

*На правах рукописи*

**ХРИСТОФОРОВА ОЛЬГА БОРИСОВНА**

**ДИСКУРС О КОЛДОВСТВЕ  
И ЛОКАЛЬНЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ:  
СЕМАНТИКА, ПРАГМАТИКА, СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ**

**Специальность 10.01.09 – Фольклористика**

**Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора филологических наук**

**Москва 2010**

Работа выполнена в Учебно-научном центре типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета

**Официальные оппоненты:**

доктор филологических наук Людмила Николаевна Виноградова

доктор филологических наук Татьяна Андреевна Михайлова

доктор исторических наук Елена Борисовна Смилянская

**Ведущая организация:**

Сектор фольклора Российского института истории искусств РАН,

Санкт-Петербург

Защита состоится «23» декабря 2010 г. в «\_\_\_» часов на заседании Совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.198.04 в Российском государственном гуманитарном университете по адресу: 125993, Москва, ГСП-3, Миусская пл., д. 6.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке

Российского государственного гуманитарного университета.

Автореферат разослан «22» ноября 2010 г.

Ученый секретарь Совета

канд. филол. наук, доцент

В.Я. Малкина

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### Актуальность темы исследования

Современные фольклористические исследования устной несказочной прозы в разных регионах России показывают, что представления о многих мифологических персонажах (домовых, кикиморах, русалках и т.п.) постепенно исчезают, но при этом сохраняют актуальность представления о колдунах. Былички такого рода, с одной стороны, наследуют русской фольклорной традиции XIX – начала XX в. (удивительно устойчивыми оказываются уровень композиционно-повествовательной стереотипии, набор сюжетов и мотивов), с другой – они бытуют в естественных социальных контекстах, причем наиболее активными рассказчиками – носителями этих представлений являются люди среднего и молодого возраста. На наш взгляд, сохранению данных представлений во многом способствует их востребованность в коммуникативной среде локального социума (деревни, куста деревень), где они выполняют ряд важных функций.

Проблема социокультурных функций мифологических рассказов в контексте локальных фольклорных традиций не стала предметом изучения в отечественной фольклористике XX в. по ряду причин. Во-первых, в СССР тема демонологии и, в частности, колдовства, тем более современного, долгое время была табуирована для научного анализа по идеологическим причинам. Во-вторых, «цеховое» разделение на фольклористику и этнографию и разведение этих научных дисциплин по разным направлениям – филологии и истории – сделало одновременное изучение мифологических представлений и социальных отношений практически невозможным. В-третьих, и в фольклористике, и в этнографии советского периода 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. Наконец, сыграли свою роль и методы исследования: в центре внимания собирателей находилась семантика (сюжеты и мотивы), а не прагматика фольклорных текстов; мифологические рассказы фиксировались как отдельные «произведения», без учета контекста их бытования.

Между тем, исследование «включенности» верований в повседневные взаимодействия людей, воссоединение абстрагированных наукой мифологических представлений и столь же стерилизованной социальной действительности, в особенности же – исследование самого фокуса их взаимосвязи может быть эвристически ценным и продуктивным. Дело в том, что в текстах мифологической несказочной прозы, особенно в быличках о колдунах как особой категории людей социальное и мифологическое переплетены так, что фокус их анализа не может быть смещен ни в одну из сторон, его необходимо расположить в той области, которую Клиффорд Гирц назвал «социальной семантикой»<sup>1</sup>. Эти тексты могут быть рассмотрены не только как актуализация мифологической «картины мира», но и как модели, одновременно и отражающие социальную реальность, и используемые для построения этой реальности. Интерес к этой сфере, к прагматике быличек – к тому, кто, как, когда, кому, зачем и о ком/о чем их рассказывает – может многое сказать и о мифологических воззрениях носителей локальной фольклорной традиции, и об их взаимоотношениях, и о законах самой устной традиции.

Для того, чтобы нивелировать обозначенный концептуальный и методологический разрыв, мы воспользуемся понятием «дискурс». Этот термин понимается в гуманитарных науках по-разному в зависимости от использующей его теории, однако так или иначе все его интерпретации относятся к сфере изучения функционирования языка. В современной лингвистике дискурс понимается как содержащий одновременно два компонента: и динамический процесс коммуникативной деятельности, вписанной в ее социокультурный контекст (по известному выражению Н.Д. Арутюновой, дискурс есть «речь, погруженная в жизнь»<sup>2</sup>), и совокупность текстов как результат этой деятельности. При этом важно, что дискурс включает в себя как речевые, так и неречевые действия<sup>3</sup>; мы будем придерживаться близкого понимания. Для работы существенное значение имеют и со-

---

<sup>1</sup> Гирц К. Глубокая игра: заметки о петушиных боях у балийцев // Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 508.

<sup>2</sup> Арутюнова Н.Д. Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 137.

<sup>3</sup> См.: Бенвенист Э. Формальный аппарат высказывания // Общая лингвистика. М., 1974; Maatz U. Als der Geist der Gemeinschaft eine Sprache fand. Sprache im Nationalsozialismus. Opladen, 1984; Дейк Т.А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989; Серюо П. Как читают текст во Франции // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М., 1999.

циологические нюансы концепта «дискурс». С этой точки зрения дискурс есть «способ говорения», характеризующийся набором параметров: отличительными чертами языка, особенностями стиля, спецификой тематики и т.д. (иначе говоря, дискурс в данном понимании – это стиль плюс идеология). В особенности важна для нас идея, что «говорение» предопределяет и во многом создает саму предметную сферу дискурса, а также соответствующие ей социальные институты<sup>4</sup>. В этом смысле выражение «дискурс колдовства» предполагает не только то, как говорят о колдовстве, но и то, как «колдовство» проявляет себя в коммуникативных формах, и в этом отношении данное выражение соответствует понятию «язык колдовства», которое мы также используем. Еще одно важное для нас понятие – тема (топик, по У. Чейфу<sup>5</sup>) дискурса. Под этим термином понимается комплекс взаимосвязанных элементов, о которых говорится в дискурсе. При этом в тот или иной момент дискурса одни элементы его темы могут быть активными, другие – находиться в неактивированном состоянии. Такой подход к понятию темы позволяет объяснить феномен целостности дискурса.

Итак, под термином «дискурс» в данной работе подразумевается бытование представлений о колдовстве как своего рода символического языка (следует особо подчеркнуть, что для носителей традиции последний не существует вне этого бытования). Понятие «дискурс», следовательно, включает и лингвистические, и паралингвистические факторы, причем не только параметры коммуникативной ситуации, но и характеристики социально-культурной среды, в которой протекает коммуникация (мифологию, идеологию, правовые институты, социальную структуру, этикет, интерьер жилища, пищевые традиции и другие «кластеры» культуры, рассматриваемые как семиотические объекты или системы). Соответственно, локальный дискурс о колдовстве – это не только рассказываемые внутри сообщества былички о колдунах, но и другие тексты, вербальные (поверья, запреты, приметы, поговорки, слухи, сплетни, толкования и т.д.) и невербальные

---

<sup>4</sup> Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону власти, знания и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996; Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995; Goffman E. Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior. Anchor Books, 1967; см. также: Lakoff G., Johnson M. Metaphors we live by. Chicago, 1980.

<sup>5</sup> Chafe W.L. Givenness, contrastiveness, definiteness, subjects, topics and points of view // Subject and topic / Ed. by Ch.N. Li. New York: Academic Press, 1976. P. 25-55.

(действия, жесты, мимика, предметы, локусы и пр.), объединенные темой «вера в колдовство» и рассмотренные, по возможности, в социокультурном контексте всей локальной традиции.

Под термином «локальная фольклорная традиция» понимается фольклорная традиция локального (малого) сообщества. Исследователи определяют численность последнего по-разному, в среднем – до тысячи членов, однако важнее не численность, а принципы организации, среди которых – наличие внешне наблюдаемых и внутренне осознаваемых границ, общность занятий и мировоззрения, стабильная социальная структура, соблюдение принципа общения «лицом к лицу» и отсутствие анонимности<sup>6</sup>. На основной территории России этим принципам удовлетворяют такие современные образования, как колхоз (совхоз), сельсовет, а также неофициальные объединения, территориальное и социальное единство которых отражено в топонимах, соционимах, сюжетных фольклорных текстах, а также в поведенческих практиках<sup>7</sup>. Подобные социальные образования обычно характеризуются единством формальных и содержательных структур устной традиции, в том числе сюжетно-мотивного фонда и набора мифологических персонажей. Важно иметь в виду, что локальное сообщество как социальный организм обычно состоит из нескольких уровней: домохозяйство/часть поселения/поселение/куст поселений; этой многосоставности соответствуют семантические и прагматические характеристики дискурса о колдовстве.

