century / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 1999.
- Ankarloo, Clark 2001 — The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. Vol. 1. Witchcraft and magic in Europe: Biblical and pagan societies / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 2001.
- Apps, Gow 2003 — *Apps L., Gow A.* Male witches in Early Modern Europe. Manchester; New York: Manchester Univ. Press, 2003.
- Arens 1975 — *Arens I.* Lapp witchcraft in popular belief and in court // *RIG.* 1975. № 58.
- Arens 1982 — *Arens I.* Wind sorcery in the 17th century // *RIG.* 1982. № 65.
- Arens, Karp 1989 — Creativity of power: Cosmology and action in African societies / Ed. by W. Arens, I. Karp. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989.
- Argyrou 1993 — *Argyrou V.* Under a spell: The strategic use of magic in Greek Cypriot society // *American Ethnologist.* 1993. Vol. 20. № 2.
- Ashforth 1996 — *Ashforth A.* Of secrecy and the commonplace: Witchcraft and power in Soweto // *Social Research.* 1996. Vol. 63.
- Ashforth 2000 — *Ashforth A.* Madumo: A man bewitched. Chicago, 2000.
- Ashforth 2001 — *Ashforth A.* On living in a world with witches: Everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city

- (Soweto) // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Ashforth 2005 – *Ashforth A.* Witchcraft, violence, and democracy in South Africa. Chicago, London: Univ. of Chicago Press, 2005.
- Atran 2002 – *Atran S.* In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford; New York: Oxford Univ. Press, 2002.
- Austen 1993 – *Austen R. A.* The moral economy of witchcraft: An essay in comparative history // *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa* / Ed. by J. Comaroff, J. L. Comaroff. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Badone 1971 – *Badone E.* Religious orthodoxy and popular faith in European Society. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.
- Bailey 1971 – *Gifts and poison: The politics of reputation* / Ed. by F. G. Bailey. Oxford, 1971.
- Bailey 1994 – *Bailey F. G.* The witch-hunt, or, The triumph of morality. Ithaca; London, 1994.
- Banfield 1958 – *Banfield E. C.* The moral basis of a backward society. New York, 1958.
- Bannerman-Richter 1984 – *Bannerman-Richter G.* «Don't cry! My baby, don't cry!»: Autobiography of an African witch. Winona, MN: Apollo, 1984.
- Barkow 1992 – *Barkow J. H.* Beneath new culture is old psychology: Gossip and social stratification // *The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture* / Ed. by J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- Barkow et al. 1992 – *The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture* / Ed. by J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- Baron, Kollmann 1997 – *Religion and culture in Early Modern Russia and Ukraine* / Ed. by S. H. Baron, N. Sh. Kollmann. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 1997.
- Barrett 2000 – *Barrett J.* Exploring the natural foundations of religion // *Trends in Cognitive Sciences*. 2000. Vol. 4. № 1.
- Barry 1996 – *Barry J.* Keith Tomas and the problem of witchcraft // *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Barry et al. 1996 – *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.

- Barth 1969 — Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference / Ed. by F. Barth. Boston, 1969.
- Bax 1992 — *Bax M.* Female suffering, local power relations, and religious tourism: A case study from Yugoslavia // *Medical Anthropology Quarterly. International Journal for the Analysis of Health. New series.* 1992. Vol. 6. № 2.
- Beattie, Middleton 1969 — Spirit mediumship and society in Africa / Ed. by J. Beattie, J. Middleton. New York: Africana, 1969.
- Beer 2004 — *Beer D.* The medicalization of religious deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905) // *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian history.* 2004. Vol. 5. № 3.
- Behringer 2004 — *Behringer W.* Witches and witch-hunts: A global history. Cambridge, 2004.
- Bercovitch 1989 — *Bercovitch E.* Moral insights: Victim and witch in the Nalumin imagination // *The religious imagination in New Guinea* / Ed. by G. Herdt, M. Stephen. New Brunswick; London: Rutgers Univ. Press, 1989.
- Bever 2000 — *Bever E.* Witchcraft fears and psychosocial factors in disease // *Journal of interdisciplinary history.* 2000. Vol. 30. № 4.
- Bhowmick 1999 — *Bhowmick P. K.* Witch and witchery — an overview // *Man in India.* 1999. Vol. 79. № 3–4.
- Binsbergen 1981 — *Binsbergen W. M. J. van.* Religious change in Zambia: Exploratory studies. London; Boston, 1981.
- Blackman 1927 — *Blackman W. S.* The fellahin of Upper Egypt. London, 1927.
- Blecourt 1996 — *Blecourt W. de.* On the continuation of witchcraft // *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Blecourt 1999 — *Blecourt W. de.* The witch, her victim, the unwitcher, and the researcher: The continued existence of traditional witchcraft // *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe.* Vol. 6. *Witchcraft and magic in Europe: The 20th century* / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 1999.
- Blecourt, Davies 2004 — *Witchcraft continued: Popular magic in Modern Europe* / Ed. by W. de Blecourt, O. Davies. Manchester: Manchester Univ. Press, 2004.
- Bleek 1976 — *Bleek W.* Witchcraft, gossip and death: A social drama // *Man. New series.* 1976. Vol. 11. № 4.

- Blums 1970 – *Blum R., Blum E.* The dangerous hour: The lore of crisis and mystery in rural Greece. London, 1970.
- Bond, Ciekawy 1999 – Witchcraft dialogues: Anthropological and philosophical exchanges / Ed. by G. C. Bond, D. M. Ciekawy. Athens, Ohio: Univ. of Ohio Press, 1999.
- Bongmba 1998 – *Bongmba E. K.* Towards a hermeneutic of Wimbun Tfu // African Studies Review. 1998. Vol. 41. № 3.
- Bourguignon 1973 – Religion, altered states of consciousness, and social change / Ed. by E. Bourguignon. Columbus: Ohio State Univ. Press, 1973.
- Bourguignon 1976 – *Bourguignon E.* Possession. San Francisco, 1976.
- Bowie 1985 – *Bowie F.* Lewton-Brain and witchcraft: Small communities or cosmology? // Anthropology Today. 1985. Vol. 1. № 1.
- Boyer 1990 – *Boyer P.* Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse. Cambridge, 1990.
- Boyer 2002 – *Boyer P.* The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. Berkeley: Univ. of California Press, 2002.
- Boyer, Nissebaum 1972 – *Boyer P., Nissebaum S.* Salem-village witchcraft: A documentary record of local conflict in Colonial New England. Boston, 1972.
- Boyer, Nissebaum 1974 – *Boyer P., Nissebaum S.* Salem Possessed: The social origins of witchcraft. Cambridge, 1974.
- Brain 1970 – *Brain R.* Child-witches // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Brain 1981 – *Brain J. L.* Witchcraft and development. Dar es Salaam: Dar es Salaam Univ. Press, 1981.
- Briggs 1996a – *Briggs R.* Witches and neighbors: The social and cultural context of European witchcraft. London, 1996.
- Briggs 1996b – *Briggs R.* «Many reasons why»: Witchcraft and the problem of multiple explanation // Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Brison 1992 – *Brison K.* Just talk: Gossip, meetings, and power in a Papua New Guinea. Berkeley, 1992.
- Broedel 2003 – *Broedel H. P.* The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: Theology and popular belief. Manchester; New York: Manchester Univ. Press, 2003.
- Brougher 1997 – *Brougher V. G.* The occult in Russian literature of the 1990s // Russian Review. 1997. Vol. 56. № 1.

