

О.Б. Христофорова

ОДЕРЖИМОСТЬ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ



ЧЕЛОВЕК



КУЛЬТУРЕ

Фонд Культурной Антропологии и Этнографии

vk.com/ethnograph

**Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
Институт общественных наук
Школа актуальных гуманитарных исследований
Лаборатория теоретической фольклористики**

О.Б. Христофорова

ОДЕРЖИМОСТЬ В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ

**ФОРУМ
НЕОЛИТ**

УДК 616
ББК 53.4
Х93

*В оформлении переплета использован фрагмент картины В.М. Максимова
«Бабушкины сказки» (1867)*

Христофорова О.Б.
Х93 **Одержимость в русской деревне.** — М. : Неолит, 2016. — 392 с.

ISBN 978-5-9905539-9-6

Книга посвящена исследованию феномена одержимости в его русском варианте. Анализируются генезис, семантика и прагматика связанных с этим феноменом мифологических представлений и практик, их роль в жизни индивидов и сообществ, а также обобщены существующие лингвистические, историко-культурные, социально-антропологические и медицинские интерпретации феномена одержимости. Книга основана на результатах полевых исследований автора 1999–2016 гг. среди старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы; для сопоставления приводятся данные других исследователей. В приложении публикуется новая версия структуры Указателя сюжетов и мотивов быличек и поверий об икоте. Сам Указатель, а также пополняемый корпус мифологических текстов об икоте расположены в сети Интернет по адресу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ikota/>.

Книга предназначена специалистам и студентам в области фольклористики, религиоведения, социальной, культурной и медицинской антропологии.

УДК 616
ББК 53.4

ISBN 978-5-9905539-9-6

© О.Б. Христофорова, 2016
© Издательский дом «Неолит», 2016

Корректор О.Н. Картамышева
Компьютерная верстка А. Сильванович
Дизайн обложки Ю.А. Боркунова

Подписано в печать 24.10.2016. Формат 60×90/16.

Усл. печ. л. 24,5. Уч.-изд. л. 24,7.

Печать цифровая. Бумага офсетная.

Тираж 500 экз. Заказ

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
--------------------	---

Глава 1.

Нарративы «болезни»	21
«Вот ведь она какая...»: Степанида Филатовна	23
«Бес, а Бога любит»: Марья Ивановна	36
«Во мне есть холера»: Прасковья Максимовна	58
«Хитрая такая боль ведь!»: Анна Александровна	63
«А я уже сейчас верю»: Ефросинья Пантелеевна	68
«Так хорошо живем»: Устинья Фирсовна	72
«То сон напустит, то мысли неподобныё»:	
Евдокия Александровна	87
Марина Муллина и Катя-почтальонка	101

Глава 2.

Научные интерпретации феномена икоты.	106
Лингвистические данные	106
Исторический контекст	112
Медицинское понимание икоты	116
Антропологические интерпретации	
одержимости и транса	166
Икота и кликушество	175

Глава 3.

Семантика образа икоты и генезис	
мифологического персонажа	180
Как выглядит икота?	181
Откуда икота родом?	208
Еще раз об облике икоты.	227
Имя	232
Голос	240
Икота и кила	264

Прагматика нарративов и практик,

связанных с икотой	271
<i>Когда говорят об икоте?</i>	<i>271</i>
<i>«Внутренняя» и «внешняя» точки зрения</i>	<i>274</i>
<i>Прагматические функции рассказов</i>	<i>277</i>
<i>Контексты локального знания</i>	<i>302</i>
<i>Жертва</i>	<i>324</i>
<i>Гендер</i>	<i>335</i>
Заключение	343
Сокращения	347
Литература	349
Приложение	377
Иллюстрации.	386

ВВЕДЕНИЕ

Шибко уж много написали!

Там тожнё чё, книгу составите?

Агафья Федоровна Ичетовкина,
1922, Кулига [Кезс. В-1999 № 9.1]

Эта книга представляет собой продолжение и развитие темы, заявленной в предыдущей работе «Икота: мифологический персонаж в локальной традиции» (М.: РГГУ, 2013). В ней были рассмотрены мифологические представления об одержимости человека нечистым духом, существующие у старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы. В новой монографии этот локальный вариант одержимости поставлен в более широкий культурный контекст, а также даны его социально-антропологические и медицинские объяснения.

В книгу по сравнению с предыдущей во все разделы внесены изменения (новые данные и интерпретации); включены новые полевые материалы, собранные в Верхокамье в 2013–2016 гг., а также материалы других исследователей, опубликованные после 2013 г.; добавлены новые разделы и новая (вторая) глава, значительная часть которой посвящена медицинским и социально-антропологическим аспектам проблемы.

В монографии анализируются генезис, семантика и прагматика мифологических представлений и практик, связанных с феноменом икоты / кликушества, а также обобщаются существующие лингвистические, историко-культурные, социально-антропологические и медицинские интерпретации феномена одержимости в русской народной культуре. В целом, если в предыдущей работе верхокамская икота изучалась как локальный фольклорный феномен, то в данной книге она рассмотрена, во-первых, комплексно, с учетом этнографических, медицинских и социальных сторон этого явления; во-вторых, в широком антропологическом контексте представлений об одержимости.

Органичной частью книги следует считать пополняемый корпус мифологических текстов об икоте (в основе которого материалы, собранные автором в Верхокамье в 1999–2016 гг.) и указатель их сюжетов и мотивов, расположенные в сети Интернет по адресу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ikota/>.

Итак, что же такое икота, о которой пойдет речь? Когда мы мучительно икаем и вспоминаем присказку «Икота, икота, иди на Федота, с Федота на Яко-

ва, с Якова на всякого», представляем ли мы себе, кого именно отправляем к Федоту? Скорее всего, нет: мы хотим избавиться от самого этого состояния, вызывают которое, на наш взгляд, причины естественные (или же, как предполагают некоторые — большей частью шутливо, — вспоминающий нас человек). Иначе говоря, за единичной функцией «вызывать состояние икания» в современной русскоязычной массовой культуре не стоит особый мифологический персонаж. Хотя, видимо, так было не всегда: свидетельства иного понимания оказываются и сама эта присказка, и еще один способ избавиться от икоты — напугать икающего человека. «Стертый» ныне смысл этого действия — испугав, выгнать саму персонифицированную болезнь или же вызывающего ее мифологического агента — еще не так давно отчетливо осознавался носителями традиции, применявшими этот способ для избавления от кори, оспы, лихорадки и других болезней [Агапкина, Усачева 1995: 227; Новичкова 1995: 348–351]¹.

И действительно, «предком» или, во всяком случае, «родственником» икоты в современном понимании можно назвать одноименное болезненное состояние. Его, как считается, вызывает некоторое существо, также называемое икотой, которое вселяется в человека по собственной воле или же по воле колдуна. В число симптомов этой икоты-болезни, кроме собственно судорожного икания, входят мучительная зевота, побледнение или покраснение кожи, озноб или жар, учащение пульса и усиление сердцебиения, боли в подложечной области, парестезии — чувство онемения отдельных частей тела и перебегающие боли, а также импульсивная эхолалия (повторение звуков и слов, произнесенных окружающими), копролалия (обсценные высказывания) и другие формы необычного речевого поведения.

Представления и практики, связанные с икотой в этом понимании, зафиксированы (в том числе в наши дни) в Архангельской области, Республике Коми и Коми-Пермяцком округе, на Урале и в Сибири. В 1999–2016 гг. во время полевых исследований среди старообрядцев-беспоповцев поморского согласия, живущих в верховьях Камы на востоке Удмуртии и западе Пермского края, мы записали большое количество мифологических рассказов об икоте, которая в этих местах также называется «пошибкой» и понимается как нечистая сила, черт, бес.

Представления об одержимости бесами существуют в России по меньшей мере с XI в., со времени появления первых богослужебных и четых книг,

¹ В некоторых районах России такое понимание болезней сохраняется по сей день. Так, у русских старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы лихорадку-вёшницу лечат тем, что больного хлещут полынью, приговаривая: «Уходи отсюда, уходи»; также дают больному чай с медом («Этот, видимо, запах, что ли, этой лихорадке... вёшница не любит») или тайком скармливают ему пирог с запеченной в нем вошью. Смысл у всех этих действий общий — вынудить болезнь уйти из больного [М.И.С. ж. 1937. Кезс. В-2004 № 3.4].

переводных с греческого. Многочисленные истории о бесноватых и об их исцелении встречаются в Евангелиях, патериках, житиях, довольно рано появляются они и в древнерусскую книжность [Пигин 1998: 110]. В русской народной культуре данное явление фиксируется с XVI в. под названиями «кликушество», «кликота», «икота». В самом общем виде это представление об одержимости злым духом, который в результате колдовской порчи и / или нарушения норм поведения вселяется в человека (преимущественно в женщин) и проявляет себя определенным образом — вызывает боли, приступы икоты / зевоты и пр.; ходит по телу; говорит (ругается, ворожит о пропажах и будущих событиях); не позволяет своей хозяйке что-либо делать или, напротив, заставляет делать.

В XIX в. феномен кликушества / икоты, чрезвычайно распространенный по всей стране, привлек к себе внимание медиков, которые квалифицировали его как вид истерии, нервное заболевание, преимущественно женское, вызываемое тяжелыми условиями жизни крестьян и городских низов. В некоторых регионах России (кроме Верхоямья, это культурно близкие ему районы Русского Севера, а также те места Сибири, куда шел поток миграций через исследуемый район) этот феномен сохранился до наших дней, причем для его описания носители традиции используют устойчивый набор семантических маркеров, сопоставимый с таковым в записях сто-двухсотлетней давности, а рассказы о начале «икотной болезни», ее проявлениях и лечении обнаруживают удивительное сходство в сюжетах и мотивах независимо от места и времени записи.

С чем мы имеем здесь дело: с описанием реальных симптомов некоего нервного заболевания, с фольклорными текстами, транслируемыми в соответствии с механизмами устной традиции, или с явлением, находящимся на стыке биологического, социального и культурного?

Н.В. Краинский, автор солидного историко-медицинского труда о кликушестве, писал в 1900 году: «Кликушество, начиная с XVI века по настоящее время, составляет явление русской народной жизни, игравшее и играющее в ней далеко не последнюю роль. Несмотря на значительный прогресс, имевший место за последние десятилетия в культуре русского народа, кликушество и в настоящее время проявляется в той форме, как она нам известна по литературным источникам XVI и XVII века, и если оно до сих пор не обратило на себя должного внимания исследователей народного быта и врачей, то это объясняется тем, что оно протекает как бы под спудом обыденной жизни и прорывается лишь в виде отдельных взрывов в форме судебных процессов по расправе с колдунами или повальных эпидемий» [Краинский 1900: 213].

И в настоящее время можно утверждать, что в силу ряда причин (о которых ниже) феномен одержимости и, в частности, икоты недостаточно изучен в отечественной науке, не вполне ясны генезис и причины поразительной устойчивости данных мифологических представлений. Научная проблема

комплексного исследования икоты как сложного социально-культурного явления ставится нами впервые. В XIX в. предпринимались отдельные попытки изучения данного феномена (как медиками, так и этнографами, см. об этом ниже), однако в XX в. эта тема, в числе других, была негласно табуирована для изучения гуманитарной наукой (при этом существует два медицинских исследования, появившиеся как реакция на эпидемии икоты в двух регионах СССР в 1960–1980-е гг.). Существует необходимость исследования феномена икоты с современных научных позиций и с учетом новейших достижений в фольклористике, этногенетических исследованиях, лингвистике, социальной и медицинской антропологии.

Необходимость изучения усугубляется тем обстоятельством, что традиционная культура Верхокамья, органичную часть которой составляют мифологические представления об икоте, неуклонно разрушается и, очевидно, скоро исчезнет и сам феномен, и память о нем, как это произошло в других регионах России. Например, последняя зафиксированная эпидемия кликушества в Московской области относится к 1926 г. В наши дни кликушество, сохранившись как малозаметное «большому обществу» явление в прихрамовой среде, исчезло в Центральной России в своих традиционных «деревенских» формах; трансформировались его социально-культурные функции, исчезла связь с бытом, повседневными практиками и дискурсами, социальной структурой сельского сообщества. На мой взгляд, сохранность и востребованность мифологических представлений об икоте в локальной традиции Верхокамья обусловлены общей консервативностью старообрядческих сообществ, тем, что вплоть до последних лет в них сохранялись те черты религиозной и бытовой культуры, языка, идеологии, которые исчезли в других социальных сегментах русского народа в среднем на полвека раньше. Важно, что представления об одержимости не только соответствуют (типологически и институционально) другим сторонам старообрядческой культуры Верхокамья, но и отвечают определенным социальным потребностям и культурным запросам, выполняют важные психологические задачи. Неслучайно последние по времени зафиксированные вспышки заболеваемости икотой (как это определяют медики) приходятся на Пермский край (1980-е гг.).

Научная проблема исследования состоит не только в том, чтобы подробно описать малоизученный феномен, находящийся на стыке биологического, социального и культурного, но и в том, чтобы выявить взаимосвязь мифологических представлений и особенностей социально-культурной среды. Исследование феномена икоты проводится автором на материале локальной традиции на основе собственной полевой работы, что позволяет более тщательно проследить взаимосвязи данных мифологических представлений с другими фрагментами картины мира жителей Верхокамья, их обрядовыми и повседневными практиками, бытом и материальной культурой, социальными отношениями. При этом полученные выводы имеют значение для понимания

как севернорусской, так и русской традиционной культуры в целом (например, таких ее аспектов, как народная медицина, демонология, взаимосвязь социальных структур, поведенческих практик и мифологических представлений). Широкий антропологический и медицинский контекст, в котором рассматривается локальный вариант представлений об одержимости, дает возможность лучше понять общее и особенное в верхокамских представлениях об икоте. Кроме этого, изучение композиционно-повествовательных особенностей мифологических рассказов, их сюжетно-мотивного фонда, семантики и прагматики актуально для понимания законов существования устной традиции, направленных на сохранение и воспроизводство ее формальных и содержательных структур.

Итак, цель исследования состоит в комплексном анализе икоты как сложного социально-культурно-биологического явления на примере традиции Верхокамья в широком контексте антропологических и медицинских представлений об одержимости.

Мы будем использовать следующие методы. Для исследования генезиса мифологических представлений об икоте используются сравнительно-исторический и типологический методы. Для изучения социального-культурного контекста, семантики и прагматики этих представлений применяются несколько антропологических подходов. Во-первых, кейс-метод, разработанный применительно к анализу мифологических представлений британскими антропологами М. Глакманом и В. Тэрнером. Цель этого качественного, прежде всего полевого, метода состоит в том, чтобы изучать культуру (социальные нормы, концепты, смыслы), анализируя тривиальные события, повседневные взаимодействия и индивидуальное поведение ее носителей. Тот же метод использован для показа части собранного материала в книге: традиционные представления об икоте показаны через призму личных историй героев. Во-вторых, структурно-функциональный подход, разработанный в трудах Б.К. Малиновского и А.Р. Рэдклифф-Брауна. В-третьих, метод «насыщенного описания», разработанный К. Гирцем. Этот метод, при котором культурные практики рассматриваются как текст, подлежащий прочтению, позволяет «увязывать» между собой общую символическую вселенную традиции и индивидуальное поведение в этих рамках.

Наконец, в работе использованы методы медицинской антропологии — одного из направлений современной социальной / культурной антропологии. Ключевой пункт медицинской антропологии — своего рода «раздвоение» идеи болезни как патологического состояния человека. В болезни выделяется, с одной стороны, «биологическая» часть (то, что может быть измерено и оценено с позиций «биомедицины», или «медицины западного типа») и, с другой, «культурная» составляющая, с трудом подлежащая такому измерению. Это размежевание соотносится с разделением в гуманитарных и социальных науках на «этик»-подход, при котором те или иные

феномены описываются с «внешней» точки зрения, и «эмик»-подход — попытки взглянуть на культуру глазами ее носителей. В англоязычной антропологической литературе данное размежевание подкреплено терминологически — «расщеплением» понятия «болезнь» на два: *disease* и *illness*. При этом термин *disease* соотносится с «этик»-подходом и обозначает «биологическую», универсальную болезнь; термин *illness* соответствует «эмик»-подходу и используется там, где болезнь рассматривается как локальный социально-культурный конструкт (см. [Kleinman 1980; Mattingly, Garro 2000]). Понятие болезни как такого «конструкта» подразумевает, что соматический и психический опыт индивидов оформляется в соответствии с нормами той или иной культуры, структурируется и вербализуется в тесном соприкосновении с мифологическими представлениями и религиозными концептами. Последние помещают человеческие страдания в значимые контексты, в которых они могут быть выражены, поняты и преодолены.

Артур Клейнман, один из основателей медицинской антропологии, предложил новое для своего времени понимание болезни как объяснительной модели — и поэтому феномена в большей степени принадлежащего культуре, чем природе (по крайней мере, являющегося результатом сложного взаимодействия между ними), — и тем самым обнаружил методологически важное дискурсивное пространство, в котором могут сосуществовать и быть проанализированными альтернативные концепции причин, течения, лечения болезни, прогнозов на ее счет [Kleinman 1980, 1987]. Клейнман подчеркивает, что особенно существенно могут различаться «языки» не телесных, а душевных недугов, используемые исследователем, с одной стороны, и исследуемыми, с другой [Клейнман 1987: 447–454] (мы могли бы добавить, что и внутри традиции психические состояния обычно имеют более широкий спектр объяснительных моделей, чем соматические).

Эрика Бургиньон, известная исследовательница транса, одержимости и других измененных состояний сознания (ИСС) утверждает, что анализ данных по широкой выборке человеческих сообществ показывает: то, что может быть расценено как патология с точки зрения западной биомедицины, часто концептуализируется совершенно другим способом с позиций иных культурных традиций [Bourguignon 2004: 137]. Дуглас Холлан замечает: «поведение одержимого, сколь бы странным или иррациональным оно ни казалось с западной точки зрения, не должно рассматриваться как патологическое или психотическое, если оно нормативно в рамках той или иной культуры <...> Это символическое поведение, санкционированное традицией» [Hollan 2000: 546–547].

Еще одно важное для книги методологическое понятие — культурно-специфичный синдром. Под культурно-специфичными синдромами (КСС) (*culture-bound syndromes*), или культуральными синдромами [Мариллов 2002], в медицинской антропологии, а также в современной психиатрии принято

называть состояния, которые с точки зрения западной медицины могут быть рассмотрены как психические и невротические патологии, однако при этом отсутствуют в европейском реестре болезней. В медицинской антропологии икота считается одним из таких синдромов (подробнее об этом будет сказано во второй главе).

Источники

В основе книги — материалы, собранные автором в ходе полевой работы в Верхоямье в 1999–2016 гг. Это аудио- и видеозаписи бесед с носителями традиции, а также рукописные дневники автора, в которых зафиксированы высказывания информантов и результаты наблюдений. Обработанные полевые материалы представляют собой фольклорные тексты и другие фрагменты речевой деятельности (несказочная проза — былички и бывальщины; малые формы фольклора — поверья, запреты, предписания; другие виды устных высказываний — личные истории, толкования событий, слухи, оценочные суждения, описания практик как ритуального, так и неритуального характера) и авторские описания невербальных текстов. Полевые материалы автора (дневники, аудио- и видеозаписи интервью) хранятся в авторском архиве. Кроме этого, использовались материалы других исследователей, работавших в Верхоямье как в наших совместных поездках, так и в отдельных экспедициях в те же годы (это оговаривается в выходных данных цитируемых полевых материалов). В работе использованы материалы архивов Археографической лаборатории исторического факультета и кафедры фольклора филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Российской академии наук и Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

Для сопоставления привлекались опубликованные материалы других исследователей, работавших в Пермском крае, Республике Коми и Коми-Пермяцком округе, на Русском Севере, — А.С. Сидорова, О.А. Черепановой, С.Е. Никитиной, А.А. Ивановой, А.В. Панюкова, И.А. Подюкова, А.В. Черных, Е.М. Четиной, И.И. Русиновой, Т.Г. Голевой, С.Ю. Королевой, Н.В. Дранниковой, И.А. Разумовой, В.С. Гуськова, М.Д. Урюпиной и других (подробнее см. раздел «Историография»).

В работе приняты следующие принципы оформления ссылок на полевые материалы: инициалы, пол и год рождения информанта, место записи (фамилии и точные места жительства информантов не указываются), интервьюер/ы, место хранения, шифр кассеты и / или год и страница полевого дневника. В случаях когда интервьюер не указан, материал записан лично автором; если отсутствует ссылка на архив, материалы хранятся в авторском архиве. В цитатах из интервью собиратели, если их было несколько, различаются номерами (Соб. и Соб.2) только там, где это важно для понимания смысла разговора.

Историко-этнографический контекст¹

Верхокамье — историко-культурная область около истока Камы на юго-западе Пермского края и северо-востоке Удмуртии. Этот регион, где компактно с конца XVII — начала XVIII в. проживают старообрядцы-беспоповцы поморского согласия, отличается единством и устойчивостью локальной традиции, во многих отношениях сохранившей архаичные черты до самого недавнего времени.

Ранее эта территория (площадью около 2400 км²) входила в Оханский уезд Пермской и Глазовский уезд Вятской губерний, ныне — в Вережский и Сивинский (в прошлом также Очерский и Карагайский) районы Пермского края и Кезский район Удмуртии. Топоним «Верхокамье» применяли к этому региону сами его жители еще в первой половине XVIII в. Русские поселенцы, потеснившие аборигенов — коми-пермяков и удмуртов — появились в этих краях в XVI в. С конца XVII в. в результате религиозного раскола сюда мигрировали значительные группы населения из центральных и северных губерний России. Во второй трети XVIII в. на этой территории установилось влияние Выговской пустыни — духовного центра старообрядчества, в результате чего на два последующих века Верхокамье стало оплотом поморского направления 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. в окрестностях с. Сепыч из-за несогласий наставников соборов и взаимных обвинений в неблагочестии произошел раздел местных старообрядцев-поморцев (или «кержаков», как они иначе себя называют²) на два согласия — максимовское (по имени наставника Максима Егоровича Жданова) и дёминское (по названию д. Дёмино, где собирались его оппоненты). Представители каждого согласия стремились доказать свое превосходство в соблюдении ритуальной чистоты: спор шел не о том, кто грамотнее, а кто строже соблюдает бытовые запреты (это касалось посуды, пищи, одежды, а также отношения к «излишествам» — побелке стен избы, герани на подоконниках, а позднее и к «новинам» — электричеству, фотографии, радио, телевидению, езде на автомобиле, обращениям в больницу). С тех пор оба согласия, сохраняя единство в устройстве общин-соборов,

¹ Этот параграф в общих чертах повторяет соответствующий раздел из моей книги, посвященной другому аспекту мифологической традиции Верхокамья [Христофорова 2010а: 16–18]; это сделано намеренно, чтобы не размывать в представлении читателей образ данной локальной культуры.

² Слово «кержак» произошло от названия р. Керженец в Нижегородской области, где находился один из крупнейших в России центров старообрядчества. Массовые миграции оттуда на Урал и в Сибирь начались в первой половине XIX в.

книжной традиции и порядке богослужения и мало отличаясь друг от друга бытовыми запретами и нормами, вплоть до последних лет существовали независимо и воспринимали друг друга недружелюбно: «И книги одни, и моление одно, а веры — разные». Лишь в последние годы происходит объединение представителей двух согласий в единые поморские молитвенные общины-соброры.

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

Характер расселения поморцев до середины XX в. был, как и на Русском Севере, гнездовым — люди жили небольшими поселениями-починками, составлявшими особые «гнезда», или «кусты». Изначально селились, 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 — начале 1940-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 и мирских. «Соборные», или «христианские», — члены молитвенной общины, соблюдающие строгие бытовые запреты и, как правило, умеющие читать и писать «по-старейцки» (т.е. по церковнославянски). Главные в общине-соброре — духовник, совершающий таинства крещения и покаяния, и уставщик-начетчик, руководящий богослужением (сейчас эти должности в Верхокамье исправляют как мужчины, так и женщины). Соборные, в отличие от мирских, ведут жизнь строгую: молятся по монастырскому уставу, имеют отдельную посуду, не едят «магазинного», не обращаются в больницу и не принимают лекарств, носят особую, изготовленную вручную одежду¹, мужчины не бреют бороды, женщины

¹ У женщин это сарафан-дубас, рубаха со станушкой, платок, пояс, обувь — кожаные коты, у мужчин — рубаха, брюки, пояс, кафтан, коты или сапоги. Вручную теперь одежду не изготавливают (пояски, впрочем, плетут), пользуются накопленным предками запасом, изредка приспособлявая к традиционному костюму новые элементы (например, синие или черные рабочие халаты вместо кафтанов для мужчин — запас кафтанов закончился гораздо раньше сарафанов). Отчасти поэтому в последние годы традиционный наряд

не стригут волосы. Соборные не состоят в браке и не должны получать денег от государства. Их обязанности — молиться дома, участвовать в коллективных 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. 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 години — поминовения умерших родственников [Поздеева 1982; Смилянская 1997, 1998].

Термины

В Верхотамье распространены три синонимичных термина для обозначения одержимости — как самого состояния, так и вызывающего его мифологического персонажа — «боль» / «болѣсть», «икота» и «пошибка». Первый термин представляет собой гипероним, родовое понятие, и используется для наименования разных серьезных болезней, в том числе «естественных» (например, тифа, туберкулеза), другие два употребляются как синонимы для обозначения определенной «сверхъестественной» болезни, понимаемой как вселение в человека некоего существа в результате колдовской порчи либо же по воле самого этого существа. Вслед за носителями традиции я буду употреблять термины «икота» и «пошибка» как синонимы, предпочитая первый как, во-первых, более распространенный на Русском Севере в целом и, во-вторых, принятый в научном дискурсе. Подробный анализ этих терминов приведен в первом разделе второй главы книги.

Историография

Феномен икоты до последнего времени был недостаточно исследован и в фольклористике, и в этнографии, и в медицине, что обусловлено, во-первых, невозможностью изучения этой темы на протяжении почти всего XX в. и,

надевают лишь на моление (женщины на моление надевают светлые рубахи и добавляют к платку верхний платик белого цвета), в повседневной жизни носят в основном покупную одежду (хотя бывают и исключения — пожилые, небогатые и живущие в маленьких деревнях соборные могут носить традиционный костюм и повседневно).

во-вторых, практически полным исчезновением самого феномена в течение того же периода. Публикации фольклорных текстов об икоте до последнего времени были немногочисленны [Иванова 1995: 57–58; Никитина 1996: 12; Мороз 1996: 13–17; Черепанова 1996: № 359, 362–365; Черных 2004: 76–79; Подюков 2004: 95; Подюков и др. 2004: 214; Бахматов и др. 2008: 219, 250–252; Четина, Роготнев 2010: 180–187; Русинова 2010а: 18–23; Русинова 2010b: 13–17; Русинова 2011а: 113–122; Смилянская 2012: 156], в указателях сюжетов и мотивов быличек этот мифологический персонаж не фигурировал, впервые позиция «икота» появилась в электронном словаре «Славянские мифологические персонажи», созданном сотрудниками Института славяноведения РАН [Виноградова и др. 2000].

Из работ, полностью или частично посвященных икоте / кликушеству, следует отметить труды ученых XIX — начала XX в. — медиков [Клементовский 1860; Любимов 1858–1859; Чистович 1870; Штейнберг 1870; Држевецкий 1872; Бехтерев 1900а, 1900b; Краинский 1900; Никитин 1903; Осипов 1905], этнографов и фольклористов [Максимов 1987 (1859); Ефименко 1864; Прыжов 1996 (1865); Елеазаровский 1868; Попов 1903; Сидоров 1997 (1928)].

Из исследований второй половины XX — начала XXI в. укажем на работы этнологов и фольклористов, посвященные народной демонологии [Виноградова 2000а, 2000b], культуре Русского Севера [Дмитриева 1988, 1993; Мороз 1996; Черепанова 1996; Дранникова] и отдельно — Пермского края и Коми-Пермяцкого округа [Панюков 1996; Лимеров 1998а, 1998b; Мифология Коми 1999; Четина 2001, 2003; Четина и др. 1999; Подюков 2004; Подюков и др. 2004; Черных 2004; Бахматов и др. 2008; Четина, Роготнев 2010; Русинова 2010а, 2010b; Голева 2011], традициям старообрядчества [Никитина 1993, 1996; Смилянская 1994, 1998, 2000, 2012; Панченко 2002], народной медицине [Торэн 1996]. Тема одержимости была также в центре внимания историков [Пигин 1998; Мельникова 2006] и лингвистов [Меркулова 1988; Напольских 1999b]. Существуют несколько медицинских исследований икоты, осуществленных на архангельском и пермском материале [Лукомский 1957; Медведева 1979, 1980; Гуськов, Урюпина 1985].

В зарубежной социальной / культурной антропологии тема одержимости, напротив, подробно разработана, прежде всего на африканском и afro-американском материале. Укажем на некоторые ключевые исследования [Lewis 1966, 1989; Prince 1968; Goodman 1972; Walker 1972; Bourguignon 1973b, 1976a; Crapanzano 1973; Crapanzano, Garrison 1977; Kleinman 1980; Lambek 1981; Ong 1987; Boddy 1989, 1994; Sharp 1993; Rausch 2000; Masquelier 2005; Schmidt, Huskinson 2010]. Российским реалиям посвящена монография американской исследовательницы К. Воробец [Worobec 2001].

В классическом компендиуме культурно-специфичных синдромов встречается термин *икота*, обозначаемый, вместе с чукотско-юкагирским *мэнерик*,

как палеосибирский аналог малайского *лата* [Hughes 1985: 484, 486]. Это суждение, основанное на работе 1951 г. [Yap 1951: 313-327], требует корректировки как с медицинской, так и с фольклорно-этнографической точки зрения¹.

Эта и другие гипотезы упомянутых выше отечественных и зарубежных исследователей будут подробно проанализированы в соответствующих разделах книги.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о степени изученности мифологии Верхокамья. Комплексное научное изучение (археографическое, лингвистическое, этнографическое, фольклористическое, музыкологическое) этой локальной традиции 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 (см. [Поздеева 1978, 1982, 1996, 2001, 2005; Чагин 1998а, 1998б, 1999] и др.). Однако не все области культуры верхокамских старообрядцев изучены равномерно. В отличие от истории раскола, книжности, хозяйства и материальной культуры недостаточно исследована, на наш взгляд, мифологическая традиция этого региона, в том числе представления и практики, связанные с икотой. Работавших в этих местах фольклористов интересовали главным образом явления, находящиеся на стыке книжной и устной традиций, — духовные стихи, пересказы и толкования сюжетов христианской книжности [Никитина 1993; Смилянская 1997, 1998, 2000, 2012]. Во многом это было обусловлено характером самой традиции: еще двадцать лет назад в Верхокамье было много грамотных стариков, во всех деревнях существовали старообрядческие соборы, с одной стороны, поддерживающие книжность и связанную с ней устную традицию, с другой же — налагавшие целую систему запретов на повседневную жизнь своих членов. Под некоторым своего рода «запретом» находился и «светский» фольклор, в особенности темы демонологические. И хотя и эти темы, конечно, становились предметом назидательного чтения, рассказывания, обсуждения (в том числе в контексте беседы информанта и собирателя), они представляли и представляют собой своего рода потаенный дискурс, секретное пространство традиции — про которое почти все знают, но говорить о котором если и принято, то короткими формулами-поучениями, поскольку это скорее область практики, а не слов (к примеру: «не оставь посуду полой — бес насерет»; «не стряхивай воду с рук — бесов разводишь»), или чуть более пространными рассказами-быличками (обычно чуть понизив голос, как рассказывают о семейных драмах и других малоприятных и печальных предметах). Вполне вероятно, что причины недостаточного внимания исследователей к теме демонологии имеют психологический характер:

¹ Психиатр П.М. Яп основывал свою концепцию на некоторых материалах российских этнографов XIX — начала XX в., опубликованных по-английски.

от носителей традиции собирателям передавался и страх перед неизведанным и пугающим явлением, с которым они сталкивались впервые, и, возможно, даже некоторая брезгливость по отношению к «темной стороне» жизни, которую они, вновь вслед за носителями традиции, старались не замечать.

Вместе с тем, существует несколько работ и о верхокамской икоте. Так, в монографии С.Е. Никитиной [Никитина 1993] это явление упоминается в числе других дохристианских представлений и практик (веры в колдунов-«портунов», в возможность насылания на мужчин родовой боли, обычаев «дарить» речку и баню). В статье того же автора, специально посвященной икоте [Никитина 1996: 12], приводится расшифровка аудиозаписи беседы С.Е. Никитиной с женщиной, имеющей, по ее словам, икоту. В их диалог вступает и голос третьего лица — самой икоты. Расшифровка интервью сопровождается анализом речевого поведения икоты и кратким описанием соответствующих мифологических представлений. В статьях Е.Б. Смилянской, в которых убедительно говорится о необходимости комплексного изучения религиозного сознания старообрядцев, приводятся данные и о демонологических представлениях последних [Смилянская 1994, 1998, 2012].

Новые данные о мифологической традиции Верхокамья приводятся в публикациях автора, посвященных вере в колдовство и ее связям с социальной жизнью [Христофорова 2007, 2008, 2009b, 2010a], локальным представлениям о болезнях [Христофорова 2010b] и непосредственно икоте [Христофорова 2009a, 2012, 2013; Khristoforova 2010].

Структура книги

В первой главе задан социально-культурный контекст мифологических представлений об икоте, показано их место в мировоззрении жителей Верхокамья, связь с традиционными чертами быта, религиозными верованиями и народной медициной. Приведены несколько «историй болезни» и даны вербальные «портреты» типичных «жертв» икоты, основанные на их рассказах и материалах включенного наблюдения. Большое место отводится речи героинь повествования — таким образом я стремилась показать их культуру их собственными глазами. Во второй главе обобщены существующие на сегодняшний день в отечественной и зарубежной науке интерпретации феномена икоты — историко-культурные, медицинские и социально-антропологические. В третьей главе проанализирована семантика представлений об икоте и прослежен их генезис. В четвертой главе описана прагматика мифологических рассказов об икоте и выделены социально-культурные задачи связанных с ними практик.

В Приложении приведена обновленная (по сравнению с версией 2013 г.) структура указателя сюжетов и мотивов мифологических текстов об икоте. Сам Указатель, а также пополняемый корпус текстов расположены в сети Интернет по адресу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ikota/>.

На фотографиях — предметы и образы, ассоциируемые с икотой, а также жители и виды Верхокамья. Авторы фотографий — И. Бойко (3, 9–13, 18, 19), Н. Литвина (14, 16) и автор книги (1, 2, 4, 6–8, 15, 17).

Благодарности

В первую очередь я благодарю жителей Верхокамья, щедрых на кров и стол, время и рассказы. Без их желания поделиться со мной историями своей жизни и жизни своих близких — часто драматическими и иногда трагическими — это исследование не состоялось бы, а книга не была бы написана.

В 1999–2000 гг. в Верхокамье я работала в составе комплексной экспедиции межкафедральной Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; благодарю д.и.н., профессора И.В. Поздееву и руководителя Лаборатории Н.В. Литвину за эту возможность, а также за возможность пользоваться материалами архива Лаборатории. В 2002 г. в Верхокамье я руководила фольклорной экспедицией Учебно-научного центра типологии и семиотики фольклора РГГУ. Коллегам по экспедициям — моя искренняя признательность.

Работа над текстом этой книги велась в рамках проекта НИР «Фольклорная традиция как форма хранения и передачи “культурных смыслов”» Лаборатории фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС. Ее издание стало возможным благодаря Федеральной программе поддержки книгоиздания «Культура России» (2016 г.).

Считаю также своим приятным долгом высказать благодарность коллегам и друзьям, оказавшим неоценимую помощь в моих научных изысканиях: Е.Е. Левкиевской, С.Ю. Неклюдову, Н.В. Петрову, И.А. Христофорову, Д.С. Николаеву, Е.П. Шумиловой (Москва), Т.Г. Голевой, С.Ю. Королевой, И.И. Русиновой (Пермь), Е.Г. Базановой (Сива), Л.С. Лобановой (Сыктывкар), В.В. Напольских (Ижевск), И. Зислину (Иерусалим).

ГЛАВА 1

НАРРАТИВЫ «БОЛЕЗНИ»

В современной медицинской антропологии существует мнение, что болезнь — это не определенное патологическое состояние, а цепочка событий, история, процесс, в котором участвуют факторы разного рода и различной природы — физиологические, психологические, социальные, религиозные. При этом упомянутая цепочка событий существует не где-либо еще, но в рассказывании, в нарративе. В исследованиях по «нарративам болезни» (*illness narratives*) принято считать, что последние существуют в коммуникативном пространстве, создаваемом тремя основными акторами — доктором, пациентом и его окружением [Kleinman 1988; Greenhalgh, Hurwitz 1998; Mattingly, Garro 2000]. Рассказывание обстоятельств, связанных с болезнью, может быть разнонаправленным — от пациента к самому себе, к близким людям или к доктору, от доктора к пациенту или коллегам; рассказы могут циркулировать в социальных кругах разной степени удаленности от страдающего. В любом случае нарратив болезни — это то, что формируется в дискурсе, имеющем много авторов, «голосов». И сама болезнь выступает здесь не как объективная реальность, которая отражается в тексте, но как то, что создается самим нарративом.

«Нарративы болезней» разных видов традиционной медицины отличаются рядом особенностей по сравнению и друг с другом, и с медициной «западного типа», в которой также существует целый веер возможных вариантов отношения к рассказыванию: это зависит и от определенной отрасли медицины, и от целительской методики, и от конкретной болезни. В русской народной медицине подробные расспросы лекарем пациента и наоборот не приняты, символическое лечение окружено молчанием (за исключением ритуальных текстов) [Попов 1903; Торэн 1996; Мазалова 1995]. Нарративы болезней, скорее, формируются в среде ближнего круга недужных — в их семьях, среди свояков, кумовьев и соседей. Конечно, болезнь болезни рознь, и рассказ не о всякой из них выйдет за пределы семьи или даже перестанет быть личной тайной (мы бы сказали — персональным нарративом) больного.

Для меня было большим удивлением узнать, до какой степени открытым оказывается нарратив «икотной болезни». Многие жительницы Верхнека-

мья, видя меня в первый раз, сами легко заговаривали о своей икоте безо всяких расспросов или же в ответ на вопрос: «Говорят, в ваших краях есть икота, что это такое?» — вдруг отвечали: «А у меня есть икота», после чего следовал подробный рассказ, когда она попала, предположительно откуда, как себя ведет ... И так происходило не только со мной, но и с другими исследователями Верхокамья, судя по их рассказам и полевым записям.

Возможно, здесь имеет место некоторое самооправдание: надо же объяснить окружающим странности своего поведения (даже если это поведение в данный момент не обнаруживается, есть давно приготовленный набор «извинительных» фраз, который привычно сходит с языка); возможно, речь идет о постоянном продумывании (умственном проговаривании) своего несчастья, нередко свойственном страдающим неизлечимыми недугами (а икота, как считается, раз попав в человека, остается с ним чаще всего до его смерти); возможно, дело здесь в непрекращающемся удивлении перед постоянным присутствием сверхъестественного в самой обыденной повседневности — и перед своей всегдашней причастностью к нему (это может парадоксальным образом повышать статус человека в собственных глазах, делать его объектом повышенного внимания окружающих, а иногда приносить и вполне ощутимые дивиденды — если к икоте ходят ворожить о пропажах или о будущем и платят за это); может быть, причиной (одновременно и результатом) такой открытости индивидуального опыта оказывается наличие в локальной традиции устойчивого круга фольклорных мотивов и шаблонов рассказов об икоте; возможно, наконец, что все эти факторы действуют одновременно.

В любом случае важно, что феномен, связанный с (ино)говорением, оказывается центром яркого дискурса, вербализуется с поразительной интенсивностью. Своего рода «пределом» такой вербализации можно считать пример из другого (но также старообрядческого) региона — мемуары жительницы Ветковского района Гомельской области, записанные с ее слов (она была неграмотной) ее сыном и впоследствии опубликованные А.Б. Морозом [Мороз 1996], в которых она подробно рассказывает о своих мытарствах из-за посаженной колдуном икоты.

В данной главе будут представлены несколько «нарративов болезни» жительниц Верхокамья, по их словам, страдающих икотой. Из всего многообразия подобных случаев были выбраны наиболее яркие и типичные жизненные истории, позволяющие понять, каким образом женщины входят в этот процесс, как они принимают на себя роль «икоточных» и как уживаются с ней и приписываемым ей состоянием, как они его именуют, как формулируют (и конструируют) историю своей болезни, как последняя влияет на их поведение, взаимоотношения с окружающими и, в конечном итоге, на их судьбы.

Представления и практики, связанные с икотой, помещены здесь в контекст рассказов о повседневной жизни и социальных взаимодействиях, демонстрации поведенческих стратегий и их интеллектуально-эмоционального фона (точнее, сознательно не извлечены автором из этого их естественного контекста). Также я постаралась свести к минимуму свое вмешательство в монологи героинь (и во время беседы, и позже — при написании этого текста), чтобы читатель смог почувствовать их настроения, желания и страхи, а также увидеть, как формируются фольклорные нарративы (это особенно интересно в случае сравнения повторных записей рассказов). Эти нарративы и комментарии к ним призваны продемонстрировать связи, существующие между мифологией и религией, моралью, обычным правом, этикетом, пищевыми традициями, народной медициной и другими культурными институтами, — связи, которые будут подробно проанализированы в следующих главах.

«Вот ведь она какая...»: Степанида Филатовна

Степанида Филатовна Вихарева родилась в 1907 году в Гришатах, деревне на границе нынешних Пермского края и Удмуртии. Крещена она была родителями в «максимовскую веру», одно из двух местных ответвлений поморского согласия старообрядцев-беспоповцев. После замужества жила в починке на Нилкаме, притоке Камы. Впоследствии с мужем и детьми («свои петеро, чужие троё») поселилась в Фабрике — так местные жители называют пос. Фабрика «Северный Коммунар», большое поликонфессиональное поселение, возникшее в начале XX в. при картонажной фабрике С.С. Шишкова. В последние годы она жила одна — муж умер, дети разъехались. После смерти мужа Степанида Филатовна «положила начал» в собор и как одна из самых грамотных старушек (она и в детстве молилась, ходила «ко старикам» и с тех пор еще много что помнила) стала в нем начетчицей, руководила службой, наставляла новую духовницу — Степаниду Савельевну.

Летом 1999 года я впервые оказалась в Верхокамье, и так вышло, что Степанида Филатовна стала первым человеком, с которым мне привелось общаться. Маленькая, сухонькая старушка в домотканной рубаше и дубасе (традиционном косоклинном сарафане), с большой суковатой палкой в руке — «дубинкой», особо не дожидаясь расспросов с моей стороны, рассказала историю своей жизни, основным сюжетом которой были ее взаимоотношения с пошибкой — порчей, «посаженной» ей колдуном в ранней молодости. С тех пор каждый год при наших встречах Степанида Филатовна повторяла эту историю, почти не варьируя ее, иногда добавляя новые подробности. К разговору часто присоединялся и голос икоты, мало отличимый от голоса хозяйки.

1999

Разговор о ее детях, о погоде. Неожиданно в разговор встревает икота¹.

С.Ф.В.: Дождать не дождит, а морочбт.

Икота²: Ох, она какая! Вот ведь она какая! (С.Ф. говорит с трудом, хрипло, но громко, заметно громче, чем обычно. Говорит не на вдохе («в захват»), как это называют местные), что типично для речевого поведения икоты, однако голос изменен, кажется, что идет не из гортани, а откуда-то ниже, из грудной клетки. Видно, что это для С.Ф. физически тяжело; меняются мимика и выражение глаз. Видимо, приступ отнимает много сил, т.к. после него она молчит, восстанавливаясь, а если говорит, то очень тихо, тяжело).

С.Ф.В.: <...> А вот в меня бо­лесь-то попала, молоденькая я еще была, дак меня возили ко старухе какой-то, мамка возила. Дак она лечила. Она так сказала: «Я, говорит, ее совсем не могу, а токо на семь лет заглушу». Ну, и она меня на семь лет заглушила, я семь лет хорошо жила, ничё у меня не болело, не икало. Через семь лет опять начала. Она у меня рожалась, как ребенка рожат.

Соб.: Как это рожалась?

С.Ф.В.: Родила, как вот ребенка родишь, так же. Родилась. Вот такая вот большая была (показывает размер — ок. 30 см). А я чё, ничё не подумала. Она-то вот обратно в меня опять вошла. Тужно сейчас до самой смерти мучусь с ей. <...>

Соб.: А как она опять появилась, как она вошла-то?

С.Ф.В.: А вошла-то, вот не знаю как.

Соб.: Не заметили?

С.Ф.В.: Совсе не заметила, токо вот опеть заболело, и все.

Икота: Ах, ой, а шо было жить... Ох, ты какая, ах, ой, ой.

<...>

С.Ф.В.: Мне де-ко... Лет... семнадцать мне было. Больше не было. Молоденька. Меня-то... Знаю, кто мне посадил! И что и... Ну, в общем, в гостях были, и я ходила пить подавала, всё. Он, мужик-от, пришел, я подала ему пить, он: «Пей себе». А где же я стану пить вперед мужиков! Раньше их место были, всюду следили, всё. Нонче ведь ничё... Вот. Я, мол, не буду. Не буду пить. Я... Большая чаша перед ём стояла. Тóжно дедя пришел, вроде как у папки брат. «А что, — говорит, — ты один не пьешь? Ешь и пей. Она, — говорит, — перед тобой пить не бóдет». Вот так сказал. «Ну, не будет, дак меня помéнет». Вот я вот только приехала, и что, меня вот как...

¹ Здесь и далее в выдержках из полевых материалов курсивом даны комментарии к аудиозаписи, сделанные мной в момент расшифровки.

² Здесь и далее я намеренно выделяю отдельной строкой текст, произносимый информантом от лица икоты, чтобы передать то ощущение полилога, который осознают участники беседы. Хотя текст, приписываемый икоте, говорится тем же информантом, смена речевого регистра не оставляет у коммуникантов сомнения в том, кому высказывание принадлежит.

Соб.: А что пили, воду или что?

С.Ф.В.: Квас делали.

Соб.: А как звали его?

С.Ф.В.: Мужика-то? Агей.

Соб.: А фамилию не помните?

С.Ф.В.: Фамилию нет. Это, на Нилкаме он жил (*приток Камы*). Я там взамужем была... «Она, — говорит, — если не станет пить, дак меня помéнет». Ну, вот. Топеря, конечно, надо было лучше попить, я бы не мучилась... [С.Ф.В. ж. 1907. Сив. В-1999 № 1.4]

2001 (I)

Соб.: Так вы, выходит, неграмотная по-гражданскому?!

Икота: Ну. Ох, она какая! Охо-хо...

С.Ф.В.: Вот зачнет, так всю ночь...

Соб.: А вы с детства по-славянски читать умеете?

С.Ф.В.: Вот всю ночь просижу, всё орет, и орет, и орет.

<...>

Икота: Охо-хо-хо-хо

С.Ф.В.: Мне маленькой она попала, молоденькой...

Соб.: Да? И как же вам ее насадили?

С.Ф.В.: Мне де-ко было годов 15 ли как ли я была, она мене попала. А я тожно, мать меня возила тут к лекáрке, и лекáрка меня на семь годов только заглушивала.

Соб.: А как?

С.Ф.В.: А кто... Лечила, а чё-ко, чем, не знаю. Через семь годов она у тебя, говорит, заговорит. Через семь годов... Она всё у меня делала. Я рожала ее, и обратно она в меня вошла.

Соб.: А какая она, когда рождается?

С.Ф.В.: А кто ее знает, я ее не увидела вовсе.

Соб.: А как она обратно вошла?

С.Ф.В.: А вот... Надо было куды-ко мне ее убрать, я ночью в колхозе на *нрзб* работала, ночью родилась, как ровно робёнок...

Соб.: Прямо в образе ребенка она вышла?!

С.Ф.В.: Ну, вот как в колесе трубка, вот эдак вот. Поверху как лёго, а в серёдке просто (*пусто*). Утром встала, поглядела, она...

Соб.: Вы рожали ее как ребенка?

С.Ф.В.: Нет. Всё равно, хоть как...

Икота: Ох-ох-ох.

С.Ф.В.: Всё она у меня делала...

Соб.: А как она обратно к вам попала?

С.Ф.В.: Обратно... Откуда я знаю, она не скажется.

Соб.: А почему вы ее в печку не бросили в туеске?

С.Ф.В.: Дак вот, поди не бросили. Я... В колхозе долонь (*ток для молотбы*) чистили, я пала, сама себя считала беременной, я думала, у меня ребенка выкинуло. Я взяла, в повойник завернула и под лестницу покинула.

Соб.: Вот эту пошибку-то?

С.Ф.В.: Ну. А она в мене тожно и обратно как-то успела.

Икота: Ох-хо-хо.

С.Ф.В.: Вот придет, сердце захватывают, захватывают, тут уж чё делать, умираю...

Икота: Ох-хо-хо.

<...>

Соб.: А это правда, что если без молитвы воду брать, то пошибка может залететь?

С.Ф.В.: Это не потому, это человек. Мене человек посадил, молодой, я его всё знаю, он сам топеря помер давно уж, сдох. Из-за его, эко место, я мучаюсь.

Соб.: А что он вам ее посадил, со зла?

С.Ф.В.: А кто знат, как. А чё-нибудь надел... Нашопчут, наделают на тебя — и всё.

Икота: Ох-ох-ох. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Е. Литвяк, А. Писаревский. ААЛ. ПВ-2001. Литвяк № 7]

2001 (2)

Говорит о новой духовнице максимовского собора, о том, как учила ее Пасху проводить, наставляла.

С.Ф.В.: Чё вот мне делается? Вот там (*показывает правой рукой на район солнечного сплетения*) дыханье отпадат. Это у меня уж эта боль есть, так она пушше губит. Колды зачнет, дак и всю ночь проговорит, спать не даст.

Соб.: Пошибка-то?

С.Ф.В.: Ага. Она уж... Мене молоденькой, маленькой попала же, наша-то... Я ее... У меня рожалась она, и тожно лечили, всё. Лекáрька сказала — токо заглушу на семь годов. Ну, я семь годов прожила хорошо <...> А тожно я семь годов прожила хорошо, и тожно ее... Она у меня роди... рожалась, вот такая вот большая была (*показывает на своей дубинке — сантиметров 20–30*). Родилась, и... А чё я... Я вовсе не знала ничё, я сама себя беременной звала, тожно и... Родилась, я взяла, в тряпицу завернула, под листницу покинула. Утром встала, у мене как... В этом, в колесе трубка, просто (*пусто*), ничё нету. Она толды же в меня обратно полезла. Вот тожно и...

Соб.: А когда родилась, на что похожа была?

С.Ф.В.: А вот похожа, вот как вот в трубке *нрзб* такое вот дерево, круглое. А по верху — лёгко, вот как у скотины какое лёгко, вот такое же оно, уволокёно мясом. Вот. А у меня тогда хозяин с молотилкой йиздил, колхоз был: «Ты раньше встань, на заре на печке на маленькой мне мясо свари! Я завтра молотилку стану перевозить». Я, мол: «Спробóрю (*смогу*), дак сварю, а не спровóрю, дак нет». Вот тогда мне хуже и хуже стало.

Соб.: А ведь, говорят, у некоторых заглушают?

С.Ф.В.: А у меня она уж она заглушенная была, а тожнё родилась, она сейчас — ее ничем не заглушишь. Она уж вселилась кругом. Ее уж сейчас ничем не заглушишь.

Соб.: А она когда разговаривает, вы что чувствуете?

С.Ф.В.: А вот чувствую — не знаю, то ли сию ли, то ли лежу ли ... Вовсе ничё.

Соб.: А вы слышите, что она говорит?

С.Ф.В.: А как не слышу, она звонко ведь говорит.

Икота: Охота узнать? Скажу! А токо не знает... Ох, она какая ведь, ох, она какая! Узнать надо всё, узнать надо всё. А больше не буду говорить!

С.Ф.В.: Вот это место заколет (*показывает на солнечное сплетение*).

Соб.: Это она сейчас говорила?

С.Ф.В.: Ага! Заколет токо это место, и всё (*нажимает пальцами левой руки на солнечное сплетение*).

Икота: Охх!

