

ЗАГОВОРЫ, ОБЕРЕГИ И ЛЕЧЕБНЫЕ РИТУАЛЫ СЕВЕРНОРУССКИХ ДЕРЕВЕНЬ

ТЕЛО, РЕЧЬ И ПРОСТРАНСТВО: СО-РАЗМЕРНОСТЬ,
СО-ПРИЧАСТНОСТЬ, СО-БЫТИЙНОСТЬ. ФИКСАЦИЯ
И ИССЛЕДОВАНИЕ МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИК

Фиксация заговорной традиции в Архангельской и Вологодской областях велась фольклористами, принимавшими участие в полевых исследованиях Санкт-Петербургского государственного университета, много лет. Самые ранние записи, представленные в этом издании, относятся к концу 1970-х — началу 1980-х годов (бассейн реки Онеги). В 1983 году местом проведения полевых исследований стал бассейн реки Сухоны (Великоустюгский и Нюксеницкий районы Вологодской области). С этого времени фольклорные экспедиции — часть моего научного и жизненного опыта, что позволяет рассказать о том, как и почему менялись наши подходы к исследуемому материалу и как их изменение меняло границы объекта фиксации.

В исследовательской практике 1980-х годов мы исходили из распространенного в отечественной фольклористике того времени убеждения: «Заговор представляет единое целое с обрядом и собственно является таковым» [Байбурин. С. 170]. Считая, что все совершается посредством речи, мы не описывали обстоятельства события (его участников и связывающие их отношения), невербальный контекст (позы, движения, взгляды, жесты, прикосновения, ментальные действия и эмоции). А также мы были убеждены в том, что заговоры — это наиболее стабильные тексты: «Для заговоров особенно важным является неизменность их воспроизведения» [Байбурин. Там же]. Следствием этого убеждения было особое внимание к са-

мим текстам. Это хорошо видно по записям 1980-х — начала 1990-х годов, включенным в настоящее издание: установка, заданная собирателем, не позволяла увидеть, что «текст», который мы обычно записывали вне ритуала, в драматургии ритуала достаточно подвижен и изменчив. Когда мы с Ольгой Овчинниковой работали над книгой «Традиционная русская магия в записях XX века», мы постарались учесть все комментарии информантов, которые были зафиксированы собирателем. Это позволило показать социальную природу магии: записи были сгруппированы с учетом трех типов ситуаций (поддержание нормы, сдвиг и конфликт), которые ее определяют. Этот принцип организации материала сохранен и в настоящем издании [Традиционная русская магия].

Постепенно становилось понятным, что заговоры — не только совокупность текстов, характеризующихся общей функцией, поэтикой, способом исполнения и др., то есть не фольклорный жанр в классическом определении, но особый регистр устной речи. Его использование связано с социальным статусом тех, кто к нему прибегает, предполагает наличие определенных коммуникативных компетенций и навыков¹.

Изменение исследовательского фокуса потребовало привлечения новых методов, мы заимствовали их из социолингвистики и лингвистики устной речи, философской прагматики, социальной антропологии и психологии².

¹ О связи ритуальной компетенции с возрастным статусом см.: [Адоньева, Бажкова. С. 231–249]; о заговорах как особом регистре устной речи см.: [Адоньева 2001а. С. 301–303; Адоньева 2001б. С. 203–204].

² Так, решение о необходимости русского перевода и публикации статьи Дж. Дю Буа «Самоочевидность и ритуальная речь» было принято в результате совместных семинаров фольклористов С.-Петербур. ун-та и лингвистов Ин-та лингв. исследований РАН. См.: [Дю Буа. С. 198–225; Адоньева 1995. С. 201–203].

Во время полевых исследований мы стали обращать внимание на то, как встроена фольклорная речь в спонтанную, какое место занимает ритуальный регистр в общеязыковой компетенции нашего информанта, как магико-ритуальная практика связана с социальным пространством¹. На семинарах исследовательского проекта «Ритуальная речь» (1999–2003 гг.) мы обсуждали вопросы, связанные, с одной стороны, с прагматическими характеристиками заговорной речи, с другой стороны, с социальными ролями и статусами участников коммуникации².

Желание понять, при каких обстоятельствах происходит переключение на ритуальный регистр речи, как работает этот регистр в производстве социального мира, определило выбор приоритетов в наших дальнейших полевых исследованиях³. Записи второй половины 1990-х, в основном сделанные в Белозерском крае, позволяют это увидеть. Мы стали отмечать невербальное качество устной речи (парциальные характеристики, ритм, тон, дыхание, жесты). Ре-

¹ С 1999 по 2003 г. нашу работу поддерживала Федеральная целевая программа «Интеграция», в научных семинарах «Ритуальная речь. Северозападный регион» и «Конвенции устной фольклорной речи» принимали участие фольклористы, этнографы, стиховеды и лингвисты Н. М. Герасимова, Е. В. Хворостьянова, М. Д. Воейкова, Е. А. Мельникова, В. В. Кляус, И. С. Веселова, Я. Э. Ахапкина, М. В. Пономарева, В. С. Андреев, М. А. Толстая, Е. Е. Самойлова и др.

² Приведу названия некоторых из них, поскольку это дает возможность понять, как вырабатывались новые подходы к полевому исследованию: мы обсуждали мой доклад «„Знающие“: социальный контекст» и доклад О. И. Кадикиной «Жанровый репертуар заговаривающих», предметом которых было описание социального и коммуникативного профиля «знающих», доклады Е. В. Хворостьяновой «Фольклорный стих и ритмический архетип: к постановке проблемы», А. В. Андреева «Формальные параметры классификации заговоров», Е. А. Мельниковой «Категория эвиденциальности в ритуальной речи», Я. Э. Ахапкиной «Прагматические характеристики заговоров», результатом которых стало выделение поэтико-лингвистических параметров заговорной речи, доклад В. В. Кляуса «Заговорный процесс в полевых видеозаписях», который был посвящен медиафиксации заговорной практики.

³ Этот вопрос обсуждался на семинаре Петерб. лингв. об-ва 27 сентября 1998 г. [Адоньева 1998]. См. также: [Адоньева 2003. С. 239–251; Адоньева 2005. С. 385–400].

зультаты исследования социального контекста были описаны мной в книге «Прагматика фольклора» (СПб., 2004), некоторые положения (о духах и хозяевах, о большаках и большухах), предложенные в ней, использованы в настоящей статье. Исследование контекста обнаружило особую миссию заговорной практики в динамике деревенской социальной иерархии: навык целительских практик, как показали наши исследования, напрямую связан с институтом социального и возрастного старшинства [Олсон, Адоньева. С. 124–134]. Видеофиксация, систематически применяемая в процессе полевой работы с 2004 года, позволила привлечь к обсуждению этого феномена ученых разных специальностей. В обсуждении принимали участие не только фольклористы, антропологи и лингвисты, но также социологи, философы, психотерапевты, нейрофизиологи и врачи, что постепенно позволило сформировать новую исследовательскую повестку: нам хотелось понять, как работает целительский ритуал [Адоньева, Буфеллах. С. 4–12]. Мы стали уделять особое внимание «сценическим» характеристикам символических практик. Мы заметили, что лечебные практики часто связаны с измерениями, устанавливающими *со-размерные* отношения тела и пространства, что условием процедур оказывается вовлечение в них как причастных пациенту (например, родителей, детей), так и иных членов сообщества — свидетелей («понятых»), что заговорная речь и сценарии действия, построенные на повторах, создают особое восприятие времени.

Записи последнего десятилетия, сделанные на северо-востоке Архангельской области, показывают, что лечебные и магические практики предполагают не только речевые, но и ментальные действия. Их эффективность выстроена на особом качестве взаимодействия, которую феноменологи могли бы назвать интерсубъективностью [Мерло-Понти. С. 452–454], а наши деревенские собеседники назы-

вают теплом. Собеседница пытается объяснить собирателям установку, которая должна быть у того, кто заговаривает:

...У кого как помогает. У кого помогает, кому вот эти слова заговора, а кому не помогает. Каждый человек, даже ведь по крови: бывает такое, что вот человеку надо, у тебя кровь одна, у меня — другая, может не подойти кровь.

<А нужно, чтоб подошла?>

Надо, чтоб она... вот в другой раз ты заговариваешь, как бы человека вот ты как будто сам с собой, что вот человек мне родной. А с другим человеком говоришь, а он тебе чужой, ты...

<Тяжело бывает.>

Да-да-да. Лучше вот так, заговаривать потихонечку, так вот, кто тебе как родной, к тому как бы пристают твои слова. И надо, чтобы человек был младше тебя, старше себя — ни в коем случае...

<А о чем нужно думать, когда заговариваешь?>

То и думай, то и думай, когда заговариваешь, чтоб боль-то уходила у ребенка.