- Brown 1988 — *Brown C. G.* Did urbanization secularize Britain? // Urban history yearbook. 1988.
- Burds 1998 — *Burds J.* Peasant dreams and market politics: Labor migration and the Russian village, 1861–1905. Univ. of Pittsburg Press, 1998.
- Burgess 1992 — *Burgess G.* The politics of the ancient constitution: An introduction to English political thought. 1603–1642. London, 1992.
- Bužecová 2002 — *Bužecová T.* Susedky-bosorky // Národopisná revue. 2002. № 3.
- Campbell 1964 — *Campbell J. K.* Honour, family and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community. Oxford, 1964.
- Campbell 1987 — *Campbell C.* The romantic ethic and the spirit of modern consumerism. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Camporesi 1989 — *Camporesi P.* Bread of dreams: Food and fantasy in Early Modern Europe. Cambridge, 1989.
- Cannon 1942 — *Cannon W. B.* Voodoo death // American Anthropologist. 1942. Vol. 44. № 2.
- Capp 2003 — *Capp B.* When gossips meet: Women, family and neighborhood in Early Modern England. New York: Oxford Univ. Press, 2003.
- Caro Baroja 1964 — *Caro Baroja J.* The world of the witches. London, 1964.
- Carstairs 1958 — *Carstairs G. M.* The twice-born: A study of a community of highcaste Hindus. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1958.
- Certeau 1996 — *Certeau M. de.* The possession at Loudon. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.
- Certeau et al. 1998 — *Certeau M. de, Giard L., Mayol P.* The practice of everyday life. Vol. 2. Living and cooking. Univ. of Minnesota Press, 1998.
- Chaudhuri 1984 — *Chaudhuri A. B.* Witch-killings amongst Santals. New Delhi: Ashish, 1984.
- Chulos 2003 — *Chulos Ch. J.* Converging worlds: Religion and community in peasant Russia, 1861–1917. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 2003.
- Clark 1990 — *Clark S.* Protestant demonology: Sin, superstition, and society // Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Clark 1997 — *Clark S.* Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Clark 2001 — Languages of witchcraft: Narrative, ideology, and meaning in Early Modern culture / Ed. by S. Clark. New York, 2001.

- Clifford 1988 — *Clifford J.* The predicament of culture. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988.
- Clifford, Marcus 1986 — Writing culture: The poetics and politics of ethnography / Ed. by J. Clifford, G. Marcus. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.
- Cohn 1993 — *Cohn N.* Europe's inner demons: The demonization of Christians in Medieval Christendom. Univ. of Chicago Press, 1993.
- Cole 1991 — *Cole S.* Women of the Praia: Work and lives in a Portuguese coastal community. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Colson 1953 — *Colson E. F.* The Makah Indians. A study of an Indian tribe in modern American society. Manchester, 1953.
- Comaroffs 1993 — Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa / Ed. by J. Comaroff, J. L. Comaroff. Chicago; London: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Comaroffs 1999 — *Comaroff J., Comaroff J. L.* Occult economies and the violence of abstraction // American Ethnologist. 1999. Vol. 26. № 3.
- Cornish 2005 — *Cornish H. M.* Recreating historical knowledge and contemporary witchcraft in Southern England. London: Univ. of London, 2005.
- Coronil 1997 — *Coronil F.* The magical state: Nature, money and modernity in Venezuela. Chicago, 1997.
- Coss 1981 — *Coss R. G.* Reflections on the evil eye // The evil eye: A folklore casebook / Ed. by A. Dundes. New York; London, 1981.
- Coumont 2004 — *Coumont J.-P.* Demonology and witchcraft: An annotated bibliography with related works on magic, medicine, superstition. Goy-Houten, the Netherlands: Hes and de Graaf, 2004.
- Crapanzano, Garrison 1977 — Case studies in spirit possession / Ed. by V. Crapanzano, V. Garrison. New York; London, 1977.
- Crawford 1967 — *Crawford J. R.* Witchcraft and sorcery in Rhodesia. London: Oxford Univ. Press, 1967.
- Crick 1976 — *Crick M.* Explorations in language and meaning: Towards a semantic anthropology. New York, 1976.
- Cutileiro 1971 — *Cutileiro J.* A Portuguese rural society. Oxford, 1971.
- Danforth 1989 — *Danforth L. M.* Firewalking and religious healing: The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement. Princeton: Princeton Univ. Press, 1989.
- Davies 1999 — *Davies O.* A people bewitched: Witchcraft and magic in Nineteenth-century Somerset. Bruton, 1999.

- Davies 2001 — *Davies O.* Urbanization and the decline of witchcraft: An examination of London // New perspectives on witchcraft, magic and demonology. Vol. 6. Witchcraft in the modern world / Ed. by B. Levack. New York; London, 2001.
- Davis 1971 — *Davis D.* The fear of conspiracy. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1971.
- Davis 1982 — *Davis N. Z.* From popular religion to religious cultures // Reformation Europe: A guide to research. St. Luis, 1982.
- Day 1989 — *Day S.* Embodying spirits: Village oracles and possession rituals in Ladhk, North India. London, 1989.
- Delius 1996 — *Delius P.* A lion amongst the cattle: Reconstruction and resistance in the Northern Transvaal. Randburg: Ravan Press, 1996.
- Demos 1982 — *Demos J. P.* Entertaining Satan: Witchcraft and the culture of Early New England. New York, 1982.
- Devereux 1970 — *Devereux G.* Mohave ethnopsychiatry. New York, 1970.
- Devereux 1974 — Psychoanalysis and the occult / Ed. by G. Devereux. New York, 1974.
- Devlin 1991 — *Devlin J.* The superstitious mind: French peasants in the 19th century. New Haven: Yale, 1991.
- Dewar 1974 — *Dewar H. S. L.* Witchcraft and the evil eye in Guernsey. 2nd ed., enlarged. St Peter Port: Toucan Press, 1974.
- Dionisopoulos-Mass 1976 — *Dionisopoulos-Mass R.* The evil eye and bewitchment in a peasant village // The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Distasi 1981 — *Distasi L.* Mal occhio (evil eye): The underside of vision. San Francisco, 1981.
- Dolan 1994 — *Dolan F. E.* Dangerous familiars: Representations of domestic crime in England, 1550–1700. Ithaca; New York; London: Cornell Univ. Press, 1994.
- Douglas 1963 — *Douglas M.* Techniques of sorcery control in Central Africa // Witchcraft and sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton, E. H. Winter. London: Routledge and Paul, 1963.
- Douglas 1970a — Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Douglas 1970b — *Douglas M.* Introduction. Thirty years after «Witchcraft, oracles and magic» // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Douglas 1999 — *Douglas M.* Implicit meanings: Selected essays in anthropology. 2nd ed. New York, 1999.

- Du Boulay 1974 — *Du Boulay J.* Portrait of a Greek mountain village. Oxford, 1974.
- Dube 1958 — *Dube S. C.* India's changing villages: Human factors in community development. London, 1958.
- Dundes 1981 — The evil eye: A folklore casebook / Ed. by A. Dundes. New York; London, 1981.
- Dundes 1992 — The evil eye: A casebook / Ed. by A. Dundes. Madison, 1992.
- Eastwell 1982 — *Eastwell H. D.* Voodoo death and the mechanism for dispatch of the dying in East Arnhem, Australia // *American Anthropologist*. 1982. Vol. 84. № 1.
- Ebright 2006 — *Ebright M.* The witches of Abiquiu: The governor, the priest, the Genizaro Indians, and the Devil. Albuquerque, N.M.: Univ. of New Mexico Press, 2006.
- Elmer 1996 — *Elmer P.* «Saints or sorcerers»: Quakerism, demonology and the decline of witchcraft in 17th century England // *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Elworthy 1895 — *Elworthy F. T.* The evil eye: An account of this ancient and widespread superstition. London, 1895.
- Engelstein 1998 — *Engelstein L.* Paradigms, pathologies, and other clues to Russian spiritual culture: Some post-soviet thoughts // *Slavic Review*. 1998. Vol. 57. № 4.
- Epstein 1967 — *Epstein S.* A sociological analysis of witch beliefs in a Mysore village // *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Erasmus 1961 — *Erasmus Ch. J.* Man makes control: Cultural development and American aid. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1961.
- Evans-Pritchard 1937 — *Evans-Pritchard E. E.* Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford, 1937.
- Ezzy 2003 — *Ezzy D.* New Age witchcraft? Popular spell books and the re-enchantment of every-day life // *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*. 2003. Vol. 4. № 1. Special issue «Studying 'New Age': Reconfiguring the field».
- Faivre, Needleman 1992 — *Modern esoteric spirituality* / Ed. by A. Faivre, J. Needleman. New York, 1992.
- Favret-Saada 1980 — *Favret-Saada J.* Deadly words: Witchcraft in the Bocage. Cambridge, 1980.