Как показывают уже осуществленные фольклористические исследования, изучение прагматики фольклора максимально плодотворно именно на уровне локальной традиции<sup>8</sup>. Мы полагаем, что этот масштаб (точнее, совокупность ряда близких масштабов) позволит выявить взаимосвязь социального и мифологического с наибольшей полнотой. Следует особо отметить, что хотя исследование выполнено в основном на базе локальной традиции Верхнего Камья (см. ниже ее описание) с некоторыми параллелями по иным русским фольклорным «диалек-

---

<sup>6</sup> *Foster G.M.* Interpersonal relations in peasant society // *Human Organization*. Winter 1960-61. Vol. 19. P. 177; *Redfield R.* The little community and peasant society and culture. Chicago, 1960. P. 1-4.

<sup>7</sup> *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 63-64; см. также: *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика. Архангельск, 2004.

<sup>8</sup> См.: *Адоньева С.Б.* Указ. соч. С. 62-273.

там», полученные выводы значимы и для других русских локальных контекстов, что обусловлено общностью законов и социальной организации, и устройства фольклорной традиции.

### **Объект и предмет исследования**

Объектом исследования являются вербальные и невербальные тексты, зафиксированные автором в ходе полевой работы в Верхокамье: фольклорные тексты разных жанров (несказочная проза и малые формы фольклора), другие виды устных высказываний (толкования событий, слухи, сплетни и т.п.), ритуальное и повседневное поведение носителей традиции. Предметом исследования является отображенный в этих текстах дискурс о колдовстве, его семантические и прагматические особенности, социальные функции.

### **Цели и задачи исследования**

Цель исследования состоит в подробном анализе семантико-прагматических параметров и социальных функций дискурса о колдовстве в контексте локальной фольклорной культуры (на примере традиции Верхокамья). Мы предполагаем не просто описать представления о колдовстве, характерные для данной локальной традиции, а выяснить, во-первых, то, каким образом эти верования и связанные с ними практики существуют в своем бытовании, в реальных коммуникативных ситуациях, то есть организованы в дискурс, и, во-вторых, то, как этот дискурс взаимодействует с другими социально-культурными характеристиками традиции.

Эта цель предполагает решение следующих задач:

1. Описание мифологических представлений о колдовстве, характерных для данной локальной традиции, как своего рода символического языка; анализ семантических параметров дискурса о колдовстве.
2. Выявление типовых ситуаций актуализации мифологических представлений, изучение «авторства», стилистических особенностей и прагматических параметров дискурса.
3. Анализ социальных функций дискурса о колдовстве.

### **Историко-этнографическая справка**

Верхокамье – историко-этнографическая область около истока Камы на юго-западе Пермского края и северо-востоке Удмуртии площадью около 2400 км<sup>2</sup>. Ранее эта территория входила в Оханский уезд Пермской и Глазовский уезд

Вятской губерний, ныне – Верещагинский и Сивинский (в прошлом также Очерский и Карагайский) районы Пермского края 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 духовного центра старообрядчества – Выговской пустыни, в результате чего на два последующих века Верхокамье стало оплотом поморского направления беспоповства. 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 на два согласия – «деминское» (по названию дер. Демино) и «максимовское» (по имени духовника Максима Егоровича Жданова). Представители каждого согласия стремились доказать свое превосходство в соблюдении ритуальной чистоты – спор шел 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).



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 конце 1930-х и особенно в 1960-е гг. большинство починков исчезло, сейчас люди живут в больших селах, в основном со смешанным населением, 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, имеют отдельную посуду, не едят «магазинного», носят особую, изготовленную вручную, 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-старуцки» (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 (основным аргументом 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 «годины» – поминовения умерших родственников<sup>9</sup>.

### **Термины**

Термин «колдун» в Верхокамье известен, но более употребительны местные слова: «знаткой», «портун», «лекарь». Реже встречаются понятия «чернокнижник» и «еретник», очень редко – «волхв/волхитка» и «шепотник». Термин «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 мы будем употреблять термины «колдун» и «знаткой» как синонимы.

### **Источниковая база исследования**

Основными источниками исследования являются данные, собранные автором в ходе полевой работы в Верхокамье в 1999-2005 гг. Это аудио- и видеозаписи бесед (как собирателя с носителями традиции, так и их между собой), а также рукописные дневники, в которых зафиксированы высказывания информантов, результаты наблюдения за их поведением, а также отражены размышления автора. Обработанные полевые материалы представляют собой фольклорные тексты и другие фрагменты речевой деятельности (несказочная проза – былички и бывальщины; малые формы фольклора – приметы, запреты, предписания, поверья; другие виды устных высказываний – толкования событий, слухи, сплетни, оценочные суждения, описания обрядов) и авторские описания невербальных текстов (акциональных – жестов, мимики; реальных – использования предметов во время коммуникации; проксемических – расположения коммуникантов относительно друг друга и важных элементов окружающего пространства).

Как дополнительные материалы использовались сведения, полученные во время полевой работы автора в Калужской (2002-2003) и Кировской (2003) областях, в г. Москве и Подмоскowie (1998-2009), а также архивные и опубликован-

---

<sup>9</sup> 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; Смелянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала. Мат. междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997.

ные материалы других исследователей<sup>10</sup>. Поскольку наша цель состоит в поиске общих закономерностей дискурса о колдовстве, то локальные вариации интересуют нас в несколько меньшей степени, хотя и о них пойдет речь. Мы будем говорить о некоторых ключевых феноменах (понятиях, жестах, эмоциях), которые можно назвать «общими местами» дискурса о колдовстве, но при этом не ставим своей задачей исчерпывающе описать все существующие в современной России представления о колдовстве.

### **Методы исследования**

Методы исследования можно разделить на две группы: методы сбора (полевые) и анализа материалов. Полевые методы – включенное наблюдение и неформализованное интервью-беседа, способы фиксации – аудио- и видеозаписи, рукописные записи в дневнике.

Методы анализа материалов следующие.

1. Прагматический анализ, направленный на изучение функционирования знаковых систем (Ч. Пирс, Ч. Моррис, Дж. Остин, Дж. Серль). С позиций прагматики фольклорный текст, как и любой другой вид устной речи, является высказыванием, или коммуникативным актом, со всеми присущими последнему параметрами: содержанием сообщения, кодом, в котором оно выражено, отправителем и получателем сообщения. Данные параметры включают также коммуникативные намерения отправителя (иллокутивную силу высказывания) и то воздействие (перлокутивный эффект), который данное высказывание оказывает/должно оказать на получателя. Важное значение имеет понятие перформатива, введенное Дж. Остином<sup>11</sup>. Под перформативными коммуникативными актами имеются в виду такие ситуации коммуникации, когда вербальный код выступает в функции и с действенностью акционального. Перформативные высказывания, ставшие устойчивыми формулами, и соответствующие им коммуникативные контексты суть элементы *sine quibus non* дискурса о колдовстве.

---

<sup>10</sup> Полевые материалы автора (дневники, аудио- и видеозаписи интервью) хранятся в авторском архиве. В работе использованы также материалы архивов Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Центра социальной антропологии и Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

<sup>11</sup> *Остин Дж.* Как производить действия при помощи слов // Остин Дж. Избранное. М., 1999.

Важно подчеркнуть, что существенное значение для нашей работы имеет опыт отечественных исследователей (Е.С. Новик, С.М. Толстой, С.Б. Адоньевой, Е.Е. Левкиевской) по применению методов прагматического анализа к фольклорному материалу<sup>12</sup>.

2. Дискурс-анализ (Т. ван Дейк, Н. Фэрклау, Р. Водак, Я. Петефи, У. Лабов, У. Чейф), исходящий из того, что дискурсивные структуры не только отображают социальные процессы и социальное взаимодействие, но и конституируют их. Этот метод направлен на исследование когнитивных структур в общественном сознании, на выяснение того, как именно при помощи коммуникативной деятельности воспроизводится социальная реальность, каковы общественные эффекты определенного дискурса.

3. Кейс-метод, разработанный применительно к анализу представлений о колдовстве британскими антропологами М. Глакманом и В. 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. Тот же метод использован для демонстрации части собранного материала в диссертации – общие, традиционные представления о колдовстве показаны через призму личных историй героев.