<Представлять нужно конкретно...>

Да-да-да-да. Все это, как ты говоришь, так, чтобы у тебя, шло от тебя. А не то, что там: «А, говорю, да ладно, ветер носит». Надо говорить тут то, что думаешь¹.

Издание полевых записей последних сорока лет, представляющих актуальные магические практики севернорусских деревень, откры-

¹ См. в настоящем издании: Т. 1. С. 417–418. № 791.

вает возможность познакомиться с этим феноменом и как с ценным наследием отечественной крестьянской культуры, и как с материалом, требующим разработки новых антропологических подходов. Я опишу лишь несколько контекстов, в рамках которых может быть рассмотрен предлагаемый в настоящем издании материал.

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА И/ИЛИ МАГИЯ
В СЕВЕРНОРУССКОЙ ДЕРЕВНЕ

К народной медицине принято относить следующие виды лечебных практик: мануальную терапию (костоправство, остеопатию, массаж, кинезиологию, хиропрактики), лечение травами, воздействие на биологические точки (акупунктура, иглоукалывание), биоэнергетику (коррекция энергетического поля, медитация, лечение внушением) и духовные практики (молитвы, заговоры) [Общее руководство... С. 6].

По определению Всемирной ассоциации здравоохранения, народная медицина «имеет долгую историю и представляет собой общий итог накопленных знаний, навыков и практики, которые основаны на теориях, верованиях и опыте коренных народов и представителей различных культур, независимо от того, можем мы их объяснить или нет, и используются для поддержания здоровья, а также для профилактики, диагностики, улучшения состояния или лечения при физических и психических расстройствах» [Общее руководство... С. 15]. Общей основой для всех систем традиционной медицины является холистический подход, «поэтому любые заболевания лечатся на физическом, эмоциональном, психическом, духовном уровне и на уровне окружающей среды» [Там же. С. 6].

Документ, на который я ссылаюсь, был принят ассоциацией

в 2013 году с тем, чтобы способствовать процессу инклюзии народной медицины в общее поле оздоровительных практик населения мира. Это определение в полной мере относимо к тому материалу, который представлен в настоящем издании. Лечение при помощи заговоров и ритуалов, а также тактики предохранения от болезней, существующие в современных российских деревнях, имеют долгую историю: об этом мы можем судить по более ранним изданиям и исследованиям, посвященным лечебным практикам русского крестьянства¹. Они основаны на верованиях и опыте и используются для профилактики и лечения недугов.

По определению Всемирной организации здравоохранения, традиционной медициной являются знания и навыки в области здравоохранения, полученные путем наблюдений и практики. Это ключевой момент, определяющий отличие традиционных лечебных практик от доказательной медицины, положения которой подтверждаются путем эксперимента, а не бытового опыта [Там же]. Несколько упрощая, можно сказать, что различие между доказательной медициной и лечебной практикой, опирающейся на наблюдение, обусловлено статусом опыта. В современной России общее представление о здоровье и болезни в значительной степени основано на идеологическом наследстве позитивизма: «субъективное», то есть человеческий опыт, будь то опыт пациента или врача, в отличие от «объективного», — того, что регистрируют приборы и тесты, менее достоверно. Следствием этой инерции оказывается то, что сохранившаяся в деревенском быту традиционная целительская практика чаще всего исследуется либо как феномен культурного прошлого

¹ Одно из самых старых сводных изданий, описывающих крестьянскую магию по записям середины XIX века: [Майков 1869]. Ссылки на другие издания в комментариях к публикуемым записям.

[см., напр.: Заговорный текст], либо как особый дискурс, связанный с социальными играми власти и доминирования [Христофорова; Олсон, Адоньева].

Опытное знание, передаваемое посредством устной деревенской традиции, наглядно-практически, основано на определенных убеждениях. Одно из них состоит в том, что тело неразрывно связано с духом, а дух открыт трансперсональному миру, в котором связано все со всем: мысли влияют на окружающий природный и социальный мир, место и время влияют на состояние людей и социальные события [Адоньева 2013. С. 51–64]. Подобное убеждение не легитимно для материалистической науки. В советские времена этнографы занимались народной медициной, но результаты их исследований не издавались, а вопросы, возникавшие в результате рассмотрения этих практик, оставались вне полноценной научной рефлексии. В предисловии к книге М. Д. Торэн «Русская народная медицина XIX — начала XX в.», написанной в начале 1950-х годов, а опубликованной лишь в 1990-е, К. В. Чистов описывает ситуацию так: «...в прошлые десятилетия Министерство здравоохранения СССР считало себя (и фактически было) монополистом в сфере медицинских изданий и даже знаний и, тем более, практики лечения. Любые отклонения от официальной медицины осуждались, запрещались и даже преследовались» [Чистов. С. 4]. И далее исследователь объясняет: «Подобная политика органов здравоохранения была неслучайна. Она опиралась на доводы, которые были популярны среди медиков еще в XIX в. не только в России, но и во многих европейских странах. В Европе, в отличие от наиболее развитых азиатских стран, где традиционная народная медицина органически вошла в состав медицины научной... формирование ученой медицины шло под знаком от-

рицания многовекового народного опыта под сильнейшим влиянием рационализма и позитивизма с их неизбежными крайностями» [Чистов. С. 5].

К. В. Чистов подчеркивал, что описанная им стигматизация крестьянских лечебных практик была определена позитивизмом устоявшегося к началу XX века научного дискурса. Во второй половине XX века медицинский дискурс начинает меняться. Медицинская антропология поднимает вопрос о необходимости возвращения в центр «клинической реальности» говорящего и действующего пациента: в научный дискурс вновь внесено холистическое представление о человеке как о «мыслящем теле» [Kleinman. P. 16]. «Обсуждение антропологами проблем здоровья и болезни, — отмечает Д. Н. Михель, — привело... к постановке еще одной фундаментальной проблемы — страдания. С антропологической точки зрения, болезнь — это лишь одна из разновидностей страданий, которыми наполнена человеческая жизнь. Люди страдают физически, нравственно, духовно, испытывая боль всем своим существом. Страдание — это часть человеческого опыта, его предельное состояние» [Михель. С. 15].

Здоровье и недуг относятся к фундаментальным компонентам человеческого опыта. Любое общество ориентирует свои ценностные установки относительно полюсов страдания и благополучия [Scheper-Hughes, Lock. P. 6–41; Singer]. Социологи, исследующие ситуацию современных целительских практик, отмечают, что поведение, связанное со здоровьем, всегда опосредовано имеющимися у общества культурными убеждениями: «Каждое общество обладает собственным набором правил для перевода знаков недомоганий в симптомы болезней, отсюда различаются как диагнозы, так и образцы лечения...» [Ярская-Смирнова, Григорьева. С. 152].

Причины происхождения недугов, принятые в разных сообществах, были представлены в книге американского антрополога Джорджа Мёрдока «Theories of illness: A world survey» (1980). Для анализа он использовал этнографические описания 139 групп, среди которых бушмены, тонга, туареги, египтяне, турки, албанцы, баски, шотландцы, яванцы, балийцы, монголы, аранда, тробрианцы, японцы, юкагиры, эскимосы, омаха, зуньи, русские и др.

Мёрдок выделил две группы причин недугов: естественные и сверхъестественные. К естественным он отнес следующие: инфекция, стресс, несчастный случай, органическое повреждение, аутоиммунное заболевание, нанесение физического вреда другим человеком. К сверхъестественным концепциям происхождения недугов исследователь отнес мистические, антимиристические и магические. Мистические — это судьба, зловещие предзнаменования, контакт с вредоносной вещью, человеком или субстанцией, кара за нарушение правила или табу. Анимиристические причины болезни — поведение какой-либо сверхъестественной сущности: души, Бога, «сил», духов умерших и предков. Третью группу сверхъестественных причин составили магические действия, как намеренные (колдовство, порча), так и спонтанные: сглаз [Murdock. P. 8–24]. Наиболее распространенными среди всех групп оказались сверхъестественные концепции происхождения болезни: негативное воздействие духов и сил (в 137 обществах), колдовство (в 122 обществах), кара (в 110 обществах) и сглаз (в 54 обществах). Выяснилось, что подавляющее количество сообществ рассматривают недуги как следствия нарушений отношений между людьми, а также между людьми и метафизическим миром. Сверхъестественный мир в каждом конкретном обществе опосредуется особыми верованиями и религиозными практиками, но лечение никогда не ограничивается манипуляци-

ями с физическим телом. Применительно к современной русской деревенской традиции, целительские и магические практики которой представлены в настоящем издании, можно утверждать то же. Но если мы внимательно рассмотрим перечень «сверхъестественных» причин, предложенный Мёрдоком, то заметим, что за рассматриваемыми целительскими практиками скрыт особый способ фрагментации мира. Мир, в котором эффективно используются лечебные ритуалы, не делится на «естественный» и «сверхъестественный», социальное тело в нем не равно ментальному телу, и оба они не совпадают с границами физического тела пациента¹. Лечение при помощи ритуала должно стабилизировать человека в социальной сети и в сети пространственно-временной, поскольку он не мыслится существующим отдельно: он всегда один из узлов социальной сети, его тело плотно встроено во время и пространство. Здоровье и недуг в этой системе определены отношениями человека с людьми, как близкими, так и дальними, как живыми, так и умершими. А также отношениями с миром-пространством, во-первых, никогда не «ничейным», но всегда распределенным между «хозяевами» («силами» и людьми), во-вторых, всегда соотношенным с опытом тела. Пространство деревенского жизненного мира антропоцентрично: его центр — «тут». Тело слито с пространством и временем, утверждал Морис Мерло-Понти: «Даже если затем мышление и восприятие пространства освободятся от двигательной функции и бытия в пространстве, все равно, чтобы мы смогли представить себе пространство, сначала мы должны быть введены в него нашим телом, тело должно нам дать исходный образец

¹ Скорее всего, это справедливо и для целительских практик других традиций. См., напр.: [Taylor. P. 304–328].