Соб.: Так странно ... Мы сейчас в К. были, и там у бабушек — почти у всего собора пошибки.

С.Ф.В.: Там больше, больше. Вот в С. — там тоже вовсе мало. Там дочь у меня <...>

Соб.: Вам пошибка не дает ничего делать?

С.Ф.В.: Нет! Я сама не проворю! А это, что делать дак — я на ее не гляжу, хоть я что делаю, да она у меня хоть и орёт и что и дак ... Ничё это, но токо сама не проворю уж. Сама. Я говорю, что давно пора мне в землю уже, в земле лежать. (*Улыбается.*)

Соб.: Не надо! Вот без вас-то что останется? Собор-то сиротами останется!

С.Ф.В.: (*Улыбается.*) Собор-то — это я знаю, что уж они тогды заревут не так еще... Сейчас уж, чуть маленько опять ... Ой ... ой ...

Икота: А пуск! А пускай! Охх, они какие! А нужно знать!

С.Ф.В.: Ох.

Соб.: Это она ругается на меня?

С.Ф.В.: Нет. (*Улыбается.*) Нет, нет, не ругат она!

Икота: Ох, ты какая ты! А что ругать тебя? Не надо! Ох-ох-ох-ох-ох. Вон ведь она какая! Ох, кака-ая!

С.Ф.В.: Вот напустится, вот всю ночь вот дак орёт, чё-нибудь да найдёт. Лягу — это (*притрагивается рукой к солнечному сплетению*) захватыват, не дает. Тожно вот эдак сию на кровати, сию-сию, тожо маленько отойдет — тожно, всё. Ох. Ой.

Соб.: А как она попадает?

С.Ф.В.: А попала мене так. Мы были в гостях, я была небольшая еще, так, ну, годов двенадцати ли — тринадцати ли я была уж. Ходила пить подавала. В гостях были у своих вроде как. У них маленьких нету, оне сами не проворят, меня пить заставили подавать. Я подала мужику, подаю пить, он не пьет: «Пей сама!» — мне. — «Пей». Раньше где мы, эко место, боелись мужиков да што... «Я, мол, пить не буду.

Не буду». Сколько время стояла перед ём. А тожнó у меня у папки брат был тутá с нами, он пришел: «А она, — говорит, — пить перед вами не бóдётся. Хочешь — пей, не хочешь — не пей. То относи». — «А не попьет, дак мене поменет», — вот он мне сказал. «Не попьет — меня поменет». Я домой приехала — говёну жужгу (*навозную муху*) увижу — тут и умираю. Вот тут и умираю. Тожнó тогды эдак-то год пробилась, тожнó всё, тожнó меня мамка... (*обрыв записи*). [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5]

2002

С.Ф.В.: Со вчерашней ночи орёт и орёт. Тó беру в рот, другое беру, всё беру, кого и чё на ум мне падет — всё в рот беру, но не затыкается, орёт и орёт. Сердце захватывают, к горлу идет, и всё.

Икота: Ох, она какая ведь! А вот ве-едь! Вот ведь она к-акая, о-хо-хо-хо-хо! Вот ведь! (*Говорит резко, гораздо громче хозяйки, голос которой тихий, едва слышный.*)

С.Ф.В.: Вот сейчас чё-то не по ей уж...

Икота: О-хо-хо! О-хо-хо!

С.Ф.В.: Ох.

Икота: Вот ведь! Ох, ты какая! О-хо-хо! О-хо-хо!

<...>

Соб.: А вы с какого года?

С.Ф.В.: С седьмого. Вот уж скоко годов ведь, восемьдесят три осенью будет, восемьдесят четвертый пойдет (*С.Ф.В. ошиблась, ей в 2002 г. было девяносто четыре*).

Икота: Та-ак! Вот она какая!

С.Ф.В.: Ох.

Соб.: А как к вам попала, расскажите?

С.Ф.В.: У мене давно уж, молоденькой еще была вóвсё. Меня лечили, только сказали: «На семь годов заглушим. Через семь годов опять будет». Но я семь годов хорошо жила, не чуяла ничё. А семь годов прошло — почалá орать. <...>

Соб.: А у кого-нибудь еще она есть? Или только у вас?

Икота: Ох! Ох! Ох! Ох! Ох!

С.Ф.В.: Вот как. Попила я что ли? Нет, ничё.

Соб.: А есть что не любит?

С.Ф.В.: А йисть чё, чё вздумат — принимает, а не вздумат — не принимает.

Соб.: А что не принимает?

С.Ф.В.: А чё такое вот — рыба какая да что да вот тамо. Вот. Сейчас мясо никакое не зачала принимать. Курицу еще маленько принимала, ела, а сейчас — никакое не стала принимать.

Икота: О-ох!

Соб.: А как попала к вам?

С.Ф.В.: Как попала? А вот я была в гостях... Не в гости, а меня тетка увезла пожить вроде как, а тожнó у ей гости были. Мене заставили пить подавать. Вроде

как у них робята не были, и меня всё возили. Я пить-то подала мужику, подаю, он не пьет: «Пей себе!» А я где же, молоденька, перед мужиком стану пить? Вовсе не зачала, отбивалась, сколько время стояла! Он всё не пьет: «Ну, если не попьешь, меня поменешь!» Вот приехала домой, по́чало меня это корёжить, так чё-то делается. Тожно́ зачало отрыгать, а вот говёну жужгу на дороге увижу — тут и умираю, валюсь. Вот и тожно́ и всё, зачала. Зачала, зачала отрыгать, и всё. А тожно́ меня мамка на Маланьино возила, там лека́рка хорошая была, лечила, всё. Она и сказала: «Только на семь годов заглушу, а через семь годов она опять будет у её».

Соб.: А как лечила?

С.Ф.В.: А чё-то она так вот там, чертила да на воду ладила, меня этим смывала да что дак. Вот.

Икота: Ох!

С.Ф.В.: Вот. А вот тожно́ сейчас мучусь.

Соб.: А в бане не парила лекарка?

С.Ф.В.: Нет, не парила в бане. Никак. А только вот ... Так, словами давала на *нрзб* пускала, давала. На еду давала, чем кормила, вот всё.

Соб.: А слова какие?

С.Ф.В.: А я ведь не слышала, она ведь тихонько, шепотком ...

Икота: О-ох! О-ох! О-ох..

Соб.: Это у многих бывает?

С.Ф.В.: А это у многих, сейчас тоже бывает, раньше больше было, топеря чё-ко меньше, никто ...

Икота: Ох! *Нрзб.* А вот ведь она какая!

Соб.: А почему у других бывает?

Икота: Ох! Ох!

Соб.: А уберечься как-нибудь можно?

С.Ф.В.: А вот как уберечься, не знашь ведь человека-то! Он все-таки, тот человек, давно умер, я его знаю, он яркóвской, с Нилкама.

Соб.: Как его звали-то?

С.Ф.В.: Агей. Топеря, конечно, надо было лучше попить, я бы хоть не мучилась. А вот, чё, молоденька, стыдно кажется перед мужиком пить, как я стану пить? <...> Там ишо у папки брат был со мной вроде как тута, он пришел, сказал ему: «Она пить перед тобой не будет. Пьешь — пей, а то она унесет кружку». Вот он так и сказал тогда: «Пить не будет, дак меня помёнёт». Скоро он помер все-таки. Агей, в Ярково.

Икота: О-хо-хо!

Соб.: А помер как?

Икота: О-хо-хо!

Соб.: А крест помогает? Если крест в рот положить, помогает?

Икота: Ох, а чё мне ... Ничё... <...>

Икота: Ой!

С.Ф.В.: Вот ведь опять захватывают сердце... (*Лезет за пазуху.*) Вот. (*Достает из-за пазухи латунный нательный крест на зеленой ленте и берет его в рот. Говорит, то доставая крест изо рта, то вновь «соская» его.*) <...>

Икота: Ох-ох!

С.Ф.В.: Вот так. А тожно вот так вот и бьюся. Бог смерть не высылат, ничё, не знаю пошто это всё, чё это...

Икота: О-о-х!

С.Ф.В.: Так уж я шибко рада бы лучше... <..>

Икота: О-о-ох!

С.Ф.В.: Да почто ты не можешь захлебнуться-то? Ой, как перестанет орать, дак по всему телу ходит, тебя как иглами тычет, дак так больнушке. Чисто всю истычет тебя, исходит! [*С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № А.1.2, В1.1*]

2003

Икота: Да вот она какая ведь! Да вот ведь!

С.Ф.В.: Это вот сюды до дороги сходить не могу — захватывают <дыхание> всё. <...>

Икота: Так, так, так! Ох, ты какая ты! А вот ве-едь!

С.Ф.В.: А не знаю, чё Бог смерть не высылат. Хоть бы Бог смерть скорее послал. Ничем не помогу, не проворю, не могу ходить.

Соб.: А как к вам попала пошибка, расскажите?

С.Ф.В.: К нам попала? А кто его знат. Я пошла на пруд, раньше холсты мыли, мочили, белили, пошла холсты мыть — говёна жужга попала. Вот ее, она мене дак — увидела ее, толды она мене попала. Вот как ее увижу — толды у меня и заичет.

Соб.: А что попало?

С.Ф.В.: А ниче не попало в рот!

Соб.: А что вы там увидели, я не поняла?

Соб.2: Говёну жужгу.

Икота: Так, так, так, так!

С.Ф.В.: Она мене совсем снова... Вроде бы не попадат ничё вовсе, а попала. Меня мамка возила на Маланьино лечить. Так она заглушилась, сказала: «Только на семь годов заглушу, а больше, — говорит, — нет». А семь годов прожила хорошо, не чутко (*не слышно*) было. Семь годов прошло — зайкало. А тожно она у меня рожалася. И рожалась она — опять обратно вошла.

Соб.: А почему?

С.Ф.В.: А не знаю. А вот надо было мене с Воскрёсной молитвой¹ ее в печку засунуть, а кто его знат, я не проворю дак, не запроворила встать с кровати вовсе...

¹ Воскрёсной в Верхокамье называют молитву «Да воскреснет Бог...» (начало ее совпадает с началом 67-го псалма). Эта молитва чрезвычайно популярна в старообрядческой среде (в частности, она выгравирована на тыльной стороне нательного креста).

Икота: Так, так, так, так! Охо-хо-хо-хо.

С.Ф.В.: А вот тожнó с той поры вот мучуся. Она мене попала не за *нрзб!* Мы в гости уехали, меня увезли. Там тетка — у бабушки дочь была взамужем, они меня увезли. Каждый год Рождеством к нам придут, и меня до Крещения возят всё, я жила там у них. У них робята не были, оне двое жили, мене каждый год вот всё возили. А тожнó вечером собиралися гости — полна изба. Мене заставили пить подавать. Они сами-то старики уж, не проворят, мене заставили. И подавала я мужику пить — мужик не пьет. «Пей себе», — мне велит пить. Я где же стану, молоденька еще была, чё — стану перед человеком пить! Еще ведь раньше не мирские были, хоть никуды ко старикам не ходили, а не мирские¹...

Икота: Ох, ты какая ты! А вот ве-е-дь!

С.Ф.В.: Я перед ём стояла шибко долго. Мне тожнó у папки брат пришел, он туда приехал в гости. Он пришел и говорит: «Пей, молодец. Если не пьешь — она унесет. Она пить перед тобой не будет никак». Я ушла, он взял кружку, маленько попил, кружку взял: «Ну, она не попила, дак мене помёнёт». Толды вот эти <слова> сказал. А вот топеря поминаю. А все-таки сдох сам. Я еще все-таки живая, а он сдох. Вот тожнó с той поры — всё. И чё вот это? Ох. Она (*мама*) на Маланьино-то свозила, я к ней домой приехала, вот скоро она у мене родилась. Как робенок родилась. Вот этак большая вот. А по краям как лёгко вот скóтское. А я чё, спала на полатах — раньше-то на полатах спали, кровати не были... Макар у меня ходил машину молотить, с молотилкой йизди, толды колхоз был... Он мене: «Спишь лежишь, скорее мне мясо свари на маленькой печке, мене машину надо перевозить». А я уж толды не могла — руки-ноги трясутся. Я, мол: «Спроворю — дак встану, не спворю — дак нет». Вот эдак ему отвечаю. Он сам на печку лег, а я опять на полати.

Икота: Так, так, так! Ох, он-а какая.

С.Ф.В.: Тожнó петух спел, меня кто к постеле ровно прибил, я поворотиться не могу и пошевелиться не могу никак. Он тожнó: «Вставай скорей, петух поет! Бежи, затопи маленьку печку». Я, мол: «Как хочешь, не могу встать, не проворю никак». Он сам встал, мясо нарезал, печку затопил, мясо поставил...

Икота: Охо-хо! Вот ве-е-дь!

С.Ф.В.: Толды неделю, знать-то, пролежала. Встать не могла. Всё, с той поры за-чало йкать. Йкать, йкать — всё, не могу. А тожнó пойду, говёну жужгу увижу — тут и умираю, валюсь. Тут и валюсь, умираю. А уж посадить-то — вон, который мне велел пить теперь это... Я где же стану пить? Мы с дедушкой, с бабушкой росли, с

¹ Это значит, что она не могла пить из общей посуды. У не мирских — соборных, или христианских, «посудных» — была своя индивидуальная чашечка. В домах обычно держали три вида посуды — христианскую (индивидуальные чашки соборных, ведра и ковш для воды, чугунки, в которых варили пищу), мирскую (общие миски и чашки, из которых могли есть и пить мирские и иноверцы) и поганую (лохань для скотины, ведра для мытья полов).

мамкой, папка у нас не был — я от папки на десятом году осталась — его в армию взяли и сразу убили. А мы с дедушкой, с бабушкой выросли. Мирских у нас не держали, по понедельникам нас молосным не кормили. Не ели... А сейчас вот я гляжу — эта старуха еще хуже меня ходит — Марья Ивановна, знаете ее? <...> Это уж пускай Бог не приведет: по понедельникам — я и взамуж ушла, по понедельникам не ела, что ж я... И сейчас говиньё, пошто буду? Сама забываю, спрашиваю у всех, соседи идут — спрашиваю: «А сёдни какой день был?» А исти молосно мне никак не... А эта Марья Ивановна: «А чё ты не пьешь молоко, болейшь? Я молоко пью».

Икота: А вон ведь она какая! Ох, ты какая ты!

С.Ф.В.: Отойдет — <я> как человек вроде, обратно придет — дак ой!

Икота: Так, так, так, так, так!

С.Ф.В.: Проорёт опять всю ночь. Робята приехали из Перми, дак орёт опять. Они: «Бабушка, пей, ешь!» Я, мол: «Да не идет, много ль напьешь-наешь?» [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А3.4]

Тема мучений жертвы икоты — одна из самых частотных в беседах с местными жителями. Говоря о Степаниде Филатовне, наши собеседники подчеркивали, что икота одолевает ее на молении — мешает молиться, охает, говорит междометьями. Степанида Филатовна на молениях стягивала голову платеным пояском — немного помогало.

А.М.Е.: Она ее мает очень. Она ее и раньше маяла. Она у нее шибко чё-то. У нее ведь выходила. Как лягушка. Ее скорее закрыли, убрали. Надо было в печку кидать сразу, не сделали — она опять в нее обратно ушла. [А.М.Е. 1938. Вер. В-2002 № А3.3]

Д.О.К.: Она у них так ее мучила, это какая-то была страшная пошибка. Начнет кричать, а ей так плохо! Криком кричала она у нее почему-то. И икает, икает. Ой, жутко было. [Д.О.К. ж. 1946. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.1]

Х.Ф.Е.: Ой-ёй-ёй, она... Мученье такое, она в голову, когда молились дак, в голове ли чё ли она (*икота*) у нее... Сидит, голову пояском привязет, завяжет туго, туго, болит как — голову скорее пояском притёнёт, и ей всё, опять стоит.

Соб.: Не давала ей молиться?

Х.Ф.Е.: Она просто встанет, она повалится, голову завяжет пояском туго, свяжет, потом ишо молится <...> У её пошибка-то не дает ей, голову-то перевязывает она. Поэтому повалится, повалится, и всё. Голову скорее завязывает. Вот стоит на моленьи, вдруг повалится и всё. Повалится, ее подхватят токо, и всё. Ой, она мучится, шибко мучит она ее, бедную. [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

Дома, в одиночестве, по словам самой Степаниды Филатовны, было еще хуже.

С.Ф.В.: Вот она мне сперва-то не давала никаки-те лекарства пить-то. А вот сейчас вот перевишило вот одно вот сейчас... Вот пью. А доменьи (*намедни*) шибко уж она у меня заболела, дак она день и ночь не переставала, все орёт и орёт, орёт и орёт. А тоже маленько зачала (*т.е. сейчас*). Спать не давала. Спать лягу дак... Хрест в рот токо возьму. (*Слово «крест» произносит тяжело, как бы с трудом его выдавливая.*)

Соб.: Крест в рот?

С.Ф.В.: Хрест в рот. Хрест в рот возьму. (*Говорит с трудом, еле слышно.*)
[С.Ф.В. ж. 1907. Сив. В-1999 № 1.4]

Соб.: Вы сейчас еще читаете?

С.Ф.В.: Я читать не вижу. Не вижу, вовсе не вижу, нисколько. Не могу. Опеть эта... Зараза... Так захватыват, не дает.

Соб.: Читать не дает?

С.Ф.В.: Нет (*еле слышно*). Вот захватыват, сядит там, и всё. Заснуть ведь даже... Вот так вот. Ходила хоть на моления, дак если когда ничё, дак я читаю, пою, а вот найдёт, помыкает, дак не дается. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м. № 1.2.]

С.Ф.В.: А я вот плохо всё. Вот доменьи вовсе, на канун Петрова-ти, за два дня, вовсе думала — уж не встану больше. Нет, ишо сволоклась. Бог смерть не дал. Шибко уж... Чё, беда, видишь, три года эдак мучусь <...> Вот маленько похожу, вот всё равно эта вот (*икота*)... Говорит... Прямо жжет, вот как чё ей жжет, говорит. Тожно заорёт она у меня, нигде спасу не могу... Эта таблетки вышли, деньги не могу получить, Любки (*дочери*) нету, неделю так длилось, дак последние дни уж вовсе не вставала с постели. Тожно она купила таблетки-те, я поела, ровно у меня отошло.

Соб.: А какие таблетки?

С.Ф.В.: Сердешные, ма-а-аленькие (*показала — нитроглицерин*). Вот токо их — утром, вечером попью, и всё. Домой скоро хочете? Через три дня? Ой, это уж я хлёстко пошла, спустилась, у меня это...

Икота: А вот она какая! Ох! Вот ведь какая! Ох-х-х она какая...

<...> Вот во мне <икота> говорить не дает, захватыват, ой... <...>

Икота: Ох-ох-хо, вот ведь она к-какая, вот ведь о-нна к-какая! Ох-ох-ох...

С.Ф.В.: Вот у мене зачнёт орать, орёт и орёт. Вот ведь всю ночь! Зачнёт орать, докуль хрест не возьму в рот. Хрест возьму, маленько тожно отнимется. Всю ночь просижу. Легу — давит. Сижу — ну и..! <...> А это... Исправу (*исповедь*) читать, дак я шибко заболела, дак... Зачала читать, она (*икота*) мене не давала. Марья Ивановна за меня уж прочитала. Зачну читать, она заорёт. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив. В-2000и № 2.3]

С.Ф.В.: Счас она мене не дает. Зачну вот книжку читать, вот божественную, вот таку-то, она у меня пушче тогда всё, руки-ноги отнимат. Молиться хоть и не дает, я все-таки силком да чё да вот, вот эту руку все-таки держу дак. А рука-то, я парализована, у меня бок этот весь парализовало, нога и рука, а рука как не задевает — всё. Я хоть силком да все-таки молюсь маленько, сижа, сижу на кровати, и всё. Беда ведь!

Икота: Ох!

С.Ф.В.: Креститься не станет давать, дак я токо раз перекрещусь, сижу, перебираю лестовку. Не знаю, Бог примет — не примет. <...> Спаси Господи, побыли, меня простите, может, больше не увидимся, я ведь токо... Думаю, до утра сёдни жива не буду, она меня задавит. Она давит, всё к горлу пушче подступат. Всю ночь порой сижу вот, всё думаю, что не встать, не увидеть больше белый свет. Каждой ночью эдак. Может, не увидимся, простите меня, грешную. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № А.1.2, В1.1]

Отношение к икотным в Верхокамьяе двоякое — с одной стороны, это не грех, а большая беда, ср.:

Соб.: А если у женщина икота, это для нее грех?

С.Ф.В.: Икота у женщины — она сама не рада, ей пустят. Ей-то какой грех? Она мучится дак. Кто пустит, дак тому грех-то, наверно. [М.А.Г. ж. 1932. Кезс. В-2004. № А4.2]

Соб.: А вот пошибка — это грех? Это за грех не считается, если пошибка есть у человека?

С.Ф.В.: А че она, пошибка-та, она ведь человеку только мешат, а людям-то она ведь не мешат. Грех ведь — кто пустил пошибку, тому и грех-от! [Е.М.К. ж. 1930. Кезс. В-2004. № А1.4]

С другой стороны, общее (хотя и редко прямо высказываемое) мнение таково: икота попадает в того, кто не соблюдает правила повседневного благочестия (не носит нательный крест, не творит молитву, матерится), следовательно, безвинных жертв не должно быть. Тем не менее, во многих рассказах говорится о попадании икоты ребенку — существу безгрешному. Ребенок в данном случае — просто слабое существо, которое не может противостоять злой воле колдуна, подобно взрослым в лиминальном состоянии (невеста, роженица) или тем из них, кто лишился Божьей защиты из-за собственных грехов.

Степанида Филатовна — одна из таких невинных жертв. Но ее обида была особенно сильной: она была направлена не только на колдуна Агея, но и на родных, у которых она тогда гостила, — не смогли ее уберечь (со-

вершенно очевидно, что Агей не пил, т. к. боялся — его хотят «напоить»¹, что, возможно, говорит о конфликте между ним и хозяевами дома), и на всю традицию в целом — ведь Степанида Филатовна пострадала за то, что постаралась соблюсти культурные и религиозные нормы (не пить перед взрослыми, особенно мужчинами, и не есть из общей посуды — она не была тогда мирской, у нее была своя чашечка). Нарушив нормы — но при этом продемонстрировав коммуникативную компетентность в рамках «колдовского дискурса»², — она осталась бы здоровой. Внутренний конфликт, который она испытала подростком, мучил ее до конца жизни. Возможно, именно этот конфликт, эта обида на традицию во многом дали право голоса ее «демоническому началу», которое в данном случае — не разрушающее, не карнавальное, а критическое.

Ее икота не имеет имени, ничего не рассказывает о себе и своих похождениях, не требует лакомств или выпивки, только оценивает негативно почти все, что видит или слышит («Ох, она какая ведь!», «Ох, он какой ведь! Ой, дурак! Ох, какой дурак!»). Характерно, что и речевое антиповедение для нее не характерно — икота не матерится, говорит не на вдохе (по-местному, не «в захват»), как другие, а на выдохе, как и в обычной речи ее хозяйки.

Степанида Филатовна считалась самой грамотной в соборе, и ее репутация была безупречной³. Несмотря на это, духовницей она никогда не была, очевидно, потому, что в ней «сидел нечистый». «У нее пошибка, она рыбку

¹ Он или боялся порчи, или, если его считали колдуном (а фраза «меня поменет» — типичная угроза колдуна — говорит ровно об этом), опасался, что ему подмешали в брагу какое-то средство, чтобы лишить его колдовской силы, подробнее о том, как это делалось в Верхокамье, см. [Христофорова 2010а: 159–162].

² Ср.: *Соб.*: А как поступают, если подали чашку в гостях, а человек боится, что хотят «напоить»? — А чё, он скажет: «Себе пей!» Сам (*предлагающий*) не пьет — значит, всё. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 7.1] Если Степанида Филатовна не лукавит, говоря о причинах своего отказа попробовать питье, предлагаемое Агею (а сомневаться в этом оснований, кажется, нет), то она, очевидно, как и многие другие дети и подростки, не была включена в тот «взрослый» «колдовской дискурс», которому принадлежит и нежелание Агея пить предложенный квас, и его фраза-угроза. Порча, таким образом, явилась результатом ее коммуникативной некомпетентности или же, если она все-таки понимала, что происходит, результатом конфликта между социальной и религиозной нормой, в котором она выбрала сторону последней.

³ Одна из соборных, в обязанности которой входит мыть покойных, отказалась обмывать Степаниду Филатовну после ее смерти: «Она стоко лет молилась — а я в кабаке живу. С мужиком живу — какой бы ни есть, всё он матерится, ругатся, все брани я слушаю. Спать-то не сплю уж с ём давно, но всё равно ведь спала — тоже неладно! А она сорок лет не сыпала с мужиком! Без мужа. А я?! Вот постеснялась ее мыть. Побоялась Бога». [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.3]

рожала», — так объясняли эту ситуацию окружающие. Это не очень беспокоило Степаниду Филатовну — ей было ясно, каков ее реальный авторитет в соборе.

Зимой 2004 года Степанида Филатовна скончалась. Провожать ее пришли оба собора — и свои, максимовские, и уважавшие ее деминские. Те, кто был на похоронах, не боялись икоты — после смерти человека она уже не страшна. Если икота не сможет выйти до смерти хозяина, она умирает вместе с ним.

Соб.: А вы не боялись, что на вас пошибка перейдет <от> С.Ф.?

С.С.Ч.: (*Смеется.*) Нет, не перейдет! Она улетела давно уже, до нас! Улетела, до нас еще дак.

Соб.: Как это до вас?

С.С.Ч.: Ну, мы пришли обмывать, дак она ведь, чё она, когда умерла... Утром-то она умерла, утром-ночью-ту умерла. А мы днем пришли со Степанидой. Даκ она ведь из живой вылетат. Не из мертвой.

Соб.: А откуда вы узнали, что она из живой вылетат?

С.С.Ч.: Даκ от, душа-то из телес-то ведь она... Телеса умирают, и душа вылетает уже. Так и пошибка. Вот. Она ведь не умирает. Убирается скорее куда-нибудь. <...>

Соб.: Она вместе с душой из тела вылетает или раньше?

С.С.Ч.: Не знаю. То кому-нибудь, может, попадет. Пошибка у всех ведь есть.

Соб.: У всех?

С.С.Ч.: Конечно есть.

Соб.: А как понять это?

С.С.Ч.: А у Марьи Ивановны тоже ведь есть! Она еще как отругат кого-нибудь даκ! [*С.С.Ч. ж. 1921. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005. № А2.5*]

«Бес, а Бога любит»: Марья Ивановна

Совершенно иной пример взаимоотношений женщины с собственной икотой представляет собой история Марьи Ивановны. Она на тридцать лет моложе Степаниды Филатовны, принадлежит к другому поколению, которое воспитывалось совершенно иначе. В детстве к старикам Марья Ивановна не ходила, отец ее погиб на войне, мать вскоре после этого заболела — «сдурила, тихое помешательство у нее было». Как такового религиозного воспитания Марья Ивановна не получила. В собор она пошла, будучи уже на пенсии, не от хорошей жизни. Читать «по-старички» выучилась тогда же. Хорошая память и музыкальный слух довольно быстро позволили ей стать уставщицей — одной из главных фигур моленных собраний. В соборе у Ма-

рья Ивановны была еще одна обязанность — мыть покойников, хотя, по ее словам, ей этим заниматься грех, потому что все еще живет с мужем. Этот муж был у нее третьим, предыдущие умерли. Он был гораздо младше ее, сошлась с ним по большой любви лет в пятьдесят, а потом пожалела — он пил, буянил. Жить стало тяжело, вот и пошла в собор Богу молиться. Да и детям надо помогать — молиться об их благополучии.

Марья Ивановна человек творческий, в день нашего первого визита она сидела на полу в огромной, пустой и гулкой избе и красками рисовала на лежащем перед ней холсте крупные яркие цветы. Речь сразу зашла о ее жизни.

2000

Соб.: А вы молиться пошли недавно?

М.И.В.: Недавно, я еще года три только всего. Так всю жизнь в Бога веровала, всю жизнь в уме он у меня так был.

Соб.: А почему пошли в собор?

М.И.В.: Вот сюда пошла, жизнь плохая, плохо он (муж) меня держит, гуляет, обзывает, думаю: чё мне, куда? Пить мне нельзя почему-то, как попью, у меня — ужас, головные боли. Думаю: ну, куда мне деваться? Давай идти к Богу. Вот.

Соб.: Хотелось молиться?

М.И.В.: Хотелось. Куда деваться? Больше некуда деваться <...> Самоучкой, самоучкой. А вот молитвы скоко... «Помилуй меня, Боже» знаю, «Верую» знаю, и знаю эту... «Живые помощи», они ж длинущие, все знаю наизусть. <...> Читаю... Нет, не все три, вот токо что Воскрёсную. Все время, ага. А так всё — «Помилуй меня, Боже» и «Верую» на ночь еще читаю, две всего. Почему-то «Живые помощи» как, мол, с утра, да их ведь тоже, наверно, не в каждый день надо, а Бог примет все равно, меня, беспутую. Вот так и читаю всё. Утром все три. А вечером две. А таки-те много всё знаю, двадцать молитвов знаю, всё. Бог мне дал вот это вот всё... Ой, беспутая.... По два раза в кладовку хожу, по вешши, по продукты (смеется), а тут вот помню. Чур наш (фраза-оберег). От плохого житья, я в детстве шибко плохо жила. Мать родила... Голод был после войны! В войну как родилась, я с 40-го, ну, с 38-го пишуся. Ну, и вот, дотуда было плохо, дотуда плохо, все время голодом было, все время голодом, ой! Плачу, плачу, так и спать ложусь. А потом повзрослела, и 14 лет стало, и мать у меня сдурела. А отца на фронте убили, а она от этого ревела-ревела и чокнулась. Тут я уже понимала, уже стыдно, что мать дурная, и обидно, и йисть-то нечего, ой, ой! Все время в слезах. Эти слезы заставляли меня молиться. Всю жизнь Богу молилась. Так вот Богу веровала всю жизнь. Куда бы ни пойдю, чё бы ни делаю — всё молитву творю.

Соб.: А мама тоже молилась?

М.И.В.: Она мало молилась, она чё, бестолковенькая была. Лечила я ее, везде и всё и... Вozила по лекаркам, и в Перми лежала. Лежала она, годами, годами. Чё толку — тихое помешательство, чё его, его и не вылечишь, говорят.

Соб.: А лекарки какие?

М.И.В.: А лекарки, вот знахарки, которые знают вот... Учатся. Возила. Старик какой-то в Ключах лечил... Еще куда-то, забыла уж куда, ой!

Соб.: А как лечили они?

М.И.В.: Шептали чё-то всё. <... > Помогало сколь-то. У меня вот первый муж, недели две, что ли, с ним прожила, он ее ни разу не видел, чтоб она была психобольная шибко. Нормальная была. Только когда он умер — она жалела его, любила зятя шибко — и снова заболела.

Соб.: А это не пошибка у нее была?

М.И.В.: Нет, по-моему не пошибка. У меня вот есть пошибка. Говорит даже.

Соб.: А что говорит?

М.И.В.: Чё вот спросите, может сказать.

Соб.: Ворожит?

М.И.В.: (Молчит.)

Соб.: А вам тяжело, наверное, с ней?

М.И.В.: Нет, ничё. Ну-ко, спроси чё-нибудь. Федор Иванович его звать. Пошибка-то у меня — Федор Иванович. (Как-то даже ласково и с гордостью.)

Соб.: А почему?

М.И.В.: А вот мужчина посаженный.

Соб.: А кто посадил?

М.И.В.: А вот... Эти твари, колдуны эти. Нынче уж они пропали, да они пропадут, дак оставляют наследников. Вот посадил кто-то, всё, и попала.

Соб.: А не знаете, когда, кто посадил?

М.И.В.: Давно уже это! В Сенино жила и... Смотрю — мне так стало плохо. Чё это такое, думаю, чё это в mine, кто заговорил? Ой! Как я испугалась, как редела, а чё уж тут реветь-то <... >

Соб.: А сколько вам лет было, когда попала?

М.И.В.: Лет мне было сорок. Сорока, может, еще не было даже, или было ли... Было, наверно. Попала она мне.

Соб.: А как попала, не помните?

М.И.В.: Ничё, нет. Иные ведь, говорят, без памяти бывают. У меня не было такое. Это все твари, люди такие есть. Вот и учатся вот на это.

Соб.: А вам-то за что?

М.И.В.: Кто его знает? Гуляла шибко уж я, перебирала мужиков. Кому-то, может, досадила. Ой, бесовестная я, девки.

Соб.: Ну, она вам не мешает?

М.И.В.: Нет, ничего не мешает.

Соб.: А может, она от бражки¹ говорит?

М.И.В.: Нет, так просто.

¹ Домашняя брага из пророщенной ржи или пшеницы и овсяной муки, не содержащая хмеля, утоляющая жажду и голод, — повседневный напиток в старообрядческих семьях. Из того же материала, вновь залитого водой, получался и квас — питьё поживе.

Икота: Счастливая...

М.И.В.: Тебе говорит.

Икота: Счастливая, счастливая ты. (*Говорит с трудом, тихо, на вдохе — втягивая в себя воздух, как при зевоте.*)

Соб.: Кто?

М.И.В.: Счастливая, говорит, ты. (*После приступа говорит чуть измененным голосом, тише обычного, как будто немного трудно говорить, но дышит уже нормально.*)

Соб.: Почему?

Икота: Да вот, счастливая... Счастливая шибко ты, счастливая.

М.И.В.: А вторая, ну-ко, второй скажи тожо.

Икота: Да вот, вот, вот, вот, вот, ой, долго счастья не будет.

М.И.В.: Долго счастья, говорит, не будет.

Икота: Да вот, долго, долго...

М.И.В.: Недаром говорят, красивой... Не родись красивой, а родись счастливой.

Икота: Долго, долго счастья не будет, долго, долго, долго... А ты скоро выйдешь за хорошего мужика, вот, от, счастливая ты, счастливая...

М.И.В.: Вот, распределялась.

Икота: Да вот, вот, вот, вот, вот, вот...

М.И.В.: И я грешная, пятьдесят лет жила без счастья. Посплю — чё, к чему? Вовсе даже ничё ни к чему, к чему это было? А с этим <...> Вот когда любовь пришла. Также вы — долго ждать... А лучше, долго поживете — лучше. Одиночество будет лучше, чем это вот... Ой, пестунчать (*нянчить детей*)! (*Смеется.*) Ну, вы чё, девочки, учитесь, нет? Ну, как называться этот... Божественный техникум, ага? <...> У нас не ходят (*молодежь молиться*). Бессовестные. Обалдели все, и всё. Ой, всё Москву-ту жалею, как бы не разгромили, ой! Опять всё подрывают. Ой, везде, везде, чё делается, это ужас! Всё, говорят, Дудаев творит. Он живой, не помер, он живой.

Соб.: А пошибка не скажет, живой Дудаев или нет?

Икота: Да вот...

М.И.В.: Наверно. Что-нибудь спросите. (*Смеется.*) Как не живой, живой, говорят. (*Смеется.*) Вам бы про Дудаева узнать, да?

Икота: Ох ты, ох ты... (*Характерно позёвывает.*)

М.И.В.: Запозеват. (*Снова зевает.*)

Соб.: А почему это зевание?

М.И.В.: Ну, он вызывает у меня позевание. Вот. Много же такое. Такое, что... Что токо не сотворит это на свете, люди.

Соб.: Это порча так называется — позевание?

М.И.В.: Порча — не порча, а вот это всё равно посажен ведь кто у меня ведь... Говорят, как лягушек это... Она, эта зараза. Господи, прости меня, грешную.

Икота: Да вот я хозяйку шибко люблю.

М.И.В.: Хозяйку, говорит, шибко люблю. Меня-то.

Соб.: А как вы узнали, как его зовут?

Икота: Да вот...

М.И.В.: Сказывают он.

Икота: Да Федор Иванович я, Федор Иванович. Я Федор Иванович...

М.И.В.: Вот видишь, говорит.

Икота: Да вот, вот, счастлива ты, счастлива, ой, счастлива...

М.И.В.: На тебя всё «счастлива» говорит. А второй-то когда счастье будет, скоро-нет?

Икота: Нет, долго будет ждать, долго, долго, долго, долго, долго... <...>

Соб.: А вы не пробовали лечить пошибку?

М.И.В.: Нет! Боюсь растравить, поди задавит она меня.

Соб.: А говорят, выганивать можно.

М.И.В.: Говорят, можно. Тоже божественно надо выганивать.

Соб.: А как это?

М.И.В.: Знахаря тоже есть божественные, знают молитву сильную, и вот... Говорят, можно.

Соб.: А как?

Икота: Да вот, х.. тебе!

М.И.В.: Вот так вот. Не любит, что выганивают.

Икота: Охо-хо-хо (*похоже на смех*), да вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот...

М.И.В.: (*Тяжело говорит.*) Вызёвыват как, ну... Не любит, что выганивают.

Соб.: Степанида Филатовна рассказывала, как у нее пошибка-то...

М.И.В.: Вот эта Степанида-то Филатовна? Ну, у ней ведь, ой, как она ее мучает! Мы придем молиться, а она как начнет: «Ох, ты какая, ох, ты какая, ох, ты какая!»

Соб.: А вас на молении не мучает?

М.И.В.: Нет, чур наш. Люблю, говорит, Бога. Хоть бес, а Бога любит.

Икота: Да вот, вот, вот, вот, вот, вот.

М.И.В.: Видишь?

Икота: Вот, вот, вот, вот, вот.

Соб.: А откуда она, спросить если? Кто посадил?

М.И.В.: Давай, рассказывай, откуда ты попал, кто тебя посадил?

Икота: Да вот, старуха...

М.И.В.: Видишь вот, старуха.

Икота: Старуха, старуха, старуха, старуха, старуха, тоже Богу молилась, вот...

Соб.: Богу молилась?

М.И.В.: Тоже Богу молилась старуха. Вот видишь, Богу молилась и чертей гоняла. Как это так понять?

Соб.: А как ее звали?

Икота: Да вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот...

М.И.В.: Чё, не вспомнишь, как звали? Скажи давай. Я предполагаю, дак она...
Нет, скажи, давай, как, я потом назову, как ее звали.

Икота: *(Зевает.)* Да ой, ой...

М.И.В.: Чё, забыл, как звали? Давай, скажи.

Икота: Да вот, и вот, и вот...

М.И.В.: Чё завоетал?

Икота: Да вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот, и вот...

М.И.В.: Ой... Не знат, как звали. Вот так вот.

Соб.: А вы расскажите.

М.И.В.: Ее все Сидориха звали, Сидориха, Сидориха. Она, чё ли, посадила, не знаю <...>

Соб.: А вам не мешает Федор Иванович жить? Может, он какую еду не любит, какую работу?

М.И.В.: Нет, ничё это нету. Ничё.

Соб.: Вот у Степаниды Филатовны она не любит слов некоторых.

М.И.В.: У ней даже она ести тоже, не любит, ну... Луку, потом, по-моему, рыбу, чё ли, каку-то не любит. Много вот за столом-то кормили, такого-то... Вроде как чё не принимает. А у меня нету ничего этого. Жрет всё! *(Смеется.)* < ... >

Соб.: А если женщина с пошибкой умрет, то куда пошибка девается?

М.И.В.: Она переходит пока живая. Из живой. Из живой в живого он. Уже наметила, куда.

Соб.: А если одна живет старушка?

М.И.В.: Хотя одна — не одна, а она куда-нибудь да все равно может. У меня вот малая дочь, она все время говорит: «Ты, мама, меня любишь, дак как бы в меня не попала». Я говорю: «Давай, пока приживете, я вас с Воскрёсной молитвой везде начитаю, чтоб не попала, и всё».

Икота: Нет, я в её не пойду. *(Еле слышно, как бы всасывая в себя воздух.)*

М.И.В.: Вот видишь: «Я в её, говорит, не пойду».

Икота: Да вот, и вот...

М.И.В.: Куда ты пойдешь, скажи давай.

Икота: Да вот, и вот...

М.И.В.: Ой. *(Зевает.)* Ой, беда... Надо же, Господи...

Соб.: А вроде у молодых девок сейчас нет пошибок, нет?

М.И.В.: У молодых-то девок чё, ничё не заметно, ведь оно порой долго... Не это самое, не сразу скажется. Чё-то не замечала ни у кого. Нынче уж пропадают эти, прости меня, Господи, колдуны, дак может быть... Может, и исчезат куда-то эта нечиста-то сила. [*М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4*]

Через два года я, уже в другой компании, снова оказалась у Марьи Ивановны. Она встретила нас радушно, как старых знакомых.

2002

Соб.: А ещё я была у вас, вы ворожили.

М.И.В.: Это у меня пошибка. Пошибка у меня есть. Пошибка во мне, такой... Что-то, кто-то там есть, потусторонний мир.

Соб.: А как к вам попала?

М.И.В.: А люди такие есть, садят. Такие люди есть, самые как бессовестные, и вот куда-то чё-то надо каку-то молитву, налаживают. И на ворота, и на дверях. Если ты без молитвы пойдёшь, и... Особенно всё кержачьё кержакам и садят. Сдохли, наверно, видит там. Вот ворожит она у меня, и шас говорит. Говорит. Раз она посажена, куда дева<е>тся. Эта пошибка.

Соб.: А не лечили вы от неё?

М.И.В.: Да к куда лечиться-то, вот надо лечиться было, никуда не езжу, не хожу ничего. Так и, как говорится, живу.

Икота: Ох.

Соб.: А куда ехать надо, чтоб лечиться?

М.И.В.: Да надо знахарку каку-то искать. Чтoб она знала. Больше, как говорится, всего, чтoб меня заговорила, или как там её...

Икота: Да вот х.. вот вам.

М.И.В.: Вот видишь вот, не любит, чтoб лечить её.

Икота: Да ой, не-е-ет.

М.И.В.: Вот. Ты чё, она страшно боится лечения. Ой, Боже мой. Когда помру, тогда она куда продолжит, туда и пойдёт.

Соб.: К другому человеку?

М.И.В.: Да, к другому человеку.

Соб.: А ваша откуда? У кого-то другого до этого была?

М.И.В.: Это самоё. Да я говорю, что она посажена, вот.

Соб.: А до этого где была?

М.И.В.: Ну, вот они как лягуш, говорит, каких-то в туесках или там в чём ли они держат. И выпускают потом, видно на кого. То ли начитают, то ли как она. Кто её знает, как она попадат в человека-то.

Соб.: А у неё имя-то есть?

М.И.В.: Фёдор Иванович. Ну. Имя есть, как нет. Сам говорит, что: «Я Федор Иванович». <...>

Соб.: А пошибка молитв не боится, ничего?

М.И.В.: Нет, чё-то нет.

Соб.: И креста не боится?

М.И.В.: Креста не боится, ношу.

Икота: Ох, я шибко Бога-то люблю. (М.И. говорит своим тембром, втягивая в себя воздух, поэтому чуть тише обычного.)

М.И.В.: Видишь: «Шибко, — говорит, — Бога-то люблю».

Соб.: Пошибка?

М.И.В.: Ну.

Соб.: А вы думаете, любит? Как вот вы думаете?

М.И.В.: Дак я думаю, что если бы не любила, дак ведь она бы...

Соб.: Она разрешает молиться-то вам?

М.И.В.: Ну, ничё не говорит. Не любит токо ладан вот. Вы, право, ладан привезли, нет? Нету? У меня деньги на ладан есть, как, где купить его?

Соб.: А в церкви продается, может?

М.И.В.: А в церкви нам в этой не продадут, чё они продадут? Да у них и нету, они же парафин жгут. Да.

Соб.: А сама-то она может молиться? Пошибка может молиться сама, раз любит Бога?

М.И.В.: Дак не знаю, чё там она.

Соб.: Не говорит?

М.И.В.: Не говорит ничё. Молится — не молится. Если не запрешат, дак ничего, видимо. Да. <... >

Соб.: А ругаться грех, ведь вот это она ругается?

М.И.В.: Она! Как не грех, дак от она во всю матушку ругатся. Это она не боится. Что ругаться.

Соб.: Так она кто — человек или не человек?

М.И.В.: А кто её знает, кто там.

Соб.: Раз имя человеческое? Даже отчество есть, значит, отец был.

М.И.В.: Ну. (*Смеется.*)

Соб.: Фамилии нет?

М.И.В.: Фамилии? (*Смеется сильнее.*) Она как бы... Вот это именно. Фамилия нету.

Соб.: А она не говорит, кто посадил-то её?

М.И.В.: Говорит.

Соб.: А кто?

М.И.В.: Тоже молилась ходила. Вот это, я <за> двенадцать километров жила, в Сенино. А старуха-то молилася. В Бога верила, а сама этим занималась. Она, видно, чертям работала и Богу. На две стороны. Сдохла.

Соб.: А как звать ее было, не говорит?

М.И.В.: Акулина. Так это, поехали мы в Сенино, там молились по одной тётеньке, то ли години, то ли сорочины, забыла. По-соседски с ними. Недалеко от этой старушки. Как она... Заставили — мол, помолитесь по Акулине-то. Мол, години скоро, или... Никто, мол, никогда по ей не молится. Как начали читать это, «Отче наш», что ли, или чё читали. Нет, по-моему, это читали, чтоб помянуть её. Там поминатся, что Царство Небесное. Как она заматерилась, как заорала, как меня заколотило! Вот так. Такое царство, что о-ё-ёй.

Соб.: Это значит, что за нее нельзя молиться?

М.И.В.: За неё молиться нельзя. Да.

Соб.: Как бы хозяйка, да? За нее молиться нельзя.

М.И.В.: Да. За её не даёт молиться. За её хозяйку.

Соб.: А, чтоб не вымолить?

М.И.В.: Мол, говорит — прямо напрямую на «хэ» букву сказала — вот ейно царство. Вот так вот. Нельзя за её молиться. Заругалася. Чё токо не делают.

Соб.: А до этого она ее никому не подсаживала? Эту пошибку?

М.И.В.: У, как не посылала?

Соб.: Кому?

М.И.В.: Сотнями ведь садит, да кто её знат.

Соб.: Вот ту, которая в вас?¹

М.И.В.: У её, у моей-то, хозяйка всем садила, кому не лень. Когда ведь чёрту-то работаешь, он ведь шевелит, чтоб даром не жить. Садить их, продолжать. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3]

При нашей следующей встрече в марте 2005 года Мария Ивановна была полна эсхатологических настроений. В последние времена, говорила она, повсюду нарастет «страшная колючая трава — ни скоту, ни людям поесть». Уже сейчас «все огороды ею полны». Раньше ее не было, корень полтора метра — «не осот, не лопух, не репей» (пришла соседка, никак не могла понять, о какой траве речь. Мария Ивановна увела ее в кухню). И люди «злые как волки — сейчас уж это есть. Какие люди — такие и травы выросли». Надиктовала нам на диктофон стихи из тетрадки: «Я вам сейчас почитаю, запишите? У меня есть. Об окончании мира. Не надо вам такое? <...> Песнь окончания мира. Шел с храма учитель с учениками...²». «Восторгнутся моря при кончине мира — это я в детстве слыхала, а вот потоп был (*цунами в ноябре 2004 г.*) — сказано: “Моря разбушуются при последнем времени” — и всё». «Будет скоро Страшный Суд. Опять скоро церкви будут ломать». «ИНН — это все мы в компьютере у Антихриста». «Деньги декретные — младенцы в утробе уже запроданы, это уже не младенцы, это сатана» [М.И.В. ж. 1938. Кезс. Полевой дневник. 2005. С. 15–16об.]. «Федор Иванович» во время этого разговора молчал, пока Мария Ивановна сама про него не вспомнила:

2005

М.И.В.: У меня ведь тоже есть. Тоже есть. Только не мучит. Вот Ивана-то не любит (*Иван Семенович — член того же максимовского собора*). Как токо с Иваном

¹ Пример коммуникативного недоразумения между информантом и собирателем: второй, предполагая, что одну и ту же пошибку колдун может «подсаживать» разным людям, говорит о пошибке М.И.В., она же, не понимая вопрос, отвечает о пошибке «вообще». В Верхотамье считается, что колдун распоряжается икотой единожды, направив ее кому-то. В дальнейшем икота сама решает, куда ей идти после смерти «хозяина».

² Искаженное (видимо, при переписывании) стихотворение прот. Николая Гурьянова «Христос с учениками».

молиться — ну, заорёт, заорёт, заорёт ужасно. Вот она не любит Ивана. Откуда, кто насадил? Господи, прости.

Соб.: А за что не любит Семеновича?

М.И.В.: А вот он какие-то книги-то чё-то продает. Он (*икота*) правду у меня любит, чтоб так не делал вроде. Всяко его обзывает страшно. Теперь паспорт-то меняют, дак всё говорит: «Задушу тебя, если переменишь!» Я не перемену. «Если, — говорит, будешь менять — задушу!»

Икота: Да вот, вот!

М.И.В.: Видишь, вот. Ой! Вот когда мы с ём (*Иваном Семеновичем*) дак будем молиться-то — ну, повсё не залюбит, петь не могу! А петь не могу — дак чё уже, какое моление? Ой, Господи, Господи... Как придется, как Бог повелит — так и молимся.

Соб.: Откуда понятно, что пошибка перед смертью выходит?

М.И.В.: Ну, она так и говорит: «Уйду от тебя». Куда уж уйдет — неизвестно. Кто его знат, что это вот такое, чем я знам?

Соб.: Она к другому человеку уйдет?

М.И.В.: К другому, обязательно! Куда больше? Месяцами на воротах сидит — к кому попасть. Вот чё люди делают, а? Что только люди ни делают на свете — один Бог знат.

Соб.: Это не по Божьей воле насылается?

М.И.В.: Эта сатана-то? Нет! Это нечистая сила дак. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.3]

В 2011 году Марью Ивановну встретить оказалось сложно — она уходила то на другой конец села, то в лес по грибы. Лишь третий наш визит оказался удачным. Она была дома, стряпала — назавтра позвала к себе старух на моление по случаю Казанской и собственного дня рождения (21 июля). Муж, как оказалось, помер, жить стало спокойнее, вольготнее — сама себе хозяйка. И в соборе, уже совсем немногочисленном после отъезда Ивана Семеновича с женой, Марья Ивановна теперь за главную. При встрече она была настроена благодушно, пела нам духовные стихи, читала из тетрадки о грехах, рассказывала о своих снах и о том, что ждет на том свете.

2011

Соб.: А пошибка тоже на небо пойдет?

М.И.В.: Она уходит, когда душа выходит, — и она улетат сразу.

Соб.: Улетат?

М.И.В.: Ну. У меня же она есть.

Икота: Ой, не-ет! Нас там не пустят! (*Говорит на вдохе.*)

М.И.В.: Вот так вот.

Икота: Не пустят нас там никто. Нет, я далёкушке улечу! Далёко-далёко уйду!

М.И.В.: Куды уж он хочет — не знаю. Мужик (*икота*) у меня.

Икота: Да вот, вот, вот, вот. Да вот, и вот, и вот (*Говорит на вдохе. Во время приступа М.И. качает головой, как бы осуждая себя за такое поведение. Зевает, закрывая рот рукой.*)

М.И.В.: Ой, Господи, прости.

Икота: Да вот!

Соб.: А он все слышит, что говорят?

М.И.В.: Угу. Как нет?

Икота: Ой, у меня шибко хозяйюшка молится! Молится шибко хозяйюшка. Ой, молится!

Соб.: А ему не нравится?

М.И.В.: Вот хвастан. Нет, заставляют! Какой-то божественный он у меня. (*Улыбается.*) Ну. Заставляют молиться.

Икота: Ой, я люблю, что молиться, ничё.

М.И.В.: Другие ведь страшно донимают, плохо. Вот у меня чё-то ничё. В меня божественная всадила. Тоже Богу молилась. Богу молилась и черту верила. И вот она мне посадила. Так он прям из божественного края какой-то (*смеется*).

Соб.: А он прям называет, от кого?

М.И.В.: Да!

Икота: Да вот Акуля, Акуля, Акуля, окаянная Акуля. Акуля.

М.И.В.: Мы в Сенино ездили молиться, а тот дом, тот дом совсем рядом, недалеко. Соседи-те и говорят: «По Акулине-то помолитесь, — говорят, — Господь ей, может, Царство Небесное..».. Да как он пóчал орать! Как он стал меня донимать! Я чуть не умерла. «Вот бессовестная, она посадила меня!»