4. Структурно-функциональный подход, разработанный в трудах Б.К. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна. Этот метод направлен на поиск социокультурных функций явлений культуры и законов их развития.

---

<sup>12</sup> *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С.А.Токарева. М., 1994; *Она же.* Прагматический аспект магических обрядов // Лотмановский сборник. 1. М., 1995; *Она же.* Фольклор–обряд–верования: опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дисс. ... д-ра филолог. наук. М., 1996; *Толстая С.М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения-1. М., 1992; *Адоньева С.Б.* Указ. соч.; *Левкиевская Е.Е.* Восточнославянский мифологический текст: семантика, диалектология, прагматика. Дисс. ... д-ра филолог. наук. М., 2007.

5. Большое значение для работы имеет метод «насыщенного» описания, характерный для интерпретативной антропологии К. Гирца. Этот метод, при котором культурные практики рассматриваются как текст, подлежащий прочтению, позволяет «увязывать» между собой «общее знание» традиции, ее единую символическую вселенную, и индивидуальное поведение в этих рамках.

В своем исследовании мы попытались найти равновесие между «эмик» подходом, позволяющим взглянуть на культуру глазами ее носителей, и «этик» подходом, при котором те или иные феномены описываются с «внешней» точки зрения. Также необходимо было соблюсти баланс между функциональным и интерпретативным (семиотическим) подходами. Нам было важно понять одновременно и то, что представления и практики, связанные с верой 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. Нам был интересен сам момент этой связи, механизм соединения феноменологии события и культурной модели, или, по К. Гирцу, «социальная семантика».

### **Степень изученности проблемы**

Вера в колдовство как символическая система и социальный институт достаточно хорошо изучена в зарубежной антропологии и фольклористике XX в. на материале традиционных обществ Африки, Азии, Латинской Америки, Южной Европы. Исследователями (Э.Э. Эвансом-Причардом, К. Клакхоном, М. Глакманом, М. Марвиком, М. Дуглас, Дж. Фостером и др.) было сформулировано несколько концепций, призванных объяснить возникновение и удивительную устойчивость этого почти универсального феномена. Российские материалы до сих пор не стали предметом изучения в данном ракурсе, что, на наш взгляд, является большим пробелом в науке, так как русская традиционная культура имеет свою специфику в исследуемой области. В своей работе мы предполагаем устранить эту недостаючу. Кроме того, учитывая, что зарубежные научные концепции, касающиеся феномена колдовства, и соответствующая литература практически неизвестны в России, мы посвятили первую главу работы их подробному анализу.

Феномен колдовства в русской народной культуре впервые привлек внимание отечественных бытописателей еще в XVIII в. В XIX – начале XX в. ему уделяли серьезное внимание любители этнографии и фольклора, оставившие много ценных наблюдений. Во второй половине XIX в., когда после Великих реформ в деревне начались серьезные социально-экономические перемены и значительно выросло число самосудов над предполагаемыми колдунами, к изучению феномена колдовства в контексте обычного права обратились этнографы и юристы. В те же годы в разных регионах России наблюдались эпидемии кликушества, понимаемого в народе как колдовская порча, что привлекло внимание медиков к этому феномену. Однако поскольку вера в колдовство интерпретировалась как суеверие непросвещенного народа, сколько-нибудь 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. Никитиной и монография А.С. Сидорова<sup>13</sup>. 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 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 сказочной прозы<sup>14</sup> нет даже упоминания о колдунах и ведьмах, впервые рассказы о них учитываются только в указателе Зиновьева<sup>15</sup>.

В советской этнографии тема колдовства и, шире, демонологии в русской народной культуре не разрабатывалась. Несколько иная ситуация сложилась в фольклористике: хотя о колдовстве до начала 1990-х гг. специальных работ не было (как исключение отметим статью Э.В. Померанцевой<sup>16</sup>), сфера «низшей ми-

---

<sup>13</sup> Астахова А.М. Заговорное искусство на реке Пинеге // Искусство Севера. Вып. II. Л., 1928; Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // СМАЭ. Т. VII. Л., 1928; Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. Ленинград, 1928.

<sup>14</sup> Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

<sup>15</sup> Зиновьев В.П. Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985.

<sup>16</sup> Померанцева Э.В. Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. Т. VII. Памяти П.Г. Богатырева. Тарту, 1975.

фологии» (представления о разнообразных мифологических персонажах – лешем, водяном, домовом, проклятых и т.п.), была хорошо изучена<sup>17</sup>. Видимо, именно этой традицией отечественной фольклористики объясняется то, что колдун и ведьма привычно рассматриваются как мифологические персонажи наряду с домовым, русалкой и банником, а не как социальные статусы, имманентные структуре сельского общества. Другая причина доминирования этого, далекого от социологии, подхода состоит в том, что в России колдовство не стало столь заметным и трагическим явлением 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.

В настоящее время в изучении народных представлений о колдовстве по-прежнему преобладает описательная традиция, однако исследователи обратили внимание и на социальный контекст этих представлений, в том числе и современных<sup>18</sup>.

Особо стоит отметить недавние работы, посвященные прагматике русского фольклора и, в частности, прагматике быличек<sup>19</sup>. В этих работах фольклорные жанры рассматриваются как конвенциональные формы коммуникации, как осо-

---

<sup>17</sup> Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987; Легенды, предания, бывальщины / Сост. Н.А. Криничная. М., 1989; Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К.Э. Шумов. Пермь, 1991; Мифологические рассказы и легенды русского Севера / Сост. О.А. Черепанова. СПб., 1996; Левкиевская Е.Е. Низшая мифология славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996; Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000, см. также работы Н.И. и С.М. Толстых.

<sup>18</sup> 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; Она же. Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995; Она же. 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. Кузнецова В.П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992; Фишман О.М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // Живая старина. 1994. № 4; Жаворонок С.И. Знающий: мифологический персонаж и социокультурный статус // Традиционные модели в фольклоре, литературе и искусстве. Сб. в честь Н.М. Герасимовой. СПб., 2002; Кушкова А. Н. Информационное пространство деревни: Повседневность и конфликт // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. ст. Вып. 2. СПб., 2002; 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.

<sup>19</sup> Адоньева С.Б. Указ. соч.; Е.Е. Левкиевская. Указ. соч. Раздел 4.

бые стратегии поведения, предоставляемые человеку традицией и выполняющие определенные социокультурные задачи. По мнению С.Б. Адоньевой, фольклорные тексты «выступают в функции символического регулятора социальных связей и обусловленных ими поведенческих тактик»; при этом сама практика воспроизведения символических форм культуры может определяться как фольклор<sup>20</sup>. Последний, понимаемый как социальная деятельность, является «инструментом организации жизни традиционного социума». Это происходит следующим образом. «В отношении картины мира, которую социум легитимирует в качестве реальности, фольклорные тексты выступают как гаранты, обеспечивая ей за счет постоянного воспроизведения позицию фонового знания. В отношении структуры социума, это происходит за счет того, что фольклорные жанры, принуждая исполнителей воспроизводить заданные их формой прагматические показатели, распределяют тем самым социальные роли между участниками фольклорной коммуникации. В отношении динамики социума это происходит за счет того, что наличие фольклорных форм гарантирует тождественность социальных актов, неизменность последних обеспечивает устойчивость социума в отношении энтропии»<sup>21</sup>. Эти выводы, сделанные С.Б. Адоньевой на основе анализа жанров заговора, частушки и причитания, бытующих в Белозерском крае, чрезвычайно важны для нашего исследования – они подтверждают наши результаты, полученные в результате анализа мифологической прозы и фольклорных – вербальных и невербальных – стратегий поведения старообрядцев Верхокамья.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о степени изученности мифологии Верхокамья. Комплексное научное изучение (археографическое, лингвистическое, этнографическое, фольклористическое, музыкологическое) этого региона началось в начале 1970-х гг. С 1972 г. существует Верхокамская экспедиция Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, работали здесь и пермские исследователи<sup>22</sup>. Однако не все области

---

<sup>20</sup> Адоньева С.Б. Указ. соч. С. 276-277.

<sup>21</sup> Там же. С. 277-278.