переносов, соответствий, отождествлений, которые делают пространство объективной системой и позволяют нашему опыту быть опытом по отношению к объектам, открыться некоему „в себе“» [Мерло-Понти. С. 191].

Как видно из настоящего издания, практика лечения заговором предполагает изменение двигательного сценария пациента: вывернуть одежду наизнанку, обойти что-то (дом, стол) трижды, встать лицом на восток, поклониться и др. Ритуал воздействует на привычные телесно-когнитивные поведенческие схемы: зачерпнуть воду не так, как обычно зачерпываешь (по течению), встать на поле так, чтобы другого края было не видно, пройти по деревне, ни с кем не поздоровавшись. За счет многократных повторений привычного (семь дней, семь недель, 12 раз и др.) или, напротив, за счет новых движений (лечь животом на порог, идти пятясь) привычный сценарий поведения становится осознаваемым, открывается базовый принцип «переносов, соответствий и отождествлений». Именно поэтому нарушение привычного порядка дел, вещей и тел часто оказывается интерпретированным как намеренный магический акт: соседка стояла ночью у забора, расческа лежит на дороге, колосья на поле переплелись в узел и проч.

Здоровье и недуг определены умением человека быть чутким ко времени, его циклам и ритмам. Надо знать, как себя вести в то или иное время, различать его качество, ибо время «переходчиво», как сказала одна из наших деревенских собеседниц. Время неоднородно по отношению к человеческому опыту — оно может способствовать каким-то человеческим делам или противиться им: «бывает время, бывает и пора»¹. Заговорные практики очень чутки к характери-

¹ Подробнее о перцептуальном времени и пространстве см.: [Адоњьева 2001. Гл. 2].

стикам времени. Рассказывая о том, как лечить грыжу, женщина говорит о структуре времени:

Не ходи, грыжа, не грызи, грыжа,
 Ни днями, ни ночами, ни утренними зарями.
 Ни на ветху, ни на полну...
 Вот это, когда месяц как бы убывает, это значит ветх называется, ветошь. Убывает месяц, уже на убыль месяца.
 Ни на ветху, ни на полну, когда месяц набирает, ни на...
 <Обязательно на убыль месяца надо говорить?>
 Нет, это надо так говорить, так говорится, на любой. Ни на ветху, ни на полну, ни на перекройном месяцу. Когда месяц перекрывает в другой раз тучами или чем-нибудь.
 Вот это все и вот они говорят:
 Ни на ветху, ни на полну, ни на перекройном месяцу,
 Не ходи, грыжа, не грызи, грыжа,
 Ни днями, ни ночами, ни утренними зарями¹.

Нужно упомянуть всякое «переходное» время, назвать его границы, учесть его мерность — суточную (день, ночь, заря) и месячную (ветхий, полный, перекройный).

Определения болезней в севернорусской деревне непередадимы на язык научной медицины именно из-за иной фрагментации мира. Исполох, родимец, сглаз, озык, прикос, испуг, сдвиг — диагнозы, определяющие негативное состояние как следствие каких-то нарушений в отношениях пространств, времен и лиц. Что-то кем-то было сделано, сказано или подумано не в то время, не в том месте или не

¹ См. в настоящем издании: Т. 1. С. 416–417. № 791.

так по отношению к другому лицу. Стратегии исцеления и тактики избегания страдания напрямую связаны с порядком жизненного мира деревенских жителей, в значительной степени сохраняющим привычку жить «лицом к лицу» и «здесь и сейчас».

«ЛИЦОМ К ЛИЦУ»:
ЖИЗНЕННЫЙ МИР И ОПЫТНОЕ ЗНАНИЕ

Понятие «жизненный мир» было введено Эдмундом Гуссерлем: «Ему, миру действительного опытного созерцания, присуща пространственно-временная форма со всеми встраиваемыми в нее телесными гештальтами, в нем живем мы сами соразмерно способу бытия нашего живого тела и нашей личности» [Гуссерль. С. 92]. Жизненный мир представляется тем, кто в него вовлечен, тождественным реальности, слитым с ней. Антропологи часто сталкиваются с таким, по-иному организованным жизненным миром, но в ситуации исследования далеких культур и языков различия в жизненных привычках и правилах представляются очевидным фактом. В случае же антропологической работы в пределах родного языка и на территории своей страны различия в принципах устройства жизненного мира воспринимаются скорее как различия в убеждениях (идеологиях и религиях), а не как различия в восприятии мира (в опыте). Жизненный мир является до- или внедискурсивным: его условия и основания не проговариваются. Его смыслы передаются посредством повседневных практик и общего опыта. Конфигурации жизненных миров обеспечены привычками понимания и действия — ментальными и телесными схемами, которые разделяют и воспроизводят все члены сообщества. Привычки объединяют людей в согласованные общности: существует заданная человеку

форма для упорядочивания опыта, усвоенные сценарии ожиданий, которые позволяют взаимодействовать с людьми и предметами¹. Для определения принципов освоения опыта через подражание и воспроизведение практик антрополога Мишель де Серто и Джеймс Скотт используют греческое слово «мѣтис», определяя так локальное знание, которое переходит из рук в руки, прямым практическим обучением, наглядно. В отечественной психологии такой тип знания связывается с «наглядно-практическим» способом мышления, который противопоставляется «вербально-логическому»: «Мир выделенных предметов и словесных значений, который человек получает в готовом виде от предшествующих поколений... организует восприятие и память человека, укладывая их данные в определенную систему» [Лурия. С. 6].

Метис хранится памятью тел и практик, сложно вписан в локальный природный и социальный ландшафт, тонко настроен под местный жизненный уклад и этос, согласован с природными циклическими процессами и социальными иерархиями. Именно в этом сложном и многофакторном контексте существует русская традиционная система магико-ритуальных лечебных практик, она является значимой частью деревенского метиса.

В России судьбы крестьянского знания, хранимого преимущественно устными дискурсами, и знания, передаваемого как совокупность

¹ Конвенциональные формы социального поведения в социально-антропологических исследованиях последней трети XX столетия принято называть габитусом [см., напр.: Бергер, Лукман. С. 89; Бурдьё 1994. С. 26–27], под которым понимается «приобретенная система порождающих схем» [Бурдьё 2001. С. 104–106]. Так, по П. Бурдьё, являясь продуктом истории, габитус воспроизводит практики как индивидуальные, так и коллективные. Габитус обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила, дает гарантию постоянства тактик во времени.

наглядно осваиваемых навыков, оказались различными. Знание, которое транслировалось посредством речи, было и остается наиболее уязвимым, поскольку доминирующий дискурс его перетолковывает на свой идеологический лад: так фольклор долгое время рассматривался в категориях творчества и вымысла, а не опыта и когнитивных структур, обеспечивающих адаптацию и эффективное взаимодействие. Жизненный мир деревни в большей степени сохранился благодаря практикам, осваиваемым через повторение, наглядно-практически, словесное удерживалось благодаря включенности в поведенческий паттерн. Такие практики составляют актуальный опыт многих жителей современной России, не только сельских, но и городских. Когда ребенок прибежал с первым выпавшим молочным зубом, скажи ему: «Мышка, мышка, возьми репяной и дай костяной» и вели бросить зубик в угол. Когда моешь младенца, говори: «С гуся вода, с Машеньки вся худоба». Собрался в дорогу — присядь перед тем, как выйти из дома. Уселись за праздничный стол и после третьей рюмки вместе запели. Умер кто-то — завесили все зеркала.