Икота: Да вот, вот, вот, вот. Да вот, вот, вот, вот. Ой, я хозяйюшку люблю. У меня шибко хозяйюшка хорошая. (*Левой рукой трет грудь в районе солнечного сплетения.*)

Соб.: А вы здесь трете — он здесь сидит?

М.И.В.: Нет. Он — где-то в животе он сидит. А вот много-то слов повторяют, дак тяжело.

Икота: Да вот, вот, вот, вот.

Соб.: А он часто, каждый день донимает?

М.И.В.: Нет. Нет. Порой ворожит чё-нибудь — люди дак <придут>. Говорит имя.

Соб.: Где-то чё-то потерялось, и можно прийти, и он расскажет — где?

М.И.В.: Ну. (*Улыбается.*)

Соб.: Где корова, например, заблудилась? Откуда, интересно, он знает?

М.И.В.: Хе, а чё — бес дак, ты чё, как не зна? Говорят ведь, бес и Господь — они братья. Только один по хорошей стороне, по хорошей линии, а второй — по дурной линии идет. <...>

Соб.: А что ваш товарищ не любит?

М.И.В.: Ой, да все любит, все жрет. (*Смеется.*)

- Соб.:* А редьку с луком ест?
- М.И.В.:* Нет, все любит, все ест! Я шибко жоркая, ой! Хотя чё ем. И он так, помалкиват.
- Соб.:* А к вам не ходят специально ворожить?
- М.И.В.:* Ходят.
- Соб.:* А вопросы какие задают?
- М.И.В.:* А вот чё у кого наболело.
- Соб.:* Небось когда кто замуж выйдет — тоже спрашивают?
- М.И.В.:* Тоже спрашивают. Спрашивают. Вот, давай, спрашивай, когда выйдешь. Ты взамужем, наверно, нет?
- Соб.:* Я развелась.
- М.И.В.:* Ну-ко, сойдетесь, нет?
- Соб.:* Ну, не знаю, вряд ли.
- М.И.В.:* Ну-ко, скажи давай. (*Пауза.*) Сойдутся оне снова, нет? (*Пауза.*) Федор Иванович, скажи девушке, скоко ... Как оне, сойдутся жить, нет?
- Икота:* Да вот, вот.
- М.И.В.:* Чё «вот-вот»? (*Пауза.*)
- Икота:* Он жалеет тебя.
- М.И.В.:* Жалеет, говорит, тебя.
- Соб.:* Больше ничего не скажет?
- Икота:* Сойдетесь обратно.
- М.И.В.:* Не знаю ... <...>
- Соб.:* А другой девушке скажите, когда она замуж выйдет?
- М.И.В.:* А она решила одна жить, дак чё с ей. (*Смеется.*) Я ей каждый год говорю: «Когда ты выйдешь, когда ты выйдешь?»
- Соб.:* А Федор Иванович что ей скажет?
- М.И.В.:* Ну-ко, давай, Федор Иванович! Скажи, когда она замуж выйдет, скоро — нет?
- Икота:* Она сама не хочет.
- М.И.В.:* Так вот. (*Смеется.*)
- Соб.:* А третьей скажите, она тоже незамужняя.
- (*Пауза.*)
- М.И.В.:* (*Смеется.*) Молчит. Тебе посулил сойтися обратно.
- Соб.:* На меня тоже рукой махнул — чё с нее взять.
- М.И.В.:* Не знат, чё дристнуть. Я всё на его говорю: «Дристун».
- [*М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова.*
В-2011 № 79]

Такое двойственное отношение к Федору Ивановичу — покровительственное и одновременно ироничное — Марья Ивановна продемонстрировала и при нашей следующей встрече летом 2012 года. Началась наша беседа с ее излюбленной темы — катастрофы перед кончиной мира и спасения молитвой:

2012

М.И.В.: Лестовков пять я примерно утро-вечер всё молюся. То четыре, то пять. Сказала я: «Господи, прими, Господи, мое моление — за природу, за погоду». Может, Господь.... Какая была стихия (*имеет в виду наводнение в Крымске, случившееся за четыре дня до этой беседы и унесшее 170 жизней*) — у нас ничего не было. Краем там сколь-то прихватило, и всё, а здесь у нас ничего не было. Который год уже ничего нету. Вот, принимает, видно, Господь мою молитву! Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя... Я уж шибко верую Богу! Вот это правильно-нет? Кто его знает. <... >

Соб.: А что говорят про Антихристовы времена, они уже наступили или еще нет?

М.И.В.: По-моему, уже ведь. Грабовой-то называют — это он и есть (*имеет в виду Г.П. Грабового, основателя нового религиозного движения «Учения о всеобщем спасении и гармоничном развитии», который объявил себя «Иисусом Христом во Втором пришествии»*). Антихрист и есть.

Соб.: А Никон не был, патриарх, Антихристом?

М.И.В.: Никон? Кто его знает, кто он был. Пропал и лежит. (*Смеется.*)

Соб.: А Антихрист не пропадет?

М.И.В.: А я уж не знаю.

Соб.: Сказано же, что когда Антихрист придет, останется жить три... Одни говорят — три, другие — три с половиной года.

М.И.В.: И что, всё, смерть будет?

Соб.: И смерть будет.

М.И.В.: А че-то вовсе мало ведь обещают.

Соб.: Но время библейское — оно по-другому бежит.

М.И.В.: Всё которые вот давно молятся, Богу молятся, они говорят — восемьдесят годов еще должны жить. И потом смерть будет.

Соб.: А почему именно восемьдесят?

М.И.В.: Я не знаю это. Мне говорила... Евдокия Александровна вроде бы говорила, ага. Кто его знает, это как это, какую смерть пошлет... Напоминает всё о смерти. Чё-то наверно, будет, как вот сейчас — это страшно, как людей-то унесло водой. Господи, прости. Вовсе не охота помирать дак. Господи... И одежду стали странную носить, даже невыносимо! Это чудо, чё делается!

Соб.: Вы считаете, что уже за это наказание?

М.И.В.: А чё нет-то? Богу тошно нас сторожить, вот и наказыват. <... > Я теперь про детей, у меня ведь шестеро детей и 12 или 15 внуков, правнуков 10 — это поглядите, какая семья! Я еще не считаю снох да зятовей. Это чудо ведь. Это чудо, какая семья. Дак плачу, плачу голосом, когда молюся за их, за детей.

Соб.: А ведь говорят же, что если плодятся до сих пор, то еще пока не последние времена. Что перед последними временами не будет...

М.И.В.: Не будет плода. Но теперь еще есть — значит, будем жить ишо. (*Смеется.*) Так что будем жить еще.

Соб.: А вот пошибка не предсказывает конец света или что-то такое?

М.И.В.: Нет, ничего не говорит про это. Мне говорит, что нынче умру я. Вот в это лето должна умереть я.

Соб.: Не дожидаясь осени?

Икота: Вот, вот!

М.И.В.: Видишь, вот.

Икота: Да вот, вот! Вот, вот! Умрет! Умрет! (*Тембр тот же, говорит на вдохе, сильно втягивая воздух.*)

М.И.В.: Так неохота же умирать-то, дак чё сделаешь вот. Все время говорит, что я умру нынче.

Соб.: Прямо летом?

М.И.В.: Ну. Я летом прошусь дак. Он, наверно, это и плетёт. (*Смеется.*)

Соб.: Так он вам подыгрывает просто?

М.И.В.: Дак наверно! Пусть как Бог ... Буду молиться день и ночь опять.

Соб.: А бывало, что он ворожил неправду?

М.И.В.: Пожалуй, как нет! Которым правду говорит. Чё только не посадят эти кержаки окаянные! У православных нету пошибки, а у кержаков — вот чуть не у каждого.

Соб.: Ворожит-то очень редко. Да и говорит редко.

М.И.В.: В деревнях-то <много> ... У меня ведь — это уже чудо ... Ой, я как ревела по первости!

Соб.: Когда поняли, что пошибка попала?

М.И.В.: Ну. Попала в деревне.

Соб.: Можно ведь было полечить поначалу?

М.И.В.: Дак вот, где-то надо было лечить, искать, а где — если у нас такие крепкие нету? Это надо крепкого лекаря, чтобы ее вывести.

Соб.: А как вы думаете, это существо, которое сидит, откуда оно берется? Оно чистое или нечистое? Понятно, что насылает-то нечистый человек, а само оно?

М.И.В.: Где-то, говорит, в каких-то ... Их садят, кого там, как мух. В туесок ли куда ли. И потом рассылают, который знат всё чисто про их, и он садит вот человеку.

Соб.: Ну, муха сама по себе — она же безвредное, ну, просто насекомое, может, неприятное, но безвредное. Его ж не назовешь нечистым ...

М.И.В.: Ну, слушай, оно с муху, но, говорят, как лягушка там сидит!

Соб.: Растет?

М.И.В.: Растет!

Соб.: А оно все-таки чистый дух или нечистый?

М.И.В.: Нечистый, конечно, чё!

Соб.: Это как бес, получается?

М.И.В.: Бес, конечно, сидит, кто больше!

Соб.: Прямо в человека нечистый?..

М.И.В.: Да, да! Чё, он везде ведь может! Если бы не так дак, если бы не он, дак кто ... Вот примерно, если Святая Госпожа Богородица ... Только падаю (*земной поклон на молитве*) — и сразу как вроде ... пе..и-ит, окаянный! Ну, это уж обязательно окаянный! Там ведь силком держишься, как бы не п..нуть, беда ведь! Это значит он, нечистая сила. Командует. Вот Богородице кланяюсь — значит, ему надо насрать, окаянному. Господи, Господи, помилуй. Ой, Господи!

Соб.: А нечистому духу не все ведь известно, раз он ошибается, когда ворожит, значит нечистый не всё знает?

М.И.В.: Наверно, да как не знат, дак просто уж это ... Кто его знат.

Соб.: Или шутит он так?

М.И.В.: Кто его знат, чё это там, в чем дело ...

Соб.: А приходят к вам до сих пор спрашивать?

М.И.В.: Ну, бывают!

Соб.: В основном про потери, если кто-то что-то потерял?

М.И.В.: Да, вот про потери всё. Вот человек вот у нас в Сенино потерялся дак. Он всё говорит, что в лесу он валяются. Заблудился и в лесу.

Соб.: А к вам приезжали его родственники?

М.И.В.: Нет, это ... Баба-то евонная приходила. А которы ворожили, что кто-то его убил, забрал ... Чё могли, то и ворожили, не знаю! Она токо ревет, каждый день плачет об ём.

Соб.: А молиться вот он ... Кроме того, что он Богородицу не любит, он еще как-то мешает?

М.И.В.: Нет, никогда не мешат молиться. Спаси Господи ему. Не мешат, не мешат.

Соб.: А на молениях он бывает, что говорит?

М.И.В.: Молитвы-те ведь шибко много знаю, выучила наизусть. Читаю — и никогда не запрещат.

Соб.: А на молениях когда?

М.И.В.: На молениях? На молениях тоже плохо никого не бывало. Когда-то в Сенино ... Вот котора, мне она посадила, дак ее помянули, что: «Давай, помолитесь по этой женщине-то», ага. Вот тогда мне было плохо. Он не залюбил, что за её молиться ишо. На букву «х» сказал что ей, а не Царство Небесное. Вот тогда мне было плохо совсем. Не залюбил, что она посадила мене. С тех пор больше не было такое.

Соб.: А он когда говорит, вам трудно становится?

М.И.В.: Нет. Если много раз слово ... Повторят когда — тяжело.

Соб.: А где тяжело?

М.И.В.: Ну, тока там вот давит (*показывает рукой на солнечное сплетение*).

Соб.: В груди?

М.И.В.: Ну, ну.

Соб.: А это похоже как сердце болит?

М.И.В.: Нет, сердце у меня разное болит. Как подавилася, сердце болит.

Соб.: Это получается, дыхание — тяжело?

М.И.В.: Ну, вдыхать тяжело, ага. Нечистая сила мешатся. Борода у меня большущая. (Смеется.) Чё сделаешь. Говорят, у кого борода — все без суда пойдем туда. Что заработам — сразу на проход уже мы туда! (Смеется.) В Соколово я встретилась — тоже такая же борода, я говорю — вот, мы с тобой вместе куда-то попадем!

Соб.: Анна Понфиловна?

М.И.В.: Анна Понфиловна — это моя тетка была!

Соб.: Так это ваша тетка!

М.И.В.: Да, она жива-то нету. А есть там вторая, тоже бородатая. Анна Понфиловна уже нет. Тетка моя родная, да.

Соб.: Это вы пошутили насчет женщин с бородой, что они без суда пойдут?

М.И.В.: Нет, слышала! У людей слышала у каких-то. Без суда, говорит, пойдут они, куда назначено.

Соб.: А куда назначено?

М.И.В.: А кто его знает! (Смеется.) Может, в ад! Может, в ад — за мои грехи, дак пожалуй. Шибко токо много пояски плела, лестовки много, всё. Господа Бога с детства ежедневно поминаю — может, он простит меня? Не пустяк же это ... Шибко уж боялась грома, вот с тех пор все время. А теперь вот та привычка — постоянно молитву творю. Наверное, грех.

Соб.: Грех молитву творить?

М.И.В.: Ну, все время-то? Беспокоить Господа — грех же вот. Что за привычка! Привыкла, что бы ни делаю — всё молитву творю. И никак не остановить.

Соб.: Да может это хорошо.

М.И.В.: Вот не знаю. А может мешаю ему — вот ведь штука. Господу Богу, может, мешаю я. Что со мной такое? Ужасно боялась грома, даже пряталась — под подушки, под лавки, под койку ...

Соб.: А вот сейчас гроза была — тоже боялись?

М.И.В.: Нет, теперь не боюсь! Это в детстве ишло было. Боялася. А потом возила почту — из дома 17, там 20 ... В общем, 45 километров каждый Божий день! Из района возила. Вовсе молодюхонькая — годов 14-15-ти. Из дома 9 километров, лесом всё. Осина страшно скрипёт, как вот человек — выны, стонет. А я реву, голосом реву, верхом еду, и страшенно молитву творю! Боялася ужас как. Вот привыкла — теперь вот не остановить никак. Что мне за это? Поди неладно вот. Мне буди многие говорят — поди все время ты робишь такое, тебе грех будет. Да может наверное.

Соб.: А кто это вам говорит?

М.И.В.: Ну, вот со стороны так вот всё говорят. Ой, матушки мои! (К собиравшему мужчине.) Что, уже 2-3-й курс? 3-й? Матушка, скоро работать будешь. Айда к нам в духовники потом! Командовать будешь. А много ведь надо знать. Очень много надо знать!

Соб.: Молодая голова запомнит поди. А что может про него Федор Иванович рассказать?

М.И.В.: Ему что ли? Как его звать?

Соб.: Павел.

М.И.В.: Павел. Павел. Ну-ко, скажи, Федор Иванович, как Павел будет жить на свете? Давай, правду скажи. Чтоб парень знал, как жить.

Икота: В хорошая путь пошла!

М.И.В.: Что за путь пошла? Кого плетешь?

Икота: На хорошей пути он стал!

М.И.В.: Вот видишь вот. У меня Бога вообще <икота> любит. Наверное, они (икота и Бог) одноклассники чё ли с ём? (Смеется.) Мне порой даже велит: «Молиться, молиться, молиться надо! Молиться больше надо!»

Соб.: А бывает так, что он днями вас не беспокоит?

М.И.В.: Ну, никогда не беспокоит! Чур наш.

Соб.: Бывает, чтобы он целый день не показался?

М.И.В.: Нет, не покажется даже вовсе порой. Не скажет ничё.

Соб.: А потом бывает, что часто показывается?

М.И.В.: Когда выпью. Тогда он моторный.

Икота: Хорошо будешь жить, хорошо!

М.И.В.: Этот хорошо, про его думат (про Павла).

Соб.: А про меня что думает?

М.И.В.: погоди, он сперва ему пускай. Жениться-то ведь не будет, наверное, нет?

Соб.: Почему это?! Он еще молодой! Женится, конечно.

М.И.В.: Да, женится, и потом, чё они... По-моему должен не расходиться или че ли, что-то такое...

Соб.: Угу.

М.И.В.: И аборт делать нельзя ни за что. У нас был. Он вроде бы сейчас в этом... вы не знаете? В Очере вроде он. Робяты многушше у него, жена...

Соб.: Кто один?

М.И.В.: В церкви работал.

Соб.: Иван Семенович? А, поп? (М.И.В. говорит о православном священнике в местной церкви, т.к. Павел учится в Свято-Тихоновском институте, «на попа», по ее мнению.)

М.И.В.: Нет! Поп! Иван Семенович <...> Книги все он у нас продал из собора. Вот такие книги хорошие собрал. Продал. <...> Потом он это... Против Бога какие-то были эти <книги>... (показывает), такие толщиной. Их тоже людям давал. Против Бога! Вот ты... В одну сторону, а не во все стороны должен... человек быть. В общем, он... Я с ём все время спорила. Не человек, говорю, ты. <...> Я ему в глаза говорила, я говорю: «Ты и Богу, и черту веришь, как тебя понять?!» Он: «Ты че-нибудь да придумашь». Отпирался. Не любил, что... Раз эти книги подаживал, против Бога. Отпирался.

Икота: Да вот, вот, вот, вот! Да вот, вот, вот, вот! Да вот, вот...

М.И.В.: Чё тожно ты, кого ишо?

Икота: Да вот, вот, вот... Ты хорошо будешь жить, хорошо! *(возможно, приступ спровоцирован эмоциональной реакцией в связи с рассказом об И.С., далее он канализируется по привычной модели ворожбы).*

М.И.В.: Опять тожно, всё еще про его, видно. В общем, неплохо будешь жить. Хорошо, а как нет. Господь тебе долгую жизнь, богатство даст, и всё даст. Я страшенно богата была, в Сенино... Мне нрзб придет, говорит: «Ты, Маня, ни от чё ведь тебе Бог дает, ни от чё ведь у тебя прибывает!» Вот так и было. Шестеро детей, порой и вовсё думаю — ну, чё же седни ись? Вот что-то чем-то накормлю ужином — хоть бы что! Откуда чё Бог даст, не знаю сама даже теперя. У меня брат был, шибко уж работающий дак. Он мене принесет большущую ношу, деньги, гостинцы — кладет на стол. Орькой меня звал, мол, Мария — дак Орька. «Орька, корми робыт!» Помогал. Господи... Того ради и молюся, все 15 лет всё молюся за его. Каждый день почти молюся. Господи, помилуй... Вот, всё *(о том, что икота больше не проявляется)*. Вы тоже будете хорошо жить, и долго.

Икота: Да вот, долго будешь жить, долго, долго!

М.И.В.: Значит, еще житье будет.

Соб.: Значит, еще мир не кончится.

М.И.В.: Да, это хоть болтают, что какого-то числа намечено... *(о пророчестве конца света 12 декабря 2012 г.)*.

Соб.: Говорят, это неправда всё.

М.И.В.: Только поди будет, чё-нибудь будет! Поди 150 человек, говорят, утопило! А уж это — чё-нибудь будет там! Кончина-то еще не должна. Всё равно жись плохая должна быть. Жар будет, невыносимый жар! Тоже ведь не житье.

Соб.: Да. Кондиционер купим. В холодильник залезем. Или в погреб.

М.И.В.: *(Смеется.)* Я как дурак — полный голбец бутылки с водой набросала! Меня ругают — ты что, сдурела, она же все равно спортится! Я говорю — хоть обтираться буду. Ой, Господи...

Соб.: Это вы готовитесь к осени?

М.И.В.: Да, да. Ко смерти! *(Смеется.)* Ой, Господи Исусе... Что уж будет — что Бог пошлет. <...> У меня жисть — рассказать, дак с ума сойдете. Не приведи Господь, какая моя жисть. Сколько я на свете прожила, пожалуй, не было такого дня, чтобы я не плакала. Вот так прожила. Отца убили в 41-м, сразу. Где-то месяца три ли, четыре только прослужил. Сразу на фронте убили. И мать страшенно обём ревела. Когда кончилась война — которы пришли, которы нет, он не пришел, и она у нас сдурела! А я малёхонька была. С дурной-то матерью поисть-то вовсе нечо. Вот так я всю жисть ревела.

Соб.: А вот когда мать еще в войну тосковала по отцу, он не приходил? Говорят, если сильно тосковать по покойному, он может приходить, казаться.

М.И.В.: Нет, это не было. Не говаривала. А у меня у самой на факте было. Пришел... Не первый, а второй мужик... Пришел и... Лампочку вот так вот вы-

вернул и ложится ко мне. Руки студёнушки!! Сразу по штанам как, по голягам поехал. Ой! Я тока говорю: «Ты чё, у меня нету (муж) живой! Господи, чур наш, чур наш!» — пробудиться всё никак не могу. «Чур наш! Чур наш! Чур наш!» — без конца, сонна-то. А он как мне руки почал пихать! Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас... Как я молилася, проснулась от страха! «Ой, — говорит, — догадалась!» Ответил мне, и всё, и больше с тех пор не бывало такое. Настоящий Кирилл пришел, и всё. Надо же такое вот. Наяву увиде... Вот даже вот вижу, что он пришел. Господи, Господи..

Соб.: А он как умер у вас? Разбился на мотоцикле?

М.И.В.: Да, на мотоцикле. Он не на мотоцикле разбился, а ехал, и автобус шел... В Сенино шел автобус, а трактор шел с Сенино. А он ехал с Фабрики тогда, между имя проехал, и перед трактором-то упал. А тракторист-от на него залился страшенно, каки-то чё-то... Они соспорили, и он говорил ему: «Я тебе устрою номер на косой дороге!» И он его — так и по ём и проехал! Под трактор. Мозгате в каске привезли. Вот потом я страшенно плакала. Двоих мне добавил, да четыре было... Голосом ревела, просилася: «Господь, возьми меня тут же в могилу!» А чё, куда ребят-то стоко девать? Ну, и он мне приснился — вот так вот стоит, руки в стороны вот... Он вот так вот стоит, и руки в стороны. Мне вот так вот рукой махнул: «Чё обо мне стоко ревешь, эко место, об мене ревешь? Я, погляди, где живу!» Ужа-асно всё цветет, цветы, сирень! И яблоню пушке-то заметила — бело-о-о-о токо, яблоня цветет. Ну, раз убит, он нагло убитый — в Царство, видно, вот так. «Я, — говорит, — погляди, где я живу, чё ты ревешь, эко место, об мене?» <...>

Соб.: Как у вас проходит моление, когда вы собираетесь?

М.И.В.: Чё, ничо. Молимся потихоньку, только, конечно, кто его знат... Это вот там, в книге вот этой же сказано — в последнее время ваше моление будет в грех. Вот, наверное, так. <...>

Соб.: А что, Федор Иванович Н. ничего не скажет? В этот год?

М.И.В.: Он и тебе не говорит.

Соб.2: Он сказал ей, что долго жить будет.

Соб.: Это не означает, хорошо или плохо.

Соб.2: Это означает, что конец света откладывается.

М.И.В.: Он Н. давно ведь знат, дак ничо не говорит! <...>

Соб.2: Только на новенького хорошо. Да. Ничего, не хочет мне говорить. Бойтся.

М.И.В.: Ничо не знат, дак чо. Он дрищет только. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. П. Кузьминых, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 63]

Как оказалось, это была наша последняя встреча. Следующим летом Марья Ивановна продала свой домишко и насовсем уехала из родного села — в город, к дочери.

Отношения икоты и ее жертвы — один из основных мотивов нарративов. Два приведенных случая демонстрируют разительные отличия в том, как они переживаются. Если для Степаниды Филатовны эти отношения можно было назвать взаимным мучением, то для Марьи Ивановны — довольно мирным сосуществованием. Бывшая три раза замужем, Марья Ивановна и к своей икоте относится скорее как к близкому человеку — супругу или взрослому сыну, чем как к зловредному демону («Мужик у меня»; «Федор Иванович его звать. Пошибка-то у меня — Федор Иванович. *(Как-то даже ласково и с гордостью.)* <...> Мужчина посаженный»). При этом «Федор Иванович» отличается уживчивым характером, отношения с ним у Марьи Ивановны явно лучше, чем были с последним мужем (который не позволял ей молиться, пил, курил, матерился); она общается с ним покровительственно и одновременно иронично («Чё, не вспомнишь, как звали? Скажи давай. <...> Чё, забыл, как звали? Давай, скажи. <...> Чё заволок?») и очень жалеет Степаниду Филатовну («Ой, как она *(икота)* ее мучает!») — как жалела бы ее и в том случае, если бы ту мучал супруг.

«Федор Иванович» не только не мешает Марье Ивановне молиться и не имеет пищевых капризов (единственное, чего не любит, так это разговоров о лечении и упоминания имени «посадившей» его колдуньи), но и помогает хозяйке своим пророчествами:

Соб.: А кому-нибудь что-нибудь говорил Федор Иванович?

М.И.В.: Ну, говорил вот, ну да... Кому правду вот... Первого сына в армию отправлять, я ходила там к соседке, и иду, бражкой напилася, бежу домой, и распевает: «Иди быстрее дак, сына-то, — говорит, — в армию взяли». Прибежала домой, бегом бражку замешала, и этой бражкой его отправляла. А он был в Ленинграде, парень. Вот как, правду сказала. Ну. *(Характерно зевает.)* [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е.Лопатина, О.Христофорова. В-2000и № 2.4]

В отличие от Степаниды Филатовны, Марья Ивановна нуждается в (само)оправдании, так как довольно критично относится к своей жизни и своему благочестию (и подозревает, что так же к ней относятся и в селе). «Федор Иванович» удовлетворяет эту потребность сразу в двух отношениях — во-первых, он публично хвалит свою хозяйку за то, что она «шибко Богу молится», и, во-вторых (по словам последней), ворожит тем, кто к ней за этим приходит. Обе стратегии направлены на то, чтобы поднять и самооценку Марьи Ивановны, и ее оценку в глазах окружающих — не только односельчан, но и заезжих исследователей (не случайно Марья Ивановна каждый раз устраивала для нас «сеанс ворожбы», не только не стеснясь присутствия в ее жизни Федора Ивановича, но и превращая его в некий «аттракцион»).

С одной стороны, эти стратегии саморепрезентации имеют успех. Так, члены того же собора высоко оценивают «божественность» Федора Ивановича, однако при этом стараются не досаждать икоте во время моления (что не всегда удается: некоторые люди и темы вызывают у Марьи Ивановны приступ).

Д.О.К.: Вот какая-то у нее такая пошибка посажена, что она ей даже Богу молиться помогает. Поет вместе с ней. Она сама говорит ...

Соб.: Поет?!

Д.О.К.: Да. Поет, помогает ей петь. «Я, — говорит, — Богу молиться люблю». Вот такие пошибки бывают еще. (*Смеется.*)

Соб.: А говорят, что это бес — пошибка. Как же он Богу помогает молиться?

Д.О.К.: Бес, а вот ... Бес, а вот, она вот так сама, она говорит, и он у нее говорит вот это всё, он у нее мужского рода. Говорит, Иван Федорович у нее. (*Смеется.*) Ой, смех и грех. «Да, — говорит, — я с хозяйкой молюсь!» Дома-то она молится, и ночами, и всё. [Д.О.К. ж. 1946. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005. № А2.6]

У.В.С.: Дак это, вот эта вот, Мария Ивановна — действительно, у ней. То ли она представляется, то ли так ли ... На три буквы посылает. Иван чё-то ей сказал, она как начала материться! Мы все ошалели. (*Смеется.*)

Соб.: Это прямо на молении?

У.В.С.: Ага. Она говорит: «Ты чё, ничего не говори! А то счас заматерится, дак не рад будешь!» Ой, вот так ... (*Смеется.*) Проклянный это, сидел бы молча там ...

Соб.: Почему проклянный?

У.В.С.: Да кто знат... Она недавно стала еще ходить, она у них верх взяла. Сама всё распоряжается.

Соб.: А не грешно — с пошибкой в соборе?

У.В.С.: Как не грешно? Грешно, вот именно. Вот Маша-то и <...> перешла к нам (из *максимовского собора в деминский*). [У.В.С. ж. 1924. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.2]

С другой стороны, как видно уже из вышеприведенного примера, не для всех односельчан слова Федора Ивановича звучат убедительно. Те, кто не пересекается с Марьей Ивановной на молениях (деминские, максимовские мирские), высказывают сомнения в том, что у нее действительно есть икота, и, соответственно, если речь заходит о ворожбе — в правдивости предсказаний. Из рассказов становится ясно, что, вопреки словам самой Марьи Ивановны, к ней ворожить не ходят — «Федор Иванович» предсказывает по собственной инициативе, когда она бывает где-то «в людях».

Соб.: А мы были у Марьи Ивановны, за прудом, у нее пошибка ворожит.

Х.Ф.Е.: Ну, ну. У нее пошибка есть. Но я не слыхала, я вместе молилася с ней, а не слыхала.

Соб.: А она на молении молчит, она ворожит.

Х.Ф.Е.: Молчит? Да врет она всё.

Соб.: А почему врет?

Х.Ф.Е.: Дак вот чё... Потому что я никак не определяю... Ходили вместе, я молилася пока, от её никакие разговоры не слышала, всё. Что у нее пошибка есть. Ну, а с вами как говорила она?

Соб.: Ну так: «Вот, вот, вот, вот».

Х.Ф.Е.: И от её говорила, а сама она не говорила это?

Соб.: Ну, как бы другим голосом.

Х.Ф.Е.: Другим?

Соб.: Судьбу предсказывала.

Х.Ф.Е.: Дак чё-то врать-то надо ведь. (*Смеется.*) Всё равно чё-то рассказать-то надо. Раз спрашиваете.

Соб.: То есть это все вранье?

Х.Ф.Е.: Вранье это. Не знаю. Это потому, что я от её не слыхала. Молились вместе, пока я ходила, от её не слыхала вовсе, что у нее, мол, пошибка есть. [*Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2*]

А.Е.Б.: Она ведь осердится, дак... Говорит! У Марьи Ивановны, ты, наверно, знашь ее, вот у нее есть <...> Чё-то вот тоже сидели, ну, она и говорит: «Да умрет Федька, — он у нас больной ведь, тяжелый, — да умрет он у тебя, умрет, умрет!» Я... Много раз она перечетырила. Я гляжу на ее: то ли она вправду говорит, то ли она чёртом говорит? Чё-то мы вышли, она и говорит: «Это, — говорит, — черт у меня говорит...».. [*А.Е.Б. ж. 1926. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.3*]

И.С.Т.: А у нее (*Марьи Ивановны*) пошибка есть, она вроде ворожит, а вроде иногда соврет. Если она говорит, что ... <про> Гаврила: «О! Анна, скоро ты овдоеешь! У тебя хозяин умрет». Да слава Богу, уже третий год живет и ... Может, и умрет вот сейчас ... Наверно. Потому что уже это, нога стала чернеть, гангрена у него ... [*И.С.Т. м. 1953. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.1*]

В 2011 году в максимовский собор «принялись» новые члены, духовницей была поставлена Александра Макаровна. Однако Марья Ивановна продолжала выполнять некоторые функции наставницы, например, бралась «читать исправу» (принимать исповедь). Из-за этого — но в большей степени из-за ее поведения на молениях — в соборе возник разлад. Новые соборные

полагают, что ругается не «Федор Иванович», а сама Марья Ивановна; ее икота — скорее притворство, чем правда:

Ю.М.М.: Ну, не знаю... Мы здесь вот молимся, говорю... Пусть Бог как примет — правильно мы, неправильно — не знаю... У нас вот эта вот, В-на Мария Ивановна... Вот еще. Я, например, как медик, ни в какую пошибку не верю. Их нет! А она — молится-молится, начнет матом! Ну, это разве... Это какое моление? И мы, например, против ее. И у нас как бы раздел идет. Молится, во время моления такое! Ну, какое это моление! Это не моление.

Соб.: А вы думаете, это у нее как..?

Ю.М.М.: Я думаю, просто, она, наверно, сама придумывает чего-то и начинает. Я почему-то вот так думаю. Нет, нету этой, никакой пошибки... Не верю я в это! И вот мы как бы против ее.

Соб.: Из-за этого, что она ругается?

Ю.М.М.: Да.

Соб.: А она не может сдержаться?

Ю.М.М.: Не знаю. Не знаю даже.... Ну, она давно ходит, молится, она, конечно, там это уже знает, как это моление проводить, что.... Мы-то еще ведь этого не знаем. Ну, начнем ходить вот так вот если, регулярно — тоже научимся! А дак вот... Еще некогда нам ходить-то. <...> Бог его знает, кто прав, кто виноват... Ничего не знаю... [*Ю.М.М. ж. 1937. Кезс. В-2012. № 59*]

«Во мне есть холера»: Прасковья Максимовна

По словам Марьи Ивановны, к ней специально приходят односельчане, чтобы Федор Иванович им поворожил (правда, нам такие люди не встретились, более того, в этом селе нам не называли ни одной икотки, к которой ходят ворожить, — мол, все перевелись). В другом большом старообрядческом селе ситуация иная: нам сказали про Прасковью Максимовну как одну из таких ворожей — к ней ходили узнавать о пропажах, кражах, пропавших без вести людях.

А.М.Ж.: Есть они где-то еще, пошибки эти, или нет их, где-то по России. <...> Вот в Соколово тоже была женщина, говорила она. У нас когда-то у сына украли аппаратуру, магнитофон-то, и вот я ездила к ней. Дак она опять, она говорила: «Вот если будут искать, дак найдут». Ну, правильно, мы не искали ведь, и не нашли. Но она не говорит, кто именно, не говорит.

Соб.: А когда вы приходите к такой женщине, и пошибка говорит, ей ведь тяжело от этого?

А.М.Ж.: Тяжело, ага, тяжело... Вот некоторые на лице даже меняются. Она так вроде... Из себя вот это чё-то выдыхает, говорит-то... Голос-то все равно меняется чуть-чуть.

Соб.: А что же она тогда, ведь могла бы и не пускать к себе тех, кто к ней ворожить приходит?

А.М.Ж.: Не знаю. Пускает. Она не сразу начинает говорить ведь. Сидишь и... Разговоры такие вот, около... Подводишь, подводишь, и она начинает говорить. Ну, у Прасковьи-то Максимовны я не бывала, не знаю, как... Вы сходите, интересно ведь это, вы не встречались с этим дак... Посмотреть, послушать. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Мы последовали совету и отправились в гости к Прасковье Максимовне. Совершенно не удивившись компании из четырех незнакомых людей, она провела нас в комнату и уселась на диван, предоставив нам возможность расположиться напротив на стульях и на полу — для удобства видеосъемки. Прасковья Максимовна поглядывала на нас с видом одновременно скорбным и торжественным и не начинала разговор, видимо, ожидая вопросов. Рядом с ней сидел ее внук лет тринадцати. Пошибка заговорила сразу же, при одном упоминании о том, что к ней ходят ворожить.

1999

Соб.: Уже 25 лет приезжают сюда москвичи, но нам про вас ни разу не говорили. Ирина Кирилловна (*духовница местного деминского собора*) то ли забывала, то ли что... А в этом году нам сказали, что к вам приходят за советом, что вы можете указать, помочь, если что украдут или...

Икота: А-ма-ма, о! О-й-й! (*Приступ начинается неожиданно. Звуки издает, тягивая в себя воздух. Потом оглядывает присутствующих, как бы проверяя эффект, нет и следа смущения.*)

П.М.М.: Во мне есть холера. (*Правой рукой, сжатой в кулак, касается груди.*)

Соб.: Это болезнь какая-то?

П.М.М.: Да, болезнь, ага.

Икота: Ой... Заразная болезнь.

Соб.: А называется-то как?

П.М.М.: Пошибка. [П.М.М. ж. 1921. Вер. зап. Е. Александров, И. Куликова, А. Филимонов, О. Христофорова. В-1999 № 4.2]

2000

П.М.М.: У меня есть она. Кому чё надо поворожить — поворожит. Надо <ей> — полагается, надо — говорит.

Соб.: А кому говорит?

П.М.М.: Да кто есть дак. Не любому! Как-то она (*соседка*) тут чё-то ходила, пришла, зашла и... Всё сказала. [П.М.М. ж. 1921. В-2000и № 6.3]

Прасковья Максимовна живет на окраине, но про нее знают и ходят ворожить не только соседи, но и жители другого конца села.

У.Р.Г.: Тут вот икотка есть одна дак... За этим, за сельпом, дак она... Если у кого чё украи или чё, дак она угадыват. Прасковья Максимовна. А вот к старушкам ходим... Или вот, это... Сейчас... У кого же чё потерялось, а, флягу одна потеряла. Флягу вымыла, за ограду поставила, к колодцу, и фляга потерялась. Ну, она, говорит, думала, думала, так и не сказала, кто. Она ждала, ждала. Ей очень тяжело, когда она говорит, ей очень тяжело. Вот эта пошибка. А бывает, угадывает <... >

Соб.: А у Прасковьи Максимовны пошибка просто так говорит?

У.Р.Г.: Нет, только кто придет. Если придет, она рассказывает, зачем человек пришел. Только порог переступит, и вот, зачем пришел. Ей очень чё-то тяжело. Там, видишь, нечистый сидит, это нечистый говорит. <... > Ну, вот если кто пришел, если ворожить, дак... Если знат, дак поймет. Вот со флягой-то ходила, ну, она это, очень тяжело ей было, и хотела сказать... «Ты, — говорит, — сама знашь». Она на какого человека-то думала, ты, говорит, сама знашь. А потом она... Кто-то... Феклист ходил, он флягу-то взял. «Ты, — говорит, — сама знашь, кто взял». Ну, и чё, раз знашь, дак знашь. Значит, которого знал, значит, тот и есть. [У.Р.Г. ж. 1923. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3]

О том, как ей попала икота, как с ней живет, Прасковья Максимовна говорила не очень охотно, как, впрочем, и обо всем остальном, хотя рассказать явно было о чем.

1999

Соб.: А как она у вас появилась?

П.М.М.: Не знаю. Давно уже. Сколько лет.

Соб.: А сколько лет вам было тогда?

П.М.М.: Не помню.

Соб.: А как с такой пошибкой живет? Тяжело или легко?

П.М.М.: Как не... Тяжело!

Соб.: Что ли болит где?

П.М.М.: (Отрицательно покачивая головой.) Делать ничё не дает. Задуматся — спать ложися.

Соб.: То есть вы думаете, что это вам не самой захотелось лечь спать, это она захотела?

П.М.М.: Да-да. Днем обязательно надо поспать.

Соб.: А можно как-то вылечить это, вы не пробовали?

П.М.М.: Пробовала, дак нет, не выходит.

Соб.: А как пробовали, к лекарю обращались?

П.М.М.: Да-да. А раньше выгоняли их, были такие лекаря. Рожали. В туесок ее, говорит, это, закроют и оградят молитвами, и в каменке сжигают.

Соб.: Рожали? Значит, как-то она выглядит?

П.М.М.: А не знаю, как-то вроде рыбы такая. <...> Лечилась, дак ничё не могли сделать. У нас тут женщина приехала, года три тому назад, брала за сеанс по три рубля. Всё равно ничё не помогло. Обещала, что выгонит. А рвало тогда, на сеансе. Рвало. [П.М.М. ж. 1921. Вер. зап. Е. Александров, И. Куликова, Л. Филимонов, О. Христофорова. В-1999 № 4.2]

2000

Соб.: А в соборе вы давно?

П.М.М.: Годов десять. Мне годы-те мало, только 79 годов. (Посмеивается.)

<...>

Соб.: А отец ваш, он в собор ходил, он грамотный был?

П.М.М.: Был, да.

Соб.: Вас не учил?

П.М.М.: Учил.

Соб.: А сейчас вы читаете?

П.М.М.: Читаю.

Соб.: А внуков не учите?

П.М.М.: Не учатся дак! Так-то вот молятся, а... Неохота.

Соб.: Вот азбука, смотрю, у вас.

П.М.М.: Так я по её всё молюся. Вот. Начал, всё. <...> Я в Артошичах жила, у кого корова телится, иду, зовут: «Иди». Теленок заболел — иди. Чё-то поде-
лать... «Иди, принимай роды». А здесь спокойно, никто никуда...

Соб.: И вы все это умели делать?

П.М.М.: Умела.

Соб.: А кто научил?

П.М.М.: Жизнь научила. <...>

Соб.: Ваши родители, может, умели лечить?

П.М.М.: Мама умела. Она... Я во 2-м классе была, дак она родила ребенка и после родов у нее... Тащили ребенка, вытащили — неживой была... Вот у нее там всё поворотилось внутри-то, она и умерла. Десятым ребенком была... А я только из десяти-то одна выжила. Вот и живу за всех. Вот как ишо. Всё одно. А бабушка-то у меня была. Говорят, лекарка была. Везде по родам возили. Фельдшеров-то не было, в больнице-то не были. <...> Всё было.

Соб.: А сейчас что?

П.М.М.: А сейчас не рожают. Рожали бы, да кормить-то чем? Одевать-то как?

Соб.: Но раньше-то было еще тяжелее.

П.М.М.: Раньше тяжелее, а вот... Как-то... <...> В восемнадцатом году деда убили, засекли шашками. Дедушка моего, Мартемьяна Кирилловича. А матери уж некуда стало деваться. Дядю Гиврю... А он с красными ушел. 19 августа в восемнадцатом году вот дедушку засекли.

Соб.: А кто, белые или красные?

П.М.М.: А кто знат, мы не знаем даже. Позаехали люди тут, солдаты, какие они были, кто знат. <...> Хлеб увезли у старухи, скотину отобрали. <...> А отец у меня... Его тоже в двенадцатом году взяли в армию, в семнадцатом он домой пришел... И вот...

Соб.: А мама за него по любви пошла?

П.М.М.: Да какой там любви! Где-то спастись надо душе.

Соб.: И он к ней сватался или нет?

П.М.М.: Дак-от сватался же, договорились, а потом свадьбу делали. Я уж третья родилась у их. Опять... У суседа украл три полена. Два полена перед баней сожгли, а одно полено в печке сожгли. Чтобы я жила. Вот я ожила.

Соб.: Обязательно надо краденые жечь?

П.М.М.: Вот так надо, у кого нет детей дак.

Соб.: Это как вы родились, сразу?

П.М.М.: Да, да, да, да. В первой бане.

Соб.: Это если первые умирают дети, да?

П.М.М.: Ага. <...>

Соб.: А бабушка ваша пошибки не лечила?

П.М.М.: Нет. А вот отец сказывал у меня, кто-то вот тут лечил. Их выгоняли в бане и закрывали в туесок. Она такая как будто серебристая. И в этой бане ее обмывают и с Воскрёсной молитвой так и сжигали ее тут. В каменке-то. У меня есть ведь она. <...>

Соб.: А как к вам попала она?

П.М.М.: А не знаю. В конторе работала тут, все время с молитвой не находишь, а зря. Видно, тут попалась. <...> Все время Воскрёсную молитву не прочитаешь. И ведь ходила же без креста. А чё, ведь в школе учились дак, кресты... Начнут проверять, кресты-те в чулки справляли, прятали. Не давали... Кресты запрещали. Сколько церковных-то... Сколько... В 36-м году, дак сколько их посадили. Берия, МВД, вот этот Берия-то их сажал сколько. Дмитрий Васильевич... Его взяли, Карилу Карповича у нас взяли, интернировали, теперь взяли... Петра... Федосея Петровича отца... <...>

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

П.М.М.: А не знаю.

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

П.М.М.: У нас специалист тут в деревне есть вот сейчас.

Соб.: А как его зовут?

П.М.М.: Климентий Леонтьевич. Слышали про его?

Соб.: Да, только у него не бывали. А где же он живет?

П.М.М.: В Артошихах.

Соб.: Вы думаете, это он был?

П.М.М.: Это он.

Соб.: А за что он так?

П.М.М.: А вот Афоня Митихин еще был.

Соб.: Так вы думаете, это Афоня или Климентий?

П.М.М.: Кто знат.

Соб.: Так может, на вас кто-нибудь из них разозлился...

П.М.М.: Всяко было. [П.М.М. ж. 1921. В-2000и № 6.3]

Прасковья Максимовна — человек молчаливый; о нелегкой жизни своей семьи она рассказывала скупой, лаконично. Нетрудно было догадаться, что ее — человека очень скромного и непритязательного — интересует в большей степени не внимание односельчан, а та, хотя и скудная, материальная помощь (приношения продуктами за ворожбу), которую давала ей икота: Прасковья Максимовна одна воспитывала двух внуков-подростков.

«Хитрая такая боль ведь!»: Анна Александровна

В отличие от немногословной Прасковьи Максимовны, ее соседка Анна Александровна словоохотлива и многое рассказала нам про свою икоту. Икота у нее «заглушенная» — «сидит» в коленке, не говорит, только ичет, оттого при рассказах о ней возникает несколько иной круг тем, из которых главная роль принадлежит теме физического состояния рассказчицы.

1999

А.А.П.: Травками дак... Травы — она ведь не шибко как-то помогают. Вот мене ничё она не помогают. Вот я всякие травы пью — сейчас вот подорожник нарвала, вот его пью... Пока вот уколы не поделали — всё равно всё болел желудок. Желудок заболит, то печень заболит. Уколы поделаю — маленько легче станет. Теперь вот аллергия взяла — думаю, что за сволочь, за болезнь такая! (Смеется.) Какая-то я слабая ли чё ли, нельзя мне уколы делать. Один раз уколы стала делать — у меня ноги-те давно уж плохо ходят — уколы стала делать, врач сказала, она недалёко у нас живет: «Чё, — говорит, — ты плохо ходишь? Давай мы тебя полечим! Айда, — говорит, — уколы счас хорошие». Только четыре укола в меня вкололи — всё, схватила меня экзема, вышла на лицо, на руки, и всё! Иссекла руки в кровь. Вот какой-то организм такой у меня, плохой, негодный, можно сказать. Мала — ничё не болела, не хворала, никака *нрзб* на мне не бывала, и ничё не бывало. Вот выросла, мама всё говорила: «Ну, девка, на тебе никака царапинка не бывала!» А сейчас всё мое! Я даже помню, корюху на ногах-то выносила, все ребята в лежку лежали, а я — хоть бы что, ничё не хворала. Все хворости, все коросты мои стали.

Соб.: А вы не знаете обычай речку дарить?

А.А.П.: Не знаю. Чё мы, уж в какие годы родились — военные... Мала была — война не была, потом война в самый раз, только чуть подросли. Тут пять лет война была, знаешь, какая трудная жизнь была? Кого мы видели? Ничё не ви-

дели и ничё мы не знаем. Такие годы плохие росли. А после войны тоже не больно хорошо сначала было. А потом замуж ушла, тут робята стали свои, тут робить надо было. Некогда было дома-то сидеть-то. <...> Чем мы знаем? Ничё не знаем.

Соб.: А про то, что, говорят, на мужчин насылают робячьи муки, вы слышали?

А.А.П.: Не знаю, нет.

Соб.: А еще знаете, тут у вас такое есть, пошибка называется?

А.А.П.: А вот у меня она есть, наверно. Насобирала. Сколь-то долго жила, всяки люди-те были. Ровно не досажала, не старалась таким колдунам-то досажать, а где-то все-таки наима́ла ее.

Соб.: А где, не знаете?

Икота: А! *(Звук на вдохе, как при обычной икоте, но гораздо громче.)*

А.А.П.: Ичет вот она у меня, вишь вот. Вспоминают ее... *(Смеется.)*

Соб.: А кто вам посадил?

А.А.П.: Не знаю, не знаю. А сначала не полечилась нигде, а потом пошла лечиться когда к лекарям, уж и в бalezинскую сторону ездила... Он сказал: «У тебя давношня». А я кого, не знала. У меня сначала нога отнялась в холке. Отнималась, отнималась нога в холке, потом я на курорт уехала в 79 году, она у меня в холке меньше, не заболела, раз — в колено спустилась. В колено спустилась — я ходить не могу! Ой, на курорте не могу ходить! Так хорошо было там везде, в Бердянске была... И лечили хорошо, и чё, и всё. Ну, врачи все удивлялись: «Что с тобой случилось? Что случилось? Это как обострилась нога, чё сделалось ноге?» Дак не ходить, ничё, и везде возили, тогда ведь дешево было, по военным-то местам. Дак даже мало, никуда не ездила вовсе. Ну, не могу ходить, и всё, хоть ты чё делай! Вот кинулась и с той поры — вот счас 20 лет нога в коленке болит, и всё. И вот из-за этого дак вот прямо и не стоять, она у меня худо... И ничё. Хоть молюся — дак всё сижа, всё сижа только уж. А сейчас уж и эта нога в коленке заболела, обе ноги счас в коленке болят дак уж.

Соб.: А в каком году вы к лекарю ездили?

А.А.П.: Дак в каком... Всяки меня лечили, дак чё-то ничё не могли вылечить. Он сказал: «Мол, если я буду лечить, дак ты умрешь, если выгонять, она у тебя давношня». А я ведь больно знала! Она давно в мене есть. Пока проворила — всё робила, а не запроворила, дак и... Не заходили ноги — тожнó вот она мне в ноги-те сразу и кинулась. Она, вишь, сначала была в холке, нога. Чё, думаю, болит в холке нога, болит — пошоркаю, потрясу, ребята потопчут маленькие — маленько отпустит.. Чё-нибудь сяду делать — опять заболит. Вот в 79-м на курорт уехала, уж я тогда кладовщиком робила, — она перешла в колено. Ну, уж тожнó с курорта приехала — робить не проворю! *(Смеется.)* Пришла в больницу — чё хотите мне делайте, я не проворю робить, ходить вовсе! Уколы поделали-поделали, маленько полегче стало, стала все-таки ходить. Вот тожнó так и всё. Маленько уколы поделаю — уколов 10-20, опять хожу. Опять хожу. До пенсии доробила все-таки. Тожнó пенсию заробила, еще получше же ходила, а счас... Ходить-то лениво. Где

я насобираала я эту болѣсть, сама не знаю... Я сначала икала — думаю: «Чѣ это у мене?»». Как вино где кто пьет — так меня, наверно... На дух не переваривала!

Соб.: Когда вы пили?

А.А.П.: Ну, вино никак не могла пить. Вот думаю, чѣ это такое? Надо мной все смеются: «Да чѣ ты, рюмку-то выпей, чѣ тебе сделатся, выпей рюмку!» Как у меня клапан стоит тут, я никак не могу пить! Как клапан стоит. Я говорю: «У меня не принимает вино, и всё». Вот Миша, зять, вот придет: «Ну, мамка, разожгѣт хоть кровь, выпей рюмку, чѣ ты!» Я говорю: «Я не могу, Миша, вот тут у меня, — говорю, — как клапан стоит какой-то, не принимает вот нисколько!» (Смеется.)

Соб.: А у вашей мамы, бабушки не было икоты?

А.А.П.: Нет. А чѣ, такая, непреходчивая она, болѣсть-то. Колдунов-то, их... Есть! А я, вишь, не хватилась ее сразу-то лечить-то! Надо было ее сразу лечить, а я думаю — чѣ, так болит. И не подумала вовсе на эту дрянь. Вперед, вперед, вперед, вперед, всё, семья, робята были, росли. Тут война была. Перво-то, ты знашь, как плохо-то было, ой! Налоги платить... [А.А.П. ж. 1927. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 5.5]

2000

А.А.П.: У меня болѣзнь-то уже, наверно, 20 лет.

Соб.: А что это такое?

А.А.П.: А чѣрт знат, вот я сама не знаю, я говорю, сначала у меня нога в холке болела — кѣдалась, и всё. Тут кинется, тут кинется, тут кинется. Вот сенокос: надо грести, копыны носить, — я не проворю, кѣдаться болѣзнь. А тожно я в семьдесят девятом году на курорт уехала, на Украину, в Бердянск, три ванны только приняла, у меня в холке нога не заболела. Сразу кинулась в это колено (*другой ноги*). Видно, у меня болѣзнь, мне порча попала где-то, вот мне через что. Ну, как она у меня заболела в колене, как заболела, а эта нога совершенно не болела. Вот в колене заболела-заболела, с той поры я... Там, идти не могу, врачам гово... Врачи говорят: «Не знам, чѣ с тобой вообще делать. Обострилось, чѣ это у тебя такое, обострилось». <...> Но ходить нога не ходит, и всё. Дома сiju. Все уедут, я одна остануся.

Соб.: А врачи-то что говорят?