<sup>22</sup> См.: Поздеева И.В. Комплексные археографические экспедиции. Цели, методика, принципы организации // Вопросы истории. 1978. № 2; Она же. Книга–личность–община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) // Старообрядческий мир Волго-Камья: проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции. Пермь, 2001; Русские письменные и устные традиции и духовная



культуры верхокамских старообрядцев изучены равномерно. В отличие от истории раскола, книжности, хозяйства недостаточно исследована, на наш взгляд, фольклорная традиция региона. Работавших в этих местах фольклористов (С.Е. Никитину, Е.Б. Смилянскую и др.) интересовали главным образом явления, находящиеся на стыке книжной и устной традиций – духовные стихи, пересказы и толкования сюжетов христианской книжности<sup>23</sup>. Во многом это было обусловлено характером самой традиции: еще 20 лет назад в Верхокамье было много грамотных стариков, во всех деревнях существовали старообрядческие соборы, налагавшие целую систему запретов на повседневную жизнь своих членов; «под запретом» находился и «светский» фольклор. Еще одна причина того, что местная мифология мало привлекала внимание исследователей, видится в том, что информантами наших предшественников были «соборные», и сейчас неохотно поддерживающие разговоры на демонологические темы. По нашим же данным, основными носителями устной фольклорной традиции в Верхокамье являются «мирские». Добавлю, что в последнее время в Верхокамье наблюдается некоторое расширение сферы устной традиции, коррелирующее с постепенным угасанием книжности.

### **Научная новизна исследования**

В результате примененного в работе подхода фольклорные тексты предстают как многомерные и динамические социально-культурные образования, каковыми они в действительности и являются. Достаточно новы и используемые автором методы анализа русской сказочной прозы. Дискурсивный метод позволяет включить в круг научного изучения не только мифологические нарративы (мемораты и фабулаты) и деконтекстуализованные поверья, но и разного рода «разовые» тексты (толкования событий, слухи, сплетни, мнения и пр.), а также поведенческие тексты. Семиотический метод «насыщенного» описания позволяет рассмотреть культуру как текст, доступный прочтению. Кейс-метод

---

культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). Сборник статей. М.: МГУ, 1982; *Чагин Г.Н.* Дружка Верхокамья // Живая старина. 1999. № 3. С. 8–10; Традиционная народная культура населения Урала: Материалы международной научно-практической конференции. Пермь, 1997.

<sup>23</sup> *Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993; *Смилянская Е.Б.* Микрокосм верхокамского старообрядца на исходе XX в. // Старообрядческая культура Севера. М.; Каргополь, 1998.

дает дополнительную возможность увидеть культуру глазами ее носителей. В работе впервые как комплексное явление описана мифологическая традиция старообрядцев Верхокамья. Впервые на русском языке дается историографический обзор зарубежных исследований феномена колдовства и подробная библиография по этой теме.

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

В работе подробно описаны семантико-прагматические параметры и социально-культурные функции дискурса о колдовстве в российской деревне, выявлены механизмы, обеспечивающие сохранность этого дискурса. Хотя исследование выполнено на основе локальной традиции Верхокамья, полученные выводы значимы и для других русских локальных контекстов, что обусловлено общностью законов и социальной организации, и устройства фольклорной традиции. В научный оборот введены новые данные по русской мифологии, собранные автором в ходе полевой работы; опубликован большой корпус текстов несказочной прозы. Самостоятельную научную ценность имеет подробная библиография и историографический обзор зарубежных работ по колдовству, малодоступных в России.

Полученные выводы представляют интерес для специалистов в области фольклористики, этнологии, социальной и культурной антропологии, религиоведения, культурологии. Результаты работы, корпус мифологической прозы, историографический раздел диссертации и библиография могут быть использованы в дальнейших научных исследованиях, а также при подготовке лекций и спецкурсов по фольклористике, этнологии, антропологии и другим учебным дисциплинам.

### **Апробация работы**

Результаты исследования изложены в монографии и ряде статей, а также стали темой тридцати шести выступлений автора на российских и международных научных форумах: международной конференции «Исследования по народ-

ной религиозности: современное состояние и перспективы развития» (Санкт-Петербург, 2002); V конгрессе этнографов и антропологов России (Омск, 2003); семинаре Королевского антропологического института Великобритании и Ирландии (Лондон, 2004); I Всероссийском конгрессе фольклористов (Москва, 2006 г.); международном круглом столе «Колдовство и магия в России и Великобритании» (Москва, 2006); Всероссийской научной конференции «Традиционная книга и культура» (Москва, 2006); межвузовской научной конференции «Пространство колдовства» (Москва, 2008); XVII Лотмановских чтениях «Конструкция дозволенного, или Вещи, о которых не...» (Москва, 2009); международной конференции «Средневековая демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура» (Москва, 2010); Научных чтениях памяти Г.А. Ткаченко (Москва, РГГУ, 2003, 2006); IV-X международных школах по фольклористике (Москва-Переславль-Залесский, 2004-2010), а также на постоянно действующем научном семинаре Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ.

### **Структура работы**

Диссертация состоит из введения, пяти глав, заключения, списка источников и литературы.

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ**

Во **введении** обосновывается актуальность темы исследования, выявлена степень ее изученности; сформулированы цели и задачи, охарактеризованы источники и методы, определены научная новизна, теоретическая и практическая значимость исследования, а также дана историко-этнографическая справка о регионе, в котором проводилось исследование.

В **первой** главе диссертации «**Колдовство как объект научного исследования**» рассматриваются подходы к изучению феномена колдовства в зарубежной и отечественной этнологии и фольклористике XX в. Хотя научному изучению колдовства столько же лет, сколько самим этим наукам, оно достаточно долго находилось на периферии исследования магии и первобытного мышления.

Лишь в начале 1930-х гг. вышли в свет несколько работ, посвященных исключительно феномену колдовства, из них наиболее значительная – монография Э.Э. Эванса-Причарда о колдовстве у азанде Судана<sup>24</sup>. Эта программная работа, рассматривавшая колдовские представления одного из африканских народов как символическую систему и социальный институт одновременно, сделала колдовство одним из центральных объектов социальной и культурной антропологии. Другой программной работой, в которой социологический подход был применен еще более последовательно, стала книга К. Клакхона «Колдовство у навахо»<sup>25</sup>.

Во второй половине XX в. зарубежными этнологами и фольклористами было проведено множество исследований феномена колдовства на материале традиционных обществ Африки, Азии, Латинской Америки, Южной Европы, а в конце XX в. – в контексте изучения движения New Age – на материале развитых стран Европы и Америки. На основании изучения большого числа научных работ на эту тему мы выделили следующие основные модели понимания колдовства как широко (хотя и не универсально) распространенного социокультурного феномена, сложившиеся к сегодняшнему дню. (1) Колдовство как способ объяснения несчастий, или концепция «второго копья» (Э.Э. Эванс-Причард); (2) колдовство как социальный институт, или концепция «гомеостаза» (К. Клакхон, М. Глакман); (3) колдовство как политический инструмент, или концепция «катарсиса» (М. Марвик); (4) колдовство как разрядка негативных эмоций, или концепция «конфликта соседей» (К. Томас, А. Макфарлан); (5) колдовство как явление, свойственное крестьянским сообществам, или концепция «образа ограниченного блага» (Дж. Фостер); (6) колдовство как доминирующий тип мышления в развивающихся странах, или концепция «культур колдовства» (О. Льюис, Е.Г. Фридман, Дж. и Дж. Л. Комарофф, В. де Блекур и др.).

Сегодня среди ученых нет единой точки зрения на феномен колдовства, как нет и единой методологии его изучения. Наряду с исследованиями в русле структурно-функционального подхода публикуются работы, написанные в интерпретативном и психоаналитическом ключе. При этом существенная черта но-

<sup>24</sup> *Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford, 1937.*

<sup>25</sup> *Kluckhohn C. Navaho witchcraft. Boston, 1944.*

вейших работ 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. 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. 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 формулируется – носителями традиции или же учеными, будь то богословы зрелого Средневековья или гуманитарии наших дней.

Во **второй** главе «**Герменевтические возможности дискурса о колдовстве**» рассмотрены объяснительные модели, которые данный дискурс предлагает носителям традиции. Проанализировав значительное количество устных рассказов, в которых интерпретируются повседневные происшествия, несчастья и конфликты, мы пришли к выводу, что наиболее характерны для Верхотамья следующие объяснительные модели: Божье наказание, колдовская порча, сглаз, недобрый час/злая минута, своя дума, родительское проклятие, судьба, случайность; из них наиболее популярны первые три. Используя кейс-метод, позволяющий рассмотреть коллективные представления через призму личных историй, представленных в виде совокупности текстов, мы подробно проанализировали эти модели, рассмотрев порчу и сглаз как разновидности одной («колдовской») объяснительной модели на основании сходства ряда принципиальных моментов.