Порядок деревенского жизненного мира, несмотря на социальные потрясения и сломы XX века, все еще различим в частных практиках семьи и соседства. Магия — одна из таких практик. В отличие от постсоветских городов, где маги и экстрасенсы — профессионалы, оказывающие свои услуги за вознаграждение, в деревнях навыки магии и врачевания входят в ряд обиходных. Они передаются от старших к младшим, чаще по родству или свойству, предполагают не оплату, но благодарность (подарок), и то только в том случае, если врачующий не находится в родстве с пациентом. Так же, по запросу младших, передаются и другие умения, составляющие локальное знание: умение огородничать и использовать земли

под посевы разных культур, держать скот, заниматься охотничьими промыслами, строить дома и бани и т. д. Активная борьба с «религиозным дурманом» во всех его проявлениях, проводившаяся в советской деревне 1920–1930-х годов, сделала традиционную лечебную практику не только знанием приватным, каковой она была всегда, но и знанием преступным, подлежащим искоренению [Суд]. Н. П. Колпакова, работавшая в фольклорных экспедициях в 1920–1950-е годы, писала в своем полевом дневнике: «По всей Мезени и Вашке в 1930-х годах очень сурово прокатилась волна запрета всякой старины: были сломаны старые часовни и церкви, за приверженность к старине — пение былин и духовных стихов — винные подвергались репрессиям»¹.

«Приверженность к старине» предполагала не только знание былин и духовных стихов, но также и социальную иерархию, на которой строился социальный порядок крестьянства: старину знают старшие, и поэтому власть и авторитет — у них, они — патриархи и матриархи. Они обеспечивают следующее поколение как благом-добром, так и знанием-порядком. Младшие осваивали практические навыки вместе с транслируемым вместе с ними устно передаваемым знанием. Былины звучали во время рыбных промыслов в промысловых избах, сказки рассказывали зимой, когда собирались вокруг расставленного на время ткацкого стана, целительским практикам обучались, когда наблюдали то, как помогали в беде и болезни матери, свекрови, деды или отцы.

В советской деревне 1930-х годов патриархальный иерархический порядок разрушался в первую очередь в тех сферах, ко-

¹ РИИИ, кабинет рукописей. Н. П. Колпакова. Ф. 112. Оп. 2. Путевые дневники. Мезень 1928–1958. № 17. 1958. С. 137–138.

торые наиболее интенсивно замещались государственными институтами: в рыболовецких совхозах главными были уже не старшие, а назначенные на должность мастера, в колхозах назначенные бригадиры, школа должна была отучить от послушания «темным» и «безграмотным» родителям. Приватные практики и отношения (уход за детьми и домашним скотом, роды и лечение, охота, рыболовство и собирательство, практики взаимопомощи) по большей части оставались вне фокуса внимания советских властей. Жизненный мир деревни удерживался и продолжает удерживаться именно в этих зонах: в приватных отношениях людей между собой и с природным миром, лицом к лицу. При этом жизненный мир деревни не сохраняет «старину» ради нее самой: в нем удерживается и воспроизводится только то, что отвечает его актуальным потребностям и ожиданиям. Входящие внешние элементы (вещи и отношения) — за исключением, быть может, самых деструктивных — интерпретируются жизненным миром и встраиваются им в собственные структурные и смысловые ниши. Так, например, вследствие пропаганды, а зачастую и прямых репрессивных мер, многие деревенские жители убрали иконы из переднего угла (при этом иконы нередко перемещались в другой сакральный топос — запечье/шолнышу, — где выполняли прежние функции)¹. Однако передний угол — как ритуально-представительская площадка и/или как канал связи между посю- и потусторонним мирами — продолжал агрегировать смыслы путем втягивания соответствующих ему объектов: пространство стен у переднего угла покрывается фотографиями живых и умерших родственников,

¹ См. об этом: [Степанов 2016. С. 199–220].

а иногда и в самом переднем углу на месте иконы помещают фотографию покойных родителей или супруга. Кроме того, в передний угол, вероятно по соображениям престижности, могут быть помещены почетные грамоты или — как на почетное место — вырезанный из газеты гимн России. И, наконец, хрестоматийной «инновацией» в переднем углу становится телевизор, взаимоусиливая коммуникативные смыслы места и вещи [Кучумова]. Другие продукты техногенеза также органично встраиваются в готовые ниши жизненного мира. Так, согласно одному из рассказов, новокупленный автомобиль был отвезен к знахарке, совершившей над ним необходимый обряд (обход) и изготовившей на него оберег¹. Стиральная машина включается в диалогическую структуру мироустройства: хозяйка в бане благодарит стиральную машину после стирки так же, как и банного духа — после помывки. В пространстве жизненного мира появляются новые объекты, необходимо ввести их под патронаж сил (исходя из установки, что «у каждого места свой хозяин») и, соответственно, включить в область коммуникации: так домовый появляется на ферме, в клубе, в школе-интернате. Число этих примеров можно было бы умножить, и все они демонстрируют высокую связность жизненного мира, его готовность адаптировать новое, вписав в уже существующую смысловую и операционную обвязку. Заговаривать от тоски нужно над проточной водой, у реки, как объясняла мне одна из моих собеседниц, но в городе «ты можешь и над батареей», в ней тоже вода течет.

¹ Обереги на автомобиль различного толка, как известно, распространенная практика и в городе.

СИЛЫ И ХОЗЯЕВА: ВИДИМОЕ И НЕВИДИМОЕ

Антрополог Дэвид Хуффорд отмечает несколько черт, присущих верованиям самых разных традиций, будь то католики, буддисты или индейцы Навахо: убежденность в том, что духи существуют, то есть они не то, «что есть в моей голове». Мир духов качественно отличается от повседневного материального мира, например они невидимы, они взаимодействуют с миром людей: реагируют на мольбы, посещают, когда кто-то в беде. Они существуют без физического тела (ангелы и демоны, души умерших, Бог). В разных культурах этот мир именуется по-разному: мир духов, сверхъестественный мир или мир предков [Hufford. P. 15–49].

Русская деревенская культура, как можно судить по современным фольклорным записям, несмотря на мощную материалистическую пропаганду, в значительной степени основана в своих ценностях на убежденности в присутствии невидимого мира. Но обычно наши деревенские собеседники говорят о нем не как о мире духов. Они говорят о *хозяевах* и *силах*. Принципиально важным для понимания этого порядка является то, что статус хозяина относим не только к невидимому. Когда человек достигает статуса *хозяина* (большака или большухи) — владельца домохозяйства, он начинает действовать в мире «сил». Магические знания и практики напрямую связаны с социальными структурами и динамикой иерархий деревенского общества и семьи. Это комплекс стратегий поведения, который усваивается постепенно и актуализируется тогда, когда человек обретает соответствующий статус. Молодежь и дети заговорами не лечат. Но им от случая к случаю рассказывают о том, как нужно себя вести, чтобы все было хорошо: указывают на невидимые границы мира и обучают правилам поведения. Например,

старшая женщина наставляет девушку-студентку (запись сделана в 2012 году):

<Переправляемся через ручей. Информантка останавливается, просится у лесового>:

...в лес, по ягодки да по грибочки, чтобы ты нас порадовал чем-нибудь и накормил.

<Мне так же надо?>

Да, скажи!

<А как?>

Дедушка лесной, прими, это самое, гостью дорогую, накорми меня твоими дарами, ягодками. Ну, что Бог даст, хотя бы так.

<Повторяю за информанткой.>

Теперь смотри — красота!

<Ух ты!>

<Поворачиваемся, рядом с нами куст красной смородины.>

Дедушка лесной тебе послал ягодки лесные! Ну ладно, это мы пойдем потом обратно, если, конечно, этой дорогой. Вот смотри, не видела, а вот попросили, и как будто в сказке, да, я так глаза вылупила — красота!

<Здорово!>

Когда первый раз идешь, нужно всегда попроситься, это самое, и птички сразу запели, вот так вот! Так, а здесь тихонечко, потому что здесь ручей... А вот когда в баньку-то идешь, это самое, там опять банщик, приходишь и просишься: «Банщик и банщица, пусти в баньку помыться».

<Информантка просит за первые ягоды сказать спасибо лесному хозяину.>

Скажи, что ты очень рада, поблагодари.

<Спасибо, лесной хозяин, накормил, удивил.>

Ну, вообще красота! Почему-то я всегда иду в лес, я так, у себя-то, я всегда здороваюсь, говорю: «Ну вот, я опять приехала, я хочу по твоему лесу походить», а когда уезжаю, я опять кланяюсь, говорю: «Спасибо, дай Бог мне здоровья, а тебе жить, процветать, сил набирать», всё. Вот так распрощаюсь, и как бы приезжаю, и я вроде жива, здоровая, слава богу, и лес меня встречает тоже вот, начнет, прямо вот знаешь, все листочки захлопают, все прямо ах вот так вот, как будто они вот просто вот так вот хлопают, что я приехала! Посмотри, они опять все это! Ну, вот скажи, что, это самое, дурная голова, да? А мне вот так кажется!

<Нет, это так замечательно!>

Смотри вот, всё успокоилось, я вот говорила, они вот прямо ах все колыхались, посмотри всё! Спасибо! Вот¹.