А.А.П.: Не можут даже определить ничѣ, ничѣ не могли: «Как так, чѣ сделалось с тобой, что в одной ноге легче стало — в другую перешло?» Я вот... Мне бы сообразить бы, дак вот тоже не сообразила — где бы хоть лекарей каких-то бы, полечиться. А пока я ходила, ну, и с курорта приехала, ишо уколы поделала, я говорю: «Не проворю, Марь Иванна», врачу-то говорю. Она говорит: «Ну, давай уколы поделаем, чѣ такое с тобой сделалось». Ну, десять дней походила, уколы поделала, маленько полегче стало, отошло. Тожно опять на работу, давай робить, дорабливать — до пятидесяти пяти годов робила я. Ну, и хромаю, так всё и билась. А тожно еще сюды переехали, ишо лучше ходила, и всё делала.

Соб.: А когда она к вам попала?

А.А.П.: Давно, наверно, попала. У меня нога-то в холке-то заболела давно уж, давно, лет тридцать, наверно, прошло.

Соб.: И вам сколько тогда было лет?

А.А.П.: А мне чё было, чё было, сорок два ли было года. А я не поняла, что это боль (*икота*), я думаю: так болит. Кто его знает, ведь в бригаде робыла <... >

Соб.: А почему вы решили, что это именно боль кидатся?

А.А.П.: Дак как решила, да как не решить больше — потому что ревматизм у меня не признают по крови, ревматизма у меня нету. Я в больнице лежу, мене и говорят... И у меня когда она лучше — хожу, когда в больнице лежу. Хитрая такая боль ведь! Ну, тогда у меня такая ломота нету в ногах, меньше, не ломит и ничё. Ну, ходить-то уж конечно плохо, вот прошлый год лежала с язвом-то, с дубинкой уж по колидору ходила, чё, в Верещагине, большие колидоры-те, долгие. Нынче-то уж всё хуже стало, ой! Дома стала плохо ходить. Счас вот эти... Картошки дак... Гадов-то (*колорадских жуков*) собирать ходить дак — надо в руках дубинку держать, надо посудинку держать, у меня никак не получатся! (*Смеется.*) Хуже стало. Прошлый год ишо сама картошки обрабатывала, жуков собирала, ишо пуще ходила, без дубинки больше. А нынче валяюся, и всё. Вот надо дубинку. Скоро без дубинки дома не смогу ходить. А чё, ничё, что... Вот днем полежу, потом встаю-встаю-встаю — нету, и не могу на ноги встать.

Соб.: А выгнать-то (*икоту*) нельзя уже?

А.А.П.: Нет. А я тожно скоко раз ездила, в Верещагине была после, одумалася дак. Дескать, поздно, у тебя уже она в крови, эта пошибка. У тебя уже стала в крови, и ее не выгнать, ты умрешь.

Соб.: Это кто сказал?

А.А.П.: В Верещагине баба сказала. В Сиву ездила я тоже к лекарю, он тоже сказал, в воду поглядел и говорит: «У тебя давношняя, тебя не вылечить». Вот и маюся.

Соб.: И не сказали лекари, как она попала?

А.А.П.: А чё они скажут? Нет.

Соб.: Бывает, сама боль говорит, как попала...

А.А.П.: А она у меня... Чё, лекарями-то я много лечилась, я, наверно, тех, кто близко-то, всех перебрала... А чё, не могли вылечить, уж ничё не могли сделать. Кака-то вот меня лечила, старуха одна, в Кривчанах, ой, дак я так йчу, так йчу, так зайчу, так зайчу почём зря, а она на меня шуршит, она у меня йчет... Поточайнному... И ничё не отделатся, не стала. Спорить я с ней не стала. Так, может, полегче было бы... Чё, она тоже не выгоняла, токо как заглушала. Она умерла, та баба, давно уж. <...> Сама чё-нибудь... Вот какие-нибудь молитвы читаю, из книжек выписаны дак...

Соб.: А какие молитвы, кому?

А.А.П.: Воскрёсну, да чё опять... А читаю ее, и маленько отойдет, полегче. Кидатся ведь куды попало! То в бок, то в спину, то в грудь. То живот заболит, то

чѐ-нибудь да заболит. Даром... Где... Куда попало кидатся! [А.А.П. ж. 1927. Вер. В-2000и № 6.2]

Анна Александровна была членом местного деминского собора, как и ее соседка Прасковья Максимовна. При встрече, в том числе и на молениях, их икоты вели своеобразный диалог, о чем нам рассказывали обе женщины, а также другие жители села.

Соб.: А к Прасковье Максимовне вроде бы ходят ворожить?

А.А.П.: Вот у нее тоже какая-то пошибка есть, тоже в ней сидит. Лепечет! Да так смешно! Я заичу, мне тяжело будет, стою-стою, она: «Х.. тебе!» (*Смеется.*) Ой, мы молеальщики! Так смешно! (*Смеется.*) Я заичу, она: «Х.. тебе!» (*Смеется.*) Вот, молимся, стоим. Я только заикала, вот мало ли, у меня ноги-те не дают стоять-то, мне так тяжело будет, я стою-стою, как у меня заорет, заичет! А та отвечает мне: «Х.. тебе!» (*Смеется.*) Со смеху пропадешь с нами! Ой, Господи, помоги! <...> Не сама говорит, лепечет у еѐ пошибка-то. Вишь, тот да другой меня лечил, видно, все-таки я заглушила ее, она у меня только ичет так-то, а говорить — не говорила. [А.А.П. ж. 1927. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 5.5]

А.А.П.: Да, говорить — не говорит (*икота*). А вон у Парани говорит дак... У меня заичет, а у еѐ говорит: «Х.. тебе!» (*Смеется и сквозь смех говорит дальше.*) Господи помилуй! Во как сказала, я к ней ходила, к Паране. Сѣдня как-то не икала. [А.А.П. ж. 1927. Вер. В-2000и № 6.2]

П.М.М.: На моленьи говорит тоже. Вчера на моле... Тот раз на моленьи еще сказала. Вчера не сказала. Вот у Анны Александровны как начала икать! Моя молчала. [П.М.М. ж. 1921. В-2000и № 6.3]

А.М.Ж.: У нас экстрасенс приезжала сюда, проводила (*сеанс*) <...>

Соб.: А вы говорили, что были на этом сеансе, и там кричали пошибки?

А.М.Ж.: Да, да, да, да. Вот у Прасковьи Максимовны... Там Анна Александровна ишо была, у нее... У ней вот кричала только, у Прасковьи-то Максимовны вроде тоже, или чѐ-то говорила, вот это я не помню. Да и потом вот она (*экстрасенс*) сказала: Климентий Леонтьевич, он сейчас живет в Артошичах, так что вот он-то вот... Обладает, портить-то что...

Соб.: Он был на сеансе?

А.М.Ж.: Да, он был тут. Он уже вышел... Да, вроде он вышел, она без его это сказала. Как она узнала, не знаю. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Ф.С.И.: А вот Анна Александровна, знаете ее? Вот она, тоже ведь какая-то в ней дрянь есть. Вот начнет когда моление, собираются у них, она религиозная тоже, приглашает старушек... Вот соберутся когда старушки, говорят... Ну, вро-

де того, чтоб молились, она, мол... «Анна Александровна, за тебя Богу будем молиться!» От она заохат-заохат-заохат! Закричит-закричит-закричит! Сама не знает, чё делает. Ёкает. Человеку ведь тяжело.

Соб.: У нее неговорящая?

Ф.С.И.: Не знаю. Нет, вроде бы. Она-то у нее... Как она, ёкает-то. Начнет-начнет, заревёт-заревёт, вся прям покраснеет так сама из себя, как-то неловко ей становится, видать. Господи, спаси и сохрани...

Соб.: Как так получается — старушки богобоязненные мучаются, а молодежь не верит, и ничего.

Ф.С.И.: Да, да, да. А она, Анна-то Александровна рассказывала, она работала кладовщиком. Кладовщиком, и вот там вот, по-на выходе, пойдете — отворот в Соколово, отворот, значит, в Сепыч, и тут еще отворот... Посадские есть уже, на перекрестке-то там, *нрзб* стояла такая, стоит, оголенная вся, тут у ней склады-те были, дак она в этом складе, говорит, сидела, и... Во время... На работе была... Чё-то ей будто в рот попало, попало токо в рот, и сразу зайкала-зайкала-зайкала, и всё. Нечистый-то... Мы хоть не верим, а нечистый-то тут тоже есть. Ходит ведь везде, говорят. Ходить надо всегда, говорят, с молитвой... А молитву-ту кто творит нонче? Вместо молитвы-то идет матюкát. Вот он и пускает. [Ф.С.И. ж. 1918. Вер. В-2000и № 9.5]

«А я уже сейчас верю»: Ефросинья Пантелеевна

Может показаться, что икота одолевает только соборных — глубоко религиозных пожилых женщин, воспитанных в строгих старообрядческих традициях и посветивших свою одинокую старость тому, чтобы жить почти по монастырскому уставу, вымаливая у Господа прощение грехов. Однако это не так, хотя икота и явно «постарела» по сравнению с первой половиной и серединой XX в.¹, она встречается и у мирских, и даже у «никониан», у людей семейных и сравнительно обеспеченных. Следующая история тому пример. Ефросинья Пантелеевна в молодости уехала в Пермь, в няньки, там и вышла замуж. Брак оказался неудачным, после развода с маленьким сыном она вернулась на родину, в деревню в Кезском районе Удмуртии. Работала пекарем, дояркой, сторожем. Будучи уже за сорок, снова вышла замуж и переехала к мужу в большое село. Мы встретились с ней впервые в 1999 году, тогда они с мужем жили хорошо, и Ефросинья Пантелеевна иногда звала старушек к себе на години и праздники, была на молениях по-мирски и сама собиралась в будущем «положить начáл» — вступить в собор. Соборные хорошо знали

¹ О «старении» феномена пишут и пермские психиатры, изучавшие икоту в 1960–1980-х гг. [Гуськов, Урюпина 1985: 38–39].

Ефросинью Пантелеевну и во время бесед ее упоминали — в частности, говорили, что у нее несколько лет назад появилась икота.

Х.Н.К.: Женщины-те ведь много с пошибкой-то есть, вот топеря — у Михеевны пошибка есть. Ёкатся тоже у нее. Вот она ёкатся. «Вот утром, — говорит, — встану...», дак вот пока она не наестся, у нее всё ёкатся. А я свою (*икоту*) не понимаю, что мне надо йисть. Не хочет ничё. Ну, она ёкатся тоже у нее.

Соб.: А вы встречали говорящую пошибку?

Х.Н.К.: А, встречалась! А чё рассказать — во время это было войны. Я почту возила, на почте работала. С почты ехали, а со мной ехала женщина, вот у нее тоже говорящая пошибка, ее звали «Мухой», эту пошибку. А я то́жно, чё, во время войны дак... Ну, она говорит, что она ворожила быдто, эта пошибка. Я толды возьми да и скажи, дорогой едем вот где-то, я и возьми да спроси её: «У меня мужик придет не скоро?» — «Какого ты мужика-то отправила?!» — она на меня. Быстро так ответила мне! Ну, раз я не отправила мужика, у меня раз мужика не было, дак вот она правильно мне сказала. «Какого ты мужика-то отправила?!» — говорит. (*Смеется.*) Быстро сказала. Ну, вот это вот, умерла она дак, вот тут у нас соседка есть, Фрося, она... Юкятские же они были. Дак быдто бы она к ней перешла. Но она еще не говорит. Не знаю. <...> Ну, ее Мухой называли, дак как её, она как вроде вот, вот чё-то у нее там в горле-то мешат. Ну, понятно, всё.

Соб.: А Мухой звали — она сама себя так назвала?

Х.Н.К.: Ну, такая вот пошибка была, называла. Мухой она зашла, видимо, мухой. Муха залетела и... Уж там чё-то она стала. А сама она женщина была маленькая, черненькая. А то́жно я ее провожать (*хоронить*) ходила. Дак мы чё — без молитвы-то мы не ходим, дак вот кто без молитвы пойдет — она может зайти в того человека. Без молитвы не ходят у нас. [Х.Н.К. ж. 1914. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 5.7]

Х.Н.К.: Пошибку — трудно, ведь ее не вылечишь. Вот ее не вылечивают, она всё равно сидит в человеке. Не могут выгнать.

М.С.Ш.: Она уж заведётся дак. Конечно.

Х.Н.К.: Сегодня Фрося-то была ко мне, вот Пантелеевна, я говорила-то вам вчера дак. Я, мол, так и так. Она уж у нее разговаривает. «Чё не по мне, дак, — говорит, — вóткат». Вóткат как.

Соб.: А как она выглядит?

М.С.Ш.: Ничё, она в человеке же живет.

Х.Н.К.: Ничё не заметно, ничё. <...>

Соб.: А как она попадает?

М.С.Ш.: А без молитвы пойдешь, рот-от распелишь дак, она залетит мухой, и всё.

Х.Н.К.: Мухой залетат.

М.С.Ш.: Мухой залетит, и кашляшь, кашляшь...

Х.Н.К.: Обратно-от не выходит.

М.С.Ш.: Она вот не выйдет.

Х.Н.К.: Оне ведь разные тожо бывают. Муха есть, и как-то еще разные они бывают. Я вот с Мухой-то почту возила, она вот говорила тоже. Вот Муха ей попала, Фросе-то. Дак она дома-то, говорит, не была, тут она не была, когда она умерла дак. Все равно где-то она ее нашла. [М.С.Ш. ж. 1910., Х.Н.К. ж. 1914. Кезс, зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.1]

Через два дня после этой беседы мы побывали у Ефросиньи Пантелеевны.

1999

Соб.: Вы не расскажете, что такое пошибка?

Е.П.Н.: (Смеется.) А это я не знаю! Попадет, и всё. У меня тоже ведь есть!

Соб.: А как это так? Что это такое? Как она себя ведет?

Е.П.Н.: Счас будешь разговаривать (на эту тему) — она говорить будет.

М-м-м. Уже трогатся (шевелится) маленько.

Соб.: А как она попадает?

Е.П.Н.: А кто его знает? По ветру попадат как-то.

Соб.: А к вам как попала?

Е.П.Н.: А к нам — одна старуха померла и мне попало. Я ее мыла. Старуху-ту. Мыла, потом она мне попала. Я уже была там, в этом, в Верещагино. У Антошки, сына-то, на дне рождения, тогда... Надо с молитвой ходить-то, а чё, я тогда без молитвы ходила! Чё, плясали, танцевали, чё попало делали! Вот и всё, попала мне икота-то. Значит, этот, у нас один мужик это, покупал теленка, и потом пьянушшой напился, я говорю: «Ты чё, как домой-то пойдешь?!» Она (икота) говорит: «Вот, и вот!» (Изображая речь икоты, произносит эти слова громче, на вдохе.)

Икота: Вот, и вот, говорит! (Выше тоном и еще сильнее втягивая воздух.)

Е.П.Н.: (Смеется.) Чё ко ся, заговорила дак. И вот она тогда и заговорила. Сказала. Я говорю: «Кия (Евдокия), это чё? Сестра, мол, это чё?» — «Это у тебя, мол, пошибка попала». Говорит, тожнó матюки загибат ведь! Ой! Господи Иисусе¹! Заглушенная она у меня была. А вот счас ты мне будешь говорить, может, то, другое — дак она будет говорить.

Соб.: А что будет говорить?

Е.П.Н.: А чё, вóткат да чё да: «Вот, и вот!»

Соб.: А говорят, что к некоторым пошибкам с вопросами идут.

Е.П.Н.: Отвечают которы, да. Говорят, говорят.

Соб.: А вы встречали таких?

Е.П.Н.: Нет, я не встречала, не спрашивала. Вот эта, Муха-то у которой была, она (икота Муха) мне попалася.

Соб.: А как ее зовут?

¹ У старообрядцев принято такое — дониконовское — написание имени Иисуса Христа.

Е.П.Н.: Муха.

Соб.: Прямо имя такое?

Е.П.Н.: Ага. Муха дак.

Соб.: Это вот у бабушки... А вы спрашивали у той бабушки, как она у той-то жила?

Е.П.Н.: А чё, жила, ничё. Она молилась тоже, ходила. И у нее ничё, не ругалась. А мужик-от пьянушкой! Напиался, я думаю — как он домой-то пойдёт? Он ушел. «Вот, и вот, вот, и вот», — говорит это так у меня. Тожно матюк загнула, я говорю: «Чё это?» Потом: «Кия! Сестра, мол, чё это у меня?» Говорит, мол: «Это икота говорит».

Икота: Ой!

Е.П.Н.: Ой! Я, мол, не говорю это сама-то. А старуха-то умерла, дак ей говорили: «Она-де сама это говорит, дескать, сама говорит». Не верили, значит. А я уже сейчас верю. Ой. Страшно. А старуха-то, всяко у нее говорила, у старухи-то. Всяко говорила она. А у меня-то уж не говорит всё. Заглушали у меня, тоже.

Соб.: А как лечили?

Е.П.Н.: А один лекарь, в бане парил, поил. Нашёпчет что-то и напоит. На водку. Сам выпьет.

Соб.: Теперь не говорит?

Е.П.Н.: Не говорит, токо вóткат. Парализовало. «Вот, и вот».

Икота: Вот, и вот!

Е.П.Н.: Ой. Господи, Иисусе.

Соб.: А йкает?

Е.П.Н.: Ёкает, ага, ага. Ёкает. А у вас там нету этого?

Соб.: Нет, мы только здесь встретили. А от нее есть какой-то вред человеку? Не болит?

Е.П.Н.: А не знаю. А у которых-то это, ага. Всяко бывает. Которым тяжело бывает, всяко.

Соб.: Так они, наверно, бывает, мирно живут с хозяином, а бывает — не мирно?

Е.П.Н.: Не знаю. Всяко. Не знаю.

Соб.: А совсем-то выгнать нельзя?

Е.П.Н.: Никак. Я не знаю, как ее выгонишь? Киста, видно. Чё, я не знаю, чё это такое. Как-то выгоняют, ага, у которых выгоняют как-то. А у меня нет, не выгнали. Всё одно разговаривать хочет, всё хочет. Еще пьяной, дак тоже говорит: «Вот, и вот, вот, и вот!»

Соб.: А она говорит таким же голосом, как и вы?

Е.П.Н.: Нет, не таким.

Соб.: А каким, грубее или наоборот?

Е.П.Н.: Наоборот. <...>

Соб.: А почему вы знаете, что Мухой зовут?

Е.П.Н.: А у старухи-то Муха была дак.

Соб.: А вы точно знаете, что прямо та же самая?

Е.П.Н.: Та же самая залезла, ага! А она сама сказала мне: «Я, — говорит, — это, от Пани», — она имя назвала. Эта Муха-то рассказала мне. «Вот, и вот, ты, — говорит, — была там, пировала, там тебе и попала». Без молитвы не надо ходить-то.

Соб.: А мы говорили сегодня с женщиной, которая покойников обмывает, она говорит, что икота в мертвом не живет, она уходит заранее.

Е.П.Н.: Уходит. Она уходит раньше. Икота раньше уходит.

Соб.: Так она от той старушки заранее к вам перешла?

Е.П.Н.: Конечно, заранее! Заранее. Как умирает человек, тогда и ушла. Заранее.

Соб.: А сколько вам было лет?

Е.П.Н.: Пятьдесят ... Нет, сорок с чем-то было. <...> Она ничё не беспокоит, когда только вот чё-нибудь это, думаю, значит, чё-нибудь такое: «Вот и вот! Вот и вот!» Опять хочет у меня говорить.

Соб.: А вы не можете ее остановить, чтобы она замолчала?

Е.П.Н.: Нет. [Е.П.Н. ж. 1933. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 8.3]

«Так хорошо живем»: Устинья Фирсовна

Страх, беспокойство, печаль — не единственные эмоции, сопровождающие веру в икоту. Страшное соседствует здесь со смешным, ужасное и безобразное отталкивают и притягивают одновременно. В поведении икоточных нередко можно увидеть элементы театральности и удовольствие от чистой игры, незамутненной какой-либо корыстью.

Устинья Фирсовна, несмотря на пожилой возраст, в собор не собиралась. Она жила вместе со своей младшей дочерью, ее мужем и детьми. Семья была работающая, справная. Дети и внуки любили Устинью Фирсовну и заботились о ней, поэтому необходимости в компенсации одиночества и в материальной выгоде от ворожбы икоты (кроме упомянутых ниже «ста грамм») у нее не было. Тем не менее, у нее была икота — Василий Иванович, или Чапаев, которая разговаривала и даже ворожила. Односельчане обращались к ней, но при этом считали, что Василий Иванович иногда ворожит неверно.

Соб.: А вот нам говорили, что к Устинье Фирсовне ходят ворожить.

Е.Е.Ф.: Ходят.

Соб.: И что, выворачивает правду?

Е.Е.Ф.: Да не знаю, видно, у кого совпадают, видно. У кого нет. <...> Ходят все-таки. У кого чё украли, потерялся — к ней идут. Порой скажет правду, порой нет.

Соб.: А вы не ходили?

Е.Е.Ф.: Нет. Я пошто-то не верю в это. [*Е.Е.Ф. ж. 1928. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 6.1*]

М.Г.Г.: Дак вот у нас соседка жила, она счас там, вверху живет, у конторы. Соседка, дак у нее и счас говорит! Ворожить еще ходят к ей. Порой правду скажет, порой — неправду. Устинья Фирсовна.

Соб.: И что говорит?

М.Г.Г.: Кто чё спросит. Я нынче сколько уж нать-то не видала ее. Хожу туда редко. [*М.Г.Г. 1932. Вер. В-2002 № А3.2*]

А.М.Е.: Вот тут живет ворожащая икота. Иной раз правду говорит, иной раз — нет. Чё вот, кто вот чё ворóжит эдак дак, придут вот — тут еённая же дочь была, она счас умерла — деньги потеряла. Положила деньги на койку под матрас, и забыла. Забыла, и ходит-ходит, ищет, искала-искала, искала-искала, не могла найти деньги. Ну, и вот она пришла к ней поворожить, она ей сказала: «Да они у тебя дома, ищи под матрасом». Зинка пришла — и правда, под матрасом лежат. Ну. Иной раз правду говорит. [*А.М.Е. 1938. Вер. В-2002 № А3.3*]

Соб.: А у Устиньи Фирсовны пошибка правду говорит или нет, когда к ней ворожить приходят?

М.И.П.: Ворожат, я сама раз ворожила. Мне кажется, она мне правду сказала. У меня потерялась овца молоденькая, я ходила, искала-искала, не могла найти. Я говорю: «Я овцу потеряла, не скажешь, где искать?» Она говорит: «Не там ищешь!» Я ходила в то стадо, вверх, ничё, ну, нигде нету. «Не там, — говорит, — ищешь! Иди, — говорит, — домой — найдешь». Я прихожу домой — мне приносят ее с того конца, она еще небольшая была. Вот, мне кажется, она мне правду сказала. А сейчас не знаю — ворожат-не ворожат ли. Но она лечилась, дак, может быть, ушибли, может быть, неправильно говорит сейчас.

Соб.: А почему, если леченый, неправду говорит?

М.И.П.: Ну, как же? Если этого нечистого где-то там чё-то покалечат, ранят.

Соб.: А что, может быть покалеченный даже, нечистый дух?

М.И.П.: Ну, если его лечат там какими-то молитвами, которые он не любит! [*М.И.П. ж. 1936. Кезс., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А6.1*]

Мнение о «покалеченном» в результате лечения духе, характерное для мифологии Верхокамья, в данном случае связано, видимо, еще и с тем, что у Устиньи Фирсовны нет особой необходимости совершенствовать перформанс икотания (что еще раз говорит о ее бескорыстной «игре»). Тем не менее, она получала явное удовольствие от таких «сеансов», ее привлекал театральный эффект приступов. Так, во время наших встреч она сама предлагала членам экспедиции поворожить и делала это с увлечением. Подчеркну, что, в отличие от

Марьи Ивановны, Устинья Фирсовна не стремилась использовать слова икоты для каких-либо своих личных целей; явление «Чапаева» — это игра ради игры.

2002 (1)

Соб.: Степанида Филатовна с Фабрики передавала привет.

У.Ф.Ф.: Она все еще живет?

Соб.: Она жива, она ходит с палочкой по дому, печку топит, на улицу выходит.

Но ее очень пошибка мучает, она прямо говорит и говорит.

Икота: Ах ты! (*Говорит почти как обычно — на выдохе, но более резко и громко.*)

У.Ф.Ф.: У меня тоже она есть.

Икота: Ух ты! О-ой!

Соб.: А у вас откуда?

У.Ф.Ф.: Я шла из этих, из Микишат, там поворот, там попало, у поворота-то. Я не проворю! Кака-то сила такая, летела куды попало! По дороге-ти ведь я прямо летела! В Стошатах там есть старая старуха, она попала, подсу... Суёт! Она умерла в Сепыче... в Фабрике. Давно умерла. Она же мне посадила, да. Пить подавала, она мне подала пить в стаканчике только. Она, окаянная!

Соб.: Вы от нее шли?

У.Ф.Ф.: Я не к ней, только мимо, она на меня загаркала.

Соб.: Вы шли мимо, она вас позвала и вы подошли, выпили?

У.Ф.Ф.: Да. Ага, да. Стакан брагу. Брагу.

Соб.: А сколько лет вам было?

У.Ф.Ф.: Знать, первый год мы там жили... Вот она мне... А забыла, сколько уж годов-то она у меня? Это, подала голос. Ой, шибко залаяла, шибко много говорила!

Икота: Что, ворожить тоже хочешь?!

Соб.: Да нет, я не хотела...

(У.Ф.Ф. смеется.)

Соб.: (к В.Б., внучке У.Ф.Ф.) А что, ворожит бабушка, тебе, например?

В.Б.: Да.

Соб.: Все сбывается?

В.Б.: Ну, вообще-то не всё, но сбывается иногда.

Соб.: Ты специально спрашиваешь или как получится?

В.Б.: Иногда спрашиваю, иногда она сама.

(У.Ф.Ф. смеется.)

Соб.: Какую оценку поставят?

В.Б.: Я спрашиваю про подруг да чё да такое.

У.Ф.Ф.: Ага.

Соб.: А вы лечиться не пробовали?

У.Ф.Ф.: Лечилась, в Сенино жила вот когда. Только заговорила, мне легче стало.

Соб.: А на что наговаривала, на воду?

У.Ф.Ф.: На вино. Ну. Полечили меня в Сенино, лучше стало. Потом как-то ...
Неладно. Ой... Семьдесят уж годов, что уж делать.

Соб.: Вам попало, когда вы уже замужем были?

У.Ф.Ф.: Ага.

Соб.: А дети уже были?

У.Ф.Ф.: Были. Андрейко уже был, со мной ходил, маленькой, а если бы я одна
была, дак меня унесло бы куда-нибудь. Улетела бы куды-нибудь! Без пути! Чё по-
пало делаю.

Соб.: Это как вы выпили и куда-то понесло сразу?

У.Ф.Ф.: Нет, не пила нигде, нет!

Соб.: Нет, эту, бражку.

У.Ф.Ф.: Дак... Нет, просто иду, шагаю... Нечистая-то сила, сила...

В.Б.: Бабушка, ты рассказывала, что тебя понесло, ты бежала, бежала, бежала,
до Соколово добежала и остановилась, да?

У.Ф.Ф.: Да.

Соб.: Это после того, как она выпила этой бражки?

В.Б.: Чё-то она пила, а там такой дорога под угорчик идет, а тут гараж такой
стоит. Вот она бежала-бежала, всё так бежала, бежала, бежала, дядя Андрей такой
бежит и говорит: «Мам, ты куда побежала-то?»

Соб.: Это как ее заколдовали, да?

В.Б.: Ну. Там она бежала...

У.Ф.Ф.: Как человек, люди...

В.Б.: ...добежала до деревни, там люди — и всё, остановилась.

У.Ф.Ф.: Всё... А Федосья, она, видимо, знала что-то.

Соб.: Эта бабка?

У.Ф.Ф.: Нет, другая уж, я пришла в деревню в эту, а как человек-то оказался,
легче, у меня отошло. Не пошла, не побежала.

Соб.: И к вам ходят ворожить теперь, да?

У.Ф.Ф.: Порой приходят люди.

Соб.: И что спрашивают?

У.Ф.Ф.: (Смеется.) А кто чё.

В.Б.: Про деньги спрашивают. Обычно про деньги. Многие уже приходили,
всегда про деньги спрашивали.

Соб.: Когда потерялись?

В.Б.: Да, вот некоторые говорят, что положил куда-то и не могу вспомнить,
куда положил. Вот такие приходят.

У.Ф.Ф.: Ну.

Соб.: А как вы определяете?

У.Ф.Ф.: Я сама не... Не сама тогды! Не сама говорю.

Икота: Ах ты! Ой! Я те накажу, да ты узнаешь, как! А не боишься. Пока не
боится, не боится. Вот так! Ах ты!

Соб.: А ты различаешь, когда бабушка говорит, а когда пошибка?

У.Ф.Ф.: Ага. Отвернется...

В.Б.: Да. Вот она говорит-говорит, а потом не сама говорит.

Соб.: А сейчас это вы говорили?

У.Ф.Ф.: Да.

Соб.: Или пошибка?

У.Ф.Ф.: Ну, говорила-то она.

Икота: Василий Иванович!

Соб.: Зовут?

Икота: Да!

Соб.: А откуда, сам говорит?

(У.Ф.Ф. смеется.)

Соб.: А откуда вы знаете, что Василий Иванович?

Икота: А меня так зовут! Так и зовут. Все люди! Василий Иванович.

Соб.: А откуда знают имя?

Икота: А как-то знаем. Ой-ё!

У.Ф.Ф.: Сейчас на́двоё, на́двоё, видишь, говорила так. <...> Не знаю, что ей (В.Б.) надо ворожить-то.

Икота: Она учится ничего! Хорошо!

У.Ф.Ф.: Ой... Тогда с Сепыча приехала, ну, у нее потерялась...

В.Б.: Это у моего папы сестра, тетя Надя, у нее спирт кто-то своровал из дома, тоже ворожить приезжала.

Соб.: И что сказала?

В.Б.: А не знаю, что она говорила.

Икота: Тут! Соседа, сосед дак...

В.Б.: А, сосед украл.

Икота: Три литра спи...л! Знаю, что он!

Соб.: А сейчас вы говорите или она?

У.Ф.Ф.: Нет, она, она.

Соб.: Это Василий Иванович говорит?

Икота: Да, да!

Соб.: А я не различаю их...

У.Ф.Ф.: Котора видит, котора неправду (ворожит). Всяко, всяко.

<...>

Соб.2: А я вот думаю, что спросить...

У.Ф.Ф.: А... Наверно, гуляет <ли> мужик у тебя?

Соб.2: Да не знаю я, вот я уехала...

(У.Ф.Ф. смеется.)

Икота: Он помаленьку схватывают других!

Соб.: Это кто сейчас говорит?

Икота: Я!

У.Ф.Ф.: Нет, она.

Соб.2: Много других-то?

Икота: Пока одна. Гуляет, гуляет!

У.Ф.Ф.: (к *Соб.*) А у тебя мужик есть?

Соб.: Есть.

У.Ф.Ф.: Ой, у тебя так, думаешь, живет?

Соб.: А как?

Икота: Находит другую!

Соб.: Да ну?

Икота: Да, конечно!

В.Б.: Поворожи, находит или нет?

У.Ф.Ф.: А поглядеть как следует ...

Соб.: Как поглядеть?

Икота: В глаза тебе посмотреть. А вроде бы у тебя не гуляет! Нет, вроде бы.

А этот гуляет.

Соб.: А как вы видите?

Икота: А так, сама! Сама! Нет! Нет! Твой не гуляет. А этот гуляет!

Соб.: (к *В.Б.*) Это бабушка сейчас говорила?

В.Б.: Нет.

У.Ф.Ф.: Нет, я не сама!

Соб.: (к *В.Б.*) Ты различаешь?

В.Б.: Да.

У.Ф.Ф.: Не умеете вы, тихо разговариваете. А это я говорю!

(*Все смеются.*)

У.Ф.Ф.: Ой ... Не умеете вы тоже воровать-то. Тихо.

Соб.: Как это?

У.Ф.Ф.: Ну, сказать что-нибудь. (*Явно хочет продолжения сеанса гадания.*)

Икота: Гуляет, гуляет, гуляет! Маленько.

Соб.: А с кем?

Икота: Ой, я не скажу!

Соб.: Фамилию скажите.

Икота: Нет, нет! Она (*Соб.2*) убьет евойна мужика.

Соб.: А это кто говорит?

Икота: Я!

У.Ф.Ф.: Он.

Соб.: Он?

Икота: Ой-ё! Другую найдет, дак тебя все равно возьмет, на хрен их! Временно, временно подёржит.

Соб.2: А потом?

Икота: Нет, тебя возьмет ишо! Ах ты! Ой!

Соб.: А вам, когда он говорит, тяжело?

У.Ф.Ф.: Нет. Потом все-таки чё-нибудь отыгратся.

В.Б.: Бабушка! Поворожи, у меня с ней сладится или нет?

У.Ф.Ф.: Кто?

В.Б.: У меня с ней всё сладится или нет?

У.Ф.Ф. С Вале́й-то?

Икота: Ни́че!

В.Б.: Да?

Икота: Да!

У.Ф.Ф.: Не полади́ли две подру́ги.

Соб.: Что вы сказа́ли, не полади́тся или сла́дится?

У.Ф.Ф.: Не́т, ни́че́ се́йчас.

Икота: Не́т, хоро́шо у них!

У.Ф.Ф.: Бо́льше, бо́льше ... Ой, я бо́льше не зна́ю, че́ сказа́ть вам ...

Соб.: А вам пото́м пло́хо ста́новится?

У.Ф.Ф.: Не́т! Не́т.

Соб.: А е́ду ка́кую-нибу́дь не лю́бите?

Икота: Ага, не́т, не́т, не лю́блю!

Соб.: Че́то-то не да́ет е́сть?

У.Ф.Ф.: Да, да. А че́ вот, мя́со пло́хое, да́к че́-то не по́любит. Ры́бу, ры́бу не лю́бит.

Икота: Ах ты!

Соб.: А что, лягу́шки ка́к?

Икота: Ох ты! Бе́з ума ли? Не лю́блю!

Соб.: А ре́дьку?

Икота: Ду́шную-то е́ду? Не!

У.Ф.Ф.: Ре́дьку то́же не е́м.

Икота: Ох ты!

Соб.: А лу́к?

У.Ф.Ф.: Ма́ло, реде́нько.

Икота: То́же ма́ло! Я не лю́блю. Ах ты!

У.Ф.Ф.: Че́снок лю́блю опе́ть.

Соб.: А у ва́шей ма́мы не бы́ло?

У.Ф.Ф.: Не́т, не́т. < ... >

Соб.: А мо́жет ли пово́рожить, ско́ро ли бу́дет ко́неч света́?

У.Ф.Ф.: Ма́мка, у ме́ня ма́мка го́ворила то́же, я ма́мке сво́ей ве́рила. Но все ра́вно, жи́ть бу́дем е́ще.

Икота: Е́сть! Не́т, жи́ть бу́дет о́на.

У.Ф.Ф.: А ма́мка: «Ой, у́мрете!»

Икота: Не́т, ни че́рта не бу́дет, не́т, жи́ть бу́дем! Ой! А во́т ко́нечо!

Соб.: А бе́з че́лове́ка по́шибка не жи́вет?

У.Ф.Ф.: Не́т, не́т.

Икота: Ма́ленькой! В бр́юхо-то за́лез. Ой! Не на́до, не ска́жу! Не́т! Не́т! Не́т!

Соб.: А на́м го́ворили, на де́реве жи́вет.

Икота: Не́т, не́т!

<...>

Е.Ф.Б. (дочь У.Ф.Ф.): У мамы икота внутренняя разговаривает.

Соб.: А вы различаете, когда говорит она, а когда икота?

Е.Ф.Б.: Да. Она же говорит нормально, а тут выкрикивает слова.

Икота: Да, да!

Е.Ф.Б.: Вот. Видите, не сама она это говорит. У ней тоже зараза какая-то посажена.

Икота: Ой ты!

Е.Ф.Б.: Есть чернокнижники, говорят, у нас какие-то, и нормальные люди. И чернокнижники могут посадить вот это вот. Чернокнижники — это как колдуны, также называют их. Они чем-то поят людей, которых ненавидят или кому навредить хотят. Вот ее напоили в молодости, она же мучает, вот эта икота.

Икота: Денисиха!

Е.Ф.Б.: Видишь вот, она опять не сама говорит.

Икота: Денисиха! Денисиха!

Соб.: Посадила, да?

Икота: Да!

Е.Ф.Б.: Она у нее как бы... Знаете, вот грыжа бывает, бывает грыжа, головка-то, и вот она у нее также внутри ходит иногда. И бурлит, вот чё-то такое.

Соб.: А в больнице не проверяли?

Е.Ф.Б.: А это ничё не помогает, надо было сразу к знахарям везти, видимо, чтобы вывести эту заразу. Не обратились, видимо, что ли?

У.Ф.Ф.: Лечилась ведь!

Е.Ф.Б.: Лечилась, и все равно?

У.Ф.Ф.: Лучше всё же стало маленько.

Соб.: А рентген не делали?

Икота: Ах ты! Я буду не... Ничего не болит, не болит ничего!

Е.Ф.Б.: Ничего не показал рентген, видимо.

Икота: Ох, ты какая! [У.Ф.Ф. ж. 1931., Е.Ф.Б. ж. 1969., В.Б. ж. 1991. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002. № А4.1]

2002 (2)

Соб.: А были в деревне люди, которых считали колдунами?

У.Ф.Ф.: Нет!

Соб.: Не было?

У.Ф.Ф.: Нет, нет.

Икота: Колдунов этих... не люблю я их.

Соб.: Не любите?

Икота: Ой! Нет!

Соб.: Это кто говорит?

Икота: Я! Я! Я! Вот.

Соб.: Понятно. А расскажите, как к вам пошибка попала.

У.Ф.Ф.: Пошибка? Я пошла из этих, из Стошат, Семен, парень, такой был уж мой (*показывает рукой около 1,20 м; путает имена сыновей: в первом интервью речь шла об Андрее*). А потом... Подхватила как-то тут сама, кака-то сила, сила, и лечу, куды попало. Потом до деревни до этой дошла и тихонько пошла. Вот людей увидела. Все летела лесом, бегом. Вот нечистая сила, говорим. А я-то ничё не знаю так-ту, какая она была ли как ли. А ведь... Летела, летела.

Соб.: А вывести ее не пытались никак?

Икота: Ух ты! Ах ты! О-ой! Так хорошо живет! Ой! Хорошо!

У.Ф.Ф.: Да, лечили меня, лечили, в Сенино. Жила там одна, забыла уж, сколько время. Чё, ворожить надо, давай, сворожу!

Соб.: (к В.Б.) А тебе бабушка что рассказывала, как к ней пошибка попала?

В.Б.: Вот она мне это и рассказывала, то что ей тут вот попало, и она побежала, бежала-бежала, до Коржат где-то добежала она, и дядя Андрей вот за ней, маленький сын ее, бежал за ней и говорил ей: «Мама, стой, куда ты побежала!» С ней бежал тоже, говорил это.

У.Ф.Ф.: Денисиха мне посадила! Нету она жива-то, в Фабрике-то умерла.

Соб.: Денисиха?

У.Ф.Ф.: Денисиха, ага.

Соб.: У вас с ней какие-то нелады были?

У.Ф.Ф.: Она хорошо позвала — пить, пить. Такая... Такая хорошая. Подала из... Из середи (*кухни*)¹. Стакан брага-то токо, в стакане. Я пью...

Соб.: И сразу попала?

У.Ф.Ф.: А вот летела, тут-то вот.

Соб.: И как попила, сразу полетела?

У.Ф.Ф.: Не сразу, долго, долго здесь. Сразу поняла, что она.

Соб.: А лекарь как лечил?

У.Ф.Ф.: Меня? Вином. Наделат, чё-то шёпчет. Да чё, она у меня заговорила!

Соб.: Сразу заговорила?

У.Ф.Ф.: Как лечить чё-то начали, в Сенино-то, лекарь мне сказал, что: «Тебе не сделать ничего». Сказал, и я не зачала больше лечиться.

Соб.: Сказал, что нельзя вылечить?

У.Ф.Ф.: Да. Заговорил вот токо, заговорил, а больше ничего.

Соб.: Она сразу начала говорить?

У.Ф.Ф.: Ага, ага. Где лечила, в Сенино-то, вовсе как дурак, ненормальная стала, но лучше дома сделалось.

Соб.: А имя кто дает?

¹ Устинья Фирсовна не случайно отметила, что хозяйка вынесла стакан из кухни (а не налила ей брагу тут же, на глазах, из общей посуды — бидона или кастрюльки): в рассказах о колдовской порче (а также о противодействии ей) так описываются ситуации, когда в питье что-то подмешивают. См. ниже рассказ о том, как «напоили» колдуна Афоню, который после этого уже не мог портить людей.

Икота: Василий Иванович, да!

Соб.: А кто назвал?

Икота: Сама, сам! Василий Иванович я!

У.Ф.Ф.: Это не я назвала, она сама называет.

Икота: А как я знаю!

< ... >

Соб.: А поворожите нам что-нибудь?

У.Ф.Ф.: Об чем?

Соб.: О чем-нибудь.

У.Ф.Ф.: Скажи чё-нибудь дак.

Соб.: А скажите, у нас Василий женится вскорости?

У.Ф.Ф.: Жениться?

Икота: Нет ишо.

У.Ф.Ф.: Я сама не говорю это.

Икота: Ах ты!

У.Ф.Ф.: Скоро нет, не пойдет, не пойдет. Скоро нет. Чё?

Икота: Дня через два ... года два.

Соб.: Во как.

У.Ф.Ф.: Чё?

Соб.: А это кто говорит?

Икота: Я!

У.Ф.Ф.: Нет ...

Соб.: «Я» это кто?

Икота: Я сам!

Соб.: Вас не очень мучает, не мешает?

У.Ф.Ф.: Нет.

Соб.: Ничего не болит от этого?

У.Ф.Ф.: Нет, нет.

Соб.: А какую-то еду есть не дает?

У.Ф.Ф.: Да, да.

Соб.: А какую?

У.Ф.Ф.: Рыбу.

Икота: Ой-ой, рыбу сама жри!

У.Ф.Ф.: Рыбу — нет. Мясо тоже, хорошее — да, а плохое — дак нет.

Соб.: И мясо тоже нет?

У.Ф.Ф.: Сначала-то ем, курицу ем хорошо, мягкое. Неправду сказала? (*Проворожбу о женитьбе.*)

Соб.: Я не знаю. Вот вернемся в Москву, проверим. (*Все смеются.*) А про лягушек ничего не рассказывает?

У.Ф.Ф.: А чё? Нет, нет.

Икота: Я, я боюсь их! Ой, я боюсь их!

Соб.: Почему?

Икота: О, как?! Ой, я боюсь, я боюсь!

Соб.: Это кто говорит?

У.Ф.Ф.: Это? Василий Иванович.

Соб.: Василий Иванович?

Икота: Да!

Соб.: А не сказывает, почему боится лягушек?

Икота: Ой, як боюсь, боюсь, боюсь, боюсь. Ой, я боюсь! О-ой!

Соб.: А колдунов не любит?

Икота: Нет!

У.Ф.Ф.: А вот вечер был этот, Фотейко, просил чё-то, ну... Пошел, вышел из ворот-то, из дверей да, и начал... чё-то бормочёт. А тут привешено, тут, всё-всё, а он... Ленка прогнала его — не напакостил бы. Он пакостит. Были вы у его, может, у Фотейко?

Соб.: Нет. Он колдун, что ли?

У.Ф.Ф.: Колдун! [У.Ф.Ф. ж. 1931., В.Б. ж. 1991. Вер., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002. № В4.2]

2003

В.Б.: Вы почему бабушке вопросов не задаете?

Соб.: А как поживают ваши Фотейко и другие местные товарищи? Вы говорили — Фотейко, который что-то там...

Икота: Ой... Боюсь!

Е.Ф.Б.: А он к нам больше не ходит. Так-то я его напугала, я же рассказывала? Он что-то делал, да, нам. А я его напугала.

Икота: Ой... Боюсь его, боюсь, боюсь! Боюсь!

Е.Ф.Б.: Я таких черно книжников боюсь. Говорю ему: «Нечего у нас делать больше!» И с тех пор не ходит. И так-то плохо живем, да еще и эти-то ходят, навоят всякую порчу на нас! Я боюсь таких вот...

Соб.: А таких же много в Соколово?

Е.Ф.Б.: Очень много, говорят, у нас таких. Даже страшно на улицу выйти. Один, говорят, может на след сделать. В сырую погоду вот идешь — след остается, может след собрать, сделать на след. Другой, говорят, может по ветру пустить. Могут напоить чем-нибудь <... >

Е.Ф.Б.: Может (колдун) заговорить, говорят. Может наговорить на конфетку, на печенье. Может тебе даже — вот как бабушке у нас икота посажена. Он же ведь колдун, может даже тебе икоту посадить.

Икота: Как... Какой человек?

Е.Ф.Б.: (Примириительно.) Да нет, нет, хороший человек.

Соб.: Это кто говорит?

Е.Ф.Б.: Это икота говорит.

Икота: Хозяин. Хозяин! Василий Иванович.

Соб.: Хозяин?

Икота: Да.

Е.Ф.Б.: Это икота же, она мучает человека, вон она ее как мучает!

Икота: Ничё меня не делает вовсе, о, а чё, хорошо живем!

Е.Ф.Б.: (*икоте, ласково*) Хорошо живете? То как заорет, дак аж тяжело становится.

Соб.: А что, какую-нибудь еду не любит, что ли?

Е.Ф.Б.: Если против ее скажешь чё-нибудь, вот она начинает кричать. Иногда даже к ней ворожить приходят, она правду умеет говорить. Не всегда сходится, но говорит правду. Вот Анастасия Андреевна, у нее сын был Иван, он нынче умер, вот он тоже приходил к ней ворожить — к Василию Ивановичу он приходил ворожить. Он потерял 800 рублей деньги. <...> Приходил, сворожила, он эти деньги нашел. Она ему сказала: «Ищи дома».

Икота: Порой вру дак! <...>

Соб.: А для дома ворожит?

Е.Ф.Б.: Для своих? Да я что-то не спрашивала...

Икота: Сто грамм!

Е.Ф.Б.: (*Смеется.*) Вот это у нее — сто грамм, строго! Сто грамм! Сто грамм тебе? Ну, иногда поинтересуешься — дак сходится. Иногда и вовсе не сходится. Я уж и не спрашиваю. Вчера мне надо было на сенокос, я: «Ну, что, погода-то стоять будет?» Она говорит: «Будет!» А вечером вон как задожжало! Я уж как бы и не надеюсь на этого Чапаева!

Соб.: Чапаев?

Е.Ф.Б.: Чапаев, да. (*Смеется.*)

Икота: Обзывается еще, обидели. (*Обернувшись к Е.Ф.Б.*) Ах ты, дурак!

Е.Ф.Б.: Видишь?

Соб.: Так это она сама говорит?

Е.Ф.Б.: Нет.

Икота: Нет!

Соб.: А как вы различаете?

Е.Ф.Б.: Голос-то совсем другой.

У.Ф.Ф.: Разный.

Икота: Разный!

Е.Ф.Б.: Через силу втягивает, видишь?

Соб.: А как вы ворожите, как определяете?

У.Ф.Ф.: Не знаю.

Е.Ф.Б.: Она не сама, это внутренний голос у нее разговаривает.

У.Ф.Ф.: Ну.

Е.Ф.Б.: Ее надо выводить на чистую воду...

Икота: Ага!

Е.Ф.Б.: Вот видишь — ее пока не доймешь, она не разговаривает.

Икота: Нет! Никто никуда не денет, мы хорошо-о-о живем!

Е.Ф.Б.: Хорошо живете?

Икота: Хорошо!

Соб.: А как попала?

Е.Ф.Б.: Как к тебе попала эта икота? А, Василий Иванович? Васили ... Ой, за-
была, как там ... В Стошатах. Она рассказывала, в Стошата они ходили куда-то ...

У.Ф.Ф.: Много тогда было базаров, базар ...

Е.Ф.Б.: Зачем вы в Стошата-то ходили?

У.Ф.Ф.: А к дяде-то заходили ...

Е.Ф.Б.: В гости, что ли?

У.Ф.Ф.: В гости, в гости.

Е.Ф.Б.: И что, напоили тебя чем-то?

У.Ф.Ф.: Ага.

Е.Ф.Б.: Напоили?

У.Ф.Ф.: Сходила на кухню, налила стакан брагу.

Е.Ф.Б.: Вынесла с кухни?

У.Ф.Ф.: Да. И вот и ... «Я у тебя бывала ...», — а сама вынесла. Не бывала у
нас. Это дядина подруга.

Е.Ф.Б.: И чё, ты выпила, даже не заметила, что там чё-то есть или еще чё-
нибудь?

У.Ф.Ф.: Ничё, нормально.

Е.Ф.Б.: Ничего? И когда тебя, потом уже после этого, побежала с Микишат,
понесло?

У.Ф.Ф.: Ага. Из Микишат понесло меня тожнó.

Е.Ф.Б.: Она когда это выпила, до Микишат они дошли, из Трошат до Мики-
шат спокойно дошли, а с Микишат — вы бывали в Микишатах, знаете? — пошла
по угорам со старшим-то сыном, и у нее, говорит, ноги как побежали-побежали-
побежали, она сама их не чувствует и бежит, бежит, бежит! А Андрюшка говорит:
«Ты, мама, куда бежишь?» А она, говорит, ни слова-ни полслова — она несется,
несется, несется, бежит ...

У.Ф.Ф.: Никакой ни *нрзб*, ничего не видно!

Е.Ф.Б.: Ничего, говорит, не замечает под ногами даже. Андрюшка ее догнать
даже не мог! Старший-то сын. «Я, — говорит, — за ней бежу, бежу, бежу, а
она, — говорит, — бежит и не замечает ничего». Добежали они до ельника, да?

У.Ф.Ф.: Да.

Е.Ф.Б.: До елок добежали, вот тут токо она, говорит, остановилась.

У.Ф.Ф.: Деревню токо увидела.

Е.Ф.Б.: Да, деревню увидела. До Соколово почти добежали. Встала: «Эхэ, эхэ,
эхэ» (*изображает тяжелое дыхание*) — как будто ее кто-то гнал.

У.Ф.Ф.: Чисто, это верно, верно. Правда.

Е.Ф.Б.: Вот не зря говорят, что какая-то нечисть тут есть. Мы вот не ве-
рим, а ...

Соб.: Не верите?

Е.Ф.Б.: Я раньше-то не верила, что это все есть. Ну, как сказать, все наяву, через все уже прошли — и все равно, мне кажется, люди у нас хорошие!

У.Ф.Ф.: А ты как ты вот угла все четыре?

Е.Ф.Б.: Брызгала, со святой водой... Потому что я уже не рада своей жизни была, когда ребенок болел.

Соб.: А к врачам обращались?

Е.Ф.Б.: К врачам, да, ездили по больницам. Постоянно уколы. Неделя пройдет — ребенок снова болеет. Неделя пройдет — ребенок снова болеет. Сколько мы пробовали уколов, сколько таблеток — теперь у него желудок болит.

Икота: Вот так! Ох!

< ... >

Е.Ф.Б.: Но есть, говорят, еще там, предсказатели-то эти, которые предсказывают.

Соб.: А у них пошибка, что ли, ворожит?

Е.Ф.Б.: Нет. Они видят, говорят, по глазам, по рукам как-то. Как они определяют — не знаю.

Икота: Обзывает еще... (У.Ф.Ф. при этом обернулась и посмотрела в мою сторону.) Пошибкой еще обзывают!

Соб.: Это кто говорит?

Икота: Я!

Соб.: Не нравится слово?

Икота: Нет! Василий Иванович.

Соб.: А кто имя дал?

Икота: А не знаю. Не знаю.

Соб.: А лечиться не пробовали?

Икота: Нет! А чего... Не надо, не надо! Ой! (У.Ф.Ф. при этом отворачивается вправо, левую руку прижимает к груди и отмахивается ею.)

Е.Ф.Б.: Она у нее не любит, когда о лечении говорят...