- Feiernan, Janzen 1992 – The social basis of health and healing in Africa / Ed. by S. Feiernan, J. M. Janzen. Berkeley: Univ. of California Press, 1992.
- Fisiy, Geschiere 2001 – *Fisiy C. F., Geschiere P.* Witchcraft, development and paranoia in Cameroon: Interactions between popular, academic and state discourse // Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Flores-Meiser 1976 – *Flores-Meiser E.* The hot mouth and evil eye // The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Forge 1970 – *Forge A.* Prestige, influence, and sorcery: A New Guinea example // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Fortune 1932 – *Fortune R. F.* Sorcerers of Dobu: The social anthropology of the Dobu islanders of the Western Pacific. New York: E.P. Dutton and Co., 1932.
- Fortune 1970 – *Fortune R. F.* Sorcerers of Dobu // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Foster 1960–1961 – *Foster G. M.* Interpersonal relations in peasant society // Human Organization. Winter 1960–1961. Vol. 19.
- Foster 1965 – *Foster G. M.* Peasant society and the image of limited good // American Anthropologist. 1965. Vol. 67. № 2.
- Foster 1967 – *Foster G. M.* Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world. Boston, 1967.
- Foster 1972 – *Foster G. M.* The anatomy of envy: A study in symbolic behavior // Current Anthropology. 1972. Vol. 13. № 2.
- Franc 1990 – *Franc S.* Popular justice, community, and culture among the Russian peasantry // The world of the Russian peasant: Post-emancipation culture and society / Ed. by B. Eklof, S. Franc. Boston, 1990.
- Friedl 1962 – *Friedl E.* Vasilika: A village in modern Greece. New York, 1962.
- Friedman 1967 – *Friedman E. G.* The world of «La miseria» // Peasant society: A reader / Ed. by J. M. Potter, M. N. Dias, G. M. Foster. Boston, 1967.
- Frierson 1993 – *Frierson K.* Peasant icons: Representations of rural people in late 19th century Russia. Oxford: Oxford Univ. Press, 1993.
- Fritscher 2004 – *Fritscher J.* Popular witchcraft: Straight from the witch's mouth. 2nd ed. Madison, Wis.-London: Univ. of Wisconsin Press, 2004.

- Garrison, Arensberg 1976 — *Garrison V., Arensberg C. M.* Concluding essay 2: The evil eye: Envy or risk of seizure? Paranoia or patronal dependency // *The evil eye* / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Gaskill 2001 — *Gaskill M.* Witches and witnesses in Old and New England // *Languages of witchcraft: Narrative, ideology, and meaning in Early Modern culture* / Ed. by S. Clark. New York, 2001.
- Gellner 1988 — *Gellner E.* Plough, sword and book: The structure of human history. London, 1988.
- Gentilcore 2001 — *Gentilcore D.* The church, the devil, and the healing activities of living saints in the Kingdom of Naples after the Council of Trent // *New perspectives on witchcraft, magic and demonology. Vol. 5. Witchcraft, healing, and popular diseases* / Ed. by B. Levack. New York; London, 2001.
- Geschiere 1997 — *Geschiere P.* The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa. Charlottesville; London: Univ. Press of Virginia, 1997.
- Gifford 1958 — *Gifford E. S.* The evil eye: Studies in the folklore of vision. New York, 1958.
- Gijswijt-Hofstra 1999 — *Gijswijt-Hofstra M.* Witchcraft after the witch-trials // *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. Vol. 5. Witchcraft and magic in Europe: The 18th and 19th centuries* / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. London, 1999.
- Ginzburg 1984 — *Ginzburg C.* The witches' sabbat: Popular cult or inquisitorial stereotype? // *Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the 19th century* / Ed. by S. L. Kaplan. Berlin, 1984.
- Glickman 1991 — *Glickman R. L.* The Peasant woman as healer // *Russia's women: Accomodation, resistance, transformation* / Ed. by B. E. Clements et al. Berkeley: Univ. of California Press, 1991.
- Glock, Bellah 1976 — *The new religious consciousness* / Ed. by Ch. Y. Glock, R. N. Bellah. Berkeley: Univ. of California Press, 1976.
- Gluckman 1955 — *Gluckman M.* Custom and conflict in Africa. Oxford, 1955.
- Gluckman 1963 — *Gluckman M.* Gossip and scandal // *Current Anthropology. 1963. Vol. 4. № 3.*
- Gluckman 1964 — *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology* / Ed. by M. Gluckman. Chicago, 1964.

- Gluckman 1992 — *Gluckman M.* Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: A clarification // Articles on witchcraft, magic and demonology. Vol. 1. Anthropological studies of witchcraft, magic and religion / Ed. by B. Levack. New York; London, 1992.
- Gluckman et al. 1962 — *Gluckman M., Forde D., Fortes M., Turner V.* The ritual of social relations. Manchester: Manchester Univ. Press, 1962.
- Godbeer 1992 — *Godbeer R.* The Devil's dominion: Magic and religion in Early New England. New York: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Good 1994 — *Good B.J.* Medicine, rationality and experience. Cambridge, 1994.
- Goode, Ben-Yehuda 1994 — *Goode E., Ben-Yehuda N.* Moral panics: Social construction of deviance. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994.
- Goodman 1972 — *Goodman F.* Speaking in tongues. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1972.
- Gottlieb 1989 — *Gottlieb A.* Witches, kings and the sacrifice of identity, or, The power of paradox and the paradox of power among the Beng of Ivory Coast // Creativity of power: Cosmology and action in African societies / Ed. by W. Arens, I. Karp. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989.
- Gregory 1991 — *Gregory A.* Witchcraft, politics, and «good neighbourhood» in early 17th century Rye // Past and Present. 1991. № 133.
- Groh 1987 — *Groh D.* The temptation of conspiracy theory, or Why do bad things happen to good people? // Changing conceptions of conspiracy. New York, 1987.
- Hahn 1995 — *Hahn R.* A. Sickness and healing: An anthropological perspective. New Haven, 1995.
- Hall 1991 — Witch-hunting in Seventeenth-century New England: A documentary history, 1638–1692 / Ed. by D. D. Hall. Boston, 1991.
- Hallen, Sodipo 1997 — *Hallen B., Sodipo J. O.* Knowledge, belief, and witchcraft. Stanford, 1997.
- Hand, Wittchen 1986 — Panic and phobias / Ed. by I. Hand, H. Wittchen. Berlin, 1986.
- Hanegraaff 1996 — *Hanegraaff W. J.* New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Hansen 1969 — *Hansen Ch.* Witchcraft in Salem. New York, 1969.
- Harding 1984 — *Harding S. F.* Remaking Ibieca: Rural life in Aragon under Franco. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1984.

- Hardman, Harvey 1995 — Paganism today / Ed. by Ch. Hardman, G. Harvey. London: Thorsons, 1995.
- Harnischfeger 2000 — *Harnischfeger J.* Witchcraft and the state in South Africa // Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века: Африканистика в мировом контексте. Мат. междунар. науч. конф., посвященной 70-летию А. Б. Давидсона. М., 2000.
- Harris 1974 — *Harris M.* Cows, pigs, wars and witches. New York: Random House, 1974.
- Harwood 1970 — *Harwood A.* Witchcraft, sorcery, and social categories among the Safwa. London: Oxford Univ. Press, 1970.
- Haviland 1977 — *Haviland J.* Gossip, reputation, and knowledge in Zinacantan. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977.
- Heald 1986 — *Heald S.* Witches and thieves: Deviant motivation in Gisu society // Man. New series. 1986. Vol. 21. № 1.
- Heald 1989 — *Heald S.* Controlling anger: The sociology of Gisu violence. Manchester: Univ. of Manchester Press, 1989.
- Heelas 1996 — *Heelas P.* The New Age movement: The celebration of the self and the sacralization of modernity. Oxford: Blackwell, 1996.
- Heikkinen, Kervinen 1990 — *Heikkinen A., Kervinen T.* Finland: The male domination // Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Heinzen 2004 — *Heinzen J. W.* Inventing a Soviet countryside: State power and the transformation of rural Russia. Pittsburgh, 2004.
- Herzfeld 1981 — *Herzfeld M.* Meaning and morality: A semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village // American Ethnologist. 1981. Vol. 8. № 3. Special issue «Symbolism and cognition».
- Hocart 1938 — *Hocart A. M.* The mechanism of the evil eye // Folklore. 1938. Vol. 49.
- Hoch 1986 — *Hoch S. L.* Serfdom and social control in Russia: Petrovskoe, a village in Tambov. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1986.
- Hodgkin 2001 — *Hodgkin K.* Reasoning with unreason: Visions, witchcraft, and madness in Early Modern England // Languages of witchcraft: Narrative, ideology, and meaning in Early Modern culture / Ed. by S. Clark. New York, 2001.
- Honko 1988 — Tradition and cultural identity / Ed. by L. Honko Turku, 1988.
- Hosking, Service 1999 — Reinterpreting Russia / Ed. by G. Hosking, R. Service. London, 1999.