Видимый мир, в котором действуют люди, в каждой своей точке соприкасается с невидимым, с другой реальностью — миром «сил» и «хозяев»: знанию об этом мире и учит информантка свою юную спутницу. Старшие наставляют младших, объясняя им, как устроен мир: не существует «безхозного» мира, у каждой вещи или места есть хозяин, человек или сила. Учат младших, например, оставить подарочек для лешего на пеньке в благодарность за собранные грибы и ягоды.

¹ ДТхт12-114_Arch-Lesh_12-07-17. Зап. от женщины, 1956 г. р., в д. Вожгоре Вожгорского с/с Лешуконского р-на Архангельской обл. 12.07.2017 г. А. В. Козловой.

В лес заходишь, дак: «Дедушка-лесовичок, пусти меня в лесок. Дедушка-лесовичок, пусти меня в лесок». Обратно выходишь: «Спасибо, лесовичок».

<...> Со всем надо договариваться, как с лесом, так и с водой¹.

Доступ к миру сил, а также и к собственной силе, открывается в полной мере, когда человек обретает собственное хозяйство. Его социальное тело становится больше: в него включается принадлежащее ему и зависящее от него — дом, дети, усадьба, скот. Изменяется его собственная ментальная карта: сфера его забот и переживаний выходит далеко за границы его физического тела. Он может страдать от уязвимости своих близких — детей, супруга, внуков — или радеть о своих лошадях, корове или огороде как о себе самом. Лучше всего для определения этого характера отношений подходит слово «*домен*»: и в старом значении как владение землей (*dominium*), и в новом значении как автономная единица структуры. Пытаясь объяснить это переживание, наши собеседники говорят о том, что что-то или кто-то становится родным, кровным. От патрона к его домену (земле, скоту, растениям и людям) должно идти тепло².

Старшие учат тех, кто со временем должен будет стать хозяином и использовать связанное с этим статусом умение слышать и распознавать знаки, идущие от мира сил. Восьмидесятипятилетняя женщина вспоминает свою свекровь и первые годы замужества:

¹ См. в настоящем издании: Т. 1. С. 314. № 631.

² ЭА РП, DV09_Arch-Mez_019. Зап. от женщины, 1935 г. р., в с. Жердь Жердского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. 11.07.2009 г. А. А. Маточкиным.

Вот один раз бежала я с работы по повети — а у нас там наверху-то была повесть, а свекровь у меня зыбку сидит качает, говорит: «Ничё не слышала, — говорит, — на повети?» Я говорю: «Нет». Она-ыт: «Чё-то дедушко-домовеюшко заплакал». Я говорю: «Я не знаю, не заметила: бегом бежала дак». Всё бегом бегала. «Чё-то, — говорит, — не к добру дедушко-домовеюшко жалеть стал. Верно, помру», — свекровь-то говорит, да. Я говорю: «Да ладно, давай. Какой, господи, помру?» А потом мы через год стали дом переделывать. Она говорит: «Вот это домовеюшко-то и был, дом жалел». Вот так¹.

Старшая, большуха, обучает свою невестку устанавливать связь между жизнью дома, собственной жизнью и духом дома, под патронажем которого находятся и хозяин, и место.

Граница, разделяющая мир людей и «хозяев», определена возможностями восприятия, которые человек развивает, его постепенно обучают различать границы и связи. Став хозяином или хозяйкой дома-двора, он вступает в новые отношения: обретает новых партнеров по взаимодействию. До этого человек может знать о существовании пространства сил, но он не располагает тем благом-добром — домом, владение которым принуждает его начать действовать в этом поле. Для того чтобы контролировать свое новое, большее, чем прежде, социальное тело, нужна бóльшая сила. Чтобы быть хозяином, нужно «стяжать» хозяина-силу. Домовой представляет собой нечто вроде альтер эго хозяина и одновременно он — гений места, кото-

¹ ФА СПбГУ, Мез19-6. Зап. от женщины, 1932 г. р., в д. Березник Козьмогородского с/с Мезенского р-на Архангельской обл. 07.07.2017 г. А. А. Чечик, А. Ю. Цветковой.

рым хозяин владеет. Связь с домовым, знание о его присутствии и заботе, обеспечивает способность — силу/мощь — быть в сообществе «хозяев». Потребность в этой *силе* вынуждает, раз обрета ее, перемещать ее за собой в случае переселения на другое место.

Дух — сила места, само место и человек, владеющий им, связаны невидимой, но очень прочной связью. Ее прочность, пока в 1930-е годы не был сломан порядок деревенского уклада, обеспечивалась бесчисленным множеством ритуальных повторений. В колядках и христославленьях, которые пели каждый год на Святки хозяевам всех домов, говорится о хозяине, хозяйке и их доме. Его и величают. Связь хозяина и его поля пропеваётся каждый год всеми соседями по окончании жатвы. У каждого хозяина «нива широкая, полоса великая». Пели песню на каждом поле столько раз, сколько человек у него в семье:

Весной праздновали обсевно. Собирались, варили пиво.
Осенью — бородно. Кто первый сожнет, к тому бегут,
вьют у снопа бороду. Вьют у каждого крестьянина, когда всё сожнет.
Поют песню столько раз, сколько человек в семье.

Уж мы вьем, вьем бороду,
Завиваем бороду.
У Ивана на поле,
У Филипповича да на широком.
Да на нивы великое,
Да на полосе широкое¹.

¹ ФА СПбГУ, Пин18-6. Зап. от женщины, 1912 г. р., местной, в д. Ваймуше Карпогорского с/с Пинежского р-на Архангельской обл. 11.07.1985 г. К. А. Конюховой, М. Н. Виролайнен.

Разрушение в доме, скрип, падение балки всегда понимаются как предсказание разрушения жизни хозяев. Присутствие в доме духа-хозяина становится ощутимым тогда, когда кто-то из членов семьи нарушает порядок: не распрягает вовремя лошадь, ходит в хлев ночью, вторгается в не положенную по статусу территорию (например, хозяйка заходит к лошадям или хозяин к скотине). В этом случае, если конвенции соблюдены, просьбы высказаны и дары внесены, домовый восполняет упущенные жителями дома действия или препятствует нарушению правил поведения: распрягает и расчесывает гривы лошадям, моет и кормит скотину, является в каком-либо обличье в неурочное время шатающемуся по двору члену семьи.

Сообщество хозяев делит пространство на сферы персонального владения и ответственности — домены. Отношения в этом сообществе регулируются системой социальных конвенций, определяющих правила поведения на чужой территории. Став членом сообщества хозяев, нужно уметь вступать в диалог с силами-хозяевами, а следовательно, нужно обучиться языку, на котором принято с ними разговаривать. В рассказе, приведенном ниже, молодую хозяйку наставляют в том, каким образом она должна обращаться к хозяину леса:

Купили мы коровушку, молоду взяли в колхозе, и она должна была отелиться-то в июне. Ну, коров только-то начали выпускать (на пастбище. — С. А.) в начале июня, а у меня дома отелиться, куды выпущу коровушку-то, я дома-то и подержала ей, не выпустила. Отелилася, я и выпустила коровушку-то. А она у меня только пойдѣт, да домой бежит, домой идет обратно... Я-то и не знаю, что мне теперь делать. Меня и научили, что сходи да лесного хозяина попроси. Лесного хозяина попроси, чтобы...

ну я и пошла пасти (хозяйки, обходясь без наемного пастуха, пасут стадо по очереди. — С. А.). Собака со мной пошла, я за ней и иду. Где я — тут собака, и сидим с ей тут, никуда не отпускаю ее: след, за след, за след за ей... Ну в двенадцать часов ночи надо было мне хозяина просить. Как двенадцать часов ночи, у меня часы с собой были, как двенадцать часов ночи — я сразу хозяина попросила, лесного: «Лесные хозяева, хозяин-батюшка, хозяйюшка-матушка, малые детушки, дайте пастбища моему животу Золушке». Три раза проговорила, ну и больше у меня эта Золушка только и ходила¹.

Когда место оказывается в сфере интересов человека, он должен вступить в диалог с хозяином этого места. Эти отношения имеют ту же форму, что и отношения между людьми. Необходимо соблюдать правила поведения и выполнять условия договора, поскольку его нарушение может привести к непредсказуемым последствиям.

А в лесу обязательно проситься. Весной сходить и открыть лес и попроситься. Даже ягоды-грибы, все равно надо проситься.

<А как?>

У каждого рода, у каждой семьи свое, наверное.

<Это вам все бабушка Миропия сказала?>

Да. Я вот весной где-то в мае ходил, без комаров, отдохнуть. Я за травами хожу весной-то. Да. Они вот в это

¹ ФА СПбГУ, Ваш20-90. Зап. от женщины, 1931 г. р., ур. д. Еськино, в д. Мосеево Вашкинского р-на Вологодской обл. 02.07.2008 г. Д. М. Добровольской, А. Я. Казанович.

время. «Боженка, Боженка, открой мне лесные ворота» (ворота лесные есть и в лесу). Вот идешь там, между болотами вот такие промежутки, эти ворота пройдешь, и там большое болото будет. Ворота есть. Путик лесной...