Икота: Ой, нет! Ой я! Ох ты, е.. твою мать! Ах ты! Ой, б..дь, е.. его мать, ой-ё!

Е.Ф.Б.: Не любит.

Икота: Ничего не делается, мы живем хорошо!

Е.Ф.Б.: Хорошо живете? Ну, живите.

Икота: Да! Да! Жить буду, жить, жить, жить!

Е.Ф.Б.: Живи, живи.

Икота: Вот, вот, вот, вот!

Е.Ф.Б.: Живи, живи. Вот еще, говорят, когда у человека икота, страшно, говорят, когда человек умирает.

Икота: Конечно!

Е.Ф.Б.: В кого-то еще вселиться может.

Икота: Я не умру.

Е.Ф.Б.: И, говорят, когда человек умирает, надо открывать большие трубки (печные), и она в трубку улетает. Есть даже, говорят, такая икота — в виде ежика, в виде клубка какого-то. Ее надо поскорей отлавливать и в печку, сжигать.

Икота: Ах ты! Ух ты! Нет!

Соб.: А как она выглядит-то?

У.Ф.Ф.: Не знаю.

Е.Ф.Б.: Иногда она у нее в боку ходит.

Икота: Не скажу, который.

Е.Ф.Б.: Кто его знат, какая она из себя.

Соб.: А еду какую-то ... Все ест спокойно?

Икота: Нет!

Е.Ф.Б.: Она лук не любит, чеснок не любит, перец не любит, горчицу — все вот такие вот ...

Икота: Ой!

Е.Ф.Б.: Редьку не любит.

У.Ф.Ф.: Редьку маленько ем.

Е.Ф.Б.: Есть много такого ...

Икота: Ай!

Соб.: А рыбу?

Е.Ф.Б.: Рыбу ест.

Икота: Ем!

Соб.: И щуку тоже?

Икота: Ем.

Соб.: Нам говорили, что некоторые щуку не едят, как раз икоточные.

Е.Ф.Б.: Я говорю, она не любит лук, чеснок — вот такие. Так ест изредка, но она у нее задается. Ворчит, ворчит, чем-то недовольна. <... >

Соб.: А вы в собор не собираетесь начал положить?

Икота: Не пойду, не могу!

Соб.: Это кто говорит?

Икота: Хозяин! Василий Иванович!

Соб.: Это он не дает вам молиться идти?

Икота: Нет, не пойдет!

Соб.: А почто?

Икота: Плохо ходит.

Соб.: Так на машине можно доехать.

Е.Ф.Б.: Надо ведь молится — дак стоять.

У.Ф.Ф.: Да.

Е.Ф.Б.: Надо молитвы повторять, а она ведь заикается, не сможет.

Икота: Да, да, да.

У.Ф.Ф.: А нет, молюсь все-таки.

Е.Ф.Б.: Сама для себя.

У.Ф.Ф.: Ну.

Соб.: Не мешает Василий Иванович молиться?

Икота: Нет, нет! [У.Ф.Ф. ж. 1931., Е.Ф.Б. ж. 1969., В.Б. ж. 1991. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003. № В2.1]

Нетрудно заметить противоречия в дискурсе «Василия Ивановича». В первых двух беседах с ней он негативно реагирует на упоминание рыбы, что соответствует общепринятому мнению, согласно которому икота не выносит рыбу, особенно щуку. В третьем интервью говорится о том, что рыбу — и щуку в том числе — «Василий Иванович» ест спокойно. Декларации идут вразрез с практиками.

«Театральность» поведения Устиньи Фирсовны отмечали и ее соседи, например:

Е.Г.К.: Это, знаете, что, это на нервной почве. Такое бывает. У нее ведь это, знаете еще, голос-то — ведь есть артисты тоже со вторым голосом. Так что я вот это считаю, что она как-то... артистка. (*Смеется.*) Внутренний голос там.

Соб.: Но вот зачем женщине притворяться?

Е.Г.К.: Ну, нет, я считаю, что она, может, и не притворяется, может, у нее... может, что-то она получила на нервной почве. Она же вот инвалид.

Соб.: Ну, так парализовало-то ее не так давно, а пошибка у нее давным-давно?

Е.Г.К.: Ну, женщина она так добрая, я бы не сказала, что она злая или там чё. [Е.Г.К. ж. 1951. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003. № А6.2.]

Во время наших бесед с Устиньей Фирсовной присутствовала ее внучка, Валя, которой было тогда 11 лет (12 во время третьей беседы). Она с большим интересом прислушивалась к тому, что говорили ее мать и бабушка. Никто из родных ее не прогонял и вообще не делал никакой скидки на ее присутствие. Когда в разговор вступал Василий Иванович, Валя делала характерные мимические движения, невольно подражая бабушке. Очевидно, так и происходит усвоение и мифологических представлений, и моделей поведения одержимых (такое усвоение поведения одержимых детьми и даже закрепление этого поведения во время игр наблюдали исследователи в других культурах мира).

«То сон напустит, то мысли неподобныё»:

Евдокия Александровна

Скрывать демонологические темы от детей в традиционной культуре Верхотамья, действительно, не было принято. Напротив, бесы упоминались довольно часто в связи с многочисленными бытовыми правилами, например: не сиди нога на ногу — «беса качаешь», не оставляй посуду открытой — «бес насéрет / выкупается», не стряхивай воду с рук — «бесов разводишь». Апелляция к страшному в мотивировке правил поведения — обычное дело (ср. местную пословицу: «Детей пугают букой, взрослых — мукой»), и неудивительно, что в строгой религиозной старообрядческой среде это «страш-

ное» имело вид и имя беса, черта. Бес — фигура одновременно назидательная и развлекательная, рассказы о нем имеют функцию и этическую, и эстетическую. Особенно это заметно в быличках об икоте — ярких, образных, страшных и в то же время нередко смешных. Эти особенности мифологических рассказов делают их пригодными для проповеди, что хорошо заметно по дискурсу Евдокии Александровны, духовницы одного из соборов.

Она пошла «ко старикам» еще в детстве (в двенадцать лет) и с тех пор моление не оставляла, в «мир» (замуж) так и не ходила. До пожара 2000 года, в котором сгорел ее дом, она жила в заброшенной деревне; в последние годы живет «по людям». Особый уклад жизни, особое мировоззрение, далекие от забот и тревог ее замужних и многодетных сверстниц, сделали Евдокию Александровну редкой книжницей и прекрасной рассказчицей, в речи которой пересказ сюжетов христианской письменности органично сочетается с искусным владением местной фольклорной традицией. И то, и другое служит способом — в ее устах мягким, ненавязчивым — «включения» слушателей в христианское (несмотря на присутствие вроде бы «языческих» мотивов) понимание мира, средством наставления на правильную (в христианском же, конкретнее — старообрядческом, древлеправославном понимании) жизнь.

Тема одержимости живо интересует Евдокию Александровну — и по личным причинам (она полагает, что у нее самой есть икота), и из-за связи этой темы со Священной историей. Она, как и другие соборные, считает икоту теми самыми бесами, о которых повествуют Евангелия и жития святых¹. В ее рассказах Священная история (которая реальнее для нее, чем многие события современности) без труда уживается с личными историями ее знакомых и собственными жизненными впечатлениями.

2000, май

Е.А.Ч.: Вот у нас одна была женщина, в Лискино, а тут у их тоже был как... Колдунот. Вот он проучивается, и ему покажется там то ли печь, проходить надо когда, или шшука, говорит, рот полуоткрыт, пройти надо. Тогда он всё знает. И вот он посаживает, посадит это. Дак вот у её перво-то неговорящая была. А потом ей то ли вот налили, колокольцы-те, к дуге привязывают, свадьбу-то, ей говорили — налей туда воду и испей. Воду или там питьё ли². Ну, и вот она это сделала, испила, и с того дня сильно она разговаривала. «Меня зовут Марина Николаевна, я Мариночка. Я ведь не в старуху пушшена была, а меня... Пушшена была я в Оринку». У ее соседей дочь Орина была, у нее тоже пошибка была. Вот она: «Да чё я в ёй полезу, старик у её, да седой, да с бородой ишо дак, а чё, где... Я Мариночка-девоч-

¹ Ср. читательскую помету на учительном Евангелии XVI в., попавшем в Верхокамье в XIX в. (этим временем датируется и маргиналия): «Диавол беси в человек вселил — Господь исцелил» [Поздеева 2005: 125].

² Брагу или квас, см. сноску на с. 38.

ка. А старуха-то Богу молилася, а я ей в ухо полезла». Так-то нельзя обычным-то путем (*через рот*). И вот тожно она и говорит: «Эти колдуны-те черномазию-ту (*черную книгу*) читают, читают, и нас делают с бумаги, мальчиков, девочек, мальчиков, девочек, и между листами-те нас накладывают, сбрызгивают, накладывают, сбрызгивают. И вот мы, говорит, оживаем, нас 40 штук враз выпускают. Выпустят — мы тожно бегам, бегам, бегам, бегам, бегам, бегам, бегам, бегам, набегамся, и тожно кого залюбим, в того и полезем». А вот говорящая была, я маленькая еще была, пошибка тоже говорящая была: «Я, говорит, хозяйшку задаваю, задаваю, задаваю». — «Нет, не задавишь». — «Нет, задаваю». — «А куда ты пойдешь?» — «Я пойду на ричку, сяду на вичку (*веточку*), какая девушка молоденька придет воду черпать, перематкаться, я в нее полезу». Вот. А тут это еще в старых книгах-то... До Исуса Христа было или после Христа... Он ведь тоже много выганивал, говорится там, в некоторые семьи придет, всё. Так вот, какое-то дерево-то, листья едят, южное. Там. Ведь это там написано всё, в местности-то нашей мало написано, так вот она тоже болела. Пришла, этот листочек сорвала, съела. А она, эта штука-то, сидела на листочке-то, а чё, ведь я не вижу. Надо перекреститься. А она совсем... Обычай... Такая была: хоп — и в рот. Я, говорит, полезла тожно. А были такие... Ну, святые, они выганивали. И вот послали старца-то, он идет, она ревет: «Не сама я в нее полезла, не сама, я сидела на листочке, она меня съела»¹. А эта вот старушка, которая... Она говорит у нее, Мариночка-то: «Я до Ильина дня старушку задаваю». Мама ей говорит, они шли с моления: «Приходи, говорит, к нам на моление к Ильину дню». — «Нет, хозяйшка не придет, я ее задаваю». — «Не ври!» — «А вот задаваю». И за три дня до Ильина дня задавила она. Ильин день 20-го, по-старому, а она 17-го и задавила. «А куда, говорит, ты девашься?» — «На грядку-ту (*полка вдоль стены в избе для посуды*) — выйду, сяду, погляжу, как дети-те плакать-то будут, как пожалеют».

Соб.: А как же она послана была в Оринку, а попала в старушку?

Е.А.Ч.: А вот в Оринке-то старик сидит, седой.

Соб.: А, там уже пошибка есть.

Е.А.Ч.: Пошибка была, пошибка раньше была. Седой старик. Парень, парень был, старый уж стал.

Соб.: А вдвоем они не могли, нет?

Е.А.Ч.: Нет: «А я Мариночка-девочка, маленькая, чё я туда полезу? Я к старушке полезу».

¹ Пересказ книжного сюжета из Златоуста «Калико зло еже крестным знамением неограждатися», в котором повествуется о монахине, съевшей, не перекрестившись, лист салата, в результате чего в нее вошел нечистый дух. Когда же о том возвестили некоему святому и он пришел в тот город, демон возопил: «Что аз сотворих, что сотворих. Сидел на листочку, прииде сия и восторже мя». Текст встречается и в сборниках, происходящих из Верхокамья (например, ОР НБ МГУ № 620, сборник кон. XVIII — 20-е гг. XX в. Л. 83–84 об.).

Соб.: К старику-то что она полезет.

Е.А.Ч.: А тут было тожо, в Кониплотино-то, с той стороны-то, Евдокия Нёфёдовна была. И вот у нее пошибка тожо: «Старуха-то легет спать, спи-ит, рот-от распялит, я выгляду, — а это, настенные часы, маятник, — сяду на маятник, покачаюсь-покачаюсь, фурр токо, улечю. В Москву-то полечю. Как они, начальники-те, тамо ругаются, поматеряют, — говорит, — я гляжу-гляжу на их, надоест, улечю, домой прилечю, — а чё, они молнией летают дак, — сяду на часы-те, покачаюсь-покачаюсь, хозяйке в рот полезу, она спит опеть, ничё не слышит». Говорящая тоже была. А тут стали исповедь читать — не дает читать. Маленько читат-читат — вот не станет давать читать. Вот это... Захватит горло, не может говорить. А Матрена Васильевна-то, с Фабрики, вот она говорит — Кукушкин дала ему имя: «Кукушкин, дай, болтушке-то продышаться надо, почитать надо, давай!» Отпусти! А тут... Нет уж, все неживые тоже... Афоня был. Он, видно, пускал пошибки-те тожо. По сорок-то штук. Так они всё на одну тему: «Ой ты! Ой ты! Ой ты!»

Соб.: Они все так ойкают?

Е.А.Ч.: А нет, есть вот и говорящие. Тут у одной женщины, тоже нет уж жива, тоже говорила пошиба-та. Одоляла ее шибко. Она церковную книгу у нас попросила, мы дали Псалтырь новопечатную, она читала. Потом Евангелие брала читала. Говорит (*икота*): «Ой, хозяйюшка-то, ой, догадалась, я ее хотела задавить, догадалась, книги стала читать. Как она стала читать, так у меня хвост-от, — говорит, — отпал, язык-от у меня отпал, шерсть-то у меня спала. Дак только у меня в левой ноге в пятке место».

Соб.: Вы сами слышали?

Е.А.Ч.: Я слышала, только не от нее, через людей слышала. А вот они учатся вот так-то, по сорок штук пускают если... А тожно его, знаш, как вот делали: вот также пир собрали, там, в Безгодове, и с малиной... Был обычай бражку с малиной пить... Бражку-ту с малиной сделали, и поставанно всем. А он (*колдун Афоня*) тут был. А говорят, его подкараулили... Кал... Его измельчили тут с малиной и его, говорит, тожно тут смешали и ему отдельно сделали. Хозяйка-то вышла, смелая была, она моложе меня, она вышла, стакан выпила, вот давай всем по стакану. И напоили. Как, говорит, он ёжился, как ёжился, не хотел пить! Напоили всё-таки как телю: «Давай, пей-пей-пей!» Выпи. Всё, с той поры не стал делать.

Соб.: А как же уберечься-то от этой напасти? Если человек будет с молитвой ходить, в него не полезет?

Е.А.Ч.: Так они опять снизу лезут! Вот одна старушка была, тожо старику говорила, у её говорящая тоже стала пошибка-та: «Дак хозяйюшка-то на сарай лезла, ей в рот-от нельзя полизти-то — молитву творит — дак я ей снизу полезла». А потом говорит... Лекарства-те делают, ну, как-то против их, тутося делают: «Дак я повернуса, мне в жопу-ту льют-льют-льют, я повернуса да опять говорю». Есть тоже в этой стороне много. А вот тут одна старушка, нету тожо, в Лискино жила-то, там же заговорили-заговорили: «У тебя есть?» — «Тоже есть, есть!»

Семнадцати годов тебе на горочке полезла». А у нас старуха была, Ивановна, с нами пестунчила (*нянчилась*) которая, вот она в сорок восьмом году умерла. Так вот, наверно, у ее немая тоже была, неговорящая. А донимать — донимала. Говорит, вот если я зачну, примерно, Псалтырь читать или чё ли опять, ну, позеват-позеват-позеват, ой! Рот до ушей. А потом пройдет-пройдет-пройдет, нигде ничё не будет. Задушится. А Псалтырь...

Соб.: А зевота тоже от пошибки?

Е.А.Ч.: Ну, такая вот есть, простая, а есть такая вот — душит. До слез ведь позевашь, до слез! Изнимет.

Соб.: Если эти пошибки до сих пор летают, значит, есть люди, которые их насылают?

Е.А.Ч.: Ну, они их выпустят сорок штук...

Соб.: А их узнать нельзя, этих людей?

Е.А.Ч.: А где, у нас сейчас они примерли уже здесь.

Соб.: А как же они летают?

Е.А.Ч.: Они ведь это, главно, передают. Из поколения в поколение передают.

Соб.: Пошибки не умирают?

Е.А.Ч.: А они чё, бестелесные дак... Адская сила.

Соб.: Но ведь когда их выгоняют, они же имеют материальный облик.

Е.А.Ч.: Ну. А их рожают, говорят, как вот пирожник, вон тесто скёшь, и все в глазах кругом. Вот рожала женщина, я слышала. Родит как ребенка, токо небольшая, как в глазах, говорит, вся, в глазах. Ее потом, говорит, в тусесок, с Воскрёсной молитвой да в печку. Печку нужно, затапливают. Сжигают. Так она, говорит, там ревет всеми голосами. Так надо со всей, говорит, силой заслонку держать-то. Вот. И потом этот пепел надо, говорит, подобрать его, куда-то в сухое место, чтобы нисколько влага не попадала. Тогда, говорит, они не оживают. А то оживают. Тут это, Борисиха у нас есть, вот она где-то нашла такую женщину, выганивает. На два месяца токо вышла. Потом опять. Так вот в Евангелии, где-то в Евангелии я читала такое, что, говорит, хоть выживут, ну, так примерно... А они полетают-полетают, если никому не попадётся, нельзя попасть, то, говорит, в тот же дом обратно вселится¹. В дом, там храминой называют. Вот у меня она есть — так в меня-то и пойдет.

Соб.: А у них человек — дом.

Е.А.Ч.: Ну. Для них — дом. До Страшного Суда.

Соб.: А если она вылетит, никого не найдет, а хозяин за это время умер?

Е.А.Ч.: В другого опять в кого полезет. До Страшного Суда они будут. До Страшного Суда. А Страшный Суд, тогда уже... Апокалипсис, дак оне... Нынче, говорит, фильм был, Иисуса Христа передавали, как его били-казнили... Ну, под-

¹ Ср.: Мф 12:43–45, Лк 11:24–26. О контаминации евангельских и местных мифологических мотивов в устной традиции Верхотамья подробнее говорится во второй главе.

красили, подрисовали! Ведь он глухонемой — не слышал ничё, не говорил, не обличал их, когда его били. А тут по фильму-то, люди видели которые, дак... Иван Анантьевич наш, дак он: «Я, говорит, всплакал даже». Он ведь со звуком. По телевизору. А я не видела, не знаю. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

2000, июль

Соб.: А что главное, когда Богу веруешь, что главное? Закон исполнять или что?

Е.А.Ч.: Что главное? Закон исполнять, веровать крепко, веровать. Вот: да спасет, да сохранит и помилует. Молебны петь. Веровать надо — спасет, тогда да помилует, да сохранит, всё. <...>

Соб.: А как Ульяне пошибка попала?

Е.А.Ч.: В больнице. За язык долгой. Чё-то кому-то досадила ли, или кака-то женщина умирала с пошибкой, а оне пошибки ведь говорящие-те, говорят ведь... Была... Такая... Говорящая была, мы еще маленькие были, вот... «Я хозяюшку задаваю и задаваю». — «Не ври!» — «Вот посмотришь, задаваю». — «А куда пойдешь?» — «Хм! Куда пойду... Пойду на ричку, сяду на вичку, какая девушка молоденька придет по воду, перематькаться, я в её полезу». Вот скоро... То другая старушка-то была, в Лискино... Скоро ей... Накану<не>... Вобщем, 17 июля по-старому, задавило. Тоже говорящая была. У ей перво не говоряща была, а потом напоили этим, колокольцы, надевают на дугу, на свадьбу. И в её (в колокольчик), говорит, налить вот там питьё, напиться, и, мол, она (икота) и говорить будёт. И ей налили, она (икота) так мучила, а потом она напилась и она у ей говорить стала. Она (икота) говорит: «Хм! Колдуны-те черномазию-ту читают-читают, мальчиков-девочек нас наделают, и вот мы оживём, выпустят нас сорок штук, ох, мы и вертёмся, бегам, бегам, бегам, бегам, веселимся, на воздухе-то. А потом в кого надо, в того залезем». Или комаром, или воздухом, или мухой, как могут. А вот эта: «Я Мариночка Николаевна»... У её-то, у Устиньи-то, дочь была, Оринка... «Я, мол, хотела в Оринку полезти-то, в Оринку пушшена, да в Оринке-то старик седой, бородатой! Чё я, девочка Мариночка, к нему полезу? Старуха-то Богу молилася, я ей в ухо залезла. А чё нас... Там шёпчут, личат, делают дак — а чё, нам не действует. Мы повернёмся, нам лют-лют-лют (туда, ну, сама понимаешь), а потом поворотимся и снова тут... Говорим. А то снизу... Вон там старушка-то была, у Стариковых, пятого июля нынче години были, вот, на сарай лезла — снизу (икота) полезла. Чё-то куда-то им залёзти надо, сорок штук дак... А вот эта, как там: «Старушка-то умрет дак, я опять куда-нибудь полезу». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 6.1]

2003

Е.А.Ч.: Старушка у нас была, в Лискино, тоже были таки-те колдуны-те, были. Они ведь из поколения в поколение передают. Один учит, другой передает. А потом тоже, видно, передано было у нас... Нет его, убило уже, летом, в по-

запрошлом... Колдуны ведь черномазию-то эту, магию, черномазия, как она называются, наделают их, мальчиков-девочек, из бумаги, наклеют-наклеют, наделают, и потом кладут между листами, читают и сбрызгают, читают и сбрызгают, они оживают. И сорок штук враз выпускают на улицу. Бес-от, наверно, с их требует. Вот отпустит на ветру, а тожнó как было... Летали-летали, и она, как старушки-то дочь, в дочь тожнó хотела залетить, эта, девушка. «Чё, я хотела залететь...», — она не говорила, ее мучила, старуху-то эту, мучила, в коленке. Не могла... Она как молится, буде поклоны — не могла, дак коленка... Дочь-ту. Тожнó мучила, а ей кто-то нахвали: «Ты, — говорит, — это, колокольчи...». Это маленьки колокольчи накидай, когда свадьба раньше была... В колоколёц-от налить воду и напиться, там квас ли чё ли. Она напилась и тожнó говорила с ей. Так-то она неговорящая, у меня тоже неговорящая сидит. И вот напилась и потом говорила с ей: «Я Мариночка, я Мариночка-девушка, в Оринку-то я, в дочь, в Оринку пушшена. А чё, у Оринки старик седой, бородагой сидит. Я к нему не полезла. А старуха-то Богу молилась, я в ухо полезла ей». Сказыват. Вот она это сказыват тожнó. Мол де, нас наделают мальчиков-девочек, вот читают-читают, сбрызгают, мы оживам. Вот это-ко она оттуда появилась. По-старому, это до Иисуса Христа было или после Иисуса Христа? На листочке сидела пошибка-та, перво сидела, она пришла, не перекрестилась, креста-то они боятся, листочек взяла, съела. А не видит, что — мене тожо, хоть бы она сидела на малинinke, хоть на чем сиди, я не перекрещуся, дак чё она? Вот. Она ее и съела с листочком-то. А потом, говорит, там были такие святые, выганивали, вот она говорящая была. Ну, она: «Идет, идет, идет, выгонит меня, выгонит! Я ведь не сама в ее влезла, я на листочке сидела, она меня съела. Выгонят меня!» До Иисуса Христа еще это было. Это из поколения в поколение идет, идет. Вот и до сих пор идет. И до Страшного Суда будет.

Соб.: А потом?

Е.А.Ч.: А потом уж их запрет Господь тогда. Кто им верушщи, чародеи-то, идут в тяжкий страх, тяжкий страх. Ясти их будут змеи-то. Им уж и не выйти оттуда...

Соб.: Это чародеи идут в тяжкий страх, а те, кого они испортили, куда идут?

Е.А.Ч.: А кто покаяние принесет, дак они, наверно, как Бог, судьба там...

Соб.: Нет, а те, кого они закоддовали, испортили?

Е.А.Ч.: Испортили — дак вот покаяние человек-от принесет, вот именно, принесет, дак Господь как там ее, эту всю заповедь... Или он его... Вот моя-то, говорит, у Бога в со... Моя-то дорога у Бога в совете — куда захочет Господь, туда и пустит. Или... Ну, по делам... <...>

Соб.: Она (*икота*) вам не мешат?

Е.А.Ч.: Она мешала мне шибко и счас мешат хорошо!

Соб.: А чем?

Е.А.Ч.: Сном мешат. Выпить не дает — ведь как, надо бражку все равно попить. Тоже вот, надо утром, надо вот немножко помолиться — всё, кашель, то в

горло лезет, лапочкой там царапается. То сон напустит, то мысли неподобные... Она меня шибко казнила-мучила. Так вот там, у другой, тоже есть пошибка, говорашшая была, она: «Задаваю, задаваю, задаваю»... Нет, она взяла, стала Псал... Попросила у нас книгу, Псалтырь, а бе... Псалтырь бесов клёнет, Псалтырь читала, Евангель читала. Она тожно ей говорит: «Хм, хозяйшку задавить хотела — догадалась! Стала Псалтырь-ту читать, Евангель читать. У меня язык-от отпал половина, шерсть-то с меня спала, хвост-от у меня отпал. Токо мене, как она читает, дак в левой ноге в пятке место-то». Хотя и правда это, вот у мене, я испытала — вот это, не болит ничё-то, а как крепко усилишься читать, вон она тру-ру-ру, как будто вот она движет... Она у мене с 17 годов. Тожно у другой женщины была... <...> Дак и действительно, старушка у нас была, у её... Неграмотная она была, воспитывала она нас. Дак вот она, у нее де-ко вроде пошибка была. Мне семнадцать, поди, было — в сорок восьмом году она умерла, в ноябре. Дак: «Ой-ё, разрывает как будто, разрыва-ат, разрывает!» А чё, она невидимая дак... «Разрыва-ат, разрыва-ат! Сходите ужо в деревню по кого-то». Потом умерла она, у меня начала. Как пенье, чтение — чё, молодой стала петь, ну, вот напустит кашель, то одно кашель, то руки-ноги отнимет. Даже лежу.

Соб.: От той старушки к вам попало?

Е.А.Ч.: Угу.

Соб.: А как попало?

Е.А.Ч.: Да ничё, вот если я выйду, мне в дверях, если человек умирает, она из этого выходит, в другого человека лезет.

Соб.: А как уберечься?

Е.А.Ч.: Ну, вот с крестом везде надо... А вот с крестом-то молилась, эта-ту — дак она в ухо залетела. Некоторые говорят, что даже снизу залетают.

Соб.: А откуда это известно?

Е.А.Ч.: Тоже говорящие. А потом их выгивают, наговорят молитвы да чё да, или там травы ли какие-то ся, дак они говорят: «Хм, чё! Ой, льет хозяйш-ка, льет-льет, я жопу-то подставляю, мне льют-льют, она отойдет, я поворочусь и опять говорю». А в Евангелии-то сказано ведь: вот из одного человека выгонят пошибки-те, они летают-летают-летают, она как, человека-то не мучит, дак она... Он пуще даже молится, все, чисто, она ходит, летает-летает, невидимо оне дак, а потом не найдет в кого полизти — обратно воротится и уже семь бесов с собой ведет¹. На человека-то пущено. В Евангелии сказано.

Соб.: А вы до того, как вам сказала женщина, что вам полезла, вы знали, что она у вас есть?

Е.А.Ч.: Да, я планировала так, думала, что она... Все равно от ее... Потому что слухом-то пользовались.

Соб.: Слухом это как?

¹ Парафраз евангельского мотива (Мф 12:43–45, Лк 11:24–26), подробнее о нем будет сказано ниже.

Е.А.Ч.: Вот кто-то скажет о своей пошибке или о ком ли, там ты услышала — мне передашь, так. Из речи в речь, из слуха в слух. От человека к человеку, от поколения на поколение. У Марьи Магдаланиты — семь бесов было¹.

Соб.: А вот та женщина, которая сказала, ее пошибка сказала, что вам попало в семнадцать — это уже вам сколько лет было тогда?

Е.А.Ч.: Да примерно пятьдесят ли больше было уж.

Соб.: Она прямо так и сказала, что...

Е.А.Ч.: Угу. Ну, она де, двадцать лет уж наверно, она померла. Она не здесь померла.

Соб.: А что она вам сказала, ее пошибка про вас?

Е.А.Ч.: Да вот чё-то так вот заговорили-заговорили, я говорю: «У меня нету». — «Есть, есть, есть, есть. Тебе на семнадцатом году на красном яблочке села и залетела». А неговорящая. У той бабушки тоже неговорящая была. У нас у той бабушки и у другой бабушки неговорящие были, только мучили так, добили. Как вот Наташу-то (*соборную старушку, у которой жила тогда Е.А.Ч.*)... Меня дома нет, дак Наташа у меня спокойная, как читаю Псалтырь, дак они (*бесы*) не любят дак, она ее мучит-мучит — руки-ноги-те надергат, надергат — хозяюшка, лежи! Тоже...

Соб.: У Наташи разговаривает пошибка?

Е.А.Ч.: Нет, не говорит, только так вот мучит, да: «Ой да».

Соб.: Не дает ей молиться?

Е.А.Ч.: Ну, не дает. Не дает. Вот, первый час прочитам, кафизмы читаем — вот затеет не давать ей, и всё. Руки-ноги отнимет — всё. Она падат. Она ревет «Вот как, вот как!» — «Да почему ты так громко дак?»

Соб.: Это вы ей говорите так?

Е.А.Ч.: Я ей говорю, она так звонко, еще пуще, потом опять потише маленько. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

2005

Е.А.Ч. (*Громко и чет.*)

Соб.: А почему вы говорите про пошибку, что у вас есть? Откуда вы знаете точно, что она у вас есть?

Е.А.Ч.: Ну, дак а чё они, говорящие есть, говорящие. Она мене изнимала шибко уж. Как на пение, чтение — вот такие были раньше праздники большие. Надо петь, и всё. Вот даже слышно — по этому идет, по горлу, как вилочкой царапаться, царапаться, вызывают кашель. Сильный кашель вызывают. Если бы про-

¹ Аллюзия на Евангелие: «После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов» (Лк 8: 1–2), «Воскреснув рано в первый день недели, Иисус явился сперва Марии Магдалине, из которой изгнал семь бесов» (Мк 16: 9).

стой — дак простой кашель, а это вот просто дак... А так вот — нету. Это раз. Второе дело — вот так же заговорили-заговорили, а у нас старушка жила с нами, воспитала моего отца, он семи годов остался от матери, чё-то она заболела, умерла... Она воспитывала, как тетка. У нее пошибка-то была неговорящая. А когда она умирала, это, дак: «Ой-ё!» А чё это «ой-ё»? Ум вот молодой, чё, семнадцати годов дак... «Ой-ё!» Где же по кого-то сходить, она только будет крестом городить, да всё-то чё-то бы накинуть. «Ой-ё! Разрывают грудь-ту, разрывают! Разрывают! Чё-то делайте!» Тут-то бы с икон напоить ли как ли бы — не соображала ишо. А потом мы заговорили, у Лискиных была Феклинья Алексиевна, у нее говорящая пошибка была. Дак вот чё-то заговорили-заговорили, пошибкам-ти: «Есть, есть у тебя!» Я гово... Отпираюся: «Нету, нету!» — «Есть, есть, есть! Семнадцати годов она тебе на яблочке села и в тебя полезла». Дак вот она счас меня... Не дает мне молиться. А у Натали шибко уж злая пошибка — вот зачем-зачем молиться, надо вот кончать моление, утреню или чё-ли, ну, кафизму и всё, дак она падает на диван. Дак вот не любит меня, шибко уж не любит.

Соб.: Пошибка ее?

Е.А.Ч.: Еенная пошибка, ага. Книга-то, Псалтырь, беса клянет, Бога молит. Нет, не любит. Как читам, читам, она тожнó... И этим познала я толькó пушше — вот зачем, читаем, читаем, вот особенно полунощницу читать, вот кафизмы читать начинать — вот ни с чего, ни с чего там — слышно даже! По жилам идет-идет, в горлышке туто-ка она тожнó вызывает кашель. Дак ведь до слез кашель! Потом, нынче уж крестом — крест серебряный вот в это место — Господи, Сыне Божий... Раз десять, когда меньше, покрещу, вот слышно, уйдет, и ургат, идет. Дак вот у нас была Татьяна Миколаевна, тогда ишо крепенькая была... Дак вот она говорила: «Хозяюшку-ту задавить, задавить хотела!» У нее говорящая была. «Так хитрая она! Взяла книги-те...» А мы давали ей Преображенской печати Псалтырь, она читала, и Евангелие. Дак вот она и говорит: «Хм. Хозяюшка-то. Хотела я ее задавить — нет, она взяла книги церковные, стала читать. Дак у меня хвост-от отпал, шерсть-то спала с меня, язык-от отпал половина, дак только — она читат — дак в левой ноге в пятке место-то». А гляди ишо, в Марии Магдалине ведь семь бесов было, Сын Божий выгонял. А апостолы-те, им перво не далась сила-то, не дана была им, дак оне: «Пошто мы не можем выгнать?» — «А этот, — говорит, — род только крепким постом да молением выходит»¹. Из человека-то. А вот выганивают как-то ся их. Рожает как, говорит, пирожник. Она с глазами всё-всё, мясо такое, рожает. Дак вот ее надо, говорит, крестом загородить крепко, да это было на опыте, видно, у людей-то, слышала. А потом эти, берёстяные туески раньше были. Дак вот ее запрут туды, с крестом всё, в печку тожнó жгут. Дак она, говорят, так ревет, так ревет там, говорит. Заслонку бьет, ревет, ага. А потом сгорит она, дак вот этот пепел надо, говорит, чтобы куда-то в сухое место и в сухом месте держать — она не выживает. А то, говорит, попа-

¹ Ср.: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф 17:21).

дет только чуток влажность — она выживат. А в Евангелии-то сказано: выживут, выгонят меня, выгонят — я летаю, летаю, летаю, летаю, нигде места не найду, а приду в дом, вот котору женщину, в меня, примерно, так — приду, пометёно, сделано всё, всё. Сама влезу, говорит, в того человека, да еще семь бесов приведу с собой. В Евангелии есть такое. Читывала я, много. А вот как читаю, дак она успокаивается.

Соб.: А вы говорите — поить с икон. Это как?

Е.А.Ч.: Ну, распятие обливают водой. Грешная я — иконы помывала, помывала — дак пила грешная, недостойная. Тут у другой-то старушки пошибка была, а тожо колдун-от был... Киприяна гляди, Устинья (*имеется в виду Житие свмч. Киприана и мч. Иустины*). Киприян тридцать годов учился на колдовство-то! И у Лискиных была Устинья Сергеевна, старушка. В ей тоже говорящая была. Она перво-то неговорящая была. (*Кашляет.*) Вот, видишь, перехватывают. Говорят про её (*икоту*) дак. Вот оне с мамой шли на моление, мама приглашат: «Свят-тя, — она как по родству, — сваття, приди к нам на моление на Ильин день!» А она и говорит, пошибка-то: «Нет, нет, нет, не придет, я ее задаваю, за три дня задаваю. Не придет, ты придешь ее провожать». — «А куда ты, — говорит, — девашься?» — «В избе-то сяду на грядки-ти (*полки вдоль стен*), погляжу, как будут дети провожать-то, плакать-то». Вот так она и сделала, 17 ли 18 июля умерла, до Ильина дня. А потом: «Я ведь пушена не в старушку была, не в старушку пушена была. Я пушена в Оринку была, — у ее дочь Оринка была, — у Оринки-то пошибка-то старик седой, бородатой, а чё я к нему полезу? А старуха-то Богу молилася — я ей в ухо полезла. Я Мариночка Николаевна, девочка». А как она гово... Эта старуха перво-то не говорила, ей кто-то наговорил — колокольчи-те, к дуге привязывают — она в колокольчѣ-то налила питьѣ и выпила — то ли воду, то ли квас ли, не знаю, кого... И она тожно говорить стала. А колдуны-ти эту читают, черномазию-ту, с бумажек нас наделают-наделают сорок штук враз — мальчиков, девочек наделают, и потом это читают и сбрызгивают, читают и сбрызгивают. Мы в сороковой день оживам. Нас тожно выпустят на воздух, вот за ограду, мы летам, летам, летам, летам, летам, в кого надо — в того полезем. Вот. Сами же они, бесы, говорят. Дак вот и Сын Божий Господь говорил-от: «Этот род только крепким постом, крепкими молитвами унижается». Откуда, видно, с юга пришло, здесь ведь не было раньше-то.

Соб.: А когда появились пошибки?

Е.А.Ч.: А не знаю, с которых годов, но давно уж. И у нас старушка-то, Федосья-то Ивановна, умерла в сорок восьмом году, а ей было уж почти что девяносто.

Соб.: У нее была пошибка?

Е.А.Ч.: Вот у нее была, она в меня полезла. Все надо терпеть Христа ради, все надо терпеть. Сегодня вот Максима Блаженного, Московского — вот как они терпели! [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2005. Digital 8. ФСК № 5]

2012

Смотрим лицевой Апокалипсис, Евдокия Александровна толкует текст и миниатюры, рассказывает притчи — о старце, которого смущал бес, о скверном бесе.

Соб.: А икота, пошибка может ящерицей выглядеть?

Е.А.Ч.: Нет... Гляди, у Марьи Египетской... нет... у Магдалины — семь были. Вот, примерно, у меня она есть, ее надо выгнать, чтобы выгнал, дак она полетат-полетат везде, а потом не найдет место <...> Полетат везде, полетат-полетат, не может нигде место найти, тожно, говорит, обратно полізет, дак еще семь бесов!

Соб.: А она внутри шерсть имеет?

Е.А.Ч.: Ну.

Соб.: А как узнать?

Е.А.Ч.: Как узнать... У нас одна женщина была, там <икота> сидела. Вот, она ее одолят-одолят, она — чё делать? Взяла от нас, дали мы ей Псалтырь, читать, и это, Евангелиё. И вот она почитала-почитала, потом бес-от и говорит, пошибката, как вот у У. шас: «Ой-ой-ой, ты читать, читать-то стала, стала, стала, у меня язык-от половина отпал, шерсть отпала...». И это правда! У меня что-то как волосы на языке, а ничё нигде нету, имаю-имаю — нету! А все еще есть. «...Хвост-от отпал, язык-от у меня отпал половина, только прищепetyват». (Посмеивается.) «А ты как зачала читать книгу, дак у меня только в левой пятке место-то». А тут старушка была у нас в Лискино, а эти колдуны-те ведь... Киприян-от — ты читывала — и Устинья? 30 годов учился ведь! И вот. Это так же учатся, а потом передают.

Соб.: А вот вы чувствуете, чтобы она по телу ходила?

Е.А.Ч.: Чувствую! Вот в горло лезет, и всё, выйти ей надо. Крест-от боится. Это от старушки у нас попало. Вот мы разговаривали там: «Нет, у меня нету. — Есть, есть, есть!» — у другой-то есть говорящая. — «Есть, есть, есть! Тебе 17 годов было, она тебе на яблочке села и зашла». А из человека-то выходит, она тожно в другого заходит. А мне как раз 17 годов было, когда старушка умирала.

Соб.: А вот если на шею ленточку шелковую повесить — не поможет?

Е.А.Ч.: Нет, не поможет. Крест только помогает.

Соб.: А этот нательный крест помогает?

Е.А.Ч.: Этот худо помогают. <...> Царапятся лапочкой, горло досадит, и всё. Так она меня донимала-донимала. Теперь редко стала. А там за Лискино есть... Тоже нету, все умерли... Был Денис. Говорили, что он знал, передавал. Потом передал... Миколу, правнуку-ту, передал. И вот они делают их мальчиков-девочек, черномазию читают и сбрызгивают. И вот он это, их отпустил, а одна старушка-то Богу молилася. А у ее дочь Оринка была, взрослая уже. У её когда-то раньше пошибка, говорят, попала. А это: «Я хотела в Оринку зализти, а в ней старик сидит, бородатый сидит. А я девочка молоденькая Мариночка. Я старухе-то в ухо полезла». А тожно донимала ее. И кто-то научил — тогда колокольцы-те привязывали к дуге-то. И она из этого колокольца-то напилася — не знаю, брагу ли чё

ли, — она стала говорить. И вот она рассказывает: «Я Мариночка Николаевна. Я в Оринку хотела, да вот старик там у её. Вот в старуху полезла». А тожно это, до Ильина дня.... Мы с мамой шли, хотели позвать, говорит: «Задаваю, задаваю хозяйшку, задаваю!» Мама говорит: «Нет, не задавишь!» — «Задаваю!» Она звала к нам в Кулизени на Ильин день, мы позвали, старушку-ту... — «Нет, нет!» Мама: «А куды, — говорит, — ты девашься?» — «Я выйду из её, сяду на грядку, погляжу, дети-те как будут плакать-то. Вылезу, дак погляжу. А потом в кого надо, в того и полезу».

Соб.: А вот вы чувствуете на языке шерстинку, волосочек — это она линяет?

Е.А.Ч.: Ну, линят. Спадыват у её шерсть.

Соб.: Спадывает шерсть от того, что читают книги?

Е.А.Ч.: Угу. А вот эти, пошибки которые, говорят на этих людей как нынче — эпилепсия ли как ли. Дак вот по Евангелию-ту, дак там оне — легионы! В человека-то налезут. Рожают ведь их. Как пирожник, сказывали раньше, она. С глазами...

Соб.: С глазами?

Е.А.Ч.: Глаза, большая такая, как пирожник, глаза вот такие...

Соб.: Вы прямо у себя на языке чувствуете шерстинки, когда читаете?

Е.А.Ч.: Да.

Соб.: Именно Евангелие?

Е.А.Ч.: Евангелие в основном-то, да любую... Псалтырь они тоже не любят ведь, бесы. Я не убереглася, а старушка-то у нас, которая нас воспитывала, Федосья, девяноста лет... Мне годов было 17, она... Говорит: «Ой-ёй, разрывает грудь-ту, разрывает!» Надо же было... Вот пока ее отпустило.... Вот Настасью-ту знала ты Авдееву, с Седунов-то? Она стала умирать, дак ох, как она (*икота*) там у её билася!

Соб.: У нее была тоже?

Е.А.Ч.: Была. А мы обедали, она лежала. Я только ее крестом вожу-вожу, перекрещу-перекрещу крестом-то, успокоится. Ну, опять — как волнуется, волнуется! Живот вот там вот (*показывает*), выйти надо. Дак вот, а у нас старая старушка: «Ой-ё, идите же по кого-то счас, разрывает у меня, разрывает грудь-то, разрывает!» И вот она полезла в меня!

Соб.: Не заметили, как?

Е.А.Ч.: Не знаю, как. Глаз у меня часто болит, то ли в глаз залезла, то ли... Она и оттуль залезат! У Стариковых у нас была Екатерина Андреевна, начетчица. Она на сарай полезла, а раньше штаны-то не носили, она туда полезла, и всё. Вот так вот. Тут тожно есть... Да много было опытов. Федосья Минеевна была у Габят. А Евстигней ишо, мне братан... Ну, дядя мне, кто он мне, я уж забыла... Я ходила туда, еще маленькая, в собор-от... Вот тоже говорит: «Задаваю, хозяйшку, задаваю!» — «А куды пойдешь?» — «Погляжу, как ее будут провожать, а потом пойду на ричку, сяду на вичку, какая девочка молоденька придет по воду, перематкаться, я в её и полезу». Сами говорят всё это. Здеся все время так. Они с юга, видно, прилетели. И еще наши тут были, по сорок штук враз пускают — как

эта вон Мариночка говорила: «Нас, мальчиков-девочек, наделают, наделают с бумаги-то, потом между листами-ти в черномазию-ту накладут, и читают, читают. Сбрызгивают. Мы в сороковой день оживам, и потом нас выпустят, мы летам-летам, летам-летам, летам». В кого надо полезем.

Соб.: А почему они — вроде бес, а зовут Мариночка Николаевна?

Е.А.Ч.: Она сама себя величает.

Соб.: А почему человеческим именем?

Е.А.Ч.: Я не знаю. А ведь тоже это, у У. называет тоже сам себя именем. Иван ли как у её. (*Смеется.*) Федор Иванович.

Соб.: Вы верите, что он у нее правда есть?

Е.А.Ч.: А нет, правду он не говорит! Вот у нас в К. С. умерла, чё-то с ей, какая-то болезнь приключилась, я не знаю какая, продавцом была дак. То ли кому-то ... Тут не всех удовлетворишь, сами себя не могут удовлетворить ... И это, приезжали к У.-то, а мужик-от от ее отошел, отошел от ее. Счас живет с Женькой.

В: Женька-то ведь сколько-то тоже ведь молилась, ходила ...

Е.А.Ч.: Ну, ага. Это ... Пресекает дьявол-от ... О чем я говорила, не знаю, чё ... А, и один раз сказала: «Придет, придет, придет, придет!» А нет, не пришел. А она вот поехала на курорт ли чё ли и в поезде умерла. [Е.А.Ч. ж. 1932., В. ж. ок. 50 лет, Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66].

Личный дискурс Евдокии Александровны, деминской духовницы, хорошо знающей христианскую письменную традицию, представляет собой пример синтеза книжных и фольклорных мотивов. Она рассказывает о Марье Египетской¹, подвизавшейся в пустыне в V–VI вв., как о своей современнице — так же, как и о старушке из Лискино. Все эти истории — о смирении и грехе, о Боге и его противниках. В рассказах Евдокии Александровны хорошо заметно сочувствие жертвам икоты. Несмотря на общепринятое мнение, согласно которому одержимость — следствие несправедливой жизни, она склонна их оправдывать, во многом потому, что и сама считает себя жертвой — полагает, что у нее самой тоже есть икота, которая попала ей «на семнадцатом году на красном яблочке». В этом возрасте, действительно, на руках у Евдокии Александровны умерла девятидесятилетняя старушка Федосья Ивановна, страдавшая икотой; дальнейшие проблемы со здоровьем (сильный кашель, одолевающий, по ее словам, только во время моления и чтения Псалтири, хотя у нее был диагностирован туберкулез), постепенно формировали мнение о том, что у нее есть икота. Однако окончательно она убедилась только лет в пятьдесят, когда об этом объявила икота другой женщины: «Есть, есть, есть, есть. Тебе на семнадцатом году на красном яблочке села и залетела» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]. Хотя в словах этой женщины не было и речи о том, что икота Евдокии Алексан-

¹ Старообрядцы пишут Мária, говорят Марья, Марией называют только Богородицу.

дровны перешла к ней «по наследству» от старушки, все же упоминание рокового возраста — семнадцать лет — довершило формирование «нарратива болезни» (это произошло в возрасте около пятидесяти лет). Теперь, закашляв во время разговора об икоте, Евдокия Александровна говорит: «Вот, видишь, перехватывает. Говорят про её дак» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2005. Digital 8. ФСК № 5]; неприятные ощущения в горле связывает с действиями икоты: «царапается лапочкой, горло досадит <...> Вот в горло лезет, и всё, выйти ей надо»; ощущение волоска или шерстинки на языке объясняет тем, что икота «линяет», «спадывает у её шерсть» от того, что хозяйка читает Евангелие и Псалтырь [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66].

Установка на занимательность в рассказах Евдокии Александровны явно преследует не только эстетические, развлекательные, но также и назидательные цели — яркая образность быличек, будящая воображение, рождающая любопытство и страх, заставляет слушательниц (не только молодых) помнить и соблюдать поведенческие и моральные нормы — носить нательный крест, творить молитву, неукоснительно следовать бытовым запретам и правилам общежития.

Страх и мнительность (механизм и побочный эффект назидания), яркая перформативность приступов, очевидные символические бонусы статуса хозяйки икоты — вот та отлаженная колея, по которой мифологические идеи и практики переходят к новым поколениям и утверждаются в них. Следующие два случая — недавние примеры такой трансмиссии.

Марина Муллина и Катя-почтальонка

В сегодняшнем Верхокамье две самые молодые (насколько мне известно) женщины, полагающие, что у них есть икота, — это Екатерина Евграфовна, 1945 г. р., и Марина Спиридоновна, 1967 г. р.¹

Екатерина Евграфовна родилась в д. Дурманы. По окончании 9-го класса стала работать в колхозе — дояркой, свиначкой, телятницей — «все работы переробила». В 1965 г. вышла замуж и переехала в большое село, в котором живет ныне. Сначала работала техничкой в школе, а через два года устроилась на почту и проработала почтальоном до самой пенсии, чем и заслужила свое прозвище.

Икота попала ей в 1965 году на собственной свадьбе, потому, видимо, что мать неточно произнесла Воскрёсную молитву («забыла слова»), когда завязывала ей обережный пояс на теле под свадебным платьем.

¹ Е.Е.Б. ж. 1945. Кезс., зап. О. Христофорова. В-2013 № 41; М.С.Ф. ж. 1967. Вер., зап. Е. Градобойнова, О. Христофорова. В-2013 № 20, 21.

Через полгода Екатерина Евграфовна стала чувствовать неладное: по телу ходил «как мышонок», по рукам, по загривку — «искал место, видимо». Потом поселился в желудке — «где еще-то», там булькает, давит, особенно если рыбу поест, селедку или шуку. Другую еду воспринимает нормально, работать не мешает, молиться тоже — «да много-то не молюсь».

Лет через 10-15 после того как заболела, ездила к лекарке в Глазов, та поила наговоренной водкой. Стало легче, и в третий раз не поехала, «а говорят, надо три раза ездить», и через некоторое время стало опять плохо. Но все же заглушила. Лекарка сказала ей заглянуть в горлышко бутылки с наговоренной водкой — видела какую-то женщину, но лица не увидела, волосы были распущены.

В 1993 году сильно заболел живот, отправили в райцентр на операцию. Вырезали кисту, люди говорили, которые видели (сама не видела — была под наркозом): полтора килограмма мяса «с волосным покровом». Это и есть пошибка — «киста какая-то». Надо было сжечь ее в печке, да там, в больнице, видимо, так выкинули. Через некоторое время симптомы появились вновь, но Екатерина Евграфовна думает, что икота не «вернулась» — просто ее не всю вырезали, и она внутри снова начала расти, и опять мучает — селедку не дает есть: охота, поест, начинает давить на желудок. И пить не дает, но «сколь-то пью». Икота у Екатерины Евграфовны не говорит — заглушенная.

По словам соседей, икоту «посадил» ее родной дядя — часто бывает, что знаткой «портит» своих близких:

Тут вот есть у нас икота, у Кати. Катя почтальонкой работала. Почтальоном. У ней икота посажена, но у ней не говорит она. Не разговаривает. Ей на свадьбе посадил родный дядя. Её. Напоил — всё, посадил. И она теперь... Вот пока она не умрет, она перед смертью уйдет, не будет жить. Она, когда человек умирает, она переходит в другого. [М.П.С. ж. 1945. Кезс. В-2005 № А6.2]

Марина Спиридоновна, которую чаще называют по прозвищу мужа Мулихой, — невестка Устины Фирсовны, о которой шла речь выше. Я зашла к ней в дом, чтобы поговорить о ее покойной свекрови. Когда я упомянула, что бывала у Устины Фирсовны и ее икота ворожила, Марина сказала: «Ворожила. Где правду, где нет. Я больше ворожила! А у меня есть тоже (икота), сколь-то».

Родилась Марина Спиридоновна в деревне Нифонята, недалеко от села, в котором живет сейчас. Хотя она и из кержацкой семьи, и бабушка ходила молиться «ко старикам», но была некрещеной — в 1960-е годы были гонения на веру. Она крестилась всего год назад — вместе с внучкой. С 15 лет, после 8-го класса, работала сначала дояркой в колхозе, затем в большом селе

воспитателем в детском саду, жила на квартире у Ульяны¹. Тогда и попала ей икота — Ульяна угостила самогоном, который гнала ее соседка. Про эту соседку говорили, что она знатная. «Откуда узнашь? Вот я думаю — может, оттуда дак?» Сначала она только икала, заговорила икота не сразу. Впервые это произошло на покосе, когда Марина очень устала — «целый день на ногах, мне тяжело стало, она заорала, все испугались <...> Пить дали, тошно отошло». Это случилось вскоре после рождения первой дочери, Марине был тогда 21 год (всего у нее шестеро детей). С тех пор она ворожит, к ней ходят узнавать — в основном, куда деньги пропали («А чё, сами затырят, потом забудут. А потом когда-нибудь найдет»). Икота когда правду говорит, когда нет. Недавно приходила женщина — мужа, видимо, «сделали», он «заболел головой», лежал в коме в районной больнице. Жена приходила, спрашивала — выживет или нет. Икота сказала: «Выкарабкается», а он умер.