«Божественная» (мы используем здесь местный термин) объяснительная модель учит видеть во всем Божий промысел, считать болезни и несчастья 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» модель предлагает иной рецепт избавления от страданий: 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.

Важно иметь в виду, что «колдовская» и «божественная» объяснительные модели не существуют изолированно, в повседневном узусе – в речевой практике и поведении – мы можем обнаружить множество примеров их совмещения. Само признание существования колдовства Священным Писанием приводит к контаминации ортодоксальных идей с фольклорными представлениями, что отражается и в личных нарративах, и в поведенческих практиках (например, в способах профилактики магического вреда). Вместе с тем, две выделенные модели не взаимозаменяемы, а дополнительны по отношению друг к другу – это позволяет объяснить их различия и в то же время возможности пересечений и совмещений.

Далее мы рассматриваем особенности «официальных» и личных версий происшествий, а также условия, при которых личные версии могут формировать общественное мнение и репутации членов сообщества. Особое внимание уделено дискурсивному формированию репутации предполагаемых колдунов, проанализированы причины складывания такой репутации и механизмы мифологизации персоны, оказавшейся в центре соответствующего дискурсивного пространства. Продемонстрировано, 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 невольном получении от него «слов» («силы», «бесов»), о посвятительных обрядах в полночной бане. 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; былички о том, как имярек стал колдуном, присоединяются к кругу текстов о нем позже, когда реноме колдуна уже сложилось.

В связи с этим необходимо рассмотреть два различных параметра социально-коммуникативного пространства деревни – статус и репутацию. Под статусами понимается стандартный набор «ячеек», обычно закрепленный в «общем знании» традиции, в частности, в языковых и фольклорных клише, 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, она может оказать влияние на стандартный набор статусов в какой-либо локальной традиции. Поскольку сельская социальная среда 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, закрепленных в языке, фольклоре или идеологии, сколько репутациями ее членов. Именно этой особенностью построения поведенческих стратегий в деревне как разновидности малой социальной группы можно объяснить, во-первых, 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), и, во-вторых, 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.

Далее мы рассматриваем социальный состав носителей дискурса о колдовстве, его возрастные и гендерные аспекты. Показано, что дискурс о колдовстве – это дискурс тех, кто позиционирует себя реальными или потенциальными жертвами «порчи» или «сглаза». Проанализированы механизмы «включения» в данное семиотическое пространство: (1) знакомство с основными элементами «общего знания» традиции и пассивное владение соответствующим символическим языком с детства; (2) появление новых сфер ответственности во взрослом возрасте (например, материнство, домашнее хозяйство – у женщин, промы-

сел, ремесло – у мужчин), результатом чего нередко оказывается актуализация латентного «языка колдовства» с его прагматическими задачами и функциями снятия напряжения, моделирования поведения, структуризации социальных отношений. Однако это не просто психологическая необходимость – социум таким образом делегирует своим главным представителям право формировать и контролировать социальное пространство с помощью стандартных механизмов – общественного мнения, слухов, толков и сплетен; (3) обращение к знахарям для решения жизненных проблем. Во время сеанса диагностики специалист предлагает клиенту стандартную «колдовскую» схему интерпретации несчастья, когда последнее считается результатом негативных чувств и мистических происков враждебно настроенного человека. Специалист лишь направляет мысли клиента по этому пути, а тот сам отыскивает врага в своем окружении. При этом знахарь постулирует в жизни клиента конфликт не внутренний, а внешний; клиенту навязывается роль жертвы – фигуры цельной, страдающей от действия чужой злой воли. Роль жертвы пассивна, она не предполагает ни ответственности, ни чувства вины, ни серьезной душевной работы. Соответственно строятся и методы символического лечения: знахарь выступает как внешняя сила, способная преодолеть злую волю врага и устранить («снять») ее последствия. Знахарь предлагает клиенту мифологическую модель для объяснения его неблагополучия, сводит хаос фактов, симптомов и ощущений к умопостигаемой 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 его. Знахарь учит клиента выражать свой социальный, эмоциональный и телесный опыт в терминах дискурса колдовства, 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 его в своем окружении.

Проведенный анализ вербальных и невербальных текстов привел нас к следующим выводам. «Божественная» объяснительная модель универсальна и все-



объемлюща, 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, но и непреодолимая тяга вредить людям. Мотив «бесы понуждают колдуна вредить» 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 быличках о порче злой агент может даже не упоминаться, пострадавший просто ссылается на «чье-то колдовство». 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.

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 – люди же всегда рядом. Более того, как показывают полевые материалы, демонологические концепции склонны к контаминации под эгидой веры в колдовство.

У включения несчастья в контекст человеческих взаимодействий, пусть даже воображаемых, есть социальные и психологические задачи; если несчастье уже имеет социальные причины, его не считают порчей. 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».

Устойчивость веры в колдовство как символического языка обусловлена следующими социально-психологическими механизмами. Во-первых, это установление причинно-следственных связей по принципу *post hoc, ergo propter hoc*;

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.

В третьей главе «Дискурс о колдовстве и стратегии власти» рассмотрены способы использования анализируемого дискурса в социальных взаимодействиях. На материале вербальных и акциональных текстов мы проанализировали взгляды верхокамского сообщества на природу власти и формы, которые она может принимать, выявили взаимосвязь дискурса о колдовстве со стратегиями установления и поддержания властных отношений, а также со способами избегать чужого влияния. Мы выяснили, что колдовство, как и борьба с ним, может быть рассмотрено как власть, но также и обладание властью нетрудно расценить как способность к магическому влиянию. Колдовство – это метафора власти или, перефразируя Леви-Строса, язык, на котором удобно о власти говорить<sup>26</sup>.

Мы описали характерные для Верхокамья механизмы мифологизации формальных и неформальных властных позиций и выяснили, что среди колдунов как вредоносных агентов отчетливо выделяются два типа – назовем их условно колдуны сильные и слабые (в местных терминах – «лекари» и «портуны»). Не пытаясь подменить этой типологией другие классификации, существующие в отечественной фольклористике, мы акцентируем это автохтонное разделение для более подробного анализа народных представлений о власти, кроме того, оно, на наш взгляд, позволяет лучше понять некоторые нюансы веры в колдовство. Речь идет не столько о разнице в колдовском «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

---

<sup>26</sup> Клод Леви-Строс говорил о тотемизме: «Природные виды отбираются не из-за того, что они “хороши, чтобы кушать”, а потому, что “хороши, чтобы думать”» *Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. С. 97.

своим сверхъестественным способностям. Бедный, одинокий и уродливый человек также легко может прослыть колдуном – но его нередко будут считать слабым, недознайкой. 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 социума. Как показывают исследования крестьянских сообществ, предпочитаемое поведение для их членов – стремление сохранить свою позицию, не улучшая ее значительно и не ухудшая. Индивидуальное приобретение и 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 – суть необходимые механизмы редистрибуции, негативные санкции, держащие людей в одном ряду<sup>27</sup>.

Следующий необходимый шаг исследования состоит в обозначении доминантных эмоций, связанных с дискурсом о колдовстве. Во всех обществах, где существует вера в колдовство, 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 лишен. По всей видимости, противопоставление зависти (бедных) и жадности (богатых) и взаимодополнительность этих чувств в представлениях о колдовстве – универсальная черта крестьянских сообществ; апелляция к этим эмоциям используется для объяснения несчастий и кон-

---

<sup>27</sup> См.: *Scott J. C.* The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia. New Haven, 1976. P. 5; *Foster G.M.* Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world. Boston, 1967. P. 141.

фликтов там, где идеал эгалитарности сталкивается с реальностью социально-экономического неравенства.

Разделение колдунов на сильных и слабых позволяет объяснить в том числе то обстоятельство, что, с одной стороны, сообщество делегирует колдуну полномочия власти и социального контроля (ср., например, такие мотивы быличек: колдун «портит» свадьбу по просьбе отвергнутой невесты; «вызывает» вора) и, с другой, одновременно воспринимает его как главного нарушителя социальных норм (мотивы: сексуальная распущенность колдуна; колдун/колдунья насыпает «остуду» на супругов, «крадет» молоко, спорину у хлеба и т.п.). Обеих этих целей можно достичь путем разделения единого «класса» колдунов на два «подкласса»; в повседневной жизни такое разделение легко осуществимо. Возможна и другая ситуация – когда данные классификационные мерки могут occasionally применяться к одному и тому же человеку, и тогда он последовательно (или параллельно – если речь идет о мнениях конфликтующих группировок внутри сообщества) выступает в обеих ролях. Так произошло с известным в Верхотамье колдуном Ж. – соседи обращались к нему в поисках справедливости в индивидуальных конфликтах и его же заставили переехать в другую часть села, когда стали болеть коровы в общем стаде. Этот пример позволяет увидеть еще один аспект интересующей нас проблемы: как орудие власти и контроля колдун выступает для индивидов или отдельных групп внутри сообщества, но поскольку интересы этих агентов противоречивы и межгрупповые конфликты нередко разрушительны для социума, то для последнего в целом статус колдуна имеет прежде всего функцию «козла отпущения».