- Hunt 1989 — *Hunt L.* The new cultural history. Berkeley: Univ. of California Press, 1989.
- Hutton 1991 — *Hutton R.* The pagan religions of the ancient British Isles: Their nature and legacy. Blackwell Publishing, 1991.
- Hutton 1996 — *Hutton R.* The stations of the Sun: A history of the ritual year in Britain. Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.
- Hutton 1999 — *Hutton R.* The triumph of the Moon: A history of modern pagan witchcraft. Oxford, 1999.
- Hutton 2004 — *Hutton R.* Anthropological and historical approaches to witchcraft: Potential for a new collaboration? // The Historical Journal. 2004. Vol. 47.
- Jackson 1965 — *Jackson Sh.* The witchcraft of Salem village. New York: Random House, 1965.
- Johansen 1990 — *Johansen J. Ch. V.* Denmark: The sociology of accusations // Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Johansen 1991 — *Johansen J. Ch. V.* Witchcraft, sin and repentance: The decline of Danish witchcraft trials // Witch beliefs and witch-hunting in Central and Eastern Europe / Ed. by G. Klaniczay, E. Pocs. Budapest, 1991 (Acta Ethnographica. Vol. 37. Special issue).
- Johnson 1983 — *Johnson G.* Architects of fear: Conspiracy theories and paranoia in American politics. Los Angeles, 1983.
- Kapferer 1990 — *Kapferer J.-N.* Rumors: Uses, interpretations, and images. New Brunswick, 1990.
- Kapferer 1997 — *Kapferer B.* The feast of the sorcerer. Chicago, 1997.
- Kapferer 2001 — *Kapferer B.* Sorcery and the shape of globalisation // Journal of the Finnish Anthropological Society. 2001. Vol. 26. № 1.
- Kapferer 2002a — Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Kapferer 2002b — *Kapferer B.* Introduction. Outside all reason: Magic, sorcery and epistemology in anthropology // Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Karlsen 1987 — *Karlsen C.* The Devil in the shape of a woman: Witchcraft in colonial New England. W. W. Norton and Co., 1987.

- Keesing 1985 — *Keesing R.* Conventional metaphor and anthropological metaphysics: The problematic of cultural translation // *Journal of Anthropological Research*. 1985. Vol. 41.
- Keltner et al. 1993 — *Keltner D., Ellsworth P., Edwards K.* Beyond simple pessimism: Effects of sadness and anger on social perception // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1993. Vol. 64.
- Kivelson 1991 — *Kivelson V.* Through the prism of witchcraft: Gender and social change in seventeenth-century Muskovy // *Russia's women: Accommodation, resistance, transformation* / Ed. by B. E. Clements, B. A. Engel, C. D. Worobec. Berkeley: Univ. of California Press, 1991.
- Kivelson 2003 — *Kivelson V.* Male witches and gender categories in Seventeenth-century Russia // *Comparative Studies in Society and History*. 2003. Vol. 45. № 3.
- Klaniczay 1990a — *Klaniczay G.* Hungary: The accusations and the universe of popular magic // *Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries* / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Klaniczay 1990b — *Klaniczay G.* The uses of supernatural power: The transformation of popular religion in Medieval and Early Modern Europe. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.
- Kleinman 1980 — *Kleinman A. K.* Patients and healers in the context of culture: An exploration of the border land between anthropology, medicine, and psychiatry. Berkeley; London: Univ. of California Press, 1980.
- Kluckhohn 1944 — *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft. Boston, 1944.
- Kluckhohn 1970 — *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Kohnert 2006 — *Kohnert D.* On the articulation of witchcraft and modes of production among the Nupe, Northern Nigeria // *Witches, witch-hunts and magical imaginaries in modern Africa* / Ed. by B. Schmidt, R. Schulte. Hamburg, 2006.
- Kolczynski 2000 — *Kolczynski Ja.* Human sacrifice: Memory of three events from the end of the 19th and the beginning of the 20th century in the villages in southern Poland // *Etnografia Polska*. 2000. Vol. 44. № 1–2.
- Knauff 1985 — *Knauff B.* Good company and violence: Sorcery and social action in a lowland New Guinea society. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.

- Krebs, Dawkins 1984 — *Krebs J.R., Dawkins R.* Animal signals: Mind-reading and manipulation // Behavioral ecology / Ed. by J. R. Krebs, N. B. Davies. Oxford, 1984.
- Krige 1970 — *Krige J. D.* The social function of witchcraft // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Kurti 2000 — *Kurti L.* The way of the «taltos»: A critical reassessment of a religious-magical specialist // Studia Mythologica Slavica. 2000. № 3.
- La Fontaine 1998 — *La Fontaine J. S.* Speak of the Devil: Tales of satanic abuse in contemporary England. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Lambek 2002 — *Lambek M.* Fantasy in practice: Projection and introjection, or The witch and the spirit-medium // Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Larner 1981 — *Larner Ch.* Enemies of God: The witch-hunt in Scotland. Oxford, 1981.
- Larner 1982 — *Larner Ch.* Is all witchcraft really witchcraft? // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. 2nd ed. Harmondsworth, 1982.
- Larner 1984 — Witchcraft and religion: The politics of popular belief / Ed. by Ch. Larner. Oxford, 1984.
- Lattas 1993 — *Lattas A.* Sorcery and colonialism: Illness, dreams and death as political languages in West New Britain // Man. New series. 1993. Vol. 28. № 2.
- Lattas 1998 — *Lattas A.* Cultures of secrecy. Madison, 1998.
- Lawson, McCauley 1990 — *Lawson E. T., McCauley R. N.* Rethinking religion: Connecting cognition and culture. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 1990.
- Lehmann, Myers 1993 — *Lehmann A. C., Myers J. E.* Magic, witchcraft and religion: An anthropological study of the supernatural. Mountain View: Mayfield, 1993.
- Lehr 1995 — *Lehr U.* Witches and sorcery in the folktales of Polish Carpathian villages // Artes Populares. 1995. № 16–17 (Folk narrative and cultural identity. 9th Congress of the International Society for folk-narrative research. Vol. 2).

- Leland 1899 — *Leland Ch. G.* Aradia, or, The gospel of the witches (of Italy). London: D. Nutt, 1899.
- Lemert 1997 — *Lemert E. M.* The trouble with evil: Social control at the edge of morality. New York, 1997.
- Lester 1972 — *Lester D.* Voodoo death: Some new thoughts on an old phenomena // American Anthropologist. 1972. Vol. 74. № 3.
- Levack 1992a — Articles on witchcraft, magic and demonology. Vol. 1. Anthropological studies of witchcraft, magic and religion / Ed. by B. Levack. New York; London, 1992.
- Levack 1992b — Articles on witchcraft, magic and demonology. Vol. 3. Witch-hunting in Early Modern Europe: General studies / Ed. by B. Levack. New York; London, 1992.
- Levack 1992c — Articles on witchcraft, magic and demonology. Vol. 5. Witch-hunting in continental Europe: Local and regional studies / Ed. by B. Levack. New York; London, 1992.
- Levack 1992d — Articles on witchcraft, magic and demonology. Vol. 9. Possession and exorcism / Ed. by B. Levack. New York; London, 1992.
- Levack 2001 — New perspectives on witchcraft, magic and demonology / Ed. by B. Levack. 6 vols. New York; London, 2001.
- Levin 1993 — *Levin E.* «Dvoeverie» and popular religion // Seeking God: The recovery of religious identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. by St. K. Batalden. DeKalb, 1993.
- Levine 1982 — *Levine N. E.* Belief and explanation in Nyinba women's witchcraft // Man. New series. 1982. Vol. 17. № 2.
- Lewin 1985 — *Lewin M.* The making of the Soviet system. New York, 1985.
- Lewis 1951 — *Lewis O.* Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied. Urbana, 1951.
- Lewis 1962 — *Lewis O.* Five families: Mexican case studies in the culture of poverty. New York, 1962.
- Lewis 1966 — *Lewis I. M.* Spirit possession and deprivation cults // Man. New series. 1966. Vol. 1.
- Lewis 1970 — *Lewis I. M.* A structural approach to witchcraft and spirit-possession // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Lewis 1986 — *Lewis I. M.* Religion in context: Cults and charisma. New York: Cambridge Univ. Press, 1986.
- Lewis 1996 — Magical religion and modern witchcraft / Ed. by J. R. Lewis. Albany; New York, 1996.