На какую-то пищу или работу икота Марины Спиридоновны не реагирует («не знаю, я не обижалась»), небольшое недомогание вызывают приступы («Порой говорю дак, маленько так плохо стаёт»).

Соб.: А так-то часто разговаривает?

М.С.Ф.: Вот приходят когда. Ну, порой — чё-то не так, дак заговорю. Меня ругат всё. Неладно если чё-то, не по ей. (Смеется.) «Ох, ты, засранка!» да чё да там, всяко. (Интонирует фразу, как Устинья Фирсовна.) (Смеется.) Всяко у меня.

Соб.: А за какие провинности ругает?

М.С.Ф.: Пить не дает дак. «Вот напился, засранная такая!» Домой еще гонит: «Иди домой скорей! В гостях-то сидишь долго!» (Смеется.)

Соб.: Прямо при всех говорит?

М.С.Ф.: Ну. Они уж привыкли дак. «Вот, — говорит, — опять заорала у нее».

Когда Марина крестилась, икота никуда не исчезла. Лечиться она боится:

М.С.Ф.: Я че-то боюсь. Как бы она делов не наделала. Одной как-то выводили ведь, и ей плохо стало. Маше, дак она счас нету жива.

Соб.: И что ей было, когда выгоняли?

М.С.Ф.: Плохо.

Соб.: А не выгнали?

М.С.Ф.: Чё, она, может, глубоко застряла дак. Не выгонится ведь. Надо было — маленькой когда была. Мне тоже не выгнут.

Маше «выгоняла икоту» заезжая женщина-экстрасенс во время массового сеанса, но не смогла выгнать отчасти потому, что ей «помешали»: «и

¹ Обычная практика в бедных семьях Верхотамья и раньше: с 7 лет девочек отдавали в няньки в чужие дома, как правило, за еду.

она не могла из-за этого. Даже в зале у нее сидели на глазах дак (*колдуны*). Наблюдали». Эта женщина говорила: «много у вас тут» колдунов. Марина Спиридоновна сказала, что поэтому почти не куда и не ходит — боится: «А тут, говорили, половина, больше дак — знаткие. Портят людей. Дак вот боишься в деревню идти. Вот она сама, приезжала женщина, говорила».

Икота была и у матери Марины, Веры Антоновны, и у свекрови. Икоты Устиньи Фирсовны и Марины частенько между собой разговаривали: «Я Чапаев!» — говорила первая. — «А я маленький чапаёнок!» — отвечала вторая. «Ругались сколь-то. Но дружно жили». Когда Устинья Фирсовна умирала, долго не могла умереть, так лазили на крышу, что-то с трубкой делали, с князьком. Марина не ходила туда — боялась, что в нее попадет, потому что «Чапаев» говорил, что перейдет к ней. «А чё она, второй раз не залезет. Дак чё, если посажена у меня дак. Тоже боялась идти-то дак. А чё, все равно пришлось идти».

Но перешла икота соседке Устиньи Фирсовны:

М.С.Ф.: Она недалёко ушла, к соседке одной. Где она жила. Она ей передала.

Соб.: А как это узнали?

М.С.Ф.: Это я поняла. Почувствовала. (*Смеется.*)

Соб.: Она у нее говорит?

М.С.Ф.: Она еще не начинатся, но начнется.

Соб.: А вы ей говорили, соседке?

М.С.Ф.: Я не выдаюсь. (*Смеется.*) Не хожу куда.

Соб.: А как вы это почувствовали, что к соседке пошла?

Икота: Мы далеко чувствуем!

М.С.Ф.: (*Смеется.*)

Икота: Предчувствие такое у нас.

Соб.: А это сейчас вы говорите?

М.С.Ф.: Икота. Сколь-то.

Голос икоты по тембру, громкости и характеру звукоизвлечения не отличен от голоса хозяйки, хотя сама Марина Спиридоновна и утверждает, что голос другой. Со стороны можно отличить агента высказывания по содержанию последнего и по тому, что икота именует себя во втором лице — «мы».

Мифологические представления об икоте — часть общего знания жителей Верхокамья, но при этом у каждой из героинь — свой личный дискурс, личная версия этих представлений, со своим излюбленным комплектом текстов и набором мотивов, накопленными за жизнь и транслируемыми последующим поколениям (в том числе собирателям, которых рассказчицы нередко

воспринимают как восприимчивых своей культуры и своей веры) примерно в одной и той же «серийной» последовательности (как это демонстрируют повторные записи нарративов). Каждая из этих версий — своего рода часть мозаики, и важно здесь, что все эти фрагменты в целом составляют то самое «общее знание» традиции, анализ которого мы пытаемся тут осуществить, важно и содержание каждого отдельного фрагмента (видимо, зависящее не только от личного опыта, но и от статуса рассказчика — социального, профессионального и т.п.), а также важна конфигурация взаимного расположения этих фрагментов, влияющая на гармоничное существование разнообразных и нередко кажущихся противоречивыми мотивов и аксиологических оценок.

Так что же собой представляет верхокамская икота? Состояние одержимости нечистым духом, как думают носители традиции, нервно-психическое расстройство, как предполагают медики, или культурный конструкт, семантически упорядочивающий разнородные явления и сохраняющийся постольку, поскольку выполняет важные социально-психологические задачи? Прежде чем перейти к семантико-прагматическому анализу представлений об икоте, необходимо рассмотреть существующие научные интерпретации этого феномена.

ГЛАВА 2

НАУЧНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФЕНОМЕНА ИКОТЫ

Лингвистические данные

В Верхокамье распространены несколько синонимичных терминов для обозначения одержимости (как самого состояния, так и вызывающего его существа) — «боль» / «болёсть», «порча», «икота» и «пошибка». Первые два термина представляют собой родовые понятия и используются для обозначения и других болезней, первое — как правило, «естественных», например тифа [Ф.П.С. ж. 1926. Кез. В-2000и № 13.1], второе — полученных магическим способом, как имеющих отдельную номинацию (кроме икоты это, например, кила), так и не имеющих ее (это множество самых разнообразных соматических и психических состояний, включая особенности поведения и образа жизни человека, которые носители традиции расценивают как негативные и приписывают действию колдовства)¹.

Следующие два термина требуют пояснения. Слова «икота» и «пошибка» — отглагольные существительные. В первом случае имеется в виду действие, производимое больным: в Верхокамье, как и на Русском Севере, навязчивое икание считается симптомом одержимости, кроме того, имеются

¹ Отметим, что в других районах Пермского края чаще, чем в Верхокамье, можно встретить родовую номинацию одержимости как «порчи», ср.: «А дак вот икотка — та же порча. У нас была одна с икоткой, всё икала ходила» (Красновишерский р-н); «Порча есть ещё внутри человека, сидит. Она даже разговаривает» (Соликамский р-н) [Русинова 2010b: 15]; «Колдун порчу сажает. У кого порча, тот умирает. Если первый раз в избу заходишь, порча у порога сидит. Он рот откроет — она и залетит. Порчу ничем не выживешь, она у тебя до смерти будет» (Соликамский р-н) [Полякова, Русинова 2012: 10]; далее мы встретим еще много примеров такого словоупотребления. Термин «порча» в том же значении у коми-пермяков упоминает Т.Г. Голева [Голева 2011: 190]. Возможно, это связано отчасти с тем, что в Верхокамье, в отличие от других районов бывшей Пермской области, икота как явление сохранилась до наших дней, и, соответственно, осталась потребность в его терминологическом выделении. Кроме того, по нашим материалам, информанты используют обобщающее понятие «порча» в данном контексте для того, чтобы собирать — людям посторонним — было понятнее.

указания, что диалектное «йкать», как и «кликать», означает «кричать, восклицать» — это действие полагают характерным для одержимых (такое значение встречается в псковских, тверских, белозерских говорах [Меркулова 1988: 311], а также в пермских говорах [Русинова 2011а: 118–119]).

Второй глагол обозначает действие колдуна, насылающего порчу, ср.:

Пошибать, пошибить (кого) — побивать, бить, одолевать, колотить; пошибок *м. пск. тамб.*, пошибалка, пошибалочка *ж* — ком и камень, чем бросают во что, например в собаку [Даль 1880–1882, III: 373].

Пошибать — испортить, изуродовать, искалечить (Арханг.), сбивать, уничтожать, одолевать (Олон., Смол., Моск., Влад.); пошибенный — 1. пришибленный, ушибленный, 2. худой, чахлый, слабый (Яросл.); пошибáлка — предмет, которым можно бросить в кого-, что-либо (Пск., Твер., Тамб.) [СРНГ 31: 31–32].

Пошибать — одолевать, лишать покоя (Усть-Цилемский р-н, Республика Коми) [СРНГ 2: 136].

Слово «пошибка» имеет три омонимичных значения: I. ошибка (Онеж.); II. 1. схватка, бой, 2. повадка (Олон.); III. 1. инфекционная болезнь домашних животных (Перм., Tob.), 2. болезнь, порча, напускаемая колдуном (Перм.) [СРНГ 31: 32]. В этом последнем значении, возможно, эвфемистическом по происхождению, представляющем собой результат метафорического развития основного значения глагола «пошибать» (портить, калечить, одолевать) и, следовательно, более позднем, слово встречается только в Пермском крае; в словарях других диалектов русского языка упоминаний о нем нет. Есть также гипотеза о том, что значение «насылать порчу колдовством» у глагола «пошибать» было в древнерусском: об этом говорит одна из версий расшифровки найденной в Новгороде берестяной грамоты [Зализняк, Янин 2006: 3–6]. Возможно, слово «пошибка» применялось эвфемистически для обозначения колдовской порчи в целом, а в пермских говорах это значение сузилось до конкретного вида порчи — вселения в человека нечистого духа. Ср. к этому также такое (современное) значение слова: «Пошибка — недостаток (у каждого человека пошибка есть)» [Труш.].

Слово «икота» имеет два этимологически родственных значения: 1. икание (общераспространенное); 2. особое нервное заболевание (диалектное). В словаре Даля приводятся оба эти значения, но более подробно описано второе:

Икота, икотка *ж.* — болезнь или состояние икающего. На севере, особенно в Перми, это местная болезнь, более бабья, которую приписывают порче, напуску; больную зовут кликушей, икотною, икотницею; болезнь бывает припадками, особ. при раздражении, вроде падучей, с корчами. Икотник — у кого болезнь эта; злой знахарь, который, будто бы, насаживает, напускает на баб икоту [Даль 1880–1882, II: 40].

В современных словарях русских говоров диалектное значение описано более подробно:

Ико́та — 1. Нервное истерическое заболевание, преимущественно у женщин, выражающееся в судорожных припадках, во время которых больные кричат-выкликают; кликушество. *Пришла к вам попросить и помолить от икотов, от ломотов* (заговор). Амур. Идиомы: *икота говорит* — о припадке нервного истерического заболевания — икоты-говорухи. Арх. *Икотой говорить* — страдать припадком нервного истерического заболевания — икоты-говорухи. Арх. *Икота-говоруха* — менее сильное истерическое нервное заболевание, при котором во время припадков больные не выкрикивают, а говорят, но на вопросы не отвечают. Арх. *Икота немая* — истерическое нервное заболевание, при котором во время припадков больной лишается способности говорить, издает лишь невнятные, отрывистые крики. Арх. *Икота смертная* — истерическое нервное заболевание, при котором во время припадков наступает смерть больного. Арх. *Нанутить, насадить, посадить икоту* — путем колдовства или дурного глаза вызвать нервное истерическое заболевание — икоту. 2. Нечистый дух, вселяющийся, по убеждению суеверных людей, в человека и вызывающий нервную болезнь — кликушество. 3. Человек, страдающий кликушеством, одержимый, по народному поверью, нечистым духом. 4. Мучительные прихоти болезненного свойства [СРНГ 12: 181].

Ико́та — 1. Болезнь, вызванная колдовством, порча. 2. Мифическое существо, вселяемое в человека колдуном, чтобы вызвать болезнь, причинить вред. > Икоту спускать (спустить, посадить). 3. Магические приемы, колдовство [СРГНП 1: 291].

По мнению В.А. Меркуловой, слово «икота» в значении «истерический припадок, болезнь» появляется в период с XV до XVII в. на Русском Севере на основе специфического местного значения глагола «и́кать» — «кричать, звать». Формируется оно по той же семантической модели, по которой от глагола «кли́кать» образовалось слово «кликóта» в синонимичном значении «истерический припадок» [Меркулова 1988: 311].

По другому мнению, название болезни «икота» образовалось от томительной судорожной икоты, сопровождающей приступы [Максимов 1987 2: 111, Ефименко 1877: 200; Мартынов 1905: 220; Атапин, Лупанова 2001: 191–194]. К этому добавим, что диалектное «зевать» также означает «кричать, звать» [Даль 1880–1882, II: 118; СГСРПО: 199], однако слово «зевота» не обозначает нервную болезнь, хотя само это физиологическое явление, фигурируя среди симптомов икоты / пошибки и порчи в целом, вообще часто встречается в фольклоре при описании колдовских и знахарских практик. Так, у русских колдун зевает при наведении порчи; знахарь зевает, диагностируя последнюю; зевота человека считается признаком сглаза, однако зевота пациента во время лечебного обряда понимается как симптом

исцеления [Плотникова 1999: 305; СРГСУ 3: 48; СПГ: 303, 356; СГСРПО: 655; Мазалова 2011а: 166–167]. Ср. также «озевать» в значении «сглазить», хотя здесь термин синонимичен словам «оговорить» и «одумать» [СРНГ 12: 136; 31: 228, 260; СПГ: 303, 356; СГСРПО: 655; СРГСУ 3: 48; СРГСРКК: 205; СРГЮРКК: 239]. Зевота и икота близки как навязчивые и «заразные» состояния. У южных славян зевоту, как и икоту, считают признаком того, что о человеке вспоминают, существуют схожие формулы отсылы: «Зевота пусть идет с дерева на дерево!» [Плотникова 1999: 305] (ср.: Икота, икота, иди на Федота, с Федота на Якова, с Якова на всякого, только на меня не переходи (рус.) [Левкиевская 1999а: 402], Икалка, икалка, иди до воды, когó заўстрі́ниш [встретишь], на того напади...; Икалка, йкалка, стань у варот, хто пригаво́рит, таму ў рот (укр.) [Агапкина и др. 2003: 338–339, № 622, 624]).

Итак, слово «пошибка», эвфемистически обозначающее колдовскую порчу, семантически тождественно слову «икота» в его диалектном значении. В современном Верхоямье оба термина употребляются как синонимы, однако в узусе можно усмотреть различие (впрочем, едва заметное): понятие «пошибка» используется для обозначения и заболевания, и вызывающего его мифологического персонажа, тогда как под «икотой» чаще понимается сам персонаж, проникающий в тело человека¹.

¹ Слово *пошибка* встречается и в Карагайском районе Пермского края, соседнем с Вережанинским и Сивинским [Подюков 2004: 94]. В других районах Пермского края для обозначения одержимости и вызывающего ее духа употребляются и другие диалектные термины: родовое понятие *хитка*, синоним *порчи* (от хитрить, «колдовать» [Русинова 2013b: 25–30]); эвфемизмы *даровка*, *гостинец* — также гиперонимы [Русинова 2013с: 23–24]). См. данные электронной картотеки «Словаря мифологической и магической лексики Пермского края»: «У меня была хитка, всю правду говорила. Лонись она из меня вышла — видно, умирать мне скоро» (Соликамский р-н); «Икотку ишо хиткой называют. На колышке да и от подружки ей попало»; «Да всякими они [беси, черти] кажутся: птичками, булавками, всякими. Кто-ко где-ко увидит, дак всякими кажутся. [А как вы ещё их называете?] Хиткой, икоткой» (Чердынский р-н) [Русинова 2013b: 28]. Подчеркнем, что словом *хитка* могут называть и другие виды порчи: «Вот хитка, знаете? Заденёт хитрой человек — заболеёшь»; «От простуды не лечу, лечу от хитки. Это люди такие — хитрые. Если хитка попортит человека, сам придёт»; «Хитка — это испорченная болезнь»; «Хитка — боль кака-то. Не вылечат, дак умирают от боли-то»; «Говорили, испортили человека, вот говорят, хитка. Жолтоцветка — от хитки личат» (Чердынский р-н); «Хитку ли цё ли в голову посадил. У бабушек лицияца. Хитка — я не знаю, порця» (Красновишерский р-н); «А вот на деревьях бывают такие шишки — они бывают ветряные, вихряные. На человека сажают, бывают и на скот. Снимают их отрёмом. Раньше садили, портили. Килу посадят в глаза или в голову, никак их не снять кроме заговора. Эти хитки посаженные. Только молитвой снять, только молиться. У нас дедушко был, молитву почитал и помазал. На водичку» (Суксунский р-н) [Русинова 2013b: 28]. На Печоре как синоним икоты используется слово *немочь*: «Немочь —

Какую-то болезнь пустят. Вот у Ирины Михеевны есть, она мучатся. Чё-то начнет и́каться-и́каться-и́каться, вот это и болезнь, пошибка. А у которых ведь она говорит даже, человеческим голосом. У нас в деревне была, у Аксины-то Слепушки, у ее ведь говорила икота. Икотка называли. Пошибка, икотка. [Е.С.Б. ж. 1932. Кезс. В-2005 № А6.3]¹.

Подчеркнем, что в данном регионе терминами «икота» / «пошибка» почти никогда не называют человека, в котором якобы обитает этот мифологический персонаж; нельзя сказать: «она — икота / пошибка», но: «она с икотой / пошибкой», «у нее икота / пошибка», «она говорит икотой» (впрочем, можно сказать: «на том конце села живет икотка, к ней ворожить ходят» — здесь демон и его «хозяин» объединены). Ср. данные по другим районам Пермского края:

Икота может говорить, заставляя делать человека то, чего он не хочет [СПГ: 357].

сверхъестественное существо, помещенное в организм человека колдуном. “В брюхе-то немочь есь, вино подаш, она высказываще: батюшка сказыват, кто ей посадил, да где она сидела; не у всех она, спущшэна”; “У меня там немочь есь, она уркает, калачи хочет есь и печенье; немочь-то уркат, сосет, по тебе ходит и по мне, по глазам, по спины немочь ходит, баское хочет есь” (Усть-Цилемский р-н)» [СРГНП 1: 475].

¹ Возможно, это сближение терминов происходит лишь в последние десятилетия. Так, по устному сообщению С.Е. Никитиной, проводившей исследования в Верхокамье в 1970-1980-е гг., *пошибка* и *икота* более явно различались как родовое (колдовская порча вообще) и видовое понятия. Отголосок такого различения видим в записи Е.Б. Смилянской 1992 г.: «У Веры Федоровны икота от пошибки, к лекарям она ездит, маленько залечится. До конца от пошибки вылечить не могут», — однако дальнейший текст, кажется, разрушает это впечатление: «Женщина может родить пошибку вместе с ребенком. Пошибка как комок, ее надо в горшок и выбросить. Пошибка шибко разговаривает» (Балезинский р-н) [Смилянская 2012: 156].

В настоящее время (возможно, под влиянием пришлого населения и СМИ) специфичная для данного региона мифологическая лексика утрачивается, местные понятия заменяются на универсальные, область их значений сужается, видимо, это произошло и с термином «пошибка», под которым сейчас понимается исключительно рассматриваемый здесь «местный» вид порчи — вселение в человека нечистого духа. Впрочем, судя по пожилому возрасту информантов, отождествляющих пошибку и икоту, этот процесс идет уже давно, ср.: *Соб.*: Пошибка и икота — это одно и то же? — Одно и то же! [А.А.Б. ж. 1926. Кезс. В-2011 № 1]; Вот какая-то пошибка у нее стала. «Я, — говорит, — Семен Иванович, вот в чумашке рос» [И.К.Г. ж. 1926. Вер., зап. Е. Александров, И. Куликова, Л. Филимонов, О. Христофорова. В-1999 № 3.4]; Одна рассказывала пошибка: «Я, — говорит, — десять лет на воротах сидела тебя ждала» [Д.О.К. ж. 1946. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. В-2002. АЦТСФ. Ахметова № 7]; Мама живы еще были, дак она, говорит, как ребенок рожалась, эта икота, пошибка. Рожалась. Ну, не как ребенок — как лягуша [Е.Н.С. ж. 1928. Кезс. В-2004. № А5.3].

Вот она говорит, у её икота. Страшно прямо — косотат¹ ее всяко, ломат. Сама себе не рада, кричит.

Икота только у женщин бывает.

На Вёлгурах женьшишина была, говорила икотой — посадил хто-то. Я сама слышала: говорила нехорошо слова.

Она сама-то не говорит, а это в ней икота говорит. Икота из желудка говорит — молодчик Ваня себя называет. В старухе сидит. Она (старуха) только рот раскрывает.

Какой-то мужик в Сыпучах посадил икото-ту ей.

У нас на Вае один колдун икоту ей пустил.

Кто-то икоту ей пустил, икотится она [АС 1990: 21].

По отношению к женщине — хозяйке икоты употребляются слова «икотная / икотница» (напомню, что словами «икотник, икотница» называют также колдуна (или колдунью), изготавливающего и распространяющего икоту).

У нас в деревне вообще нет никаких икотных. [АС 1990: 21]. Она с тридцати лет икотница, измаялась вся [СПГ: 357].

В Усть-Цильме все икотники были, така боль — икота (синоним: икотный). Пинжаки (пинежане) икотниками были, икоту садили [СРНГ 12: 182].

Икотничать — предсказывать чревоуещанием. А вот и стала икотничать, да стала вот это наговаривать, что де война будёт [СРГЮП 1: 352].

Икотить — колдовать.

Икотник — 1. Большой икоткой. Икотники они разговаривают в другу сторону — когда воздух вздыхают. 2. Колдун. Икотник и корову испортят — недоюная станет².

Икотница — Большая икоткой (болезнью с нарушением дыхания, чревоуещанием). Икотницы которые знающие. Корова потеряется, к икотнице иди, икотка сказывают [СРГКПО: 113].

В словарях народных говоров у слова «икота» (чаще — «икотка») отмечено значение «человек, страдающий нервным истерическим заболеванием, кликушеством»:

Икóтка — 1. Икание. 2. Человек, страдающий нервным истерическим заболеванием, кликушеством. Перм., Урал. 3. Ворожея. У нас в деревне три икотки; две-те не ворожат, а одна-та сказывают, как ее спрашивают о чем, то о пропаже, то о чем. Перм., 1856. Когда у меня в войну от мужика писем

¹ Косотать — о болезненном состоянии, сопровождаемом зевотой, потягиваниями, неестественными телодвижениями [АС 1990: 70].

² Судя по некоторым записям, на Русском Севере (Пинеге, Печоре) термин *икотник* приобрел характер гиперонима, стал синонимом терминов *колдун / знаткой*: икотникам могут приписывать и иные виды магической порчи — уроки / глаз, присушку, грыжу, килу, порчу скота [СРГНП 1: 291].

не было, я ходила к икотке. Инна мне сказала, что он живой, и верно ведъ. Перм. [СРНГ 12: 181–182]. Замечу, что эти примеры, как и вышеприведенный, касаются ситуации ворожбы, объединяющей духа и человека, в котором он обитает. Но и в иных, достаточно редких случаях употребления термина «икота» по отношению к человеку, носители традиции подчеркивают присутствие в нем инородного существа: *Были у нас в деревне люди-икотки, в них враг посажен, боялись их* [СПГ 1: 357].

В современной отечественной фольклористике икоту принято рассматривать как локальный вариант кликушества — особого нервного расстройства, бывающего преимущественно у женщин и понимаемого в народной среде как одержимость бесом. Для этого состояния характерны истерические припадки, боязнь святостей (креста, святой воды, икон, мощей святых, ладана и др.), специфическое речевое поведение, нередко воспринимаемое как пророчества [Новичкова 1995: 208–209, 238–242; Левкиевская 1999а: 402, 1999б: 508–511]. От этой черты поведения больных (кликать, выкликать) образовались и сами понятия «кликуша», «кликушество».

Кликушество *ср.* — болезнь кликуш, кликанье, выкликание. Кликать (что), кликнуть, кликать — возглашать, провозглашать или оглашать устно; зывать, вещать, кричать; (кого) — звать, призывать, кричать кого, требовать голосом кого, куда-либо; *вгд.* — просить милостыни, ходить по миру; *вгд., перм.* — выкаикать, кричать дико и ругаться, в болезни кликуш. *У азиатцев и поныне указы кличут по базарам. Кликал помощи, о помощи, инно надселя! Кликни его, вороти! Под старость, да кликать досталось (вгд. — идти по миру).* Девка эта по матери пошла, кличет или портежем кличет (*перм., вят.* — больна кликушеством). *Клинь, склинь его (новг.-боров.), вопи, заводи его (дем.), рычи, зарычи его (череп.), зевай, зевни его (урал.), закричи его, кликни* [Даль 1880–1882, II: 118].

С термином «кликуша» сопоставимы верхокамские понятия «икотная / икотница»; сам же мифологический персонаж, вселяющийся в человека, в рамках концепта «кликушество» понимается как бес (черт, нечистый дух) и не имеет особого наименования (в отличие от концепта «икота»); о сходстве и отличиях этих концептов подробнее будет сказано ниже.

Исторический контекст

Первая известная фиксация термина «икота» в интересующем нас значении относится к пермскому следственному делу 1606 года. Он упоминается в материалах расследования двух случаев по жалобам о колдовской порче: крестьянин Чердынского уезда Тренка Васильев сын Талев жаловался на ложное челобитье дьячка Онички Кимова, что якобы он, Тренка, напустил на жену Онички икоту, по которой жалобе Тренку пытали и кинули в тюрь-

му. Для выяснения вины Васильева было указано провести на посаде в Перми расследование [Акты 1841: 82]. В пермских следственных материалах XVIII в. мы находим многочисленные примеры употребления этого термина, например: «Аника жену ево Ненилу волшебством своим наговоря в пиво испортил и напустил де на нее икоту», «розыскать в икотном деле против словесного челобитья кунгурца <...> Родиона Михеева», 1704 г.; «и кто де ея Анну испортил икотною скорбью, того он Антон не ведает», «на нем Иване та икотная немочь была преж сего», «явилась на мне въявь икотная порча, а как я иктал вне ума в той икоте говорил на него Дементья <...> и в той порче иктали и говорили на него Дементья», 1706 г. (примеры взяты из материалов Кунгурской земской судной избы) [Полякова 2010: 230; Полякова, Русинова 2012: 10].

При этом совершенно очевидно, что понятие «икота» в данном значении появилось ранее XVII в. и что оно относится к представлениям об одержимости духами, широко распространенным по всему миру. Вопрос об источнике подобных представлений у русских пока нельзя считать окончательно решенным. Можно лишь утверждать на основании этнографических данных, что схожие верования не были распространены у южных и западных славян, а также украинцев и белорусов — если, конечно, не понимать концепт одержимости слишком широко и не включать в него все случаи персонификации соматических и психических болезней как вредоносных антропо- и зооморфных агентов, вселяющихся в тело человека, мучающих и поедающих его изнутри. Представления об икоте / кликушестве, восходя к этой универсальной идее, зафиксированной в том числе у славян [Murdock 1980: 49; Виноградова 2000: 289–301; Нечаева 2010: 13–14], представляют собой самостоятельное явление, на обособление которого в значительной степени повлияло Священное Писание (от ветхозаветных Саула и Сарры, которых возмущал и мучил злой дух, — 1 Цар 16:14–23; Тов 3:8, 6:8, до новозаветных исцелений Иисусом Христом одержимых бесами — Мф 4:24, 8:28–32, Мк 1:23–26, 5:2–13, 9:20–26, 16:9, Лк 8:2, 27–33) и опирающаяся на него христианская книжность, в особенности же — популярная в народе агиография (изгнание бесов из одержимых, своего рода житийный *locus communis*, входит в число подвигов многих святых).

В исторической науке сейчас считается установленным, что широкое распространение концепта бесоодержимости в католической Европе конца Средневековья — начала Нового времени, в том числе и у славянских народов, имело прямое отношение к массовой охоте на ведьм и было связано не столько с народными дохристианскими верованиями, сколько с влиянием, во-первых, ученой традиции, в частности, инквизиции [Гинзбург 2004; Cohn 2000; Broedel 2003; Clark 1997; Larner 1981; Johansen 1993: 339–366], и, во-вторых, социально-экономических потрясений этого периода (среди которых наиболее часто упоминаются церковный раскол и распад деревенских

социальных структур, а также войны, неурожай и эпидемии) [Macfarlane 1970; Thomas 1971; Demos 1982; Briggs 1996; Thurston 2001]. Надо сказать, что влияние обоих факторов сохранилось и даже усилилось после Реформации, так что идея одержимости стала едва ли не более популярной в протестантских общинах Европы и Америки [Boyer, Nissembaum 1974; Jackson 1987; Elmer 1996: 145–179].

На Руси христианские представления о бесновании и связанные с ними церковные целительские ритуалы распространяются по меньшей мере с XI в. (самый ранний источник, в котором говорится о кознях бесов, — «Житие Феодосия Печерского», записанное Нестором в конце этого столетия, см. также Киево-Печерский патерик, составленный в XIII–XV вв.).

Тем не менее, трудно сказать, насколько идеи, заимствованные из Византии благодаря переводу богослужебной, святоотеческой и житийной литературы, соответствовали в то время народным представлениям и практикам, поскольку самые ранние известные науке исторические источники, отражающие реальную социальную ситуацию, относятся к XVI в., а этнографические — к XVIII в. Церковь, безусловно, оказывала влияние на народные воззрения, но были здесь и свои особенности, обусловившие иное, нежели в западном христианстве, отношение к одержимости и колдовству. Среди причин, по которым массовые ритуалы экзорцизма и «охота на ведьм» минули Россию, исследователи отмечают прежде всего особенности ее правовой системы — от самой основы восприятия «волхования и чародейства» (в России дела о колдовстве находились в большей степени в ведении церковного права, опиравшегося на авторитет св. отцов и вселенских соборов, а не на гораздо более суровый к колдунам Ветхий Завет, как это было на Западе; кроме того, светское законодательство в отношении колдовства в России не было столь тщательно разработано, как в западноевропейских странах) до чисто технических процедур ведения сыска (например, пытки и повальные обыски, всегда создававшие эффект «снежного кома» при расследовании дел о колдовстве, не получили такого развития, как на Западе) [Лавров 2000: 350–352, 371–372; Ryan 1998: 49–84].

Конечно, в средневековой Руси вера в колдовство и порчу была распространена не только среди простонародья. К услугам ворожей прибегали и Иван Грозный, и Борис Годунов; в Соборном уложении 1649 г. есть статья о «политическом колдовстве» — об «умысле на государево здоровье»; даже в XVI и XVII вв. дворяне были широко вовлечены в магические практики и нередко обвиняли в колдовстве и друг друга, и собственных холопов [Лавров 2000: 326–340]. Однако ни церковная, ни светская элита не озаботилась концептуализацией подобных случаев, целиком разделяя «базовую», «народную» веру в возможность причинения вреда магическими средствами, поэтому в России в допетровскую эпоху не появилось ни демонологических трактатов, подобных «Молоту ведьм» Шпренгера и Инститоториса, «Демо-

номании» Жана Бодена и другим многочисленным сочинениям католических и протестантских теологов, ни развитого уголовного законодательства в отношении колдунов. Тем не менее, российские правители боялись порчи и сочувствовали обвинителям.

Ситуация коренным образом изменилась после церковных реформ конца XVII в., когда кликуши, обычные обвинители колдунов, небезосновательно стали отождествляться властями с сеющими смуту раскольниками. В 1715 г. Петр I издал Указ «о поимке кликуш и приводе в приказы для розыску» [ПСЗ 5: № 2906], тем самым перекрыв канал доносов. По Указу 1716 г. и Духовному регламенту 1721 г. духовенству вменялось в обязанность выявление кликуш и передача их гражданскому суду, а Указом 1722 г. преступления «волшебные» были выделены как «дела духовные», подлежащие суду Синода [Смилянская 2003: 13]. И хотя преследования за колдовство по-прежнему продолжались и на уровне сельской общины, и на уровне светских следственных органов (от земских судов до Тайной канцелярии и Сысного приказа), указанные меры снизили политическую роль кликушества, и оно постепенно исчезло из культуры элиты.

Петровский Указ 1715 г. был подтвержден законодательными актами 1737–1839 гг. [Лавров 2000: 378]. По Своду Законов 1842 г. за кликушество наказывали плетью, по Уложению о наказаниях 1845 г. «так называемых кликуш, которые делают на кого-либо изветы, утверждая, что он причинил им зло будто бы посредством чародейства» подвергали «за сей злостный обман» заключению в смирительном доме на срок от 6 месяцев до 1 года [ПСЗ 20: № 19283, ст. 1163]. По ст. 937 Уложения 1885 г. это наказание было заменено тюремным заключением на срок от 4 до 8 месяцев. Эти меры, призванные переместить кликуш на противоположную сторону правового поля — из обвинителей сделать обвиняемыми, — возымели свое действие. Роль кликуш в жизни сообщества ограничивалась обычным правом; их выступления «гасли» уже на уровне земского / волостного суда. В общественном мнении конца XIX — первой половины XX в. за кликушеством закрепилось основное значение «истерическое поведение, главным образом притворное», за «кликушей» — «нервная, легко возбудимая особа, склонная остро реагировать на окружающие раздражители», ср.: «Кликушество — 1. Нервное истерическое заболевание у женщин, выражающееся в судорожных припадках с резкими криками, взвизгиваниями. 2. перен. Поведение кликуши (во 2 знач.; газет. публиц. презрит.)» [Ушаков 2000: 1374].

Однако несмотря на изменение общественного «ученого» мнения, сам феномен по-прежнему существовал в народной среде; его симптоматика и социально-культурные функции почти не изменились. В XVIII–XIX вв. кликушество было широко распространено в центральных и северных губерниях, на Урале и в Сибири. В Архангельской, Олонецкой и Пермской губерниях для схожего явления бытовал термин «икота» [Меркулова 1988: 309].

В центральных губерниях кликушество как массовое явление исчезло в первой трети XX в. (одна из последних эпидемий была зафиксирована в 1926 г. в Московской области [Бруханский 1926]), тогда как на территории Русского Севера, Урала и Сибири феномен икоты сохранился до наших дней.

Медицинское понимание икоты

До конца XIX в. бесноватые находились под опекой церкви, религиозными были средства профилактики (благочестивая жизнь, регулярное участие в таинствах, обязательное ношение нательного креста и т.п.) и исцеления (паломничества к святым местам, чудотворные иконы, мощи святых и другие сакраменталии, а также отчитывание — об этом см. [Мельникова 2006: 220–263]). Добавим к этому и средства народной медицины — фитотерапию и психотерапию (лечение заговорами, соблюдение этикета общения и норм поведения в разнообразных жизненных ситуациях как способ профилактики порчи).

Если для светских властей со времен Петра I кликуши были вздорными притворщицами, стремящимися обвинить своих недругов в колдовстве или просто нежелающими работать, то для медиков рубежа XIX–XX вв., обнаруживших схожесть симптомов кликушества в разных географических и исторических контекстах, не было сомнений в том, что в подавляющем большинстве случаев речь идет не о притворстве, а о настоящей болезни — весь вопрос был в том, о какой именно [Бехтерев 1900а: I–II].

Забегая вперед, замечу, что история поисков диагноза — чуть ниже мы к ней перейдем — была бы, несомненно, иной, если бы медики рубежа веков обратили внимание на приемы народного лечения кликушества и икоты. Однако такой интерес — к традиционной медицине разных народов как к источнику новых знаний и материалов для фармацевтики и других отраслей западной медицины — обнаруживается лишь со второй половины XX в., с кризисом позитивистской парадигмы и, в частности, с появлением медицинской антропологии. Эволюционистская оптика, доминировавшая в естественных и гуманитарных науках конца XIX — начала XX в., не позволяла относиться к народному пониманию болезней и их лечения иначе, чем как к набору чудовищных заблуждений. Стигматизируя «народные суеверия», просвещенные медики, о которых пойдет речь ниже, не задавались вопросом о том, как и чем лечат «бесноватых» народные лекари.

Остановимся на этом чуть подробнее. Признавая икоту и кликушество результатом сверхъестественного воздействия, лекари, тем не менее, предлагали для лечения средства вполне естественные. Целительские приемы можно разделить на две группы — фитотерапевтические и психотерапевтические.

На Русском Севере — на Мезени, Пинеге, Печоре (территория восточных районов нынешней Архангельской области, Республики Коми) — а также на севере Пермского края больным давали пить отвары трав, из которых особенно известна трава *икотник* [СРНГ 12: 182], *икотница*, или *лабоза* [СРГНП 1: 291, 389]. «Икотная трава высокая, с белыми цветочками, от икотки пьют. Высушишь её, потом в чайнике попаришь и пьёшь» (Соликамский р-н) [Полякова, Русинова 2012: 11]. Судя по названию, описанию и ареалу, это таволга вязолистная, или лабазник вязолистный (*Filipendula ulmaria*) (ил. 1). Это растение, имеющее целый спектр полезных свойств, широко применялось в народной медицине как антисептическое, противовоспалительное, мочегонное и противоглистное средство, при головных и ревматических болях, заболеваниях сердца и ЖКТ, при удушье, дизентерии, отравлениях. В Республике Коми и Коми-Пермяцком округе зафиксировано использование иных трав (*броннец*, *уза*, *леба*, *никон*, *белена*), а также других веществ для лечения икоты — табачной воды, щелока, олифы, костяного дегтя, мочи, вызывающих, в частности, рвотный рефлекс [Сидоров 1997: 116] (употребление мочи, скипидара, керосина для тех же целей зафиксировано и на Пинеге [Черепанова 1996: 359], разведенной в воде золы — в Сургутском крае [Неклепаев 1903: 216]).

Применение этих средств мифологизируется устной традицией. Так, в быличках об икоте, записанных на Пинеге, часто упоминается так называемая «блеводная трава», с помощью которой можно выгнать икоту, даже не прибегая к помощи знахаря. Суть лечения состоит в том, чтобы напоить человека отваром травы, не давая ему пить и при этом следить, чтобы предполагаемый колдун-икотник не «высмотрел» (не увидел) пациента (запереть двери, завесить окна). Если лечение было успешным, пациента вырвет некоторой субстанцией (мышами, лягушками, лягушачьей икрой), в виде которой представляется икота [АКФ 1995, т. 3, № 120, т. 7, № 150, № 151, т. 8, № 177; Егорова 2008: 112–113, 119–121; Черепанова 1996: 362].

Уже эти мифологические рассказы говорят о сочетании фито- и психотерапевтических приемов. То же сочетание, возможно, было и при использовании особых заговоров от икоты, которые существовали на Русском Севере. Однако нам известны всего два заговора, оба записаны на Пинеге А.А. Ивановой и оба не содержат указаний на применение трав. Один заговор обережный («Как болеет мучительница, так же людоеду икотнику так же мучила. Это молитва от икот», АКФ 1995, т. 6, № 230) и один лечебный, в котором главный упор делается на ритуализованные действия (по сути, это даже не заговор, а описание обряда): «Чтобы от икоты избавиться, надо украсть лопотину (одежду. — О.Х.) у того, кто насадил, и грязну, чтоб пот его был. И эту лопотину украсть и вырвать на ремхи (обрывки, лохмотья. — О.Х.) — на три, на шесть, на девять, на двенадцать. И в избе все завесить, чтоб не было видно. Потом подпалить эти ремхи и говорить: Во имя Отца,

и Сына, и Святого Духа. Аминь. Покадить в плошке и бросить в печку наотмашку» [Иванова 1994: № 61].

В отличие от упомянутых территорий Русского Севера, в Верхокамье, как и в других более южных районах Пермского края, самостоятельного лечения икоты травами и заговорами, видимо, не существует: я не встречала упоминаний таких способов лечения, не отмечены они и в работах других исследователей. В компендиуме пермских лекарственных растений [Крылов 1876] не указаны специальные травы от икоты, хотя сама эта болезнь упоминается среди распространенных в Пермской губернии (возможно, автор имел в виду и икоту, когда писал, что то или иное растение употребляется от *порчи*: например, *воронец*, *Actaea spicata* L. — то же, что и упомянутый выше *бронек* у коми, см. [Ипполитова 2008: 95] — ядовитое растение, вызывающее боли в животе, тошноту, рвоту; *запарная трава*, *Adonis vernalis* L., которую дают также лошадям от кашля и «урчання в животе»; *трава-мария*, *Adonis arpenina* L., которая также употребляется от боли в голове и желудке, от давления «под ложкой» и от *отравы*; некоторые виды *лютика*, *Digitalis grandiflora* Lam., *Epipactis latifolia* All.; *прострел белый*, *Anemone silvestris* L. [Крылов 1876: 36–37, 45–46, 92, 65–66, 82–83]).

Мои информанты говорили, что только сильные колдуны могут лечить икоту — «заглушать» (тогда приступы становятся менее заметными) или, реже, «выгнывать» (тогда она рождается как ребенок или выходит изо рта больного — о своеобразном виде вышедшей икоты шла речь в первой главе, подробнее же будет говориться в главе третьей). По рассказам, колдуны лечат икоту в бане, наговаривая на питье (воду или водку); подробности этого тайного лечения былички не содержат.

Исключительно психотерапевтическими можно считать методы профилактики: в самом общем виде это соблюдение этикета общения и норм поведения в разнообразных жизненных ситуациях — вести себя вежливо, избегать конфликтов, не перечить людям с репутацией колдунов; обязательно носить нательный крест и пояс, иногда — шелковую ленту на шее; творить молитву и / или крестное знамение при выходе в дорогу, на перекрестках, при встрече с предполагаемым колдуном, когда что-то ешь или пьешь, особенно в гостях; трапезничая в чужом доме, «сдуть пенку» с питья или дунуть на пищу.

Для облегчения приступов икоты также использовались сакраменталии: читали Псалтирь, держали во рту медный или латунный нательный крест, пили воду, которой до этого обмыли медную икону (или же ножницы). Для предотвращения приступов удушья (которое, как считалось, вызывает «подъем» икоты к горлу) на шею повязывали шерстяную нитку, шелковую ленту, конский волос. Некоторые средства были идиосинкратическими, найденными жертвами икоты самостоятельно опытным путем и не утвердившимися в устной традиции. Так, одна из верхокамских информанток сказала

мне, что она при приступах ест шелк (шелковые ленты обычно повязывали на шею), другая — что ей помогают мед и нитроглицерин.

Итак, народные средства против икоты указывают нам на то, что в основе этого заболевания могут лежать разнообразные соматические причины (что подтверждают и симптомы — о нескольких случаях с довольно разнообразной симптоматикой шла речь в первой главе). Объединяющим началом для этих случаев служит и сам термин «икота» (имеющий, очевидно, «зонтичный» характер), и понимание природы этого состояния как вселения в человека инородного существа — икоты, беса, *шевы* (аналога икоты у коми, о нем подробнее пойдет речь в третьей главе). Собственно, это последнее — народную интерпретацию болезненного состояния — ученые медики просвещенного века и отвергали как «суеверие», при этом игнорируя и его возможные соматические причины. Их интерес сосредотачивался исключительно на психо(пато)логической стороне проблемы.

Итак, медики впервые обратили внимание на кликушество / икоту во второй половине XIX в., см. [Любимов 1858–1859; Клементовский 1860; Чистович 1870; Штейнберг 1870; Држевецкий 1872]. Это явление вызвало повышенный интерес в связи с появлением и развитием в России и за рубежом новых психиатрических концепций. Французский психиатр Жан-Мартен Шарко одним из первых предположил, что так называемые одержимые страдают от давно известного заболевания — истерии (или невроза, как он предпочитал ее называть), и что истерия — это не расстройство матки (*hystera* означает, собственно, «матка»), а нарушение работы нервной системы, следовательно, этим заболеванием могут страдать не только женщины.

Модная болезнь верхушки общества, истерия далеко не сразу стала применяться для объяснения страданий простолюдинок (а также представителей сильного пола), но быстро завоевала популярность и до недавних пор была (а в некоторых дискурсах до сих пор является) самой распространенной медицинской моделью для интерпретации кликушества и икоты.

Так, А. Клементовский, отмечая сходство кликушества и бесоодержимости, с одной стороны, и кликушества и истерии, с другой, назвал этот феномен «истерической демономанией» и выделяя три ее формы: 1) с преобладающими общими, клоническими, иногда и тоническими судорогами; 2) с усилением рефлекторной нервной раздражительности — при местных судорожных явлениях или нервных болях; 3) с ясным однопредметным помешательством (демономания) без явных судорог [Клементовский 1860].

Я.А. Чистович, хирург, эпидемиолог, профессор в области судебной медицины и гигиены, напечатал (анонимно) на страницах издаваемой им еженедельной газеты «Медицинский вестник» статью, посвященную уже не кликушеству в целом, а именно икоте и проблемам ее эпидемического распространения. Описывая клинику заболевания, сопровождающегося болями в разных частях тела, головокружением, судорогами, «чувством задушения

от присутствия как бы инородного тела в груди, как бы какого-то движущегося маленького животного, вроде миниатюрной мыши, гнуса или т.п.», «судорожной икотой, сопровождающейся резкими безумными криками», Чистович указывал на сходство этих приступов с истерическими припадками и при этом отмечал демономанический характер расстройства, его связь с представлениями о «тварях икотах», «спускаемых» колдунами и попадающих в тело человека через рот [Чистович 1870].

В.М. Бехтерев, ученик Шарко, расценивал кликушество как истерический невроз, в котором бред находится в тесной связи с истерическими судорогами и сомнамбулическими приступами истерического характера [Бехтерев 1904: 66–71]. По мнению Бехтерева, следующие физиологические симптомы являются общими для истерии и кликушества: припадки, выражающиеся криком, падением, беспорядочными движениями с последующей амнезией, спазм пищевода (подкатывание к горлу так называемого истерического кома — *globus hystericus*), отрыжка, судорожная икота, рвотные движения, вздутие живота, учащение пульса и дыхания, боли в подложечной области, парестезии — чувство онемения отдельных частей тела и перебегающие боли, преимущественное развитие болезни у женщин, наконец, «поразительная склонность к повальному распространению болезни» [Бехтерев 1900а: II]. Психологическая же сторона кликушества (представления о порче, о вселении нечистой силы, боязнь святостей, богохульство, выкликание имени колдуна и прорицательство) коренится, как полагал академик, в народных верованиях. Именно распространенность подобного рода воззрений, наряду с тяжелыми бытовыми условиями крестьянской жизни, действует по принципу психического заражения и заставляет предрасположенных лиц испытывать все указанные симптомы, благодаря чему кликушество проявляется довольно-таки единообразно [Бехтерев 1900а: II–III; 1904: 66–71].

М.Н. Никитин также считал кликушество проявлением истерии и характеризовал его как истерический невроз. Он описал два варианта развития этого состояния: 1) у будущей кликуши начинает развиваться целый ряд «физических и психических симптомов нервного расстройства» в виде болей в различных частях тела, сердцебиений, тоски, общей раздражительности, изменения характера и др.; больные объясняют эти явления порчей, а в последующем возникают «кликушные припадки»; 2) в других случаях мысль о порче вызывает наступление болезненных симптомов. Сами припадки у кликуш М.Н. Никитин делит на большие и малые: «Большие сопровождаются падением, двигательными явлениями, которые не имеют характер судорог, а носят признаки сочетанных движений <...> Больные выкрикивают слова, фразы от имени беса». При больших припадках отмечается «сохранность сознания и непостоянная амнезия». Малые припадки не сопровождаются падением и «двигательный компонент почти отсутствует» [Никитин 1903 № 9: 661–668, № 10: 746–752].

В.П. Осипов уточнил этот диагноз, определив кликушество как истерический психоневроз, обусловленный верой народа в колдовскую порчу [Осипов 1905: 122–139]. «Главная причина [кликушества] — болезнь нервов, меланхолия и страх [перед колдунами]», — писал А.С. Танашевич [Танашевич 1889: 9]. А.И. Држевецкий, отмечая, что у больных усилены рефлексy, так что внезапный шум или другое впечатление приводят к вздрагиванию, судорогам и крику, характеризовал наиболее сильные приступы икоты как эпилептоидные припадки [Држевецкий 1872: 95–96]. С.В. Мартынов также описывал икоту как приступы истеро-эпилептоидного характера в ответ на раздражитель (незнакомый человек, неприятное слово, определенная еда) [Мартынов 1905: 219].

Несколько иной точки зрения придерживался психиатр Н.В. Краинский. Подробно изучив две эпидемии кликушества в Смоленской и Новгородской губ. в конце XIX в., он пришел к заключению, что кликушество следует рассматривать скорее как бытовое явление, чем как болезнь, а его психофизиологическая основа — не истерия, а сомнамбулизм, который не проявлялся бы так открыто у предрасположенных к нему людей, не будь определенных народных воззрений [Краинский 1900: 212, 240]. Всех обследованных женщин Краинский разделил на три группы — притворщиц, истеричек и сомнамбул — собственно кликуш. Отличия последних заключались в меньшей выраженности симптомов истерии, в повышенной внушаемости, в склонности к навязчивым состояниям и идеям вроде боязни святостей, а также к патологическому подражанию словам и действиям окружающих. Краинский с успехом применял открытый Шарко метод гипноза для лечения кликуш-сомнамбул [Краинский 1900: 240–242]¹. Отвергая появившуюся в его время тенденцию трактовать истерию слишком широко, относя к ней все виды функциональных нервных расстройств, Краинский, тем не менее, полагал, что и сомнамбулизм, и истерия относятся к общей группе функциональных психоневрозов [Краинский 1900: 231].

После 1917 года интерес медиков к изучению кликушества как своеобразной формы нервно-психического расстройства уменьшился соответственно постепенному исчезновению самого феномена, по крайней мере в Центральной России, где массовые случаи заболевания не фиксировались с 1920-х гг. До 1980-х гг. имеется несколько кратких упоминаний, из которых отметим сообщение московского психиатра В.А. Громбаха, считавшего икоту местной разновидностью кликушества и относившего ее к различным фазам «большой истерии» (*hysteria magna*) по Шарко (цит. по: [Лукомский 1957: 132]), и статью психиатра И.И. Лукомского, специально посвященную «икотной

¹ Заметим, что такие же массовые сеансы лечения икоты гипнозом по методу Шарко практиковали архангельские психиатры и во второй половине XX в. [Егорова 2008: 112; Медведева 1979].

болезни», несколько случаев которой он наблюдал в архангельских медицинских учреждениях в 1950-х гг. При описании клинической картины этого расстройства Лукомский отмечает истерическую раздвоенность сознания: в одном из случаев женщина 48 лет под влиянием якобы вселившегося в ее тело существа (мальчика 15 лет, «поселенного» в ней, по ее мнению, односельчанкой за год до госпитализации) вынуждена была совершать поступки, несовместимые с ее привычками (чувствовала «непреодолимое стремление» говорить голосом подростка, требовала спиртное, громко кричала и пела песни, отказывалась делать женскую работу). У больной были обнаружены признаки пеллагры, и ее начали лечить от этого заболевания. В течение трех недель лечения пеллагры, как пишет Лукомский, приступы «икоты» прекратились, и женщина была выписана в хорошем состоянии, сохранившемся и после, по катamnестическим данным.

Подчеркивая несомненные истерические механизмы, лежащие в основе «икотной болезни», Лукомский при этом указывает на важную роль соматических нарушений при возникновении этого «психопатологического синдрома». Опираясь на свой клинический опыт и наблюдения коллег — архангельских невропатологов и психиатров, Лукомский заключает: «картины истерических расстройств, подобных описанным выше, возникают на фоне выраженных соматических нарушений» [Лукомский 1957: 135]. В другом клиническом случае успешное лечение гельминтоза также привело к тому, что у больной полностью исчезла картина истерических расстройств¹. «Однотипность психопатологических изменений у больных “икотой”, наряду с разнообразием природы встречающихся у них соматических нарушений, указывают на единство патогенетических механизмов, определяющих развитие расстройств. Очевидно <...> картина “икоты” возникает по механизмам срыва высшей нервной деятельности. Разнообразные же соматогенные воздействия, изменяя пластику, играют роль фактора, облегчающего развитие такого срыва. По-видимому, не случайно больные столь часто определяют пребывание “злого духа” и источник “голоса” в области живота. В этом сказывается не только роль пережитков суеверных представлений, но и то обстоятельство, что названная область богата вегетативными, анимальными и рецепторными образованиями, осуществляющими двусторонние связи с корой больших полушарий. Наличие одного из тех соматических заболеваний, которые связаны с измененными и болевыми ощущениями именно в данной об-

¹ Этнограф А.С. Сидоров в работе 1928 г. приводит рассказ печерского крестьянина о том, как у него икоту выгнал фельдшер: «вывел его в поле и здесь от принятого лекарства она вышла через задний проход в виде белого червячка. Таким образом, глиста была принята им за “лишинку” (эвфемистическое название для икоты / шевы у коми. — О.Х.)». Следовательно, «проявлениями шевы объясняется целый ряд болезненных состояний, которые не имеют ничего общего с истерией» [Сидоров 1997: 132].