Путик лесной — это тропа...

«Открой мне лесные ворота, значит, путик лесной. Вперед веди да назад выведи. Боженка, Боженка, открой мне лесной клад: грибы, ягоды, траву лечебную. Боженка, Боженка, защити меня от зверя лютого, гнуса назойливого, человека злого»¹.

Хозяева (люди и силы) связаны между собой паритетными отношениями. Они предполагают возможность трех известных ситуаций, характеризующих жизнь сообщества динамически. Во-первых, это ситуация нормы. Поддержание стабильного состояния нуждается в постоянном воспроизводстве социальных связей и ментальных паттернов. Связи могут быть как межличностные, так и групповые, и это существенно влияет на символическую форму тех социальных процедур, которые обеспечивают устойчивость и воспроизводимость жизненного мира.

Во-вторых, ситуация преобразования, сдвига, перераспределения позиций в социальной структуре. Она предполагает наличие нескольких ролей — заказчика, отвечающего за свой домен, авторитета, который должен санкционировать изменение (силу), ритуальных специалистов («знающих»), выступающих в роли посредников, а также свидетелей — «понятых». И, наконец, третья ситуация — болезнь, беда, причина которой обычно представляется как нару-

¹ См. в настоящем издании: Т 1. С. 316. № 635.

шение в сфере конвенций. Опасность, скрывающаяся за случайным нарушением порядка символической процедуры, в заговорах отдельно оговаривается: «...что недоговорила, пусть договорила...» Эта ситуация предполагает толкователя, который и диагностирует нарушение, заказчика (либо сам пациент, либо кто-то из его дома), лекаря, а также довольно часто — свидетелей, которые привлекаются как знаки-фигуры каких-то определенных качеств (первый или последний из детей, девка, вдова и старуха и др.).

Паритетные отношения хозяев (соседей-однодеревенцев) поддерживаются распределением индивидуальных вкладов в общее имущество или общее дело, а также возможностью взаимных одолжений. Одолжения представляют собой неявную форму обмена: одолжились водкой — вернули уловом рыбы, одолжились инвентарем или утварью — вернули молоком или пирогами, попросили подвезти — сообщили по дороге какие-либо ценные сведения. Возвращаемое представляется как проявление благодарности, но не возврат долга, при этом «благодарность» должна быть точно эквивалентна позаимствованному. Отношения соседства поддерживаются наличием общего имущества, к числу которого относятся мостки, колодцы, общие постройки (овины, конюшни), почитаемые обетные кресты, лесные избушки и др. Объекты владения коллективных и государственных хозяйств (колхозов и совхозов) — вне этого ряда, отношения ответственности к ним организуются совсем не так, как отношения к общей собственности хозяев. Так, например, к числу общего имущества большух деревни Ухтома Вологодской области относится ступа для стирки, которая стоит на общих мостках на реке. Такую ступу-долбленку, несмотря на ее архаическую незамысловатость (ее мог сделать любой), хозяйки заказывают вскладчину. Она стоит на мостках, используемых только для стирки

и полоскания белья. Белье толкут в ступе пестом, который у каждой хозяйки, в отличие от ступы, свой. В ожидании освобождения ступы женщины обсуждают насущные проблемы — «толкут воду в ступе». К числу общих дел соседей-однодеревенцев относится выпас частного стада, для которого «общество» нанимает пастуха или обходится без него и пасет «в очередь», а также совершение «обхода» скота (ритуала первого выгона) и выполнение связанных с ним правил. Отношения с «силами» строятся так же, как соседские: обмены, представляемые как дары (например, «относ» лесовому при просьбе найти потерявшуюся в лесу скотину), и строгое соблюдение определенных форм поведения в зонах контакта. Будь то баянник или соседка, в любом случае надо «проситься», поскольку это — форма одолжения, предполагающая ответное действие: «хозяин, хозяйюшка, пустите помыться». Точно так же соседи и соседки (хозяйева) — не входящие в категорию «своих» — пересекают границы чужой территории: только в случае какой-либо непременно сразу же сообщаемой нужды и испросив разрешения. Многократно наблюдаемая нами картина: зайдя в дом с какой-либо просьбой, соседка никогда не перемещается дальше порога без специального, не один раз повторенного, приглашения. Любое незапланированное хозяйкой или хозяином изменение в домене — во дворе, в хлеву, в доме, изменение в поведении детей или животных — интерпретируется как следствие трансгрессии (физической и социальной): кто-то нарушил границу. Неблагополучие, связанное с какой-то частью своего пространства, пространства, являющегося принадлежностью хозяина, рассматривается как результат чьего-то незаконного вторжения и «хозяйничания» в нем. Негативные ситуации (нездоровье, неудача, ссора с близкими, неурожай и проч.) объясняются нарушениями границ доменов. «Ворошение» общественной ступы теми, кто не участвовал в складчи-

не, может иметь следствием наступление ссор у хозяек: общая ступа для полоскания белья — залог единства группы местных большух. Нарушение правил выгона скота одной из хозяек, например выгон скотины босиком или без платка на голове, может повлечь за собой пропажу скота или иной вред, который коснется не только скотины, принадлежащей нарушившей правило.

Ситуация перехода (сдвига) предполагает изменение социального пространства хозяина, изменение границ его домена: приобретение или продажа дома или скота, отел и забой, выделение молодой семьи в отдельный дом, появление ребенка. К переходам относятся и более мелкие события: сооружение нового предмета утвари, выпекание хлеба, начало и конец полевых работ, а также любое изменение собственного состояния — сон и пробуждение, выход из дома и др.

Ну, спроста не выходите и на улушку, я сказала вам, и можете эдак сказать, на улушку выходите, вот так говорите: «Господи, благослови. Какой Бог мой... — эти-то уж слова легко запомнить. — Господи, благослови, какой Бог мой — будь со мной. Какой Бог мой — будь со мной. Ходи впереди, меня береги. Какой Бог мой — будь со мной. Ходи впереди, меня береги». И будет беречь. Не забывайте, девушки. Я уж теперь старый человек, Господа Бога... знаю, и всё, вам советую. Везде ездите, везде ходите, везде всякой народ ести, и отнеси вас Господи от злых людей, от лихих людей и от несчастной худой минутки, вот. Дай Господи всего вам самого доброго. Вспомните меня, бабку¹.

¹ ФА СПбГУ, Ваш20-98. Зап. от женщины, 1936 г. р., в д. Мосеево Островского с/с Вашкинского р-на Вологодской обл. 02.07.2015 г. Е. В. Горловой, А. Я. Казанович.

Женщина учит молодых собеседниц призывать Бога при пересечении пространственных границ, в лихое время, а также при встрече с лихими людьми, то есть в ситуации выхода на социальные границы «своего» домена.

Магико-ритуальные формы обращений к домовому при покупке новой скотины или к баяннику при входе в баню, сообщенные нам в разное время разными информантами, дают такой вариативный ряд, который очевидным образом убеждает нас в том, что перед нами конвенциональная форма речи, а не заученный текст. Важно обратиться и попросить, само же высказывание строится достаточно свободно:

Хозяин-батюшко, прими живота-то (имя). Господин-дворянин, пой да корми.

Хозяин с хозяйшкой, примите (имя скотины) не ночку ночевать, а на все время.

Соседушко-батюшко, возлюби нашу коровушку, пой по-лучше, гладь поглаже.

Дедушко, атаманушко, соловеюшко, пусти Пестроньюшку на подворьице. Пой, корми, мягко стели, гладко води.

Дедушка Романушка, бабушка Атаманушка, пой, корми мою Буренушку сытехонько, рукавицей гладь-то гладехонько.

Нуждающийся в санкции и патронаже обращается к баяннику так же, как обратился бы к соседу. Но наряду со стратегией апелляции к силе-хозяину, в переходных ситуациях применяют и иной тип действия: меняются статус и роль говорящего, а вместе с ними время и пространство, в котором разворачивается дей-

ствии. В этом случае в фокусе речи оказывается сам говорящий, а не адресат:

Меня мама учила, когда родится теленочек, чтобы грыжи не было, никогда сырого, мокрого не гляди — телушечка или бычок. И потом надо снять с себя платок, положить на кресты и три раза прикуси: «Заговариваю двиг и грыжи, все 12 грыж»¹.

Заговаривающая сообщает о том, что она совершает речевой акт особого типа — заговор: «я заговариваю» (ср.: «приказ» — «я приказываю», «клятва» — «я клянусь»). При этом она нарушает правило, регулирующее порядок контактов хозяев и сил: обнажает голову и открывает волосы.

Босая никогда не ходи к скоту, с голой головой тоже не ходи. Это вот хозяин не разрешает, хозяин двора. Хозяину не понравится, если голова без платка².