- Lewis 2003 — *Lewis L. A.* Hall of mirrors: Power, witchcraft, and caste in colonial Mexico. Durham; London: Duke Univ. Press, 2003.
- Lindquist 2001 — *Lindquist G.* Transforming signs: Iconicity and indexicality in Russian healing and magic // *Ethnos*. 2001. Vol. 66. № 2.
- Lindquist 2006 — *Lindquist G.* Conjuring hope: Magic and healing in contemporary Russia. New York; Oxford: Berghahn Books, 2006. (Epistemologies of healing. Vol. 1.)
- LiPuma 2000 — *LiPuma E.* Encompassing others: The magic of modernity in Melanesia. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2000.
- Lloyd 1990 — *Lloyd G. E. R.* Demystifying mentalities. Cambridge, 1990.
- Lopreato 1962 — *Lopreato J.* Interpersonal relations in peasant society: The peasants' view // *Human Organization*. 1962. Vol. 21.
- Lopreato 1967 — *Lopreato J.* Peasants no more: Social class and social change in an underdeveloped society. San Francisco, 1967.
- Loustaunau 1997 — *Loustaunau M. O.* The cultural context of health, illness, and medicine. Westport, Conn. — London, 1997.
- Luhrmann 1986 — *Luhrmann T. M.* Witchcraft, morality and magic in contemporary London // *International Journal of Moral and Social Sciences*. 1986. Vol. 1.
- Luhrmann 1989 — *Luhrmann T. M.* Persuasions of the witch's craft: Ritual magic and witchcraft in present-day England. Oxford, 1989.
- MacDonald 1981 — *MacDonald M.* Mystical Bedlam: Madness, anxiety, and healing in seventeenth-century England. New York: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Macfarlane 1970a — *Macfarlane A.* Witchcraft and conflict // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Macfarlane 1970b — *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, 1970.
- Macfarlane 1978 — *Macfarlane A.* The origins of English individualism: The family, property, and social transition. Oxford, 1978.
- Maloney 1976a — *Maloney C.* Don't say «pretty baby» lest you zap it with your eye: The evil eye in South Asia // *The evil eye* / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Maloney 1976b — *Maloney C.* Introduction // *The evil eye* / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Mappen 1980 — *Witches and historians: Interpretations of Salem* / Ed. by M. Mappen. Malabar Fla., 1980.

- Marwick 1950 — *Marwick M. G.* Another modern anti-witchcraft movement in Central Africa // *Africa*. 1950. Vol. 20. № 2.
- Marwick 1952 — *Marwick M. G.* The Social context of Cewa witch-beliefs // *Africa*. 1952. Vol. 22.
- Marwick 1964 — *Marwick M.* Witchcraft as a social strain gauge // *Australian Journal of Science*. 1964. Vol. 26.
- Marwick 1965 — *Marwick M. G.* Sorcery in its social setting: A study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester: Manchester Univ. Press, 1965.
- Marwick 1967 — *Marwick M. G.* The sociology of sorcery in a Central African tribe // *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Marwick 1970a — *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Marwick 1970b — *Marwick M.* Witchcraft as a social strain gauge // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Marwick 1972 — *Marwick M. G.* Anthropologists' declining productivity in the sociology of witchcraft // *American Anthropologist*. 1972. Vol. 74.
- Matossian 1989 — *Matossian M. K.* Poisons of the past: Molds, epidemics, and history. New Haven: Yale Univ. Press, 1989.
- Mattingly, Garro 2000 — *Narrative and the cultural construction of illness and healing* / Ed. by Ch. Mattingly, L. C. Garro. Berkeley; London: Univ. of California Press, 2000.
- Mayer 1954 — *Mayer P.* Witches. Inaugural lecture. Grahamstown: Rhodes Univ. Press, 1954.
- Mayer 1970 — *Mayer P.* Witches // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- McKnight 2005 — *McKnight D.* Of marriage, violence and sorcery: The quest for power in Northern Queensland. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Melland 1923 — *Melland F.* In witchbond Africa. London, 1923.
- Melland 1935 — *Melland F.* Ethical and political aspects of African witchcraft // *Africa*. 1935. Vol. 8. № 4.
- Melley 2000 — *Melley T.* Empire of conspiracy: The culture of paranoia in postwar America. Ithaka: Cornell Univ. Press, 2000.
- Messadie 1996 — *Messadie G.* A History of the Devil. New York, 1996.
- Meyer, Pels 2003 — *Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment* / Ed. by B. Meyer, P. Pels. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2003.

- Michelet 1939 — *Michelet J.* Satanism and witchcraft: A study in Medieval superstition. New York: Citadel Press, 1939.
- Micklethwait, Wooldridge 1996 — *Micklethwait J., Wooldridge A.* The witch-doctors: What the management gurus are saying, why it matters and how to make sense of it. London, 1996.
- Middleton 1960 — *Middleton J.* Lugbara religion. London, 1960.
- Middleton 1967 — Magic, witchcraft, and curing / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Middleton, Winter 1963 — Witchcraft and sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton, E. H. Winter. London: Routledge and Paul, 1963.
- Midelfort 1972 — *Midelfort E.* Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562–1684: The social and intellectual foundations. Stanford, 1972.
- Migliore 1997 — *Migliore S.* Mal'uocchii: Ambiguity, evil eye, and the language of distress. Toronto; Buffalo; London: Univ. of Toronto Press, 1997.
- Minnaar et al. 1992 — *Minnaar A., Offringa D., Payze C.* To live in fear: Witchburning and medicine murder in Venda. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1992.
- Minnaar et al. 1998 — *Minnaar A., Wentzel M., Payze C.* Witch killing with specific reference to the Northern province of South Africa // Violence in South Africa: A variety of perspectives / Ed. by E. Bornman. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1998.
- Mitchell 1956 — *Mitchell C.* The Yao village: A study in the social structure of a Nyasaland tribe. Manchester, 1956.
- Mitchell 1965 — *Mitchell C.* The meaning in misfortune for urban Africans // African systems of thought / Ed. by M. Fortes, G. Dieterlen. London, 1965.
- Monter 1976 — *Monter W.* Witchcraft in France and Switzerland: The borderlands during the Reformation. Ithaca; New York: Cornell Univ. Press, 1976.
- Monter 1997 — *Monter W.* Toads and eucharists: The male witches of Normandy, 1564–1660 // French Historical Studies. 1997. Vol. 20.
- Moon 1999 — *Moon D.* The Russian peasantry: The world the peasants made. London, 1999.
- Moore 1987 — *Moore R. I.* The formation of a persecuting society. Oxford, 1987.
- Moore, Sanders 2001a — Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.