ласти (глистные инвазии, диспептические явления в связи с авитаминозом), может обусловить то “перенапряжение интероцептивной сигнализации”, на которое указывал акад. К.М. Быков как на один из возможных механизмов развития невротических срывов. Этот патофизиологический механизм может, при наличии суеверных представлений у больного, способствовать возникновению мыслей о наличии в области живота каких-то посторонних живых существ» [Лукомский 1957: 136]. Соответственно, автор полагает, что «взаимоотношения соматического и психического в генезисе данной клинической картины являются значительно более сложными», это заставляет поставить вопрос о правомерности трактовать икоту как «чисто психогенное заболевание», как «истерию *sui generis*» [Лукомский 1957: 135–136] — и в этом отношении Лукомский оказывается ближе к «эмному», народному, подходу к лечению «икотной болезни», чем медики рубежа XIX–XX вв.¹

Отечественная психиатрия последней трети XX в. отказалась от концепций истерии и сомнамбулизма при описании и лечении нервных и психических расстройств (как и от понятия «болезнь» по отношению к этим типам недугов) ([Драчева и др. 1986; Блейхер и Крук 1995: 228; Марилов 2002]. Термин «истерия» заменен понятием «конверсионное расстройство», подразумевающим преобразование психологической причины недуга в соматические симптомы. Ср.: «Истерия — 1. Ранее так назывался невроз, характеризующийся эмоциональной неустойчивостью, подавленностью, диссоциацией, а также рядом физических симптомов и уязвимостью к внушению. Известны два типа истерии: конверсивная истерия (*conversion hysteria*), в настоящее время называемая конверсивным нарушением², и диссоциативная истерия (*dissociative hysteria*), объединяющая группу заболеваний, которые в настоящее время обобщенно называются диссоциативными расстройствами. См. также Невроз. 2. Состояние сильного эмоционального возбуждения» [Медицинский справочник].

В современной отечественной психиатрии для обозначения икоты существуют и специальные термины: «синдром одержимости икотой» и

¹ Повторюсь: если бы медики второй половины XIX в. не ограничились стигматизацией народного понимания икоты / клкушества как «суеверия», а проявили бы интерес к средствам традиционной фитотерапии, применяемым в таких случаях, то такой вывод был бы сделан, несомненно, намного раньше.

² Правильнее — «конверсионным» (МКБ-10/ICD-10). Под этим понятием имеется в виду изменение либо утрата сенсорной или моторной функции, указывающие на физическое (органическое) нарушение, которое, однако, не обнаруживается. Такие симптомы являются выражением психологического конфликта или психологической потребности (например, «уйти» от психосоциального стресса). Термин «конверсия» (букв. «превращение», «преобразование») относится к причине расстройства, которая, будучи чисто психологической, выражает себя не на психологическом уровне (скажем, тревогой), а соматическими, телесными симптомами.

«индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты». Первый термин принадлежит пермским медикам В.С. Гуськову и М.Д. Урюпиной, наблюдавшим заболевания икотой в нескольких районах Пермской области в 1960–1980-х гг. [Гуськов, Урюпина 1985]. Второй термин введен психиатром В.В. Медведевой, проводившей обследование и лечение больных икотой во время эпидемии 1970 г. в Пинежском районе Архангельской обл. и в течение нескольких лет после нее [Медведева 1979, 1980]. Остановимся сначала на ее концепции и ввиду того, что данная работа опирается на фольклорный дискурс, приведем из нее обширную цитату [Медведева 1979: 1–16; см. также: Сидоров и др. 2014: 38–42]¹:

«Клиника индуцированных нервно-психических расстройств с симптомом икоты.

Массовые психические эпидемии и индуцированные нервно-психические расстройства своими корнями уходят в далекое прошлое и характерны были как для первобытных, так и цивилизованных народов. В России индуцированные нервно-психические расстройства называли: бесноватость, кликушество, меряченье, икота. Их содержание и распространенность обнаруживали теснейшую связь с социальными условиями, религиозными представлениями и течениями (“раскол”, “хлыстовщина”, “малеванщина”). На Севере России, в частности, в Архангельской области особое место занимают индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты, ее раньше называли “эпидемическая северная болезнь”, так как заболевание склонно к эпидемическому распространению и при определенных неблагоприятных условиях охватывает целые деревни, села. Социальная нестабильность в обществе становится одним из факторов возникновения массовых психических эпидемий, которые достигали своего апогея в критические периоды (sic) Российского государства. В ряде районов Архангельской области до сих пор встречаются архаические формы нервно-психических расстройств, или “икотная болезнь”, которая периодами получает эпидемическое распространение. Одну из таких эпидемий мы наблюдали в Пинежском районе Архангельской области.

В Архангельский обком партии местные жители написали письмо, в котором просили разобраться и принять меры к лицам, “садящим икоту”. По заданию областного психиатра, невропатолога и лектора общества “Знание” вылетели в Суру. В эпидемию были вовлечены работники детских учреждений, школ, больниц, магазинов и т.д. Удалось выяснить, что эпидемическая

¹ Этот же текст с некоторыми сокращениями опубликован на сайте Архангельской областной клинической психиатрической больницы как «методические рекомендации для клинических интернов, ординаторов, врачей-психиатров и социальных работников» [Медведева б.г.], а также частично вошел в недавнюю статью, посвященную «ментальной этноэкологии истеродемонических расстройств» [Сидоров и др. 2014].

вспышка икоты возникла после того, как несколько больных во время приступов произнесли фамилии женщин, которые якобы “салят икоту”. По отношению к этим лицам жители применяли различные репрессивные действия (одну из них они душили, кололи шилом, поджигали дом, и она вынуждена была покинуть свой дом и поменять место жительства). Начались судебные разбирательства. Здесь испокон веков бытовало представление, что «икота говорит» от имени “порчельников” и только кровь “чаки” (лица, способного “садить икоту”) может избавить их от болезни. Больные требовали публичного признания и снятия с них болезни, а когда те “отказывались”, расправлялись с ними по своему усмотрению.

Подобные архаические представления о сущности этой болезни, в частности о возможности ее насаждения издавна и прочно бытуют среди коренного населения и являются фактором хронической психической травматизации.

Впервые в очаге краевой патологии были описаны и изучены индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты, выявлены историко-этнографические корни этой патологии, социально-психологические основы, механизмы развития заболевания и на протяжении ряда лет проводились лечебно-реабилитационные мероприятия среди населения данного района. Проследили становление данной формы патологии от истоков ее возникновения — с древнейших времен и до наших дней. Была установлена нозологическая принадлежность данного заболевания, а его сущность определена как индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты.

Данное заболевание относится к проблеме краевой патологии Севера в широком смысле этого понятия. Важнейшие черты этой формы психогении: возникновение по механизму индукции, своеобразие болезненных переживаний (одержимость икотой) связаны с географическими, историко-этнографическими факторами и социальными особенностями жизнедеятельности лиц, подверженных этому заболеванию. <...>

На протяжении 9 лет (1970–1979) были изучены 146 больных неврозом с симптомом икоты. Основная часть больных обследовалась в обычных для них бытовых и производственных условиях, часть проходила амбулаторное и стационарное обследование и лечение в г. Архангельске — в Архангельской областной клинической психиатрической больницы № 1. Катамнез — от 5 до 9 лет.

Помимо клинического, психопатологического метода исследования использовали методы экспериментально-психологические, ЭЭГ, лабораторные (биохимические), больные подвергались также тщательному терапевтическому, неврологическому обследованию, консультировались другими специалистами. Ведущие этиопатогенетические особенности индуцированных нервно-психических расстройств с симптомом икоты представлены в таблице.

Все обследованные больные — женщины, в большинстве своем (34,2 %) в зрелом возрасте 40–49 лет. Среди мужчин данное заболевание встречается редко, и нами было выявлено только несколько пациентов преклонного возраста. У 73,7 % обследованных родственники страдали различными формами икоты. На нашем учете находились целые семьи, члены которых страдали икотой. Отягощения наследственности другими психическими и нервными заболеваниями выявить не удалось.

Начальное образование имели 74,0 % обследованных, 19,1 % — неграмотные. Экспериментально-психологическими методиками у 97,9 % больных выявлялся низкий интеллектуальный уровень, слабо развитое абстрактное мышление, ограниченность интересов и потребностей. Все обследованные и их родители — уроженцы Пинежского района Архангельской области, всю жизнь прожили на одном месте, никуда не выезжали. В преморбиде у большинства больных преобладали истерические и астенические черты характера.

Профессии больных были связаны с обширным контактом взрослого и детского населения. Имелся постоянный контакт среди больных икотой и с больными икотой, частая возможность видеть приступы икоты.

Большинство больных имели в анамнезе или в настоящее время хронические соматические заболевания, эндокринные нарушения, в форме нарушения менструального цикла, снижения полового влечения. У всех больных обнаруживались вегетативные нарушения в предприступный период, усиливающиеся во время приступа. Вегетативно-сосудистые пробы показали извращение вегетативных рефлексов.

Связывали начало заболевания с определенным внешним фактором 84,9 % больных: 54,7 % указывали в качестве причины заболевания психическую травму (смерть близких, семейные неприятности, ссоры, обвинения в «насаждении» икоты). У 30,2 % начало заболевания совпало с родами, абортами, беременностью, началом климакса. И только у 16,1 % оно началось без видимой причины. Были выделены три формы заболевания. Названия форм в своей основе взяты из терминологии, бытующей среди местного населения: «немочица», «ревущая» и «говорящая» икота. Каждая из форм имеет свои характерные клинические особенности, но вместе с тем все формы имеют и общие признаки.

1. Приступ может провоцироваться волнением, отрицательными и положительными эмоциями, неудовлетворением желаний, неприятными резкими запахами, звуками, присутствием посторонних людей, наличием приступов у кого-либо из присутствующих. У некоторых больных отмечается своеобразное отвращение или пристрастие (прихоти) к некоторым видам пищи, запахам. Это касается и воспоминаний, ассоциаций, связанных с этими объектами, ситуациями. Так, у больной, у которой приступы икоты возникали в связи с пьянством мужа (психотравмирующая ситуация), приступы может вызвать вид пьяного человека, запах вина. У другой больной приступы икоты

вызывались запахами табака, бензина. Эта больная говорила: “Она (икота) у меня скромная, нежная, так как в девках еще посажена. Вино любит тепленькое, простыть не хочет, а мне самой противно пить подогретое вино, но боюсь послушаться — тут же приступ начнется”. Другая больная рассказывала, что у нее три икоты: “Одна не любит масла, вторая — сахара, а третья — любит спирт. Совершенно измучилась, не знаю, как угодить им”.

2. У всех больных приступ начинается с предвестников (ауры): слабость, неприятные ощущения в различных частях тела, онемение, ползание мурашек, ощущения комка в гортани, пищеводе, желудке, непреодолимая зевота, слезотечение, покраснение или побледнение кожных покровов, учащения дыхания, пульса, сердцебиения, чувство озноба, жара, гипергидроз, тремор рук и век, повышение кровяного давления.

3. У всех больных основным радикалом приступа икоты являются своеобразные гиперкинезы (тики) респираторного, фонационного типа — озвученные и словесные (собственно икота). Они носят непроизвольно-навязчивый, навязчиво-насильственный и насильственный характер. Произвольно больные не могут их прекратить.

4. Продолжительность приступов от нескольких минут до нескольких суток.

5. По окончании приступа больные ощущают слабость, разбитость, мышечную расслабленность, подавленное настроение, тревожность, иногда чувство стыда, неловкость.

6. Среди обследованных больных, особенно старшей возрастной группы, бытует испокон веков сложившееся представление (интерпретация), что икота — существо материальное, она может попадать в организм человека через уши, глаза, нос, кожные покровы. В организме человека она принимает вид волосинки, мухи, таракана, червяка, комка, иных живых существ. Она хозяйничает в организме: “Икота, где живет, бьется как сердце, если в позвоночнике не могу согнуться; переходит под ложечку или к горлу подкатывает, тогда зажимает так, что дышать трудно, или по рукам и ногам передвигается, вижу, будто мышцы дергаются. Говорят, что нервы, а я не верю». С влиянием икоты больные связывают свои определенные прихоти, болезненные ощущения в теле и т.д. Икоту якобы можно получить при непосредственном контакте с “икотницей», через какие-либо предметы, животных. Иначе говоря, у больных имеются объясняющие, интерпретативные, архаические идеи одержимости, овладения, колдовства, “порчи» на уровне суеверий.

Среди наших наблюдений чаще встречается “ревущая форма икоты (63,7%), затем идет “немая” (24,7%) и “говорящая” (11,6%). Все эти формы можно рассматривать и как этапы течения единого заболевания, так как заболевание чаще начинается с “немой” формы, последовательно может сменяться “ревущей” и “говорящей” икотой.

Для немой формы икоты характерны следующие симптомы: у больных внезапно после какого-либо психогенного воздействия, а иногда и без ви-

димой причины появляется неукротимая зевота, слезотечение, побледнение или покраснение кожных покровов, озноб или жар, происходит учащение пульса, усиливается сердцебиение, повышается АД на 20-40 мм.рт.ст., наблюдается гипергидроз, тремор рук и век. Больные издают глубокие, отрывистые звуки, которые сопровождаются громким иканием (“икота фыйкает, хлыкчет”). Данную форму болезни они называют “немочица”. Эмоциональное состояние больных во время приступов разнообразное — раздражительность, злобность, суетливость, плаксивость, тревога, подавленность, адинамичность. Больные стремятся к уединению, появляется потребность лежать. Сознание во время приступа всегда сохранено, больные ориентируются в окружающей обстановке, собственной личности, они правильно отвечают на поставленные вопросы в периоды между иканиями и продолжают начатую до приступа беседу, работу. Приступы чаще возникают в общественных местах, но бывают и наедине, прекратить их по собственному желанию больные не могут.

Ревущая форма икоты имеет следующие клинические проявления: чаще после каких-либо неприятностей, а иногда и без причины у больных внезапно появляется зевота, слезотечение, частое дыхание, покраснение или побледнение кожных покровов, учащение сердцебиений, пульса, повышение кровяного давления. Непроизвольно сокращаются мышцы гортани и диафрагмы, голос больных совершенно меняется, они издают воющие, протяжные звуки, которые народ называет как “лаять по-собачьи, петь по-птичье, кричать петухом” и т.д. Все это сопровождается неистовым иканием с плачем или хохотом. Во время приступов больные жалуются на сильную слабость, прекращают начатую работу и ложатся в постель. Другие же больные физически легко переносят эти приступы и продолжают начатую работу, беседу. Сознание, как и при немой форме, всегда сохранено. В это время, как правило, появляется повышенная раздражительность, угнетенное настроение, беспричинная тоска, тревога. Больные стремятся уединиться, чтобы не обращать на себя внимание окружающих. Некоторые больные по характеру издаваемых звуков заявляют о том, что у них икота в виде собаки, птицы, мыши находится в организме и приступами выражает свое недовольство или удовольствие.

Следующая клиническая форма икоты — говорящая. Как и при других формах икоты, приступ обычно начинается с неприятных ощущений в различных частях тела, чувства онемения, ползания мурашек, озноба, ощущения комка в горле, пищеводе, желудке, слезотечения, непреодолимой зевоты. При этом наблюдается учащение пульса, повышение кровяного давления. Сильное протяжное икание сопровождается выкрикиванием отдельных слов, фраз, часто нечленораздельных. Больные выкрикивают имена тех людей, которые, якобы, их испортили. Во время приступов они выбалтывают сведения, о которых бы никогда никому не рассказали в обычном состоянии. Иногда приступы “говорухи” проявляются выкрикиванием нецензурных слов

(копролалия), эхолалией, эхопраксией (повтором слов и жестов окружающих. — О.Х.). Вокруг больной с приступом “говорухи” всегда собираются другие женщины, страдающие икотой и, настойчиво повторяя вопрос много раз, просят, чтобы было произнесено имя той женщины, которая “садит” икоту. И больные выкрикивают имена. Если имя произнесено, окружающие также настойчиво внушают, чтобы больная расправилась с ней. Больные могут автоматически подчиняться и против своего желания учинять расправу. Также автоматически, “помимо своей воли”, набрасываются на окружающих или сокрушают все, что попадет под руку. Во время самого приступа больные на вопросы не отвечают, сознание не изменено, сужено: они помнят разговоры окружающих, автоматически выполняют различные просьбы врача, но помимо своей воли (автоматическая подчиняемость) могут выполнять желания, приказы посторонних людей, о чем после приступа сожалеют (набрасываются драться, громят окружающие предметы, раздеваются, уходят куда-либо). Наличие бредовых и галлюцинаторных переживаний не определяется. Приступы во времени разнообразны: от нескольких минут до нескольких часов и редко дней с небольшими перерывами. После приступа у многих на несколько дней сохраняются слабость, разбитость, пониженное настроение, тоска, тревога. Многие больные боятся своих приступов говорящей икоты, так как они понимают, что произносят имена невинных людей, подруг, родственников, а местные жители всегда начинают мстить этому человеку, его семье. Нередко это приводило к дракам, попыткам убийства, судебным процессам.

Как видно, немая форма проявляется более простыми, элементарными истерическими расстройствами, ревушая и говорящая — более сложными, со своеобразным изменением сознания (сужение сознания, гипноидное состояние) с усилением патологической подчиняемости, внушаемости.

В генезе приступов икоты ведущее место занимают истерические механизмы и механизмы индукции, поэтому мы и назвали данную болезнь: индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты. Каждая форма заболевания является этапом единого процесса, где происходит углубление симптоматики.

Лечебно-профилактические мероприятия и психосоциальная реабилитация.

Индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты представляют большой интерес в смысле вскрытия взаимоотношений социального и биологического механизмов перерастания социально-психического в патобиологическое (болезнь).

Генезис описанных индуцированных нервно-психических расстройств имеет сложную многофакторную обусловленность, с учетом которой и следует строить лечебно-профилактическую работу.

1. Своеобразное архаическое суеверное представление о сущности и происхождении болезни, издавна и прочно бытующее среди коренного населения Пинежского района Архангельской области, является фактором, обуславливающим ситуацию хронической психической травматизации. Эти представления имеют свои историко-этнографические корни, “почву”, достаточно прочно удерживаются до сих пор, поддерживаются спорадическими случаями икоты и периодическими эпидемическими вспышками среди отдельных групп населения. В генезе приступа ведущее место занимают истерические механизмы, механизмы индукции.

2. В большинстве своем “икота” развивается у лиц с низким образовательным и культурным уровнем, интеллектуальным примитивизмом.

3. В преморбиде — это личности с особым складом, с астеническими и истерическими чертами характера.

4. Почти у всех больных имеет место измененная соматическая реактивность — наличие в анамнезе хронических соматических заболеваний, эндокринная дисфункция.

5. Вне приступа и особенно резко во время приступа у больных выявляются вегетативные расстройства.

6. Во время приступа и вне его обнаруживаются эмоциональные сдвиги, часто астеническая симптоматика.

7. У всех больных во время приступа выявляется единый радикал — гиперкинезы (тики) мышц дыхания, фонации. В генезе подобного рода невротических и неврозоподобных тиков в настоящее время отводится важная роль системной слабости стриопаллидарных функциональных механизмов.

Отсюда, на первое место среди лечебно-профилактических мероприятий следует поставить широкую психопрофилактическую и психогигиеническую работу среди населения. Эта работа должна включаться в систему воспитательной и учебной работы в школах, культурно-просветительную, санитарно-просветительную работу на предприятиях и среди широких слоев населения Пинежского района. На культурную и просветительную работу в этом районе следует обратить особое внимание.

Молодое поколение должно быть знакомо с историческим аспектом этой проблемы уже в школах. Врачи всех специальностей должны быть ознакомлены с клиникой, этиопатогенезом данного заболевания, основами лечебно-профилактической тактики, умело и убедительно нести медицинские знания по этой проблеме в массы, в молодежные коллективы, грамотно проводить психотерапевтическую работу среди больных “икотой”, вовремя выявлять и правильно лечить этих больных.

На первое место среди лечебных мероприятий должна быть поставлена психотерапия. Психотерапия может проводиться индивидуально и коллективно, причем в последнем случае следует брать больных на сеансы с одинаковыми формами заболевания и давать им возможность самостоятельно

группироваться с кем они желают и кому доверяют. Курс лечения должен состоять из 7–9 сеансов по 20–30 минут. Перед первым сеансом больным необходимо в доступной форме объяснить суть заболевания и гипнотического внушения.

Необходимо широко применять психотерапию в состоянии бодрствования, так как она доступна всем врачам — участковым и районных больниц. В форме беседы больной объясняются причины болезни, ее развитие и пути устранения. Такая психотерапия должна проводиться индивидуально с учетом личностных особенностей больной, ее взаимоотношений с окружающей средой и психотравмирующих факторов. Надо помочь больным критически отнестись к конфликтным ситуациям, правильно на них реагировать, избавиться от страха “насаждения” икоты. Психотерапия в состоянии бодрствования должна являться и подготовительным этапом перед специальным лечением (гипнотерапией, медикаментозной терапией).

Важное место в системе терапевтических мероприятий занимает “санирование” почвы, то есть лечение хронических соматических заболеваний, назначение витаминов и общеукрепляющих средств. Для снятия аффективных и вегетативных расстройств рекомендуем назначать транквилизаторы. В процессе активной терапии эффективно назначение малых антидепрессантов.

Учитывая характер основного радикала “икоты” (тики, гиперкинезы), а также объясняющие идеи одержимости, овладение и порчи, уместно назначение малых доз нейролептиков (этаперазина, трифтазина, галоперидола). Для купирования больших приступов икоты эффективны инъекции аминазина с пипольфеном. После курсового лечения рекомендуется поддерживающая терапия психофармакологическими средствами в течение нескольких месяцев. На этапе поддерживающей терапии некоторым больным для снятия аффективных проявлений рекомендуем принимать карбонат лития. Активную терапию можно повторить через 6–12 месяцев до полного исчезновения симптомов “икоты”.

Социальная работа в условиях психических эпидемий должна включать следующие направления: полная осведомленность в вопросах краевой патологии Севера, в частности, в плане психических эпидемий; уметь выявлять и оценивать комплекс факторов риска и определять их воздействие на здоровье населения в условиях психосоциального стресса, для чего следует обладать элементарными знаниями критериев диагностики истерии, так как истерические личности легко поддаются постороннему влиянию и создают так называемую группу риска; уметь выявлять индукторов психических эпидемий, в том числе и среди психических больных, и принимать к ним меры медицинского характера вплоть до изоляции от населения; к факторам риска можно отнести и низкий образовательный и культурный уровень населения, что надо искоренять путем преодоления и объяснения отрицательного воздействия некоторых традиций и суеверных представлений о болезни; учиты-

вать психологию личностных и коллективных отношений; знать социально-экономический уровень курируемого населения, уровень заболеваемости и отлаживать систему взаимодействия населения с медицинскими работниками лечебно-профилактических учреждений, а при возникновении эпидемий помогать органам здравоохранения проводить лечебные мероприятия; население данного региона должно быть полностью информировано о сущности болезни, механизмах ее происхождения и проявления, участвовать в совместном обсуждении негативных и позитивных влияний данной проблемы, соотносить психологические и возрастные особенности населения региона с его проблемами и интересами; обеспечить целенаправленное педагогическое влияние на поведение детей и взрослых, проводить мероприятия по оздоровлению коллективов, особенно если там имеются больные с данной патологией, показано их рассредоточение для исключения взаимной индукции вплоть до переезда в другие населенные пункты; знать и правильно оценивать влияние благоприятных и вредных факторов окружающей среды, условий производственной деятельности на организм человека, участвовать в профессиональном отборе и профессиональной ориентации населения; пропагандировать здоровый образ жизни и реализовывать его на практике: это гигиенические и воспитательные мероприятия в семье, дошкольно-школьных и других учебных заведениях, и по месту работы членов семьи, решать ее социальные проблемы, куда входят культура, право, экономика, гигиена и диетология, психология, физическое воспитание и домашняя педагогика; проводить индивидуальную и групповую работу с населением данного региона по улучшению социальной адаптации, куда могут быть включены следующие направления: тренинг положительных навыков, социально-правовая защита, организация терапевтической среды, групп по интересам, клубная работа, взаимодействие с организациями и трудовыми коллективами, формирование ответственности за социальное поведение; при возможном возникновении религиозных эпидемий социальные работники должны учить население разумно соблюдать религиозные обряды, оградить от слепого следования религиозным канонам, если последние могут оказаться вредными для здоровья большинства, научить использовать ритуалы молитвы как аутотренинг нервно-психической сферы; обладая мастерством психологического контакта, социальный работник помогает преодолевать психологические трудности в семье, которые нередко приводят к психотравмирующим ситуациям и возникновению неврозов; социальный работник должен стать близким другом и помощником семьи; социальный работник обязан разбираться в новоявленных “специалистах” в виде экстрасенсов, биоэнергетиков, колдунов, шаманов и других народных целителей средневекового толка, тактично и целенаправленно объяснять их вредное влияние на людей. Таким образом, социальная работа должна быть направлена на предупреждение социальной и психологической напряженности в обществе, на повышение общеобразовательного

и культурного уровня населения, на защиту прав и интересов населения путем взаимодействия с органами исполнительной и законодательной власти».

Описанные меры имели успех — в работе 2014 г. отмечается: «Реализация комплексной программы помощи больным позволила добиться улучшения состояния и выздоровления у 82,2 % пациентов в течение 5 лет. Эпидемические вспышки икоты в Пинежском районе с тех пор не возникали. Молодой священник Сурского прихода, участник IX Иоанновских чтений в Северном государственном медицинском университете (2013) даже не сталкивался с “одержимостью икотой”¹» [Сидоров и др. 2014: 42].

Итак, В.В. Медведева считает все формы икоты индуцированными (внушенными) нервно-психическими расстройствами; соматическим нарушениям в их возникновении отводит меньшую роль, чем местным суевериям, а при анализе феномена опирается на народное его понимание и воспроизводит элементы фольклорного дискурса (в частности, использует местную классификацию типов икоты — «немая», «ревущая» и «говорящая», находя для этого различия медицинские основания).

Обратимся к другому медицинскому исследованию. Пермские психиатры В.С. Гуськов и М.Д. Урюпина обнаружили и другие причины «синдрома икоты» и в большей степени были заняты диагностической дифференциацией форм данного заболевания, нежели анализом семантики его проявлений.

В 1966–1984 гг. В.С. Гуськовым и М.Д. Урюпиной было изучено 215 больных психическими заболеваниями, в клинической структуре которых ведущими были идеи одержимости икотой (из них 201 женщина и 14 мужчин). В результате исследования ими был выделен «синдром одержимости икотой», представляющий собой не новую нозологическую единицу, но особый феномен, пересекающий классификацию известных болезней, так сказать, «по вертикали». Прежде всего было указано, что данный синдром, или «нервно-психическое расстройство», может быть показателем «банальной моносуеверности», но может быть характерен и для ряда заболеваний — непсихогенных и психогенных. Первые сопряжены с соматическими или нервно-психическими болезнями, вторые возникают на фоне сильного отрицательного стресса у прежде здоровых людей, часто под влиянием психиче-

¹ Этот фактор показателен, если учесть, что с. Сура было центром эпидемии икоты в Пинежском р-не в 1970 г. С другой стороны, священник, очевидно, приезжий и (в силу молодого возраста) был поставлен на приход недавно, так что его неосведомленность вполне объяснима: дискурс одержимости в севернорусских деревнях преимущественно женский и довольно закрытый. Так, в верхокамских селах со смешанным (русским и удмуртским) населением многие удмурты молодого и среднего возраста (начиная с 1960–1970-х гг. рождения) никогда не слышали об икоте, до сих пор распространенной (хотя и заметно меньше, чем предыдущие десятилетия) среди их соседей — русских старообрядцев.

ской индукции (внушения), и разделяются на идеоневротические состояния и реактивные психозы [Гуськов, Урюпина 1985: 164–165]. Подробнее:

I. психогенные: 1) невроз, 2) развитие (формы: непсихотические, психотические, психопатические), 3) психоз;

II. непсихогенные (инфекционные, сосудистые, алкогольные, инволюционные психозы, эпилепсия, соматогенные заболевания — в основном желудочно-кишечного тракта, патологический климакс и др.), в форме включения в синдромы: 1) непсихотические, 2) психотические, 3) при дефектных состояниях [Гуськов, Урюпина 1985: 22].

При этом, несмотря на клиническое сходство проявлений синдрома одержимости икотой, динамика, клинический и трудовой прогнозы зависят, по мнению авторов, от того, в рамках какой нозологической единицы (а в ней — нозологической формы) сформировался данный синдром [Гуськов, Урюпина 1985: 143].

Важно, однако, подчеркнуть, что все изученные больные с синдромом одержимости икотой представляли два указанных типа неравномерно: страдавших психогенными нервно-психическими заболеваниями было 195 человек, а непсихогенными болезнями — 20 человек (хотя и в этих случаях, как отмечают авторы, роль психогенеза — специфических психотравмирующих ситуаций — в возникновении синдрома одержимости исключена быть не могла) [Гуськов, Урюпина 1985: 28]. Следовательно, типичным синдромом одержимости икотой может быть назван психогенный вариант в двух основных формах — истерические идеоневротические реакции и истерические реактивные психозы (психотические реакции) [Гуськов, Урюпина 1985: 68–69]. Для обеих выделенных форм характерны схожие механизмы формирования и развития, однако при этом авторы говорят о неповторимом пути патогенеза в каждом отдельном случае [Гуськов, Урюпина 1985: 68–69, 125]. Механизмы формирования заболевания таковы: семейные неурядицы, предсказания о возможном вселении икоты и возможность наблюдать речедвигательные пароксизмы. Факторы риска, способствующие возникновению и клиническому структурированию синдрома: низкий общий уровень развития личности, моносуеверность, контакты с подобными больными, обращения к знахарям. Велико значение соматических заболеваний (особенно ЖКТ), физической травмы, инфекционных, интоксикационных и сосудистых поражений, заболеваний ЦНС, умственного или физического перенапряжения, климактерического, пубертатного или старческого периодов, беременности, лактации, алкоголизма [Гуськов, Урюпина 1985: 163].

Отметим при этом, что из 195 случаев синдрома психогенной природы лишь 29 авторы считают индуцированными (возникшими путем внушения); из них в 14 наблюдениях можно было говорить об идеоневротических формах заболевания, в 15 — о психотических [Гуськов, Урюпина 1985: 90].

При психогенных идеоневротических реакциях с синдромом одержимости икотой «переживания больных имеют характер сверхценных образований, во всех случаях существует определенная зависимость их возникновения от реальных психотравмирующих обстоятельств. Больные постоянно сосредоточены на своих переживаниях, мысли о существовании в их организме “икоты” доминируют над всеми остальными суждениями и умозаключениями. <...> во время речедвигательных пароксизмов чаще всего произносятся отдельные звуки (отрывочные, протяжные — одиночные, повторяющиеся), реже — слова и некоторые фразы. Поведение <...> существенно не меняется, сохраняется социальная адаптация, больные продолжают оставаться трудоспособными или же оставляют работу на короткое время <...> При постреактивном невротическом развитии личности невротические реакции затихают и связь между психопатологическими проявлениями и вызвавшей их психотравмирующей ситуацией в последующем утрачивается. На всякое, даже незначительное, психогенное воздействие больные привыкают реагировать пароксизмами речедвигательного автоматизма, что со временем становится обычной, повседневной формой поведения. Сроки формирования постреактивного невротического развития личности различны, чаще всего для этого требуется не более 2–3 лет. <...> Истерические психозы с синдромом одержимости “икотой” чаще имеют четкое психогенно обусловленное начало, истерические пароксизмы всегда протекают на фоне аффективно-суженного сознания, <...> грубо страдает поведение больных» [Гуськов, Урюпина 1985: 144–145].

Особое значение для дифференциальной диагностики между разными психогенными формами одержимости икотой и непсихогенными расстройствами (в частности, паранойдной формой шизофрении) имеет, по мнению авторов, то обстоятельство, что у больных психогенными заболеваниями с синдромом одержимости икотой нет «диффузной бредовой настроенности». «В патогенетическом отношении весьма характерно, что сверхценные и бредовые переживания при синдроме одержимости “икотой” касаются исключительно и непосредственно лишь здоровья самого больного — иного содержания патологических идей мы не наблюдали» [Гуськов, Урюпина 1985: 38]. Кроме того, «для состояния одержимости достаточно характерно, что действительно существующие заболевания, разнообразные реальные ощущения самым тесным образом вплетаются больными в систему патологических идей и служат основой для поддержания ипохондрических построений» [Гуськов, Урюпина 1985: 165]. Бредовой интерпретации подвергаются вполне конкретные переживания и ощущения — «гипер- и парестезии, гипер- и сенестопатии, тягостные неприятные ощущения, зависящие от того или иного соматического (сопутствующего) заболевания. Нередко по-бредовому интерпретировались также обычные процессы, типа урчания в животе, перистальтики кишечника <...> Наиболее часто интерпретиро-

вались бредовым образом истерические пароксизмы» [Гуськов, Урюпина 1985: 112]. Пароксизм, или приступ речедвигательного автоматизма (говoreние или иное звукоизвлечение от имени икоты), действительно является самым ярким симптомом синдрома одержимости икотой и оказывается основанием для самого его выделения. Этот симптом крайне редко встречается при шизофрении, алкогольных и инволюционных психозах, для которых более характерен бред околдования / воздействия без демонстраций проявлений «вселившегося духа» [Гуськов, Урюпина 1985: 108–124, 144–145].

С точки зрения содержания симптомов авторы различают синдром одержимости икотой сверхценной (неврозы) и бредовой (психозы) структуры, при этом семантически сверхценные и бредовые идеи могут не отличаться от «суеверных» воззрений здорового человека; «грань суеверие — болезнь уловить очень трудно, иногда даже невозможно» [Гуськов, Урюпина 1985: 122–123]. Известно, пишут Гуськов и Урюпина, что и до, и во время болезни налицо одна идея — вера в возможность вселения в человека некоего живого существа — «икоты». «Для изменения отношения человека (здорового) к привычной для него суеверной мысли и восприятия ее (в состоянии болезни) в новом качестве необходимы специальные условия, прежде всего — воздействие извне и изменение деятельности ЦНС. <...> Все эти интимные процессы совершаются в тайниках памяти, вне сознания, без участия ума и воли (И.М. Сеченов), поэтому никакими субъективными признаками переход идеи суеверной в бредовую не сопровождается. Тем не менее, в результате интимных патофизиологических (биохимических, гормональных, сосудистых и др.) процессов идея, бывшая ранее нормальным компонентом мировоззрения психически здорового суеверного человека, в условиях индивидуально значимой констелляции воздействий получает новое содержание и, следовательно, значение: у человека возникает нервно-психическое расстройство в форме реактивного, соматогенного психоза или невротического состояния одержимости “икотой”» [Гуськов, Урюпина 1985: 166]. Стадии развития (бредовых и сверхценных идей) таковы: суеверная, бредового настроения, бредового восприятия, толкования и кристаллизации. Интенсивность процесса бредообразования при икоте зависит от преморбидных свойств личности, особенностей психологической травмы и дополнительных факторов. При намечающихся отклонениях «в уровне идей одержимости “икотой” (суеверия — патология суждений)» обычно нарушается не содержание самих идей, а «нормальная деятельность остальных психических сфер — восприятия (возможны гипер- и парестезии, гипер- и сенестопатии), внимания и памяти (гипо- или гиперпрозексия), мышления (тенденция к обстоятельности, появление патологических идей) и эмоций (раздражительность, сенситивность, гипотемия)» [Гуськов, Урюпина 1985: 123]. Возможно, именно поэтому семантика представлений, связанных с икотой, психиатров не интересует. В работе В.С. Гуськова и М.Д. Урюпиной отсутствует анализ со-

держательных особенностей патогенеза и клинической симптоматики; раздражителей, вызывающих приступы; речи от имени икоты. Авторы ограничиваются констатацией того, что все эти факторы глубоко индивидуальны [Гуськов, Урюпина 1985: 137–138, 146–148].

Резюмируя проведенное исследование, В.С. Гуськов и М.Д. Урюпина высказывают гипотезу, согласно которой «по целому ряду критериев — содержательный, клинической окраски, течения, динамики — синдром одержимости “икотой” с речедвигательными пароксизмами приближается к синдрому Кандинского-Клерамбо¹, представляя собой его ипохондрический вариант, возникающий преимущественно психогенно (собственно “икотная болезнь” старых авторов), или с большим участием психогенных воздействий. <... > Для того, чтобы подчеркнуть своеобразие и сложность клинической структуры синдрома одержимости “икотой”, мы называем этот симптомокомплекс истеро-ипохондрическим» [Гуськов, Урюпина 1985: 40–42]. Авторы также говорят о том, что при сохранении в целом симптомокомплекса икоты в наши дни по сравнению с XIX в. (данные по Русскому Северу), истерические физические симптомы, сопровождающие заболевание, сравнительно менее выражены (например, отсутствуют судорожные припадки, во множестве фиксировавшиеся медиками XIX — начала XX в.) [Гуськов, Урюпина 1985: 38–39].

Итак, в работе В.С. Гуськова и М.Д. Урюпиной описаны приемы диагностической дифференциации синдрома одержимости икотой внутри нозологической матрицы, а также предложена скорректированная формулировка симптомокомплекса — не истерический (или истероформный в случае психозов), а истеро-ипохондрический. Однако нетрудно увидеть, что, несмотря на это, общая интерпретация «синдрома икоты» как главным образом психогенного заболевания, способы его лечения и профилактики, предложенные отечественными психиатрами второй половины XX в., не являются

¹ Синдром Кандинского-Клерамбо — психопатологический симптомокомплекс, проявляющийся отчуждением или утратой принадлежности своему «я» собственных психических процессов (мыслительных, сенсорных, двигательных) в сочетании с ощущением влияния какой-то посторонней силы; сопровождается бредом психического и физического воздействия и (или) бредом преследования. В клинической картине выделяют три вида психических автоматизмов: ассоциативный (идеаторный, или мыслительный), сенестопатический (сенсорный, или чувственный) и двигательный (моторный). Сенестопатический автоматизм проявляется возникновением в различных участках тела, чаще во внутренних органах, неприятных, тягостных, мучительных ощущений, сопровождающихся убеждением, что их вызвали специально извне. Двигательный автоматизм — убежденность больных в том, что они совершают движения и поступки не по собственной воле, а под влиянием внешних воздействий. К двигательному автоматизму относится также насильственное говорение: язык больного помимо его желания произносит слова и фразы, часто неприличные [ММЭ 1991: 370–371].

принципиально новыми (за исключением прежде всего медикаментозной терапии) по сравнению с точкой зрения В.М. Бехтерева и других медиков начала прошлого столетия, перешедшей тогда же в сферу гуманитарных наук и социальной публицистики. Как отмечают авторы рассматриваемой работы, «решающая роль в победе над икотой принадлежит профилактической работе среди населения. Конечная цель профилактической работы — окончательная ликвидация суеверных представлений и предрассудков, что будет иметь естественным следствием прекращение заболеваний с синдромом одержимости “икотой”» [Гуськов, Урюпина 1985: 38–39]¹. Как видим, методы борьбы с икотой и кликушеством, доказавшие свою эффективность в конце XIX — начале XX в. — гипноз, рациональная психотерапия, устранение сопутствующих соматических заболеваний, повышение образовательного уровня населения и пр. — применялись врачами и в конце XX в.

Во многом, видимо, поэтому в современном российском научном дискурсе, энциклопедических и толковых словарях (в том числе медицинских) до сих пор повторяются определения конца XIX в., например: «Кликушество -а, ср. Нервное истерическое заболевание женщин, выражающееся в судорожных припадках и взвизгиваниях» [Ожегов 2005: 273]; «Кликушество — проявление истерии — причитания, выкрики с бурной жестикуляцией, судорожными припадками» [НЭС 2005: 522]; «Кликушество — разновидность истерии, проявляющаяся в быту в виде единичных, спорадических случаев, но иногда приобретающая характер психических эпидемий. Характеризуется идеями бесоодержимости. Наиболее типичный признак — истерические припадки, возникающие чаще всего во время религиозных отпращиваний. При этом отмечается сужение сознания, возможны галлюцинаторные индуцируемые переживания. В настоящее время — большая редкость» [Блейхер и Крук 1995: 249], см. также [Новичкова 1995: 208, 238].

Обратимся к международной универсальной, а также специальной психиатрической нозологии. Отметим, что в классификации болезней, принятой Всемирной организацией здравоохранения (ВОЗ), такие наименования заболеваний — «индуцированное нервно-психическое расстройство с сим-

¹ Ср.: А.С. Сидоров в 1928 г. писал: «Меры борьбы с шевой, как с весьма мучительной и сложной формой истерии, должны быть направлены, с одной стороны, против порождающих ее условий и, с другой, против влияния общественного внушения» [Сидоров 1997: 138]. Социальная работа, направленная «на повышение общеобразовательного и культурного уровня населения», велась еще в конце XIX — начале XX в. Например, в серии «Школьная библиотека» (приложении к журналу «Народное образование») в 1905 г. была выпущена брошюра врача Е. Арциховской «О колдовстве, порче и кликушестве», где говорилось о вреде «средневековых суеверий» [Арциховская 1905: 1–23].

птомом икоты» и «синдром одержимости икотой» — не упоминаются. В соответствии с актуальной МКБ-10 / ICD-10¹ феномены, подобные икоте и кликушеству, относятся к классу V «Психические расстройства и расстройства поведения», рубрике «Невротические, связанные со стрессом и соматоформные расстройства», разделу «Диссоциативные (конверсионные) расстройства» (F44), его подразделам «Расстройства, связанные с трансом и одержимостью» (F44.3) и «Другие диссоциативные (конверсионные) расстройства» (F44.8) [МКБ 1995: 349–350; МКБ-10 / ICD-10]. В последнем подразделе особенно важно расстройство, называемое *multiple personality disorder* (F44.81) — расстройство «сложной», или «множественной» личности (ранее называвшееся «раздвоением» или «расщеплением» личности), также отождествляемое антропологами с состоянием одержимости (см. [Bourguignon 1973a, 1976b; Kenny 1981: 337–358; Goodman 1996; Acocella 1999]). Кроме того, к икоте также имеет отношение раздел F48.8 «Другие уточненные невротические расстройства» той же рубрики (об этом пойдет речь ниже).

В принятой ныне в США психиатрической нозологической системе DSM-5² синонимом расстройства множественной личности является *dissociative identity disorder* — диссоциативное расстройство идентичности, код 300.14 (F44.81)³. В версии DSM-I (1952) и DSM-II (1968) это расстройство носило название «истерический невроз диссоциативного типа». В DSM-III (1978) термины «истерия» и «невроз» были отменены, вместо них использовался термин «расстройство множественной личности» (*multiple personality disorder*). Это привело к ряду классификационных трудностей (в частности, спор шел между психологами и психиатрами о том, может ли быть у индивида несколько личностей, или их стоит рассматривать как стороны единой личности, при этом личность понимается как сумма психических состояний индивида), и в следующей версии, DSM-IV (1994), этот термин был заменен на «диссоциативное расстройство идентичности» (в частности, это позволило подчеркнуть важность изменений в идентичности, нежели в личности больного); кроме того, диссоциативные и конверсионные расстройства разведены, в отличие от МКБ-10, по разным разделам — на том

¹ Международная классификация болезней, десятого пересмотра / International statistical classification of diseases and related health problems, 10th Revision, введенная в медицинскую практику в 1994 г. В настоящее время ведется разработка новой версии МКБ (МКБ-11), ее ввод в медицинскую практику планируется на 2018 г.

² Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 5th edition. 2013 / Диагностический и статистический справочник психических расстройств, 5-е издание. 2013. URL: <http://dx.doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>

³ DSM-5 разработан Американской психиатрической ассоциацией (АРА) в сотрудничестве с ВОЗ; в скобках после кода расстройства в DSM-5 дается отсылка к классификации МКБ.

основании, что конверсионное расстройство, названное здесь также функциональным неврологическим расстройством, не предполагает разделения психики на две или более самостоятельные персоны, а также амнезии.

В DSM-5 раздел «диссоциативное расстройство идентичности» сохранен, но к нему сделаны некоторые важные добавления, в частности, расширены его критерии, и теперь это состояние включает в себя случаи «патологической одержимости» в разных культурах (об этом подробнее чуть ниже). В то же время, повторюсь, МКБ-10 по-прежнему классифицирует диссоциативное расстройство идентичности как расстройство множественной личности.

Объясним, что здесь понимается под «диссоциацией» и «множественной личностью». Термин «диссоциация» был предложен в конце XIX в. французским психологом и медиком П. Жане, который заметил, что комплекс идей может отщепляться от основной личности и существовать независимо и как бы вне сознания. В основе развитой далее концепции диссоциации лежала идея о том, что человек может иметь несколько психических центров, возникающих, когда психика пытается взаимодействовать с травматическим опытом. Склонность к диссоциативным расстройствам возникает в раннем детстве: человек не рождается с ощущением унифицированной идентичности — она развивается, основываясь на множестве источников и переживаний. В критических ситуациях в онтогенезе развитие идентичности встречает препятствия, и многие части того, что должно было быть интегрировано в относительно унифицированной идентичности, остаются разделенными. В таких случаях и возникает диссоциативное расстройство идентичности, рассматриваемое как тип психогенной амнезии (то есть имеющей только психологическую, а не медицинскую природу). Посредством такой амнезии человек получает возможность вытеснять воспоминания травматических событий или определенного периода жизни. Данное явление называется расщеплением «я», или, по другой терминологии, самости, а также переживаний прошлого. Имея множественные личности, индивид может переживать альтернативные личности с индивидуально различными характеристиками: такие альтер эго могут иметь разный возраст, психологический пол, разное состояние здоровья и интеллектуальные способности.

Таким образом, диссоциация — это защитный механизм психики, который, однако, теряет со временем свой адаптивный потенциал и превращается в автоматизм. При этом одни диссоциативные индивиды сохраняют диссоциацию с момента начальной травмы навсегда, другие достигают на длительное время или сотрудничества разных личностей, или доминирования в их субъективном мире одной части собственного эго («личности-хозяина»).

Согласно DSM-5, диагноз «диссоциативное расстройство идентичности» ставится в случае, если у человека имеется две или более различающихся идентичности (при этом каждая обладает собственным относительно про-

должительным паттерном восприятия и взаимоотношения с окружающей средой и самим собой), хотя бы две из этих идентичностей захватывают контроль над поведением человека, индивид не способен вспомнить важную личную информацию, что выходит за пределы обыкновенной забывчивости, а само расстройство не вызвано прямыми физиологическими эффектами какого-либо вещества или общим медицинским состоянием. Заметим при этом, что способность генерировать множественные личности наблюдается все-таки достаточно редко и отчетливо ассоциирована со способностью легко входить в трансовые состояния. Такая способность в соотношении со склонностью к диссоциации и выступает в качестве решающего фактора при развитии расстройства.

Связь диссоциации («западного» медицинского концепта) и одержимости духами («локального» концепта) не вызывает сомнений и в современной медицинской антропологии. Так, одно из недавних исследований, проведенное в Уганде [Duijl van de, et al 2010: 380–400], выявило четкую корреляцию между диссоциативными симптомами (психо- и соматоформной природы), травматическими событиями в прошлом и одержимостью. Авторы полагают, что представления об одержимости могут быть рассмотрены как идиом дистресса, иными словами, как культурно-специфичный способ выражения диссоциации, имеющей отношение к потенциально травматическим событиям.

Однако при всей, на первый взгляд, очевидности, отнесение икоты / кликушества к числу диссоциативных, или конверсионных, расстройств, — именно в том виде, как они определены МКБ-10, — вызывает ряд сомнений. Во-первых, базовой нозологической нишей для икоты является расстройство множественной личности, поскольку касается основного диагностического критерия последней — наличия в одном человеке нескольких самостоятельных «персон». В то же время существенной чертой этого расстройства, помимо наличия по меньшей мере двух персон (или эго-состояний), по очереди контролирующих поведение индивида, является амнезия (так называемое «переключение», когда разные «личности» в индивиде «не помнят» о словах и поступках друг друга). Так далеко не всегда происходит в случае икоты / кликушества (см. [Попов 1903: 383; Гуськов, Урюпина 1985: 33–38]), а для верхокамского феномена (как и для многих других, ср. [Betty 2005: 23]) совсем не характерно, см.:

Соб. (вопрос обращен к женщине, имеющей икоту, — «хозяйке» икоты): А вы слышите, что она говорит?

А как не слышу, она звонко ведь говорит.

Икота: Охота узнать? Скажу! А токо не знает... Ох, она какая ведь, ох, она какая! Узнать надо всё, узнать надо всё. А больше не буду говорить!

Соб.: Это она сейчас говорила?

Ага. [С.Ф.В., ж., 1907., Сив., 2001, зап. Н. Литвина]

Соб. (вопрос обращен к «хозяйке» икоты): А куда ехать надо, чтоб лечиться?

Дак надо знахарку каку-то искать. Чтоб она знала < ... >

Икота: Да вот х.. вот вам.

Вот видишь вот, не любит, чтоб лечить ее.

Икота: Да ой, не-е-ет.

Вот. Ты чё, она страшно боится лечения. Ой, Боже мой.

[М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова.

В-2002 № В1.3]¹

Во-вторых, в МКБ-10 особо оговаривается, что в подраздел «Расстройств, связанные с трансом и одержимостью» включены состояния, характеризующиеся временной потерей чувства идентичности и понимания происходящего, при этом только такие, которые наступают помимо воли и желания человека (эго-дистонные — разрушающие эго), а также вне религиозно или культурно маркированных ситуаций, но также вне острых психозов и шизофрении (относящихся к другим разделам классификации) [МКБ 1995: 349]. Иными словами, транс и одержимость эго-синтонные (находящиеся в гармонии с эго, укрепляющие его) и позитивно оцениваемые извне, случающиеся в рамках ритуала (институционализированные, или нормативные), не могут быть отнесены к расстройствам — именно с этой целью и сделана указанная оговорка.

То же мы видим в новой редакции Диагностического справочника психических расстройств: в отличие от DSM-IV, в DSM-5 специально оговаривается, что состояния, связанные с одержимостью, которые являются частью религиозных практик и / или считаются культурно приемлемыми, не должны рассматриваться как диссоциативные расстройства идентичности; это не патология, а вариант нормы — и такие состояния нормативной одержимости в мировых культурах численно доминируют, отмечается в справочнике. В то же время состояния, воспринимаемые человеком, который их испытывает, и его окружением как одержимость нежелательная, насильственная, неконтролируемая, вызывающая дистресс и внутренний конфликт, когда человек действует и говорит как бы не от своего лица, а от лица вселившегося духа (демона, божества, души умершего, животного и проч.) вне ритуальной ситуации, при этом своим поведением нарушая культурные / религиозные нормы, следует рассматривать как патологические в рамках данного расстройства с дополнительной формулировкой «диссоциативное расстройство идентич-

¹ Амнезия — реальная или нормативная — более характерна для описаний, где используется термин «кликушество», во всяком случае, исследователи в связи с ним упоминают ситуации, когда больные не помнят, что они делали во время приступов (например, ругали советскую власть, как в одном из следственных дел 1930-х гг. [Коровушкина-Пярт 2003: 286, 289]).

ности в форме одержимости» (*possession-form dissociative identity disorder*) [DSM-5: 292–295].