На фоне общеизвестного запрета обнажение головы становится особенно значимым. Хозяйка сознательно нарушает запрет и выходит на границу конфликта. В этом случае заговаривающий практически всегда что-то делает с пространством — переформатирует его.

...я вот знаю, как выпустить надо первый день на волю...
 первый день весной на волю выпускать, знаю...
 <А как выпустить-то?>
 Надо там говорить слова...

¹ См. в настоящем издании: Т. 2. С. 300. № 631.

² Там же. С. 5. № 119.

На вопрос о словах следует ответ, в котором описывается действие, связанное с преобразованием пространства:

«А какие слова?»

Надо взять топор, тут протянуть веревку во дверях, где буду корову пускать из дома, у коровьей двери веревку протянешь и вот так чертишь «чертит вдоль косяка со внутренней стороны двери воображаемым топором», чертишь и говоришь: «Черчу, черчу от запада, от востока и до запада, от земли до неба своему милому животу Золушке, чтоб никто ее не видел: ни волк, ни волчица, ни медведь, ни медведица, ни собака и не росомака, никакие звери, и не лесовые, не полевые, чтобы казалась моя скотинушка пеньем, да кореньем, да большим камнем. Тьфу, аминь, во веки веков». Три раза надо проговорить «...» вот так провести дак надо и сюды топор класть «перед порогом с внутренней стороны», и тут чтобы никто не зашел в это время в эти двери. И коровушку выпускай с Богом. Потом коровушка с поля придет, достанешь веревочку, топор, все убираешь.

«А так нужно веревочкой все это чертить, да?»

Нет, топором, топором черчу все, веревочка тут кладена¹.

Символическая акция — черченье топором по веревке, производимое на пороге, через который должна переступить скотина, обнаруживает свой преобразовательный смысл в речи. Заговари-

¹ См. в настоящем издании: Т. 2. С. 239. №5 35.

вающая совершает перформативный акт, результатом которого является преобразование взаимного «видения». Рассекая границу между реальностями собственноручно и по своей инициативе, занимая пограничную позицию, она воздействует на границы. Можно сказать, что в ситуации сдвига используются различные стратегии. Одна из них строится на включении патронируемого объекта в пространство компетенции «сил». Другая предполагает трансформацию заговаривающего: он апеллирует к символическому пространству и действует в нем наравне с другими «силами», с теми, кто в состоянии воздействовать на вещи и менять их свойства. В отличие от просьбы — апеллятивной модели, — перформативная модель магического акта предполагает превращение говорящего. Оно происходит либо за счет символических манипуляций — изменения облика (обнажение головы, например), либо за счет превращения, описываемого в речи и представляемого как сюжет, в котором говорящий, встав, благословившись и отправившись «из дверей в двери, из ворот в ворота в подвосточную сторону», делает себя визионером особого пространства и инициатором совершающихся в нем событий. Магические стратегии, избираемые для изменения ситуации, определяются не ситуацией или, во всяком случае, не только ею, но позицией лица, осуществляющего магический акт. Его знанием. Об этом говорят и сами информанты: «Кровь заговорю... <Вы можете, да?> Тоже, знаю, поранится, прибежит ко мне», «...я вот знаю, как выпустить надо, первый день весной на волю выпускать, знаю...» Можно предположить, что именно возможность использования второй из выделенных стратегий связана с представлением о знании как особом качестве управления временем, пространством и отношениями. Знающие — те, кто обладает именно таким знанием.

ЗНАЮЩИЕ ХОЗЯЕВА: РАВЕНСТВО И КОНФЛИКТ

Деревенское сообщество поддерживает свою стабильность за счет контроля над инициативными формами поведения. Можно выделить два способа работы с личной инициативой. Первый — позитивный — состоит в том, что общество начинает повторять, тиражировать действие, признав за инициатором статус «знающего». Старики, которые знали, когда начать сеять, когда — жать, были людьми, полагающимися на собственный опыт и знание. Они не давали команду другим: они просто начинали что-то делать, исходя из собственных соображений. Такая инициатива интерпретировалась сообществом как проявление силы, которая, в свою очередь, подтверждает эффективность партнерства с силой-хозяином (лешим, водяным, полевым). В этом случае сообщество наблюдает и, пользуясь своими наблюдениями, делает то же:

Раньше полевой хозяин, верно, помогал, подсказывал, этому, хто руководит этим полем, ума-то давал, чё делать надо, чё сеять. Старые люди раньше знали, в какие дни, месяцы сеять чё. Дни-то особые были, какие для ржи, какие для пшеницы¹.

Репутация «знающего» в значительной мере формируется на основании устойчивой способности к инициативному поведению: человек имеет собственное мнение и высказывает его, осуществляет собственные планы. Страх перед «завистью», следствием которой может быть порча, представляет собой негативный способ обще-

¹ ФА СПбГУ, Бел19-108. Зап. от женщины, 1920 г. р., местной, в д. Пяшнице Георгиевского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 21.07.1988 г. Е. О. Ларионовой, А. Ю. Грибовской.

ственной работы с инициативой. Магическая «порча» в этом отношении может быть охарактеризована как одна из форм репрессии коллектива. Предмет репрессии — отличие, неважно какого свойства. Неподверженность человека репрессии («зависти») общества интерпретируется последним как свидетельство наличия у такого человека магического знания-силы. Человек позволяет себе делать то, чего не делают другие — заводить пчел, держать скот редкой породы, в одиночку заниматься промыслом, — значит, «какая-то сила есть у него». Все известные нам «знатки» обретали свою репутацию, осуществляя подобное поведение. И, разумеется, это люди, уже достигшие статуса большины, владельцы доменов.

Несчастный случай, телесный недуг, какая-то утрата рассматриваются как следствие нарушения границ. Так, «сглаз» представляется пострадавшими как следствие контакта с лицом, подумавшим нечто, подобное следующему: у тебя чего-то больше, чем у других или что-то лучше, чем у других: больше молока у твоей коровы, богаче урожай на огороде, чаще приезжают гости (а значит, больше связей), ласковей муж и краше ребенок. Беспокойство младенца однозначно объясняется дурным воздействием другого человека. Способность к дурному воздействию оценивается как личное качество человека, не обязательно связанное с его дурными намерениями. «Твоя доля лучше моей» или «моя доля лучше твоей» — таков ментальный акт («крепкая дума»), результатом которого становится «сглаз»: «Спаси рабу Божью такую-то от призоров, отговоров, крепких дум». Способом предохранения от сглаза чаще всего служит символическое укрепление границ — в одежду вкалывают булавку, в колыбель кладут «ножик худой или ножницы старые, подвешивают ножницы у окон, какой-либо острый металлический предмет или подкову — над входом в дом. Так хозяйева маркируют границы сво-

его социального тела, границы своего домена. Булавки бабка будет втыкать в свой подол, но и в подол своих внуков и внучек. Заговаривать от сглаза будет и себя, и свою скотину. Охотник будет брать заговор на свое ружье и собаку.

Озык, или оговор, в отличие от сглаза, предполагает определенное речевое действие, то есть коммуникативную трансгрессию.

...ойкать: «ой, ой, ой». Это слово считается плохим. Я это не от одной бабушки слышала, что если ойкаешь — ой, ой, ой, ой! — какое-то недобро ее несет, что именно — не говорит, не объясняет... Например, я это от нескольких слышала. От Александры Алексеевны, от своей другой бабушки — Евдокии Петровны, хотя очень любила ойкать, тем не менее всегда говорила, что слово плохое¹.

Условием непреднамеренной порчи — сглаза — является сочетание ментального действия и действия речевого. Если первое — «зависть», «гордость» — однозначно вредоносно, то второе — высказанная похвала — становится вредоносным лишь в том случае, если выражаемая в похвале радость по поводу наличия у собеседника чего-либо хорошего не является искренней. Способ защиты от сглаза и озыка очевиден, как очевиден и результат последовательного и всеобщего применения таких защит. Не хвались и не считай что-либо свое лучшим — этот принцип лежит в основе деревенского этоса. Контроль за возможностью выделиться из сообщества действует извне, через страх перед тем, что могут позавидовать и сглазить, и изнутри, через страх подумать про свое как лучшее, поскольку и мысль об обладании чем-то лучшим ведет к негативным последствиям:

¹ См. в настоящем издании: Т. 2. С. 31. № 48.

«Как можно обурочить?» У тебя твое дите красивое, я пришла и поговорила, а ты подумала¹.

Принуждение, осуществляемое в виде страха перед возможной порчей, оценивается людьми не как давление общества в целом. Именно социум задает извне границы персональной идентичности, личность в нем идентифицирует себя через комплекс связей, в которых она находится, конфликт со всем обществом в системе отношений лицом к лицу равен самоубийству. Поэтому претерпевающие давление понижают его статус, приписывая возможность порчи отдельным людям — «злым», тем самым конфликт со всем сообществом преобразуется в межличностный. Персональная негативная ситуация чаще всего трактуется в категориях социальных — как следствие межличностного конфликта. Объяснение случая чьим-то агрессивным действием оказывается исчерпывающим. Мотивировать агрессию не требуется:

«Были злые люди, которые порчу наводили?» Да, были.
«А сейчас есть?» А теперь, поди знат, есть: и сделают. Вот у нас в Екимове. Поехали туды, в деревню, так колесо дорогой свалилось, и кони не пошли, все наделади. «А кто сделал?» Кто там знает².