- Moore, Sanders 2001b — *Moore H. L., Sanders T.* Magical interpretation and material realities. An Introduction // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H. L. Moore, T. Sanders. New York: Routledge, 2001.
- Morris 2000 — *Morris R. C.* In the place of origins: Modernity and its mediums in Northern Thailand. Durham: Duke Univ. Press, 2000.
- Morsy 1980 — *Morsy S. A.* Health and illness as symbols of social differentiation in an Egyptian village // *Anthropological Quarterly*. 1980. Vol. 53. № 3.
- Moscovici 1987 — *Moscovici S.* The conspiracy mentality // *Changing conceptions of conspiracy*. New York, 1987.
- Muchembled 1978 — *Muchembled R.* Culture populaire et culture des elites dans la France Moderne (XV—XVIII siècles). Paris, 1978.
- Muchembled 1990 — *Muchembled R.* Satanic myth and cultural reality // *Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries* / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Murdock 1980 — *Murdock G. P.* Theories of illness: A world survey. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 1980.
- Murphy 1982 — *Murphy H. B. M.* Culture and schizophrenia // *Culture and psychopathology*. Baltimore, 1982.
- Murphy, Vega 1982 — *Murphy H. B. M., Vega G.* Schizophrenia and religious affiliation in Northern Ireland // *Psychological Medicine*. 1982. Vol. 12.
- Nadel 1952 — *Nadel S. F.* Witchcraft in four African societies // *American Anthropologist*. 1952. Vol. 54.
- Nash 1967 — *Nash M.* Witchcraft as a social process in a Tzeltal community // *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. New York, 1967.
- Needham 1978 — *Needham R.* Primordial characters. Charlottesville: Univ. of Virginia Press, 1978.
- Neubauer 1999 — *Neubauer H.-J.* The rumor: A cultural history. New York, 1999.
- Newall 1973 — *Newall V.* The witch figure. London, 1973.
- Niehaus 2001 — *Niehaus I.* Witchcraft, power and politics: Exploring the occult in the South African Lowveld. London, 2001.
- Norton 2002 — *Norton M. B.* In the devil's snare: The Salem witchcraft crisis of 1692. New York, 2002.
- Obelkevitch 1976 — *Obelkevitch J.* Religion and rural society: South Lindsey 1826–1875. Oxford, 1976.

- Obeyesekere 1975 — *Obeyesekere G.* Sorcery, premeditated murder and the canalization of aggression in Sri Lanka // *Ethnology*. 1975. Vol. 14. № 1.
- Obeyesekere 1981 — *Obeyesekere G.* Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience. Chicago; London, 1981.
- Opler 1959 — *Culture and mental health* / Ed. by M.K. Opler. New York: The Macmillan Co, 1959.
- Paine 1967 — *Paine R.* What is gossip about? An alternative hypothesis // *Man*. New series. 1967. Vol. 2. № 2.
- Parsons 1961 — *Parsons T.* Religion and social structure // *Theories of society* / Ed. by T. Parsons et al. Vol. 1. New York: The Free Press, 1961.
- Pearson 1897 — *Pearson K.* The chances of death and other studies in evolution. Edward Arnold, 1897.
- Pina-Cabral 1986 — *Pina-Cabral J. de.* Sons of Adam, daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho. Oxford, 1986.
- Pizzo 2004 — *Pizzo E. L.* Mujeres y poder informal: Salud, enfermedad y hechicera en la Crdoba del siglo XVIII. Crdoba, Argentina, 2004.
- Primiano 1995 — *Primiano L. N.* Vernacular religion and the search for method in religious folklife // *Western Folklore*. 1995. Vol. 54. № 1. Special issue «Reflexivity and the study of belief».
- Prince 1968 — *Trance and possession states* / Ed. by R. H. Prince. Montreal, 1968.
- Quaife 1987 — *Quaife G. R.* Godly zeal and furious rage: The witch in Early Modern Europe. New York, 1987.
- Rachman, Maser 1988 — *Panic: Psychological perspectives* / Ed. by S. Rachman, J. Maser. Hillsdale, 1988.
- Radin 1927 — *Radin P.* Primitive man as philosopher. Appleton, 1927.
- Ramer 1991 — *Ramer S. C.* Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861–1917 // *Peasant economy, culture, and customary law of European Russia, 1800–1921* / Ed. by E. Kingston-Mann, T. Mixer. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Ranger 1991 — *Ranger T.* Religion and witchcraft in everyday life in contemporary Zimbabwe // *Cultural struggles and development in Southern Africa* / Ed. by P. Kaarsholm. London, 1991.
- Rasmussen 1998 — *Rasmussen S.* Ritual powers and social tensions as moral discourse among the Tuareg // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 2.

- Raybek et al. 1989 — *Raybek D., Shoobe J., Grauberger J.* Women, stress and participation in possession cults // *Medical Anthropology Quarterly*. 1989. Vol. 3. № 2.
- Redfield 1941 — *Redfield R.* Folk cultures of the Yukatan. Chicago, 1941.
- Redfield 1956 — *Redfield R.* Peasant society and culture. Chicago, 1956.
- Redfield 1960 — *Redfield R.* The little community and peasant society and culture. Chicago, 1960.
- Repšiene 2002 — *Repšiene R.* The magic suggestion: Fairy-witch-sorcerer // *Tautosakos Darbai*. 2002. № 16.
- Ries 1997 — *Ries N.* Russian talk: Culture and conversation during «perestroika». Ithaca; New York: Cornell Univ. Press, 1997.
- Rio 2002 — *Rio K.* The sorcerer as an absented third person: Formations of fear and anger in Vanuatu // *Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice*. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Rivera 1998 — *Believed-in-imaginings: The narrative constructions of reality* / Ed. by J. de Rivera. Washington, 1998.
- Roberts 1976 — *Roberts J. M.* Belief in the evil eye in world perspective // *The evil eye* / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Robertson 1992 — *Robertson P.* The secret Kingdom New York, 1992.
- Robertson 1994 — *Robertson P.* The new world order. New York, 1994.
- Roheim 1934 — *Roheim G.* The riddle of the Sphinx. London, 1934.
- Romberg 2003 — *Romberg R.* Witchcraft and welfare: Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico. Austin: Univ. Texas Press, 2003.
- Roper 1994 — *Roper L.* Oedipus and the Devil: Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe. New York: Routledge, 1994.
- Rorbue 1992 — *Rorbue B.* From folk medicine to medical folkloristics // *Folklore process. In honour of Lauri Honko. Studia Fennica. Folkloristica. I.* Helsinki, 1992.
- Roseberry 1989 — *Roseberry W.* Anthropologists and histories: Essays in culture, history and political economy. New Brunswick: Rutgers Univ. Press, 1989.
- Rosenberg 1988 — *Rosenberg H. G.* A negotiated world: Three centuries of change in a French Alpine community. Univ. of Toronto Press, 1988.
- Rosengren et al. 2000 — *Rosengren K. S., Johnson C. N., Harris P.* Imagining the impossible: Magical, scientific, and religious thinking in children. New York: Cambridge Univ. Press, 2000.

- Rowlands, Warnier 1988 — *Rowlands M., Warnier J.-P.* Sorcery, power and the modern state in Cameroon // *Man*. New series. 1988. Vol. 23. № 1.
- Ryan D. 1998 — *Ryan D. C.* Witchcraft denunciations in late imperial Russia: Peasant reactions to the «koldun» // *Folklore*. 1998. Vol. 9.
- Ryan W. 1998 — *Ryan W. F.* The witchcraft hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an exception? // *Slavonic and East European Review*. 1998. Vol. 76. № 1.
- Ryan W. 1999 — *Ryan W. F.* The Bathhouse at midnight: Magic in Russia. Philadelphia: Pennsylvania Univ. Press, 1999.
- Sabeian 1984 — *Sabeian D. W.* The power in the blood: Popular culture and village discourse in Early Modern Germany. Cambridge, 1984.
- Savage, Leighton 1965 — *Savage C., Leighton D. C.* The problem of cross-cultural identification of psychiatric disorders // *Approaches to cross-cultural psychiatry* / Ed. by J. M. Murphy, A. H. Leighton. Ithaca, 1965.
- Scarre, Callow 2001 — *Witchcraft and magic in sixteenth- and seventeenth-century Europe* / Ed. by G. Scarre, J. Callow. London, 2001.
- Schoeck 1969 — *Schoeck H.* Envy: A theory of social behaviour. London, 1969.
- Schoeneman 1975 — *Schoeneman T. J.* Witch hunt as a culture change phenomenon // *Ethos*. 1975. Vol. 5.
- Schur 1971 — *Schur E. M.* Labelling deviant behaviour. New York, 1971.
- Scott 1976 — *Scott J. C.* The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia. New Haven, 1976.
- Scott 1985 — *Scott J. C.* Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven, 1985.
- Sebald 1980 — *Sebald H.* Franconian witchcraft: The demise of a folk magic // *Anthropological Quarterly*. 1980. Vol. 53. № 3.
- Sebald 1984 — *Sebald H.* Shaman, healer, witch: Comparing shamanism with franconian folk magic // *Ethnologia Europaea*. 1984. Vol. 14.
- Shanin 1972 — *Shanin T.* Awkward class: Political sociology of peasantry in a developing society: Russia 1910–1925. Oxford, 1972.
- Shanin 1985 — *Shanin T.* Russia as a «developing society». Basingstoke: Macmillan, 1985.
- Shanin 1990 — *Shanin T.* Defining peasants: Essays concerning rural societies, expolary economies, and learning from them in the contemporary world. Oxford, 1990.
- Shanin 1996 — *Peasants and peasant societies* / Ed. by T. Shanin. Harmondsworth, 1971.