Для представлений о колдовстве важное значение имеет еще одна оппозиция – гендерная. Существует стереотип о колдовстве как женском занятии, восходящий отчасти к историческим исследованиям конца XIX – начала XX в. 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 си-

туация была характерна для стран Северной Европы и России (прежде всего для севернорусской традиции, к которой относится и Верхокамье).

Любопытный результат дает «силовая» и «гендерная» перекодировка оппозиции сглаз/порча, рассмотренной в предыдущей главе. Сглаз считается более легкой формой магического вреда, причинить, а также устранить который может обычный человек, а порчу насылают и лечат знаткие. В способности к сглазу, судя по рассказам, чаще подозревают женщин, чем мужчин. Лечить от сглаза могут многие женщины, но лечить порчу не всякая из них возьмется – это дело мужчин-лекарей. Такое различие отсылает к дискуссии, ведущейся со времен Эванса-Причарда, о двух видах колдовства – мужской черной магии, используемой в статусной борьбе, и женской внутренней психической силе, находящей выражение в повседневных житейских хлопотах. Впрочем, как отмечают другие исследователи, такое различие наблюдается не у всех народов и к тому же не всегда гендерно зависимо.

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 социальный статус предполагают доминирующую позицию в отношениях символической агрессии, которые связывают колдуна и жертву, но и для женщин остается возможность доминировать, а для мужчин – возможность считаться более слабыми колдунами или быть жертвами порчи. Если понимать веру в колдовство как способ говорить о проблемах в отношениях, о власти и агрессии, то можно понять, почему носители дискурса о колдовстве – по преимуществу женщины: в мужской среде принят другой язык для выражения и разрешения конфликтов, предполагающий большие возможности для открытого проявления враждебности. Женщины говорят о своих проблемах на языке традиционных фольклорных образов, в большей степени, чем мужчины, перекодирова социальную реальность. Впрочем, и мужчинам не чужд этот язык, особенно в ситуациях, где они выступают в роли «слабого»

Далее мы подробно анализируем распространенные в Верхокамье акциональные и предметные апотропеи, нацеленные на профилактику магического

вреда. Их можно разделить на две группы: пассивные и активные, к первой группе относятся обереги, связанные с упованием на Божественную защиту – нательный крест, молитва и, редко, иные сакраменталии; ко второй группе следует отнести способы выражения символической агрессии – жесты, предметы и вербальные формулы. Обереги двух этих видов часто используют одновременно, для усиления эффекта.

Подробно рассмотрены две стратегии поведения, направленные на то, чтобы избежать магического вреда со стороны предполагаемых колдунов. Во-первых, это осторожное, неконфликтное поведение; проведенный анализ позволил заключить, что правила традиционной крестьянской вежливости во многом основаны на страхе магического вреда. Во-вторых, это агрессивное поведение. Обе стратегии сходятся в том, что признают опасным любое тесное общение с колдунами, будь то конфликтное или мирное; их различие коррелирует с двумя мотивами мифологических рассказов: стратегия вежливого поведения как оберега мотивируется, как правило, мотивом «колдун портит того, кто ему досаждают», а стратегия агрессии – мотивом «бесы заставляют колдуна портить людей».

Подобные представления создают атмосферу всеобщей подозрительности, хорошо заметной в сфере повседневного поведения и особенно – традиционного этикета, который подробно рассматривается далее. Назойливый взгляд и лишние слова (похвала, расспросы, прогнозы) составляют коммуникативную ошибку, которая расценивается как технология сглаза и вызывает противодействие – от шуточных отговорок до брани. Нелюбовь к комплиментам может быть рассмотрена как характерная черта менталитета крестьян – комплимент воспринимается как выражение зависти и угрозы. Соответственно, отсутствие комплиментов в общении – не неучтивость, а нормативное поведение; отрицание комплимента – вежливая форма ответа на агрессию.

Некоторые члены сообщества намеренно совершают коммуникативные ошибки и выбирают мифологически маркированные стратегии поведения для получения реноме колдуна: это хотя и негативный, но высокий статус, вызывающий страх и уважение окружающих. Создать впечатление знатного можно с по-

мощью имитации черт внешности, поведения и речи, характерных для фольклорного образа, среди которых – неопрятный вид, блуждающий взгляд, сердитое выражение лица, молчаливость и туманные высказывания, похвальба своими магическими умениями, вербальная и невербальная демонстрация доминирования, особенно – покровительственное похлопывание по плечу или спине и произнесение в конфликтных ситуациях классической фразы колдуна: «Ну, ты меня попомнишь!». Уже сама эта фраза действует на мнительных людей как пусковой механизм, заставляющий тревожиться и связывать последующие несчастья с угрозой колдуна.

Традиция приписывает колдунам агрессивное поведение. И напротив, вера в колдовство может быть рассмотрена как выражение подавленной агрессии. Когда последняя не может быть выражена прямо, поскольку вступает в противоречие с социальными нормами, она находит косвенный выход: приписывая свою враждебность другим, человек разрешает себе агрессию в ответ. Этот вид агрессии понимается не как бесстыдное нападение, а как праведный гнев, поэтому он не столь явно конфликтует с альтруистическими общественными установлениями. С помощью насмешки – игровой формы агрессии – обычные люди могут проявить свою власть над тем, кого они считают колдуном, мстя ему за повседневные страхи и тревогу. Иногда, впрочем, эта агрессия принимает вполне реальные формы самосудов над предполагаемыми колдунами, их жестких избиений и даже убийств.

Дискурс о колдовстве, за исключением ситуаций удачной насмешки над знатком, утверждает власть «колдунов» над «жертвами». Думается, что вера в колдовство в известном смысле являет собой переработку идеи личного влияния, характерной для малых социумов. 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 дискурса о колдовстве. Список событий, упоминаемых в устных рассказах о колдунах, невелик и достаточно тривиален, речь в нем идет о самых обыденных предметах и повседневных делах. Этот список полностью зависит от того, что входит в сферу обыденных занятий, а следовательно – ин-

тересов 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? 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.

Анализ устных нарративов и поведенческих стратегий, проведенный в данной главе, привел нас к следующим выводам. Негативные эмоции, возникающие вследствие межличностных конфликтов, иногда подавляются и порождают латентную, плохо осознаваемую враждебность, которая может реализоваться в неприятном ощущении подчиненности чужой воле. 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 применят к слабому, пассивные обереги – в случае контакта с сильным.

При этом, если знаткие в целом господствуют над простыми людьми, как утверждает дискурс о колдовстве, то внутри этого класса персонажей мы можем обнаружить сложные отношения доминирования и подчинения. Наиболее заметны они в сюжете быличек «Дока на доку». В этом сюжете связь веры в колдовство с идеей власти наиболее заметна, но и в целом дискурс о колдовстве проникнут этой идеей. Как выразилась одна информантка, люди учатся колдовать потому, что «власти хотят»<sup>28</sup>. Имеется в виду власть и над людьми, и над миром в целом – над животными, растениями, предметами. Метафорически эта власть понимается как власть над духами, что составляет характерную черту мифологического мышления. В современных работах по антропологии власти подчеркивается, что в традиционных обществах власть понимается не как условие и

---

<sup>28</sup> М.П.С. ж. 1945 г.р. Кезс. В-1999 № 7.1.



результат человеческих взаимодействий, но как нечто, находящееся на пересечении социальной, природной и сверхъестественной реальностей, и потому может быть рассмотрена как побочный продукт человеческого воображения<sup>29</sup>.