Магическая порча в качестве объяснительной схемы появляется в тех обстоятельствах, которые человек не может полностью кон-

¹ См. в настоящем издании: Т 1. С. 286. № 581; Традиционная русская магия. № 328. С. 88.

² ФА СПбГУ, Бел20а-55. Зап. от женщины, 1918 г. р., ур. д. Екимово, в д. им. Карла Либкнехта Артюшинского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 18.07.1995 г. Н. Я. Григорьевой, Н. А. Карповым.

тролировать: плохой рост посевов, лопнувшая дуга, плохо идущие кони, не любящий муж или жена, болезнь. Магическая интерпретация — установленный традицией способ психологической рационализации случая. В примере, приводимом ниже, порча указывается в качестве причины плохого обращения мужа с женой.

У нас мама рассказывала, невесткин-от брат женился, тоже в этом, в Шубаче. Женился, и сразу жили они хорошо, свадьбу справили. А тетке, евонной тетке, подарила худую дарину (раньше ведь дарили, дак), дарину худую подарила. Тетка-то колдуля была. И вот тетка сделала. Тетка сделала, милая: не видит — жалко; как увидит — бьет на убой бабу, бьет на убой. Раз, говорит, пошли весной, матка кросна ткала, а они, говорит, пошли жердьё рубить, ушли жердьё рубить, дошли до сеновала, а ен и говорит: «Верка, зайдем в сеновал». Ну, Верка, дак, — мужик зовет в сеновал, дак и пошла в сеновал. Пошла в сеновал, а он ее избил, на руках домой принес ее. Принес на руках домой, и она уж, милая, ни сидить, ни стоять не может. А посадил, говорит, на мост, он донес, да где-то к углу, посадил ея ко стенке. А зашел, говорит, в избу-то, да: «Мама, выйди-ко на мост-от». Матка вышла, а она, говорит, сидит, мертвая совсем. <...> Так ходили к колдуну куды-то. А колдун говорит и сказал: «Ни на кого не грешите: сделала тетка. Желаете ее увидеть, дак к матице (вот какие колдуны) — матице подвешу»¹.

¹ ФА СПбГУ, Бел20а-40. Зап. от женщины, 1920 г. р., местной, в д. Пяшнице Георгиевского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 12.07.1995 г. Н. А. Славгородской, Е. В. Бажковой.

Факт, причины которого должны быть объяснены, — немотивированное жестокое обращение мужа с женой. Для этого идут к колдуну. Тот готов «предъявить» нанесшего вред, но, как видно из рассказа, заказчики уже все знают заранее: тетке не понравился свадебный дар, который она получила от жены племянника. Выстраивается причинная связь между фактом чьего-то неудовольствия и наступившей негативной ситуацией. Болезнь — следствие порчи, порча — следствие обиды, которую нанес «испортившему» пострадавший. Обида — следствие нарушения социальных конвенций — правил обмена (в данном случае — свадебным даром) или, как в следующем примере, правил отношений к чужой части социального пространства (чужому парню или девушке, чужой жене или мужу, полю, скоту, огороду и т. д.):

Раньше были знающие люди. Это я слышала, мне рассказывала одна женщина. Ее брата в могилу согнали. <Он> гулял с девушкой, и изменил ей, и женился на другой. А вот эти были колдуны. Вот ему так сделали, что он и не мог ниче. Потом заболел. Ездили далеко-далеко, какого-то нашли. Он и сказал: «Надо было раньше, теперь — всё. Это в печке сожжено»¹.

И в случае свадебного дара, и в случае женитьбы парня не на той, с которой встречался, пострадавшие и толкователи связывают негативную ситуацию с предшествовавшими действиями самого пострадавшего, нарушившего социальный порядок. Порча расценивается

¹ ФА СПбГУ, Бел20а-12. Зап. от женщины, 1921 г. р., ур. д. Леняково Мартыновского с/с, в д. Верховье Шольского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 20.07.1997 г. С. И. Жаворонок, А. Ю. Пономаревой.

как наказание, а заказ на снятие порчи служит мздой, выкупом, вносимым обществу в лице знахаря за нанесенный ущерб. Магические манипуляции знахаря в этом случае можно рассматривать как ритуал, восстанавливающий социальный консенсус. Болезнь — кила, порча, озык, оговор, сглаз, урок — в этой системе служит симптомом скрытых конфликтов, угрожающих стабильности сообщества. Способность к открытому конфликту, представленная как обеспеченность силой-духом, обнаруживает социальную состоятельность человека. Проклинать, благословлять, заговаривать, декларировать свое «видение» («грызу я грыжу и вижу») может только тот, кто открыто позиционирует себя в социальном пространстве как хозяин домена: большак или большуха.

Принцип домена хорошо различим на представлении о родительском проклятии. Проклятие имеет силу в пределах заданных иерархических отношений — проклясть может кровный старший (отец, мать, дед, бабушка) кровного младшего:

Родителям детей вообще не надо ругать никогда, потому что это проклятие. Родительское проклятие — самое сильное. Со стороны если поругают — так это не действует. А родители проклянуть могут. <Что будет, если проклянут?> Ну а вот. Что будет. Вот начинают: «А понеси тебя леший, чтоб тебя, чтоб тебя!» — вот и чтоб тебя: или зарежут, или сам попадешь в тюрьму¹.

Негативные события оцениваются социально — как следствие нарушения отношений, и пути их преодоления также социальные:

¹ ФА СПбГУ, Бел20-32. Зап. от женщины, 1914 г. р., ур. д. Данилово, в д. Польшино Никоновского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 08.07.1995 г. А. В. Щербенком.

посредничество (колдун) и новая договоренность (возвращение к исходной ситуации). Предметом магических манипуляций служит воздействие на границы доменов, которыми владеют хозяева в пределах общего социального пространства. Поскольку предмет взаимодействия составляет территория, именно пространственные и вещные (реальные) метафоры используются для подобного рода символических перераспределений. В следующем примере женщина объясняет, как нужно снимать урок.

Принести воды с реки (брать надо воду с перебору). Затем в блюдо положить три угольца, три ложки (хлебальных) воды и сольцы бросить.

С лесу пришло, дак на лес пойди.

С ветру пришло, дак на ветер пойди.

С целовека пришло, дак на целовека пойди.

Я заговариваю уроки, я заговариваю родимец (имя),

Все боли, все скорби (три раза).

Зачерпнуть ложкой воду из блюда и полить на четыре угла стола. <Затем> снять воду с углов стола обратно в блюдо. И сразу человек поправляется.

...помыть виски и темя¹.

Нужно выйти из дома и отправиться к реке, на берегу реки зачерпнуть воду особым образом, не как обычно. Трудно сказать, что имеется в виду именно в этом описании, но часто говорят, что вода для лечения должна быть зачерпнута особым образом — по течению, или

¹ ФА СПбГУ, ВУст20-14. Зап. от женщины, 1910 г. р., ур. д. Стяментево Миньковского с/с Бабушкинского р-на, в д. Выползово Н. Ерогодского с/с Великоустюгского р-на Вологодской обл. 10.07.1983 г. О. В. Сомкиной, С. Б. Свердлик.

же вода зачерпывается дважды, выливается, и только третье наполненное ведро несут домой. Три уголька из печи назначаются знаками причин урока: урок от леса означает, что порядок нарушен в отношениях с лесным хозяином, урок от ветра означает, что порча прилетела случайно — она была пущена злыми людьми по ветру, урок от людей предполагает вредоносное воздействие конкретного знакомого человека. Их значение переформатируется: три причины на четыре угла. В разделах, описывающих лечебные ритуалы и заговорные практики, зафиксированные нами на разных территориях, представлены разные тактики магического лечения. И тем не менее в них можно увидеть определенный общий принцип. В процессе лечебного ритуала происходит перекодировка связей между телом, пространством, временем и другими телами. Это преобразование может быть разыграно посредством изменения телесно-двигательной схемы, манипуляции предметами или речи. Полагаю, что лечебный эффект обеспечивается именно этим. Но для того чтобы его объяснить исчерпывающим образом, нужны коллективные усилия разных дисциплин. Исследование этих вопросов — впереди, но наши записи дают возможность для такого рода анализа¹.

¹ На сегодняшний день представляется, что наиболее продуктивными в этом отношении могут стать феноменологические подходы, разработки, сделанные в области даэзин-анализа, а также концепции нейропластичности и зеркальных нейронов в нейрофизиологии. См.: [Мерло-Понти; Бинсвангер, Кун; Boss].