- Sharp 1993 — *Sharp L. A.* The possessed and the dispossessed: Spirits, identity, and power in a Madagascar migrant town. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
- Sharpe 1992 — *Sharpe J. A.* Witchcraft in Seventeenth-century Yorkshire: Accusations and counter-accusations. York, 1992.
- Sharpe 1996 — *Sharpe J. A.* Instruments of darkness: Witchcraft in England 1550–1750. New York, 1996.
- Shibutani 1966 — *Shibutani T.* Improvised news: A sociological study of rumor. Indianapolis, 1966.
- Shlapentokh 1998 — *Shlapentokh V.* Fear of the future in the modern world: A Russian case // International Journal of Comparative Sociology. 1998. Vol. 39. № 2.
- Siegel 2006 — *Siegel J. T.* Naming the witch. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2006.
- Silverblatt 1987 — *Silverblatt I.* Moon, Sun and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.
- Simons, Hughes 1985 — *Simons R. C., Hughes C. C.* The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest. Dordrecht; Lancaster: Reidel, 1985.
- Simpson 2000 — *Simpson S.* Native faith: Polish neo-paganism at the brink of the 21st century. Krakow, 2000.
- Spiro 1961 — *Spiro M.* Sorcery, evil spirits, and functional analysis: A rejoinder // American Anthropologist. 1961. Vol. 63.
- Spiro 1979 — *Spiro M.* Burmese supernaturalism. Pittsburgh, 1979.
- Spooner 1970 — *Spooner B.* The evil eye in the Middle East // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Spooner 1976 — *Spooner B.* Concluding essay 1: Anthropology and the evil eye // The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Stadler 1996 — *Stadler J.* Witches and witch-hunters: Witchcraft, generational relations and the life cycle in a Lowveld Village // African Studies. 1996. Vol. 55.
- Stangor, Lange 1994 — *Stangor C., Lange J. E.* Mental representations of social groups: Understanding stereotypes and stereotyping emotions as determinants of intergroup attitudes // Advances in Experimental Social Psychology. 1994. Vol. 26.
- Stark 2002 — *Stark L.* Peasants, pilgrims, and sacred promises: Ritual and the supernatural in Orthodox Karelian folk religion. Helsinki, 2002.

- Steadman 1985 — *Steadman L.* The killing of witches // Oceania. 1985. Vol. 56. № 2.
- Stein 1976 — *Stein H. E.* Envy and the evil eye: An essay in the psychological ontogeny of belief and ritual // The evil eye / Ed. by C. Maloney. New York: Columbia Univ. Press, 1976.
- Stephans 1996 — *Stephan W. G., Stephan C. W.* Intergroup relations. Madison, 1996.
- Stephen 1987 — Sorcerer and witch in Melanesia / Ed. by M. Stephen. Carlton, Victoria: Melbourne Univ. Press, 1987.
- Stephen 1999 — *Stephen M.* Witchcraft, grief, and the ambivalence of emotions // American Ethnologist. 1999. Vol. 26. № 3.
- Stewart 1991 — *Stewart Ch.* Demons and the Devil: Moral imagination in Greek culture. Princeton, 1991.
- Stewart, Strathern 1999 — *Stewart P. J., Strathern A.* Feasting on my enemy: Images of violence and change in the New Guinea Highlands // Ethnohistory. 1999. Vol. 46. № 4.
- Stewart, Strathern 2004 — *Stewart P. J., Strathern A.* Witchcraft, sorcery, rumors and gossip. Cambridge, 2004.
- Strathern 1982 — *Strathern A. J.* Witchcraft, greed, cannibalism and death: Some related themes from the New Guinea Highlands // Death and the regeneration of life / Ed. by M. Bloch, J. Parry. Cambridge, 1982.
- Summers 1956 — *Summers M.* History of witchcraft and demonology. New York, 1956.
- Tajfel 1981 — *Tajfel H.* Human groups and social categories: Studies in social psychology. Cambridge, 1981.
- Tanaka-Matsumi, Draguns 1997 — *Tanaka-Matsumi J., Draguns J. G.* Culture and psychopathology // Handbook of cross-cultural psychology. Vol. 3. Social behavior and applications. Boston, 1997.
- Taussig 1997 — *Taussig M.* The magic of the state. New York, 1997.
- Taylor 1992 — *Taylor C. C.* Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1992.
- Taylor, Moghaddam 1987 — *Taylor D. M., Moghaddam F. M.* Theories of intergroup relations: International social psychological perspectives. New York, 1987.
- Telle 2002 — *Telle K. G.* The smell of death: Theft, disgust and ritual practice in Central Lombok, Indonesia // Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice. 2002. Vol. 46.

Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.

- Thomas 1970 – *Thomas K.* The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft // *Witchcraft confessions and accusations* / Ed. by M. Douglas. London, 1970.
- Thomas 1971 – *Thomas K.* Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England. London, 1971.
- Thompson 1971 – *Thompson E. P.* The moral economy of the English crowd in the 18th century // *Past and Present*. 1971. № 50.
- Thurston 2001 – *Thurston R. W.* Witch, Wicce, Mother Goose: The rise and fall of the witch hunts in Europe and North America. London, 2001.
- Tiryakian 1974 – On the margin of the visible: Sociology, the esoteric, and the occult. (Contemporary religious movements: A Wiley-Interscience Series) / Ed. by E. A. Tiryakian. John Wiley and sons, Inc., 1974.
- Torrey 1972 – *Torrey F. E.* The mind game: Witchdoctors and psychiatrists. New York, 1972.
- Trevor-Roper 1969 – *Trevor-Roper H. R.* The European witch-craze of the 16th and 17th centuries. Harmondsworth, 1969.
- Trimakas 2001 – *Trimakas R.* Disease etiology in Lithuanian folklore // *Tautosakos Darbai*. 2001. № 15.
- Turner 1964 – *Turner V. M.* Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics // *Africa*. 1964. Vol. 34.
- Turner 1967 – *Turner V. M.* Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics // *Turner V. M.* The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual. New York, 1967.
- Turner 1970 – *Turner P. R.* Witchcraft as negative charisma // *Ethnology*. 1970. Vol. 9. № 4.
- Varkonyi 1990 – *Varkonyi A. R.* Public health and belief in witches (A new appraisal of Maria Theresia's edict revoking the prosecution of witches) // *Ethnographia*. 1990. Vol. 101. № 3–4.
- Vickers 1984 – *Occult and scientific mentalities in the Renaissance* / Ed. by B. Vickers. Cambridge, 1984.
- Viola 1990 – *Viola L.* Peasant nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet countryside // *Journal of Modern History*. 1990. Vol. 62. № 4.
- Vukanovic 1989 – *Vukanovic T. P.* Witchcraft in the Central Balkans. 1. Characteristics of witches. 2. Protection against witches // *Folklore*. 1989. Vol. 100.