В четвертой главе «**Концептуальные метафоры дискурса о колдовстве**» описаны некоторые ключевые концепты колдовского дискурса. В соответствии с теорией дискурсивного понимания метафоры (Й. Вальтер, Й. Хельмиг, Р. Хюльссе), метафора не столько когнитивный, сколько социальный феномен. Она рассматривается как отражение общих для определенной группы людей представлений, оказывающих значительное влияние на конструирование социальной реальности; при этом метафора воспринимается как «агент» порождающего ее дискурса. Не ставя своей целью выявить все возможные концептуальные метафоры дискурса о колдовстве, мы подробно останавливаемся на трех, на наш взгляд, основных: колдовать как «знать», «делать» и «воровать».

**§ 1. Концепт «знать».** Как свидетельствуют публикации русской мифологической прозы, не только в исследуемом регионе, но и в других локальных традициях глаголы «знать» и «делать» имеют особый смысл в случаях их употребления в дискурсе о колдовстве. Однако несмотря на то, что представлениям о колдовстве и соответствующим практикам посвящена научная литература, включающая и специальные работы в области мифологической лексики, лексемам действия «знать», «делать», «ладить», «портить» и т.п. исследователи особого внимания не уделяли.

Вместе с тем, разнообразные контексты употребления глагола «знать» в дискурсе о колдовстве не позволяют при истолковании его значения ограничиться тривиальным суждением, что «знать» – сиречь обладать некой дополнительной к общему знанию тайной информацией, полученной сверхъестественным путем и выделяющей своих обладателей в особую категорию людей («знаткóв», «знаткíх», «знáтных», «знáтливых», «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 спе-

---

<sup>29</sup> Creativity of power: Cosmology and action in African societies / Ed. by W. Arens, I. Karp. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989. P. xiii.

циальных посвятительных обрядах. С другой стороны, анализ контекстов употребления этого глагола приводит к выводу, что «знать» – понятие, которое не описывает действие, а демонстрируется в нем. Не только для дискурса о колдовстве, но и в целом для русской традиционной культуры характерно понимание «знания» как «умения что-либо делать»; тексты разных фольклорных жанров, от сказок до пословиц, демонстрируют оппозицию «знать теоретически (знание “пустое”, оцениваемое негативно) Vs. знать практически, уметь (знание “полное”))». «Полное» знание проявляется в результатах деятельности; именно в таком понимании, на наш взгляд, лежит одна из причин мифологизации знания, приводящая, в том числе, к сближению (вплоть до отождествления) статусов колдунов и деревенских ремесленников.

**§ 2. Концепт «делать».** Не менее интересно использование в народных верованиях и глагола «делать». В дискурсе о колдовстве 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»).

Синонимы понятия «сделать» в данном значении – (ис)портить, изробить, нарушить, исказить и т.п. Семантические поля этих лексем довольно близки, общее их значение – истощить, изменить, расстроить, привести в беспорядок<sup>30</sup>. В словарях народных говоров 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 наш взгляд, потому, что рассказы о колдовстве – преимущественно дискурс жертв, обычно не склонных интерпретировать причиненный им магический вред в терминах противостояния равных соперников.

Семантически близкие глаголу «делать» понятия «ладить» и «лечить» в дискурсе о колдовстве оказываются его антонимами: ладить – приводить в поря-

---

<sup>30</sup> 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.

док, налаживать; лечить домашним способом, у знахарки; излѣживать, излѣдить – привести в состояние готовности; излечивать; расколдовать. Однако наряду с этими значениями есть и другие: лѣдить – наговаривать, колдовать; излѣживать, излѣдить – превратить кого-либо во что- или кого-либо; обернуться кем- или чем-либо; прилѣдить – приворожить, привязать к себе, увлечь; прилѣдка – заговор, приворот.

Таким образом, употребление понятия «ладить» в дискурсе о колдовстве 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.

В понятии «сделать», как в понятии «знать», присутствует указание на зримый результат как будто бы незаметного, даже невидимого воздействия, предполагающего, что субъект онога обладает ясным пониманием цели и умением ее достичь. При этом, в отличие от аксиологически нейтрального глагола «знать» (хотя в дискурсе о колдовстве он используется чаще в негативном контексте) 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.

**§ 3. Концепт «воровать».** 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 прелюбодея. В современном Верхотурье связь концептов «колдовство» и «воровство» прослеживается на разных уровнях – оценки самого действия, поиска виновника и его наказания, а также мер профилактики. Термин «воровство» понимается в широком смысле – как отнятие чужого, причинение ущерба, в этом его близость понятию «колдовство». «Вор», как и «колдун» – не ситуативная, а постоянная характеристика человека – даже один случай воровства формирует репутацию. Понятие «колдовство» может означать всего лишь таинственный способ достижения цели, а «воровство» во многих случаях является этой целью, оказывается основной мотивацией применения колдовства. Определение источника несчастья (вора или «портуна») было одновременно и способом его наказания, и способом устранения несчастья (возвращения украденного или исцеления).

Магические приемы, используемые в случаях воровства, отмечали исследователи народной культуры и в XIX в. Повсеместно в России бытовали заговоры от воровства, существуют они и теперь, хотя и менее распространены по сравнению с поведенческими стратегиями профилактики воровства и, шире, потери, функционально сопоставимыми со средствами защиты от сглаза. Параллелью к тому, что воры могут «омрачить», а «вызнать» и наказать их можно с помощью колдовства, является восприятие колдунов как воров, которые магическими средствами присваивают себе то, что обычным ворами забрать не под силу – молоко у коровы, урожай с поля, здоровье человека. Восприятие колдовства как воровства естественно в случае причинения материального ущерба, но если мы обратимся не к хозяйственной, а к любовной магии, 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 удои коровы, урожайность репы или деньги). Колдовская порча и сглаз имеют непосредственное отношение к потере здоровья, жизненных сил. 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 – вор.

Колдовству могут приписать и вполне реальное воровство, но совершенное незаметно. Такое воровство отличается от обычного 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 найти орудие преступления (ибо колдун может действовать на расстоянии и при помощи невидимых «орудий») и в целом «система доказательств» основывается на фольклорных мотивах. Соответственно, наказание колдунов в России второй половины XIX–XX в. целиком находилось в сфере обычного права; в ведение официальных органов судопроизводства 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.

Подобные факты, а также суждения информантов, в которых дается общая оценка преступлениям против сообщества, говорят 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.

В пятой главе **«Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства»** мы предлагаем методику «поуровневого» анализа несказочной прозы, которая позволяет установить корреляции между мифологическими представлениями и системой социальных отношений.

Рассказы о колдовстве, несмотря на свою типичность, описывают, как правило, реальные случаи социального взаимодействия и «привязаны» к конкрет-

ным 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. Вместе с тем, 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. Поставив своей задачей изучить соотношение социальной структуры сельского общества и сюжетно-мотивного комплекса бытующих в нем рассказов о колдовстве, мы тем самым предполагаем обнаружить механизмы символизации социального пространства.

Классифицируем бытующие в Верхокамье фольклорные тексты, относимые к сказочной прозе, в соответствии с тем, какого рода отношения в них моделируются, и сопоставим последние с содержанием текстов: (1) жители Верхокамья – «внешний» мир; (2) жители различных районов внутри Верхокамья; (3) разные этноконфессиональные группы; (4) половозрастные группы; (5) жители отдельных населенных пунктов – соседи, свойственники, родственники. Тексты, описывающие социальные отношения разных уровней, различаются тематически, по масштабу описываемых событий и характеру циклизации, то есть мифологические представления на каждом из этих уровней реализуются по-разному.

Первый из указанных уровней представлен в текстах таких жанров, как исторические предания, эсхатологические рассказы, пересказы книжных сюжетов; многие из этих текстов подчеркивают отделенность Верхокамья как «оплота древнего благочестия» от внешнего, «антихристового» мира. Былички о колдунах встречаются лишь со второго уровня, причем снижение уровня коррелирует с уменьшением влияния книжности и одновременно клишированности текстов (переход от фабулатов к меморатам).

Обвинения в колдовстве наиболее масштабны на втором уровне, описывающем отношения между жителями различных районов внутри Верхокамья. При том, что жители этого региона осознают свое территориальное, религиозное и историко-культурное единство, выраженное, кроме текстов первого уровня, в самоназвании «кержаки», они отчетливо различают отдельные «зоны» внутри

региона. Для представлений о колдовстве на этом уровне моделирования отношений характерно приписывание магических способностей жителям соседнего района (сельсовета, куста деревень, села).