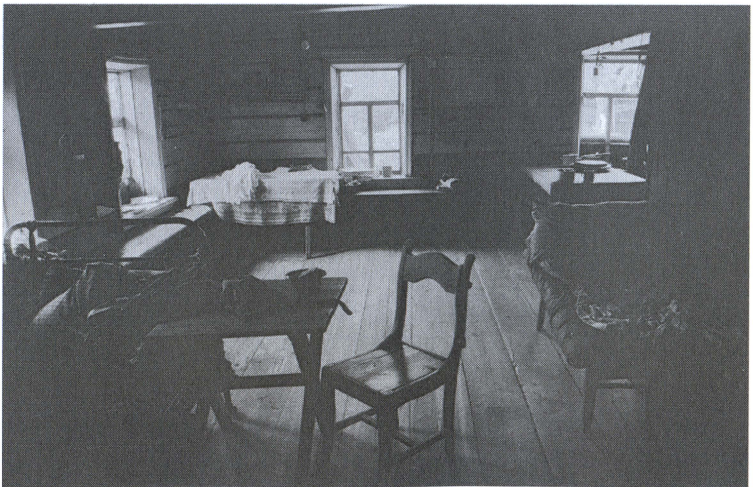
- Wagley 1964 — *Wagley Ch.* Amazon town: A study of man in the tropics. New York, 1964.
- Waite 2003 — *Waite G. K.* Heresy, magic and witchcraft in Early Modern Europe. London, 2003.
- Walker 1972 — *Walker S.* Ceremonial spirit possession in Africa and Afro-America. Forms, meanings, and functional significance for individuals and social groups. Leiden, 1972.
- Wallis 1984 — *Wallis R.* The elementary forms of the new religious life. London, 1984.
- Warner 1977 — *Warner R.* Witchcraft and soul loss // Hospital and Community Psychiatry. 1977. Vol. 288.
- Watson, Ellen 1993 — Understanding witchcraft and Sorcery in Southeast Asia / Ed. by C. W. Watson, R. Ellen. Univ. of Hawaii Press, 1993.
- West 2001 — *West H.* Sorcery of construction and socialist modernization: Ways of understanding power in postcolonial Mozambique // American Ethnologist. 2001. Vol. 28. № 1.
- Whitehead, Wright 2004 — In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia / Ed. by N. L. Whitehead, R. Wright. Durham, N.C.; London: Duke Univ. Press, 2004.
- Whitehouse 2000 — *Whitehouse H.* Arguments and icons: Divergent modes of religiosity. New York: Oxford Univ. Press, 2000.
- Whiten 1991 — Evolution, development and simulation of everyday mindreading / Ed. by A. Whiten. Oxford, 1991.
- Whyte 1998 — *Whyte S. R.* Questioning misfortune: The pragmatics of uncertainty in eastern Uganda. Cambridge, 1998.
- Wigzell 1998 — *Wigzell F.* Reading Russian fortunes: Print culture, gender and divination in Russia from 1765. Cambridge Univ. Press, 1998.
- Williams 1995 — *Williams S.* Urban popular religion and the rites of passage // European religion in the Age of Great Cities, 1830–1930 / Ed. by H. McLeod. London; New York: Routledge, 1995.
- Wilson 1967 — *Wilson P. J.* Status ambiguity and spirit possession // Man. New series. 1967. Vol. 2. № 3.
- Wilson 1970 — *Wilson M. H.* Witch beliefs and social structure // Witchcraft and sorcery: Selected readings / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Winner 1971 — *Winner I.* A Slovenian village: Zerovnica. Providence, 1971.
- Winter 1963 — *Winter E. H.* The Enemy within: Amba witchcraft and sociological theory // Witchcraft and sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton, E. Winter. London: Routledge and Paul, 1963.

Лумепамыпа

- Wisers 1963 – *Wiser W. H., Wiser Ch. V.* Behind mud walls 1930–1960. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1963.
- Wolf 1966 – *Wolf E.* Peasants. Englewood Cliffs, N. J., 1966.
- Worobec 1995 – *Worobec C. D.* Witchcraft beliefs and practices in prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // *Russian Review*. 1995. Vol. 54. № 2.
- Worobec 2001 – *Worobec C. D.* Possessed: Women, witches and demons in imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 2001.
- York 1995 – *York M.* The emerging network: A sociology of the New Age and neo-pagan movements. Lanham, 1995.
- Zaretsky, Leone 1974 – Religious movements in contemporary America / Ed. by I. I. Zaretsky, M. P. Leone. Princeton: Princeton Univ. Press, 1974.
- Zguta 1977 – *Zguta R.* Witchcraft trials in Seventeenth-century Russia // *American Historical Review*. 1977. Vol. 82.
- Zguta 1978 – *Zguta R.* Witchcraft and medicine in pre-Petrine Russia // *Russian Review*. 1978. Vol. 37. № 4.
- Zizzo 2002 – *Zizzo D.J.* Fear the evil eye. Oxford, 2002.



д. Конята. Северорусский тип усадьбы, обычный в Верхокамье. Слева — жилая изба, справа — хозяйственные постройки



д. Кулизени. Типичный интерьер верхокамской избы. Вид от двери, слева под полатями и матицей — кровать, в красном углу — божница и стол, справа — лавка около печи, стол для приготовления пищи и вход в запечье



д. Пестери. Моление перед крещением. Духовница зажигает свечи, слева тканью закрыто радио



д. Пестери. Духовница Евдокия Александровна Чадова крестит младенца

Иллюстрации



д. Пестери. Моление после крещения



Последний жилой дом в д. Кулизени.
Слева — летняя кухня

Иллюстрации



с. Сепыч. Мария Савельевна Лобышева. Слева на столе — топкі для плетения поясов



д. Конята. Перекресток. На угоре раньше было коми-пермяцкое святилище



д. Конята. На дери в избу крест и подкова.



пос. Северный Коммунар. Мария Федоровна Емельянова

Иллюстрации



д. Абрамёнки. Жатва



д. Абрамёнки. Жатва

Иллюстрации



с. Кулига. Соборная трапеза после моления в доме Ефросиньи Пантелеевны



с. Кулига. После моления в доме Ефросиньи Пантелеевны



с. Кулига. Марфа Сазоновна Шатрова



с. Соколово. Уборка сена

Иллюстрации



с. Кулига. Марфа Сазоновна Шатрова с правнучкой



с. Сепыч. Фекла Сысоевна Ильиных



с. Мысы. Меркурий Прокопьевич Варанкин



с. Кулига. Пасха. Соборное моление

Научное издание

ХРИСТОФОРОВА Ольга Борисовна

КОЛДУНЫ И ЖЕРТВЫ
АНТРОПОЛОГИЯ КОЛДОВСТВА
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Выпускающий редактор *О. Старикова*

Компьютерная верстка: *С. Валишин*



Объединенное гуманитарное издательство
101000, Москва, Кривоколенный пер, д. 10, стр. 6а
Тел./факс: (495) 621-9852; e-mail: info@ogi.ru



Издательский центр
Российского государственного гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., д. 6
Тел.: (499) 973-4200

Подписано в печать 01.06.2010. Гарнитура Петербург.

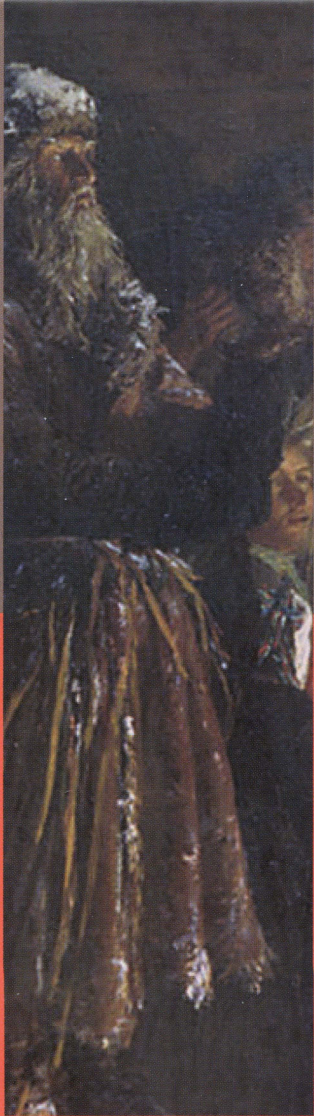
Формат 84×108¹/₃₂. Объем 13,5 печ. л.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ № 1125

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., д. 6



Ольга Христофорова

КОЛДУНЫ И ЖЕРТВЫ

АНТРОПОЛОГИЯ КОЛДОВСТВА
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Почему вера в колдовство так широко распространена и отличается такой устойчивостью? Почему одни люди склонны объяснять свои несчастья тем, что их сглазили или навели порчу, а с другими ничего подобного не происходит? Как устроены и почему столь соблазнительны символический язык, на котором говорят те, кто верит в колдовство? В книге рассказывается о социально-психологических истоках, традиционном облике и современных модификациях веры в колдовство. Ее автор О. Б. Христофорова — этнолог и фольклорист, доцент Центра типологии и семиотики фольклора и Центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета.

ISBN 978-5-94282-617-8



9 785942 826178