Характерное для других регионов приписывание магических способностей иным этноконфессиональным группам (третий уровень отношений) не свойственно Верхокамью. Одна из причин этого – в долговременной моноэтничности и моноконфессиональности данной историко-культурной области. Другой возможной причиной, хотя и связанной с первой, является, на наш взгляд, следующее обстоятельство. В районах со смешанным населением подозрения в колдовстве и, шире, во владении магическим «знанием», обычно падают на автохтонов, «хозяев» территории. В Верхокамье же место исконных насельников – коми-пермяков – давно заняли русские старообрядцы, кержаки. Они чувствуют себя и действительно давно являются хозяевами этих мест, включая восток Удмуртии. 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 сами кержаки приписывают магические способности именно кержакам (при том, что источник колдовской практики все же возводится к ныне исчезнувшим автохтонам – пермякам).

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 lamentаций оказывается поголовное увлечение молодежи колдовскими практиками. 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, в Верхокамье магические способности чаще приписывают мужчинам; набор мотивов, связанных с мужским колдовством, богаче и разнообразнее.

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 в рамках дискурса о колдовстве. 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 с репутацией колдунов. 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.

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. Любопытно при этом, что не только «чужест» человека (этническая, локальная, конфессиональная и др.) делает его потенциально вредоносным агентом, но и наоборот – его роль в быто-



вом происшествии, интерпретированном в рамках дискурса о колдовстве, заставляет приписать ему «чужость» – этническую или иную.

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 боязнью 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. Назвать человека колдуном – значит, констатировать его социальную «чужость», отсутствие у него позитивных чувств и привязанности к сообществу и в то же время страха репрессий последнего.

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»).

Анализ сказочной прозы, проведенный в данной главе, привел нас к следующему выводу. В современной российской деревне представления о колдовстве не только служат целям мифологического программирования повседневной жизни<sup>31</sup>, 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 челове-

---

<sup>31</sup> См.: Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

ческих взаимоотношений, которая оказывается сильнее любых идеологий и попыток «исправления нравов».

В **Заключении** подводятся итоги проведенного исследования. Поставив своей целью изучение взаимосвязи социального и мифологического в микросоциумах традиционного типа, мы рассмотрели представления о колдовстве, характерные для фольклорной традиции Верхокамья, не как сумму сведений, но как дискурс – последовательность коммуникативных актов, связанных определенной темой и погруженных в социокультурный контекст. Данный анализ привел нас к следующим выводам.

В современной российской деревне 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, мифологические представления проявляют себя через «движения» в социальной сети (т.е. через взаимодействия людей) и тем самым поддерживают и определенную конфигурацию этой сети, и свою собственную стабильность. 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 им пустовать не приходится.

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 дискурс о колдовстве может быть рассмотрен в социальном ключе – как способ выражения конфликтов, как знак нарушения и тем самым средство подтверждения социальных границ. Представления о колдовстве являют собой язык описания социальной реальности, прежде всего, но не исключительно, конфликтной. Понятия «колдун», «порча», «сглаз» и другие элементы дискурса о колдовстве – результат проекции социальных 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 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.

Несмотря на то, что репутация колдуна – результат совпадения целого ряда факторов, в силу чего под подозрения в колдовстве может попасть практически любой член сообщества, 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 асоциальности. 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 взаимоотношений. Именно этих людей окружающие могут обвинить в колдовстве, если в данном обществе принят такой язык описания социального пространства.

Социальные и экономические различия между людьми, а также отношение к нарушителям общественных установлений могут быть вербализованы посредством рассказов о сильных и слабых колдунах – точнее, речь здесь идет о взаимных перекодировках, когда социальная реальность не только служит источником мифологических идей, но и оказывается их реализацией. Как в общих чертах формируется репутация колдуна? Если общественные санкции (включая *сглаз* как механизм социального нивелирования) не работают, если коллективу ничего не удастся сделать со своим нетипичным представителем, проблема решается путем его символического выделения из коллектива: человека наделяют новым статусом – объявляют *знатким*. По отношению к нему меняются стратегии поведения (доминирует избегание), он приобретает новые функции, по крайней мере, приписываемые – даже если он отказывается в магической помощи соседям, обращающим-

ся со своими нуждами, для окружающих сам факт обращений к нему поддерживает приписываемую репутацию.

Таким образом, вера в колдовство и способы ее выражения (вербальные, акциональные и пр.) устойчивы потому, что решают несколько противоположных, но при этом взаимосвязанных задач – во-первых, позволяют выразить и тем самым «снять» тревогу и беспокойство, связанные с ответственностью (именно потому эта вера наиболее выражена как раз в «зонах особой ответственности», каковыми являются младенец для матери, огородные посадки для хозяйки, улов для рыбака и т.д.); во-вторых, оказываются инструментом управления социальным пространством, который сообщество делегирует своим полноценным членам, воплощению «нормы» – средним по возрасту и социально-экономическому статусу; в-третьих, направлены на удовлетворение ряда общественных потребностей (колдун выступает как своего рода социальный институт).

Следовательно, можно сказать, что дискурс о колдовстве представляет собой один из слоев социальной структуры как сложного символического образования, имеющий 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.

Суммируя сказанное, выделим основные социально-психологические функции дискурса о колдовстве в микросоциуме: 1) предоставление интерпретативной схемы, в соответствии с которой толкуются самые разные события, а также психофизиологические состояния, и моделируется дальнейшее поведение; 2) канализация негативных эмоций; 3) предоставление механизма для экспликации и разрешения социальных конфликтов; 4) социальная стратификация и одновременно поддержание социального гомеостаза, подчеркивание групповой (личностной) идентичности; 4) дискурсивное формирование и поддерживание института колду-

нов, а также их жертв как специфического медицинского и судебно-следственного института.

**Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:**

1. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М.: РГГУ, 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25). 114 с.
2. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010. 432 с.
3. Между сциентизмом и романтизмом: Клиффорд Гирц о перспективах антропологии // Новое литературное обозрение. 2004. № 6 (70). С.32-39. 0,6 п.л.
4. Проблемы сохранения и популяризации культурного наследия: опыт Великобритании // Обсерватория культуры. 2006. № 2. С. 71-75. 0,6 п.л.
5. «У меня есть слово»: традиционный речевой этикет и проблемы этнического самосознания в авторских текстах // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Фольклористика». 2008. № 9. С. 303-321. 1,2 п.л.
6. Несказочная проза и символическая стратификация социального пространства // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2009. № 9. С. 138-158. 1,2 п.л.
7. Мифологическая традиция Верхокамья // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2009. № 9. С. 359-368. 0,5 п.л.
8. К вопросу о семантике антропоморфных изображений у северных самодийцев // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Языкознание». 2010. № 9. С. 230-239. 0,5 п.л.
9. «Робячыи муки», или кувада по-верхокамски // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение. Фольклористика». 2010. № 11. С. 279-287. 0,5 п.л.
10. Гадание как моделирование событий (к вопросу о программирующей функции ритуала) // Труды по культурной антропологии: Памяти Г.А.Ткаченко / Сост. В.В. Глебкин. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2002. С. 346-356. 0,6 п.л.
11. Фольклорная традиция Верхокамья // Живая старина. 2003. № 3. С. 41-45. 0,9 п.л. (В соавторстве с М.В. Ахметовой, А.В. Козьминым, В.С. Костырко, А.В. Рафаевой).
12. Кликуши как явление русской народной жизни // Живая старина. 2005. № 1. С. 58-60. 0,5 п.л.

13. Символическая интерпретация социального дискурса (рассказы о деревенских колдунах) // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. С. 184-202. 1,1 п.л.
14. Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ-60. Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина / Ред. Н.Б. Вахтин, Г.А. Левинтон и др. (Studia Ethnologica. Труды факультета Этнологии. Вып. 4). СПб.: Европейский университет Санкт-Петербурге, 2007. С. 168-176. 0,5 п.л.
15. Концепты «знать» и «делать» в народной культуре // «Кирпичики»: Фольклористика и культурная антропология сегодня. М.: РГГУ, 2008. С. 364-380. 1 п.л.
16. Мифология в повседневной жизни старообрядцев Верхокамья // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: Труды всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, 27-28 октября 2006 г.) / Отв. ред. И.В. Поздеева. Ч. 2. История, книжность и культура русского старообрядчества. Ярославль, 2008. С. 255-274. 1,1 п.л.
17. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // Живая старина. 2009. № 4. С. 20-23. 0,7 п.л.
18. «Стрях и надсада – напраслиная смерть...» // Живая старина. 2010. № 1. С. 49-51. 0,5 п.л.
19. Антропологические подходы к изучению феномена колдовства // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. (Серия «Традиция-текст-фольклор: типология и семиотика»). С. 9-36. 2,4 п.л.