Кроме этого нововведения в медицинское понимание одержимости, в DSM-5 в раздел «Другие диссоциативные расстройства», код 300.15 (F44.89), включена новая нозологическая подкатегория — «диссоциативный транс» (*dissociative trance*). Это состояние характеризуется сужением или потерей сознания, отсутствием реакции на стимулы, стереотипными неконтролируемыми движениями; при этом подобное состояние не является нормальной частью приемлемых культурных или религиозных практик [DSM-5: 307].

Следует только приветствовать указанные нововведения в медицинское понимание одержимости и транса (в том числе их включение в разные нозологические рубрики, что соответствует антропологическому пониманию этих состояний, о чем ниже). Эти нововведения говорят о значительном повышении уровня культурной толерантности психиатрии по сравнению с концепциями XX в. (не последнюю роль в таких изменениях сыграла антропология, открывшая европоцентричному позитивистскому взгляду разнообразие мировых культур и, в частности, вариантов «нормального»). При этом все же стоит указать на некоторые смысловые лакуны, обнаруживаемые в DSM-5, которые если и не говорят о явном недостатке понимания других культур, то во всяком случае определенно указывают на компромисс с прошлыми позитивистскими концепциями (от которых, очевидно, невозможно отказаться сразу и бесповоротно — возьму на себя смелость от лица антропологов сказать, что мы отдаем себе в этом отчет, признавая всю важность отмеченных выше положительных изменений, осуществленных антропологически- или культурально-ориентированными психиатрами).

Итак, в DSM-5 говорится об отличиях «нормативных» (эго-синтонных) и «патологических» (эго-дистонных) форм одержимости и транса: те и другие характеризуются заменой привычной идентичности человека новой идентичностью, приписываемой духу, божеству и т.п., но при этом первые рассматриваются как культурно обусловленный вариант нормы, а вторые считаются проявлениями диссоциативного расстройства. Очевидно, однако, что в традиционных обществах сложно найти такие экстраординарные состояния человека, которые находились бы вне религиозно или культурно маркированных ситуаций — коль скоро все состояния и процессы, включая самые неожиданные и патологические, если не формируются, то воспринимаются, интерпретируются и в итоге контролируются социально-культурной средой. То же можно сказать и об эго-синтонии и эго-дистонии: многие состояния, оцениваемые и извне, и изнутри культуры как нежелательные и мучительные для человека (т.е. эго-дистонные), оказываются первым и необходимым этапом становления особой личности-медиума, для которой общение с духами (будь то одержимость или транс — об их различии см. ниже) явля-

ется, вне всяких сомнений, состоянием эго-синтонным. Это можно сказать и о шаманах Северной Азии, переживающих в начале своего профессионального пути особую «шаманскую болезнь», понимаемую как мучение духами своего избранника [Штернберг 1927; Попов 1936: 83–95, 1984: 96–108], и об участницах культа *зар* в Северной и Восточной Африке (Египте, Судане, Эфиопии, Сомали), где культовой инициации (что равно «посвящению» человека тому или иному духу) предшествуют семейные проблемы, бесплодие, болезни, причиняемые, как считается, духом женщине, выбранной им в качестве своего вместилища (см. [Boddy 1989; Lewis et al 1990; Witzum et al 1996: 207–225]), и о многих других религиозно-медицинских институтах в развивающихся странах, в которых одержимость считается состоянием, требующим не экзорцизма (войны с духом), а согласия на его присутствие, мирного, обоюдовыгодного договора с ним¹. Наконец, то же можно сказать и о некоторых явлениях в христианстве, например, о *нестинарстве* — культе св. Константина на Балканах: считается, что болезни причиняет человеку св. Константин, чтобы вынудить его вступить в культовую группу [Danforth 1989].

Итак, попытки включения «локальных болезней» в общую «западную» нозологию (или же попытки распространения последней на более широкую область феноменов) при всей несомненной пользе имеют ряд существенных недостатков.

Рассмотрим другой важный для нашей темы концепт — культурно-специфичные синдромы (КСС).

Как уже было сказано, в каждой культуре есть свои способы описания телесных и душевных патологий. Хотя для многих из них могут быть найдены биологические причины, сам способ, каким локальные сообщества определяют, интерпретируют и классифицируют эти состояния и отвечают на них, к биологии имеет мало отношения [Kleinman 1980]. Различия в понимании нормы и патологии особенно значимы для психологических и поведенческих синдромов (надо сказать, что в доиндустриальных незападных обществах такие состояния нередко отличают от явных психических отклонений). Концепт «культурно-специфичные синдромы» (*culture-bound syndromes*) возник из попыток осмыслить подобные состояния, наблюдаемые исследователями вне «западного мира», где развилась современная биомедицина. Термин предложил в 1960-е гг. китайский психиатр П.М. Яп, обнаруживший, что не-

¹ Еще примеры: африканские и афро-американские культы: *зебола* в Конго [Corin 1979, 1998], *бори* в Западной Африке [Masquelier 2005], *вуду* на Гаити [Herskovits 1937; Metraux 1968], *кандомбле* в Бразилии [Cohen 2007; Seligman 2014], *сантерия* на Кубе [Bascom 1972; Cabrera 1984; Wedel 2003; Brown 2003; Wirtz 2007] и другие культы одержимости в разных культурах мира [Keller 2002; Mackenrodt 2011; Ram 2013; Otten, Skoda 2014; Johnson 2014; Fjelstad, Thi Hien 2006, 2011].

которые поведенческие синдромы, наблюдаемые в странах третьего мира, неизвестны западной психиатрии, и для их обозначения ученые используют только местные термины. Он определил такие состояния как «атипические психогенные психозы» [Уар 1962: 163–169] и позже — как «атипичные культурно-специфичные реактивные синдромы» [Уар 1969: 33–53] и настаивал на их включении в психиатрическую нозологию как локальные варианты универсальных психических расстройств. Полагая, что религия и мифология, культура и социальная структура влияют на симптоматику таких недугов, он считал, тем не менее, что в своей основе они отражают универсальные расстройства психики.

С 1960-х гг. концепт КСС постоянно находится в центре серьезных научных баталий, в которых участвуют антропологи, социологи, психологи, психиатры. Во-первых, его считают слишком неточным. Так, в классическом глоссарии культурно-специфичных синдромов [Simons, Hughes 1985] нет единого основания для выделения типов КСС. Например, предполагается, что старта-рефлекс (*лата*) и сонный паралич имеют нейрофизиологическую основу, в то время как втягивание гениталий (*коро*), внезапное нападение (*амок*), убежание (*пиблокток*, или *арктическая истерия*) таковой не имеют. Что касается испуга (*сусто*) и тяги к каннибализму (*виндиго*), их, возможно, не следует считать КСС, поскольку отсутствуют подробные описания этих феноменов, достаточные для того, чтобы расценивать их как психические расстройства. В случае *виндиго* это особенно показательно: некоторые исследователи полагают, что в данном случае речь идет о мифологических представлениях алгонкинов, на основании которых в людоедстве (как варианте колдовства) обвинялись стороны, участвующие в социальных конфликтах, и что этот фольклорный юридический дискурс не имел ничего общего с реальностью. Л. Марано пишет, что в то время, когда антропологи собирали сведения о каннибалах-виндиго, алгонкины терпели серьезные бедствия вследствие эпидемических болезней, политического и экономического подавления. Как и другие сообщества в ситуации стресса, они выражали его на «языке колдовства». И мифологическая идея алгонкинов относительно того, что колдовство имеет форму каннибализма, была ошибочно принята исследователями за присутствие каннибализма настоящего [Marano 1985: 411–448]. Такое видимое разнообразие в основаниях КСС делает данный концепт слишком гетерогенным для хорошо работающего аналитического инструментария. Добавим к этому противоречия, встречающиеся в глоссарии. Так, в одном месте *пиблокток* назван в числе вариантов синдрома *лата* [Hughes 1985: 486], в другом — упомянут как самостоятельный культурно-специфичный синдром, имеющий другую симптоматику и, предположительно, иную физиологическую основу [Hughes 1985: 490]; то же самое с феноменом *эмириченье* / *мэнерик* — первое из этих синонимичных названий

упоминается в числе вариантов *лата*, второе — *пиблокток* [Hughes 1985: 486, 490] и т.д.

Во-вторых, понятие «культурно-специфичный синдром» признается этноцентричным в силу того, что оно является результатом «западного» взгляда на «иные» общества. Именно этот взгляд пытается придать смысл тому, что он считает «чужими болезнями» и «странным поведением». Уже сам термин «синдром» — пример того, как заимствованная из одной системы (в данном случае западной нозологической) интерпретативная категория применяется для определения феномена из других систем (незападных локальных традиций), в которых существуют свои способы понимания и классификации человеческого поведения и опыта. В итоге КСС — при радикальном подходе как концепт в целом или, при более толерантном, в отдельных случаях — может явиться результатом недоразумения, возникающего, когда члены политически доминантной группы пытаются понять и классифицировать поведение членов подчиненных групп. Как пример борьбы с подобным этноцентризмом можно расценить предложение распространить понятие «культурно-специфичный синдром» на более широкую область феноменов. Например, высказывалась идея расценивать шизофрению как КСС, распространенный в западном мире. Томас Сас, один из идеологов антипсихиатрического движения, утверждал, что шизофрении в действительности не существует, это лишь социальный конструкт, основанный на представлениях общества о нормальном и ненормальном [Szasz 1974]; в настоящее время точку зрения на то, что шизофрения не объективная болезнь с четкими границами, а нозологическая единица консенсусного характера, разделяет все психиатрическое сообщество.

В-третьих, высказываются сомнения в возможности адекватного «перевода» с одного «языка культуры» на другой. П.М. Яп, напоминая, рассматривал КСС как локальные варианты универсальных психических расстройств, которые в соответствии с западной медицинской классификацией назывались в его время шизофренией, депрессией, манией, истерией и т.п. [Yap 1969: 33–53]. А. Клейнман, напротив, утверждает, что такой перевод бесполезен, поскольку локальные психиатрические феномены не могут быть поняты вне социально-культурного контекста, в котором они существуют [Kleinman 1977: 3–10] (таковым, в частности, оказывается и «синдром икоты» — напоминая, что отечественные психиатры описали его не как самостоятельную нозологическую единицу, а как «сквозной» феномен, пересекающийся сразу с несколькими прежде описанными невротическими и психическими расстройствами [Гуськов, Урюпина 1985]). В свою очередь, Джилек и Джилек-Аал считают неверным сам спор о том, каким следует видеть человеческое поведение — универсальным или культурно-специфичным, и полагают, что так называемые КСС суть локальные ответы на геополитические и социально-экономические условия в определенных регионах, сформулированные в

контексте местных идеологий, и что разные сообщества в схожих ситуациях продемонстрируют схожие (но не одинаковые) реакции под различными именами [Jilek, Jilek-Aal 1985: 205–210]. М. Нихтер полагает, что многие локальные заболевания правильнее считать скорее «идиомами дистресса» (*idioms of distress*)¹, чем собственно синдромами: каждое из них есть местное описание расстройств психики, возникающих в разных, несопоставимых культурах. Некоторые из способов выражения недомоганий формализуются, получая местные названия, однако при этом они совсем не так четко определены, как западные психиатрические нозологические единицы [Nichter 1981: 379–408]. Отмечу, что появившись в антропологически ориентированной психиатрии, термин «идиом дистресса» в последнее время распространился на широкое поле этнографических реалий (см. [de Jong et al 2010: 301–321; Hinton et al 2010: 244–278; Pedersen et al 2010: 279–300] и др.). Этот термин используют, когда говорят о переживании тяжелых социально-экономических условий, последствий политического насилия, войн и других коллективных травм; он связан не только с системами верований и эмоций, но и с культурной памятью и идентичностью. Культурный идиом дистресса, таким образом, представляет собой приемлемую форму выражения расстройства, возникшего в результате травматического переживания; при этом в разных культурах форма выражения расстройства носит уникальный характер — следовательно, и сами расстройства могут быть рассмотрены как уникальные. Подчеркну, что в случае состояний одержимости применение термина «идиом дистресса», переводящего внимание с «объективной» стороны явления на его дискурсивную составляющую, позволяет если не снять проблему оппозиции «универсальное / локальное», то во всяком случае снизить накал споров, и более того, сделать еще один шаг в сторону культурной толерантности, так как он нивелирует экзотичность одержимости, ставя ее в один ряд с другими локальными идиомами страдания (см. статью о том, как в южном Мозамбике связаны одержимость и память о войне [Honwana 2003: 60–80], а также другие работы из этого сборника с красноречивым названием: «Магия и современность: Стыки откровений и утаиваний»; также статьи из недавнего программного сборника [Johnson 2014]).

Наконец, критике в концепте КСС подвергается не только то, что соотносится с термином «синдром», но и то, что касается понятий «культура» и «культурная специфичность». Концепт КСС возник в то время, когда в американской культурной антропологии доминировало представление о человеческих культурах как достаточно обособленных статичных моделях (*patterns*). В последующие десятилетия это представление было скорректировано, и к

¹ В медицине и психологии разделяют две формы стрессовых воздействий — *эустресс*, вызванный положительными эмоциями либо производящий позитивный эффект на организм, и *дистресс*, имеющий отрицательное воздействие.

концу XX в. культуры понимались уже скорее как динамические процессы, нежели структуры и модели, а в число приоритетных тем исследований вошло изучение культурных изменений, аккультурации, адаптации, особенно к глобальным мировым переменам, а также межкультурных и внутрикультурных (между различными сословиями, классами, субкультурами) взаимодействий. Тогда и было обнаружено, что многие КСС (как и другие явления — религиозные культы, милленаристские движения, формы искусства и пр.) возникли как раз в ситуации стремительного разрушения культурной изоляции.

Кроме того, обнаружилось, что некоторые синдромы, первоначально описанные как культурно-специфичные, существуют в разных, иногда не связанных (географически, исторически, лингвистически) локальных традициях. Пример тому — синдром *коро* (иррациональная убежденность некоторых мужчин, редко женщин, что их половые органы съеживаются и исчезают). Первоначально он был описан как КСС, характерный для южного Китая, но позже зафиксирован в других культурах, как азиатских (в Индонезии, Сингапуре, Гонконге, Таиланде, Индии), так и европейских [Jilek, Jilek-Aal 1985]. Точно так же *nervios* (*нервы*) был впервые охарактеризован как гватемальский культурно-специфичный синдром, однако позже был обнаружен и в других странах Латинской Америки, а также в Северной Америке, на Ближнем Востоке и в странах Средиземноморья [Low 1985: 187–196; Davis, Low 1989]. Сглаз (*evil eye*), фигурирующий как культурно-специфичный синдром в DSM (начиная с четвертого издания 1994 г., DSM-IV, в приложении к этому справочнику дается глоссарий КСС), имеет широкое распространение во всем средиземноморском регионе, независимо от культурной, лингвистической и конфессиональной принадлежности носителей подобных представлений.

В целом, в научном дискурсе вокруг концепта КСС присутствует некоторая непоследовательность, осложняющая попытки его непротиворечивого и точного описания. Отчасти это связано с профессиональной позицией исследователей: так, антропологи (в том числе медицинские) педалируют культурно-специфичную природу синдромов, а медики (прежде всего психиатры, но не только) — их универсальную «биологическую» сторону.

Т.М. Холл так описывает существующие «рабочие» определения этого концепта (те значения, в которых он употребляется исследователями):

1. явные психические заболевания, не имеющие выявленной органической причины и соответствия в западной классификации болезней;
2. локально признанные и имеющие названия «психиатрические синдромы»;
3. отдельные заболевания, не признаваемые (или пока не признаваемые) западной медициной;
4. поименованные локальные болезни, симптомы которых обнаруживаются в западном мире, где они, однако, не считаются болезнями и не имеют названий;

5. принятые в культуре объяснительные модели недугований, которые не соответствуют категориям западной медицины и могут быть расценены с точки зрения последней как бред;

6. состояния или поведенческие схемы, включающие общение с духами, одержимость духами, потерю человеком души, которые не обязательно считаются патологией в локальном культурном контексте, но рассматриваются как бред, галлюцинации, психоз в западной нозологии;

7. синдромы, о которых исследователи слышали от местных жителей, но в действительности не наблюдали, из чего можно заключить, что такие (дискурсивные) синдромы могут использоваться в культуре для оправдания санкций по отношению к изгоям ([Hall 2001], цит. по: [Rebhun 2004: 321–322]).

Тем не менее, теоретические исследования в области КСС привели к практическим результатам. В 1994 году Американская психиатрическая ассоциация включила глоссарий культурно-специфичных синдромов в приложение к четвертому изданию Диагностического и статистического справочника психических расстройств (DSM-IV) (в отличие от МКБ-10, где упомянуты 12 расстройств, относимых обычно к КСС, но они включены в разные рубрики основной нозологической матрицы).

Это стало одним из поворотных пунктов в борьбе за примирение антропологов и психиатров в вопросах психологического разнообразия человечества и в целом за гуманизацию и «антропологизацию» психиатрии. Замечу, что это стало возможным скорее благодаря усилиям самих психиатров, заинтересованных в антропологическом видении своего предмета, нежели антропологов, во многом снобистски относившихся к этой «этноцентричной отрасли медицины» — напомним, что речь идет о 1960–1980-х гг., времени расцвета антипсихиатрического движения и вызванного последним широко-общественного резонанса.

DSM-IV-TR следующим образом определял культурно-специфичные синдромы: «Периодически повторяющиеся, локально-специфичные модели отклоняющегося поведения и беспокоящего опыта, которые могут или нет быть связаны с конкретной диагностической категорией DSM. Многие из таких моделей расцениваются на местном уровне как болезни (*illnesses*) или по меньшей мере как недуги и имеют местные названия. Несмотря на то, что многие из симптомов синдрома находят отражение в различных категориях DSM, его причины, специфические симптомы и реакция сообщества находятся под влиянием локальных факторов. Область распространения культурно-специфичных синдромов обычно ограничена отдельными обществами или культурными ареалами. Культурно-специфичные синдромы представляют собой локальные фольклорные диагностические категории, дающие возможность осмыслить определенные повторяющиеся, стандартные и беспокоящие данные опыта и наблюдения» [DSM-IV-TR: 898–901].

В DSM-5 наблюдается дальнейшее развитие концепта КСС. Во-первых, эти состояния называются уже не культурно-специфичными синдромами, а «культурными концептами дистресса» [DSM-5: 833]; во-вторых, подчеркивается неоднородность таких концептов — они разделены на три группы: культурные синдромы, идиомы дистресса и повседневные (вернакулярные) объяснения недомоганий, имеющие отношение к клинической практике.

Культурные синдромы (или культурные паттерны дистресса) представляют собой совокупности относительно инвариантных симптомов, обнаруживаемые в отдельных культурных (этнических, религиозных) группах или контекстах. Такие синдромы могут расцениваться локальными сообществами как заболевания, а могут и нет, однако они заметны для внешнего наблюдателя (например, *ataque de nervios* в Латинской Америке). Культурные идиомы дистресса — это языковые понятия или способы рассуждать о недомоганиях внутри культурных групп, разделяемые представления о патологиях и способы выражения сущностных черт дистресса. Идиом дистресса может не соотноситься со специфическими наборами симптомов, си, чтобы выразить широкий спектр состояний дискомфорта, включая повседневный опыт, страдания и беспокойство, вызванные социальными обстоятельствами, а не только ментальными расстройствами (например, *куфунгисиса* в Зимбабве, что переводится как «слишком много думать»; это понятие маркирует межличностные и социальные проблемы). Наконец, вернакулярные объяснения — это элемент или черта объяснительной модели, которая делает культурно осмысленными причины болезни или дистресса (например, русский *сглаз* или гаитянский *малади мун* — обе эти объяснительные модели приписывают болезни и несчастья зависти и злобе других людей).

В конце этого введения в новое толкование культурно обусловленных недомоганий говорится, что исторически понятие КСС сыграло большую роль в становлении транскультурной психиатрии, но его замена на три новых концепта в DSM-5 вызвана их большей клинической полезностью. Все три концепта предполагают повышенную чувствительность к локальным способам понимания и описания опыта страданий, которые могут быть выявлены в ходе клинической практики. Эти способы влияют на описание пациентом симптомов, помогают медику в поиске диагноза и во многом определяют результат лечения [DSM-5: 14–15].

DSM-IV-TR рассматривал как культурно-специфичные 25 синдромов, среди них — *амок*, *коро*, *лата*, *пиблокток*, *сусто*, нервный приступ (*ataque de nervios*), нервы (*nervios*), *сглаз* (*evil eye*), порча (*spell*) и др. В DSM-5 этот список был сильно сокращен — оставлены всего шесть «культурных концептов дистресса» (латиноамериканские *ataque de nervios*, *nervios*, *сусто*, индийский *джат*, китайский *шэнцзин шуайжо*, японский *тайдзин кёфусё*) и добавлены еще три (камбоджийский *кхял чап*, зимбабвийский *куфунгисиса* и гаитянский *малади мун*). Такое сокращение вызвано укрупнением групп синдромов: так,

коро включен в *дхат* как его разновидность, а *сглаз* — в *малади мун*, также характеризующийся приписыванием болезненного состояния негативным чувствам других людей. С другой стороны, *амок*, *лата*, *пиблокток* и другие исчезли из списка КСС бесследно. Как ни парадоксально, некоторые из этих исключенных синдромов встречаются в основной нозологической матрице МКБ-10: так, *лата* (наряду с *коро* и *дхат*) включен в подраздел F48.8 «Другие уточненные невротические расстройства» рубрики «Невротические, связанные со стрессом и соматоформные расстройства» (о пробелеме *лата* см. [Kenny 1985; 1996]).

Важно, что в глоссарии синдромов в DSM-5 при их описании указано, к какому разделу «основного корпуса» справочника они могут по своим симптомам относиться, а в этих разделах называются имеющие к ним отношение синдромы. При этом один и тот же КСС может быть упомянут в разных разделах. Например, *ataque de nervios*, сложный по симптоматике, упомянут в разделах 300.09 (F41.8) «Другие уточненные тревожные расстройства» и 309.89 (F43.8) «Другие уточненные травматические и связанные со стрессом расстройства» [DSM-5: 233; 289].

Интерпретация феномена икоты и подобных состояний в современной медицинской антропологии в большей степени соотносится с концептом культурно-специфичных синдромов (в современной терминологии — культурных концепта дистресса), нежели с классификацией болезней, отраженной в «основном корпусе» DSM-5. Физиологической основой икоты в соответствии с глоссариями КСС принято считать стартл-рефлекс — слабую форму рефлекторной эпилепсии, физиологическую реакцию на сильный испуг, которая выражается в выкриках, вздрагиваниях, гримасах, повышенной внушаемости, эхопраксии и эхолалии, а также копропраксии и копролалии (непристойных жестах и высказываниях). Очевидно, однако, что эта физиологическая основа в разных культурах может быть осмыслена — и осмысливается — по-разному, в том числе никак не фиксируется — «не замечается» — традицией (как, например, в большинстве европейских культур).

В программном для своего времени глоссарии культурно-специфичных синдромов [Hughes 1985: 484, 486] локальными вариантами стартл-рефлекса названы, кроме икоты (термин «кликушество» там не упоминается), малайско-индонезийский *лата* (он был описан раньше и подробнее, отчего соответствующий КСС получил это название), сибирский *мэнерик* / *эмириченье*, эскимосский *пиблокток* (*pibloktoq*), айнский *иму* (*imi*), бирманский *йаун* (*yaun*), тайский *ба-цчи* (*bah-tschi*), филиппинский *мали-мали* (*mali-mali*) и другие похожие по симптоматике поведенческие феномены в разных частях света, в основном в Азии. Наиболее напоминает севернорусскую икоту *лата* (малайск. *latah* «боящийся щекотки») — это состояние, распространенное в Малайзии и Индонезии, характерно для женщин, преимущественно пожилых, нередко перенесших психическую травму; выражается оно в повы-

шенной нервной возбудимости, произвольных действиях и высказываниях грубого, обценного характера в ответ на раздражитель (например, громкий звук или резкое движение), эхолалии и эхопраксии (повторе слов и действий окружающих, в том числе триггера — слова или действия, явившегося пусковым механизмом приступа). Женщины-*лата* вызывают повышенный интерес у всего сообщества, их состояние обсуждают, молодежь развлекается, вызывая у них приступы [Geertz 1968: 93–104; Kenny 1978: 209–231, 1985: 63–76; 1996: 43–54; Simons 1985: 43–62, 1996; Winzeler 1995]¹. На первый взгляд, единственное отличие от икоты — но отличие существеннейшее — состоит в том, что *лата* не воспринимается как одержимость, соответственно, не связан с концептом колдовства, не подлежит экзорцизму, не имеет отношения к гаданиям о пропажах или о будущем. И наоборот, культурные модели одержимости (как в Юго-Восточной Азии, так и в других регионах мира), в особенности одержимости институционализованной, а не спонтанной, могут иметь совершенно иные физиологические проявления (см. [Prince 1968; Crapanzano, Garrison 1977; Kleinman 1980; Danforth 1989; Goodman 1996; Littlewood 2000; Lewis 1989], об Индонезии см. [Belo 1960; Connor et al. 1996]).

Тесная связь икоты с представлениями о колдовстве, возможно, лежит в основе явного противоречия: судя по быличкам, икота попадает большей частью молодым женщинам, но судя по наблюдениям, проявляется она в пожилом возрасте (как и *лата*). В традиции есть объяснение этому: попав в человека, икота должна вырасти, на это уходит иногда не один десяток лет. На мой взгляд, этот факт можно объяснить с точки зрения фольклорной прагматики: представления об икоте очень тесно связаны с ценностным пространством культуры, самая важная функция быличек — назидание, утверждение моральных норм и правил поведения (надо молиться, носить крест, творить крестное знамение и т.п.), в такой ситуации рассказы о молодых жертвах икоты призваны обеспечить соблюдение этих правил молодежью.

Соответственно, различаются и социальные функции феноменов. Если в случае *лата*, как отмечает Саймонс, это самоутверждение жертв (как правило, бедных, старых, одиноких, не имеющих влияния), привлечение к себе внимания (правда, дорогой ценой), а для сообщества — источник жестоких развлечений, то в случае икоты (где вышесказанное тоже присутствует), появляются и другие важные функции: 1) назидание; 2) предоставление модели для

¹ Саймонс считает, что именно развлечение социума сильной реакцией на испуг со стороны отдельных его членов сформировало своего рода культурный комплекс вокруг этого типа поведения. Это создало и специальную социальную роль для людей, способных к такому поведению, и побуждает остальных вызывать его, сознательно пугая и раздражая лата, пока они не начнут вести себя соответствующим образом [Simons 1985: 43–62]. При этом, отмечает Саймонс, во всех культурах есть индивиды, схожим образом реагирующие на сильный испуг (склонные к стартл-рефлексу).

интерпретации разнообразных физиологических состояний и поведенческой схемы в случаях как действительных заболеваний разной этиологии, так и при творства, вызванного, возможно, корыстными побуждениями (освобождение от домашней работы, повышенное внимание окружающих, материальные выгоды — плата за воровбу). Действию икоты могут приписать (особенно это характерно для пожилых женщин) боли в разных частях тела (сердечные, желудочные, суставные и т.д.), приступы икания и зевоты, урчание в животе, сонливость, повышенный аппетит и т.п.; 3) одержимые оказываются социально востребованными в качестве своеобразного следственного органа: воровба икоты — название вора, указание, где искать пропавшего человека или скотину и т.п., один из частых мотивов быличек; 4) поведение человека во время приступов вызывает не только смех, но и страх заражения (считается, что икота может перейти после смерти своей жертвы не только по родству, но и на любого другого человека, по своему желанию), человек с икотой — постоянное напоминание о колдунах и бесах, которых надо оберегаться.

Однако дело не только в разной концептуализации феноменов — при ближайшем рассмотрении выясняется, что возведение икоты к стартл-рефлексу как физиологической основе сомнительно. Как было видно из личных нарративов жертв икоты и описания их поведения, приведенных в первой главе, а также будет видно из дальнейшего изложения, понимание икоты как одержимости духом влечет за собой иную симптоматику приступов и несколько иное к ним отношение со стороны сообщества. Вторая (иногда и третья, и четвертая) «персоны» внутри человека способны к более независимому, волевому, можно сказать, осознанному поведению, чем это предполагает спонтанная реакция на испуг в случае *лата*. Основная характеристика приступа икоты (хотя и необязательная для диагностики) — вербальное поведение духа — выходит за рамки реактивного стартл-рефлекса. «Дух» оказывается способным к длительным высказыванием, эмоциональным реакциям, выражению своего мнения, отношения, желаний.

Приступ икоты может начаться спонтанно, безо всякого внешнего повода. По рассказам икотных, дух часто проявляет себя в отсутствие других людей, ср. высказывание одинокой пожилой женщины:

Это у меня уж эта боль есть, так она пушке губит. Когда зачнет, дак и всю ночь проговорит, спать не даст. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5]

В то же время рассказчики отмечают обычную связь приступа с какими-то внешними воздействиями — присутствием конкретных людей, упоминанием неприятных слов, угощением определенной пищей. Подобную реакцию икотниц и кликуш на неожиданный раздражитель отмечали отечественные исследователи XIX–XX вв., например, П.С. Ефименко писал,

что поводом к припадкам служат неосторожные поступок или слово, производящие испуг, страх, досаду или гнев, то же заметил в конце XVIII в. и архиепископ Вениамин, мнение которого цитирует Ефименко [Ефименко 1864: 75, 85]. А.И. Држевецкий отмечал, что внезапный шум или другое впечатление приводят к вздрагиванию, судорогам и крику [Држевецкий 1872: 95–96]. С.В. Мартынов также описывал икоту как приступы истеро-эпилептоидного характера в ответ на раздражитель [Мартынов 1905: 219]. То же фиксируют и современные исследователи, например: «В том же с. Каргино нами записан рассказ женщины, у которой “начиналась икота” (впоследствии ее “вылечила” знахарка). Первые признаки “икотной болезни” проявлялись в неадекватных истерических реакциях, приступах ужаса на сельских киносеансах — особенно при виде льва на экране (по всей видимости, эмблема киностудии “Metro Goldwin Myer”, сопровождавшая многие голливудские фильмы 1950-х гг.). Примечателен случай <...> когда представители различных народов мира приехали с концертом в с. Верх-Иньва. Внезапное появление африканца племени хуту (в национальной одежде и под звуки барабана) на сцене сельского клуба также вызвало приступ икотания у одной из местных жительниц» [Четина, Роготнев 2010: 98].

Однако поводами для приступов, согласно описаниям, являлись и являются не только неожиданные, но и ожидаемые стимулы — когда испуга нет, а триггер действует скорее по принципу условного рефлекса (то и другое, конечно, имеет психотравмирующий характер). Для православных кликуш это пение Херувимской, причастие, чудотворные иконы, святая вода и другие сакраменталии, для старообрядцев — определенная пища (всем известно, например, что одна икота не любит редьку, а другая не дает хозяйке есть щуку), слова (рыба, лягушка и др.), фраза-триггер «поворожи».

При этом важно, что для верхокамской икоты в большей степени характерна копролалия (обсценные высказывания), чем эхолалия и эхопраксия¹. Следует, впрочем, заметить, что для нечистой силы, каковой считается икота, вполне характерен, по представлениям славян, повтор слов и жестов окружающих, ср.: в полесской быличке домового, которого человек ударил обручем, кричит: «Обруч, обруч, обруч!»; силезский водяной кричит, увидев косящего человека: «Kosa, kosa, kosa!», леший при виде женщины, несущей масло (olej), возглашает «Olej, olej, olej» и т.п. [Санникова 1994: 74]. Это сходство отмечено Б.А. Успенским: «Имяреченье удивительно напоминает речевое поведение, усваиваемое нечистой силой» [Успенский 2012: 35]. Эхолалию и эхопраксию во время приступов икоты наблюдатели фиксировали на Русском Севере в XIX — XX вв. [Ефименко 1864; Медведева 1979; Гуськов, Урюпина 1985]. Такое поведение характерно и для *шевы* — аналога икоты у

¹ При этом, по моим полевым наблюдениям и материалам других исследователей, для поведения кликуш во время отчиток также нехарактерны эхолалия и эхопраксия.

коми: шева повторяет слова, которые говорят окружающие [Сидоров 1997: 115, 121]¹.

В Верхокамье мне не удалось зафиксировать подобных реакций; основным откликом на пугающую / раздражающую ситуацию там оказывается критическое (часто обценное) высказывание у «говорящей» икоты, крики или повтор частиц, междометий — у «заглушенной»; пожалуй, единственное исключение, где есть элемент эхолалии:

А я еще маленькая была, помню, а старуха Богу молится, старенька... Бабушка кодоchиг ей давала, лапти плести, мелкие ей надо было, мелки лапти плели... А бабушка говорит: «Танька, сходи-ко по кодоchиг к этой... женщине». Я пришла, она Богу молится стоит. Я под порожком — чё, еще стесняюсь, маленькие были... — «Меня бабушка по кодоchиг послала». А она как заругатся эта икота у нее! «Х..! Х.. кодоchиг!» — говорит. (*Смеется.*) Так вот, ага. Ой, я убежала обратно. [Т.И.М. ж. 1932. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2]

При этом речь или нечленораздельные звуки сопровождаются сменой регистра дыхания (звукоизвлечение на вдохе — «в захват», как говорят местные жители), иногда — болезненным приступом (навязчивой икотой или зевотой, побледнением или покраснением лица, учащением пульса и сердцебиения, болью в подложечной области)².

Ср. данные пермских психиатров: «У части больных периодически возникали пароксизмальные состояния, которые неизменно трактовались обследованными как приступы воздействия, проявления, иной деятельности “икоты”. Пароксизмальные состояния чаще возникали при волнении, эмоциональном напряжении. <...> Несмотря на то, что у разных больных яркость, интенсивность, продолжительность пароксизмов были неодинаковыми, клинические проявления во всех случаях оказывались идентичными. Приступу пароксизмальных состояний предшествовали неприятные ощущения в области желудка. Как правило, больные в таких случаях предупреждали: “вот — начинается...”. При этом рука прикладывается к области эпигастрия, на лице появляется выражение тревоги, страдания. Уже через несколько секунд “к горлу подкатывает комок”, дыхание затрудняется, возникает ощущение втягивания языка внутрь и, “помимо воли и желания”, возникают звуки, которые больные расценивают как “говорение икоты”. <...> Весьма своеобразен внешний вид больных во время пароксизмального приступа “говорения” от имени “икоты” — во всех

¹ Об этом же — устное сообщение научного сотрудника ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН (Сыктывкар) Л.С. Лобановой.

² Подобные симптомы икоты отмечают и пермские исследователи [Четина, Роготнев 2010: 89, 92, 181] (полевые материалы собраны ими в Коми-Пермяцком округе и приграничных районах Пермского края — Ильинском, Карагайском, Чердынском).

случаях, независимо от разновидности и характера “икоты”, места ее нахождения, величины, количества и прочего: лицо гиперемировано, мышцы лица и шеи напряжены, видны сокращенные натянутые сухожилия, вздутые вены, пульс и дыхание учащены весьма значительно; голос меняется по тембру и интонациям, нередко носит оттенок детскости; иногда слова произносятся только на выдохе (по всей видимости, здесь опечатка, должно быть “на вдохе”. — О.Х.), что создает впечатление неимоверного затруднения речи. <...> У некоторых больных приступы речедвигательного автоматизма возникали на фоне так называемого истерически суженного сознания. В течение этого времени больные утверждают, что окружающее воспринимают “неотчетливо — как во сне”, хотя в последующем способны воспроизвести свои переживания и высказывания окружающих того периода достаточно полно и последовательно.

В соответствии с данными наблюдений, осмотров и бесед с больными, с некоторыми из окружающих до, во время и после пароксизма, есть основания выделить отдельные его этапы. Вначале появляются неприятные ощущения, расцениваемые как следствие передвижения “икоты” (от желудка к гортани) с последующим “подкатыванием” “комка” к горлу — как период в известной степени подготовительный. В последующем появляются упомянутые речедвигательные нарушения, сопровождаемые свойственными первому периоду сосудисто-вегетативными сдвигами, постепенно исчезающими по окончании “говорения” “икоты” — или сочетания “говорения” с ответами больной от собственного имени. <...> Длительность истерических пароксизмальных состояний говорения от имени “икоты”, перемежающихся с речью больной (от собственного имени), различна, но чаще всего измеряется минутами. С окончанием речедвигательного пароксизма больные облегченно вздыхают, жалуются на необычайную тяжесть своего состояния во время “приступа”. Частота пароксизмов — до нескольких в день, всегда в зависимости от стрессовых воздействий психотравмирующего характера (реже — по механизму “условной приятности”).

Учитывая изложенное выше, вполне закономерно полагать, что феномен говорения от имени “икоты” следует расценивать как психогенный (истерический) речедвигательный автоматизм, который всегда сочетается с persecutorными бредовыми идеями вполне определенного диапазона — околдования, одержимости, овладения, воздействия. Нашими многолетними наблюдениями установлено, что приступы речедвигательных пароксизмов возникают при вполне определенных для каждого больного обстоятельствах. При этом факторы риска автоматизма имели, как правило, непосредственную связь с индивидуально значимой, психотравмирующей ситуацией (встреча с человеком, которого больной считает причиной своих страданий; с “колдуньей”, “наславшей икоту”; при воспоминаниях о психотравмирующих обстоятельствах, об “икоте” и т.п.). Речедвигательный пароксизм у части больных может возникнуть также и вслед за любым (по содержанию, силе, длительности) вол-

нением — даже банальным эмоциональным напряжением, но всегда отрицательного характера (например, при виде продуктов, к которым больной испытывает отвращение или всего лишь не любит). Примечательно, что для каждого больного существует собственный “специфический” раздражитель, при встрече с которым во всех случаях развивается речедвигательный пароксизм.

Наряду с индивидуально непереносимыми раздражителями, факторами — “пусковыми” для пароксизмов, есть основания говорить и о факторах риска общих, вызывающих речедвигательные автоматизмы у всех больных без различия и учета их индивидуальных склонностей, личностных тенденций и антипатий. В первую очередь, это фактор ожидания — длительной напряженной установки чувств, внимания. Многие больные отмечали, что “не любит ждать икота”, поэтому в обстановке ожидания чего-либо обязательно “начинается ее действие” — возникает пароксизм говорения.

Наряду с речедвигательными, у части обследованных наблюдались проявления автоматизма сенестопатического: всевозможные неприятные ощущения в различных участках тела интерпретировались больными как результат воздействия “икоты”. <...> Из двигательных нарушений у обследованных больных с синдромами одержимости “икотой” чаще всего отмечались истерический “комок” — “ком”, зевота и резко искажавшие лицо постоянно менявшиеся своеобразные тонические сокращения мимических мышц, возникавшие в момент речедвигательного автоматизма, всегда адекватные ситуации, но во всех случаях оценивавшиеся больными как результат воздействия “икоты”. Сравнительно часто наблюдались проявления, которые следует отнести к разряду так называемых психомоторных: больные своеобразными действиями дразнили окружающих, показывали язык, хлопали в ладоши, иногда кусались, трясали головой, руками — соответственно тому, что говорили окружающим; все это происходило чаще во время приступа речедвигательного автоматизма. По окончании пароксизма больные объясняли свое поведение, поступки воздействием “икоты”» [Гуськов, Урюпина 1985: 33–38].

На *лата* в большей степени, чем икота, похож сибирский *мэнерик*. Наименование этого состояния, распространенного среди коренных народов (якутов, юкагиров, эвенков, ительменов, коряков) и русского старожильского населения Сибири происходит от якутского *мáйñари* «сходить с ума, терять рассудок», *мáйñарик* «сумасшедший» [Серошевский 1993: 247–248], русские варианты произношения — *эмириченье*, *имяречка*, *имяречение*, *имирячение* — по Фасмеру, не являются чистыми заимствованиями, а связаны с русским *мерек* «злой дух, призрак», *мерекать* «бредить» [Фасмер 1987, 2: 602]. Примечательно, что сибирские аборигены не считали мэнерик болезнью; это состояние рассматривалось как забавная черта человека, повод для потехи и издевок над ним без какого-либо злого умысла. Припадки, вызываемые испугом при неожиданном для больного крике, толчке или ином действии, сопровождались судорогами, громкими восклицаниями или песнопениями [Мицкевич

1929; Васильев 1905–1907]. С.И. Мицкевич, описывая мэнерик / эмиричене как заболевание, преимущественно женское, называл среди его симптомов боли и «замирание» сердца, спазмы в горле, позывы к рвоте, но вместе с тем основные его признаки, отмечаемые широким кругом наблюдателей, — это эхолалия и эхопраксия, не сопровождаемые ругательствами¹.

¹ См. описание мэнерика миссионером (будущим митрополитом) Нестором (Анисимовым): «... В селении Маркове Анадырского уезда местный священник-камчадал, а с ним и все население встретили меня, по обыкновению, весьма радушно, с уважением к моему духовному сану. После краткого богослужения в церкви я перешел в квартиру батюшки-настоятеля. Все направились за нами во главе с начальником уезда В. Диденко <...> Диденко, за его простоту и приветливость в обращении с камчадалами (в отличие от других чиновников), ласково называли “дядей Володей”. Подходившую ко мне паству я благославлял; рядом со мной стояли: с правой стороны — маленького роста, с благодушным лицом Диденко, а слева — высокий, суровый на вид священник, отец Агафопод Шипицын. И вот для того, чтобы наглядно продемонстрировать проявление “имяречки”, дядя Володя легонько толкнул одну старушку, приближавшуюся ко мне, и негромко, но властно сказал: “Бей его!” Совершенно неожиданно эта смиренная женщина, сделавшись невменяемой, принялась бить меня своими кулачонками со словами: “Бей его!.. Бей его!.. Бей его!..” Этот припадок кончился так же внезапно, как и возник. С просветленным лицом старушка убежала, часто повторяя: “Что я надела!.. Что я надела!..” На другой день после этого случая я захотел увидеть несчастную. Мне сказали, что она все время плачет и скорбит по поводу происшедшего. Придя ко мне, старушка принялась умолять: “Прости меня, старую дуру... Я все это с испугу наговорила и поколотила тебя вчера... Дядя Володя меня испугал”. Тогда во мне возникло желание проверить эффект. Я топнул ногой и громко крикнул: “Что, добивать меня пришла?” Старушка опять стала невменяемой. Она набросилась на меня с кулачками, повторяя истступленно: “Добивать!.. Добивать!.. Добивать!..” С трудом удалось мне успокоить больную. Придя в себя, она рассказала: “Я не знаю, откуда, когда пришло это несчастье в нашу семью, но имяречкой болеем и я, и мой муж”. Из дальнейшего несколько бессвязного ее рассказа мне стало ясно, что достаточно внезапного потрясения, и одержимые начинают делать и говорить непривольно, бессознательно то, что им прикажут. Припадок продолжается недолго, после чего больные мгновенно приходят в себя. <...>. В Ключевском селении я посетил священника отца М.Е., у которого были жена, дети и самая маленькая — двухлетняя дочь. В момент моего прихода матушка сидела в комнате и держала на руках эту малютку. У меня невольно вырвалось громкое восклицание: “Какая славная Ниночка!” А кто-то из присутствующих камчадалок сказал: “Ниночка, пококетничай!” В этот момент ее отец, неся на стол стопу тарелок, споткнувшись, уронил их, и они с грохотом разбились, вызвав у присутствующих женщин испуг. И так же, как несмышленная малютка по-детски склонила головку и приподняла рубашонку, все находившиеся в комнате камчадалки начали непривольно повторять все Ниночкины жесты, выкрикивая: “Ниночка, пококетничай!.. Ниночка, пококетничай!..” Все начали также кокетничать и неожиданно подняли свои подола, как ребенок свою рубашонку. <...>. Однажды к берегам Камчатки прибыло военное морское судно “Якут”. Находившийся на его борту врач, знавший о существовании здесь болезни имяречения, решил проверить случаи, вызывающие возникновение припадков. Он задумал весьма опасный опыт, приняв, правда, предохранительные меры. Он усадил в 3 лодки

Если *мэнерик* / *эмириченье* — состояние, очень похожее на малайское *лата*, — вполне вписывается в рамки стартл-рефлекса, то в случае икоты за этими рамками остаются (кроме упомянутых приступов активного говорения и необязательности испуга как триггера) и невербальные проявления расстройства, выражаемые в воздействии на тело жертвы «изнутри», — приступы мучительного икания и зевоты, болезненные ощущения в разных частях тела (парестезии, сенестопатии) и др.

Несколько отличается от *лата* и *мэнерика* / *эмириченья* и отношение общества к икотным. Любопытство и интерес, которые они вызывают, всегда сопряжены со страхом. Но если со стороны детей, подростков (особенно мальчиков) и даже взрослых мужчин наблюдается схожее отношение — стремление вызвать приступ ради развлечения, злой шутки, то женщины, начиная с подросткового возраста, прибегают в своей повседневной жизни к оберегам (молитве, ношению нательного креста и пояса и др.), чтобы «не получить» икоту, что отражается в том числе на коммуникации с икотными — их сторонятся, не моются с ними в бане и не едят из одной посуды, стремятся не раздражать и угождать их прихотям (очевидно, не только из гуманных побуждений); икотку «вызывают» на беседу лишь по регламентированному поводу (за редким исключением) — необходимости «поворотить» в случае пропажи имущества или человека.

Перейдем к характеристике другого феномена, имеющего безусловное сходство с икотой. В еврейской демонологии существует представление о возможности вселения в человека злого духа — *диббука*. Диббук (от иврит. *ledabek*

камчадалов и камчадалок, не страдавших имяречением. Среди них поместил женщину-имяречку с грудным ребенком, сам сел рядом с ней, а сидящим на других лодках приказал строго следить за лодкой, в которой сидела женщина с ребенком. Решено было переправиться на противоположный берег. Как только лодки отчалили, доктор громко крикнул: “Брось в воду ребенка!” Вздрогнувшая от неожиданности и испуга больная начала выкрикивать эту фразу, но при этом противоречила себе: “Нет, не брошу!” И даже был миг, когда она сделала попытку бросить ребенка, но материнское чувство оказалось настолько глубоким, что взяло верх над болезнью. Она судорожно прижала его к своей груди, и вслед за этим наступило просветление. По мнению судебного врача, это был единственный, исключительный случай, когда здравый смысл, материнский инстинкт одержали верх над болезнью <...> Однажды в церкви во время богослужения церковный сторож неожиданно зацепил подсвечник и повалил его, он покатился по наклонному полу. Большинство молящихся туземцев в церкви были имяречащие, они с испугом почти поголовно так же упали на пол и покатались, подражая движению подсвечника, приговаривая: “Катится!.. Катится!.. Катится!..”» [Нестор 1995: 121–124]. О мэнерике в том же с. Марково см. также [Сокольников 1911: 114–117]. Любопытно, что этот феномен наблюдается не только у эскимосов, ительменов и коряков, но и у камчадалов, т. е. старожильческого русского населения Камчатки; имяречение встречается в основном у женщин и стариков. Следует отметить при этом, что девочки играют в «имяречение», т. е. этот вид поведения в какой-то мере усваивается, по-видимому, искусственным путем [Сокольников 1911: 117].

«прилепляться») — душа умершего грешника, вселяющаяся в тело живого человека, дабы избыть свое земное предназначение и, очистившись, добиться *тикуна* — исправления, освобождения [Каспина 2002: 163–174; Околович 2002: 138–144]. Это представление, коренящееся в каббалистической доктрине о переселении душ (*гилгул*), известно в талмудическом иудаизме с XVI в. и широко распространено в фольклоре ашкеназских евреев (встречается также и в сефардской традиции) [Lieberman 1974: 99–104; Bilu 2003: 41–72].

Присутствие в теле человека диббука выражается в припадках, конвульсиях, «колотьбе» в разных частях тела, а главное — в речевом поведении: диббук говорит устами одержимого, рассказывает о своих похождениях, проричает, подражает голосам животных [Околович 2002: 138–144]. Как отмечает М. Каспина, посвятившая специальную статью сравнению диббука и икоты¹, эти мифологические персонажи обнаруживают большое сходство. Похожи способы их проникновения в человека (через рот — с неблагоприятными едой и питьем или в виде мухи при разговоре, зевании; через ухо), функции (вредить жертве, наказывать ее), характерные действия, пристрастия (икает, кличет, ругается, подражает голосам зверей и птиц, отвечает на вопросы; отказывается от определенных видов пищи и требует других), гендерная принадлежность самого духа (чаще всего мужчина) и жертвы (чаще всего женщина). Жертвой икоты и диббука часто (но не обязательно) становятся те, кто не соблюдает правила повседневного благочестия (не носит креста, не крестится, ругается матом в случае икоты; не благословляет воду, не соблюдает субботу в случае диббука и т.п.); в теле одного человека может быть несколько вселившихся духов; схожи и способы их изгнания [Каспина 2002: 163–174].

Однако при всем сходстве мифологических персонажей существуют и различия, из них особенно существенное — в их генезисе. Диббук — это всегда дух покойника, причем грешника, оставленного в наказание в мире живых, где он действует вполне самостоятельно. Происхождение икоты может быть соотнесено с душой умершего лишь реконструктивно (данная гипотеза принадлежит Л.Н. Виноградовой [Виноградова 2000а, 2000b: 298–301], ее разбор см. ниже), в фольклорном понимании икота — не что иное, как бес, черт, нечистая сила, при этом находящаяся в подчинении колдуна, который тем или иным способом создает икоту и «спускает» ее на жертву. Характерно, что в талмудизме (и еврейском фольклоре) считается, что *шедим* (черти, бесы) не вселяются в человека, а вредят ему, так сказать, снаружи. В то же время в иудаизме существует представление и об одержимости позитивной, когда человеком овладевает *маггид* — дух благой, ангельский, или *иб-*

¹ Сравнение осуществлено по схеме идентификации славянских мифологических персонажей, разработанной сотрудниками Института славяноведения РАН [Виноградова, Толстая 1994: 16–44].

бур — также благая душа праведника; она вселяется, чтобы помочь искупить грехи человека [Bilu 1996: 341–366, 2003: 41–72; Goldish 2003: 12].

Сравнение икоты и диббука позволяет, с одной стороны, выявить специфику каждого мифологического персонажа, обусловленную культурным контекстом, и с другой — показать универсальные черты, характерные для демонов со сходным набором признаков и функций, — или, в других терминах, найти единую (или схожую) биологическую и психологическую основу состояния одержимости (или, как принято сейчас говорить в антропологии, «идиомов одержимости») в двух указанных традициях.

В этом отношении важно заметить, что диббук не рассматривается большинством исследователей как культурно-специфичный синдром. Он отсутствует в глоссарии КСС 1985 г. (к тому времени он, видимо, не был хорошо известен в среде медицинских антропологов), однако и в последующей литературе он связывается не со старта-рефлексом, а с диссоциативным (конверсионным) расстройством, подразделу последнего «Расстройств, связанные с трансом и одержимостью» (F44.3) [Bilu, Beit-Hallahmi 1989: 138–149; Somer 2004: 131–146]. Э. Сомер, рассматривая диббук как иудейский вариант «идиома одержимости», говорит о том, что он подпадает под две близкие диагностические категории — расстройства, связанного с трансом и одержимостью (нозологическая единица системы МКБ-10), с одной стороны, и диссоциативного расстройства идентичности (нозологическая единица системы DSM-5), с другой [Somer 2004: 132]. Й. Билу, правда, в более поздних своих работах призывает включить одержимость диббуком в группу культурно-специфичных синдромов, однако он также связывает этот феномен с диссоциацией и трансовыми расстройствами, а не со старта-рефлексом [Bilu 2003: 64–69].

Таким образом, вышеперечисленные отличия икоты от «классического» старта-рефлекса и сходство с феноменами, имеющими иное медицинское объяснение, дают возможность утверждать, что объяснительная модель старта-рефлекса должна применяться наряду с моделью диссоциативного расстройства идентичности (соответствующей прежней концепции истерического невроза), а во многих случаях, видимо, и уступить место этой модели. Тем самым мы возвращаемся к уже обсуждавшимся классификационным разделам F44.81 (МКБ-10) и 300.14 (DSM-5), с той, однако, оговоркой, что в случае икоты симптомом такого расстройства не всегда оказывается амнезия (если вообще когда-то оказывается — существующие материалы не позволяют говорить об этом с полной уверенностью)¹.

¹ В случае кликушества в православной прихрамовой среде об этом можно говорить с большей уверенностью. К упоминавшимся источникам (см. сноску на с. 142) добавлю свои наблюдения над отчитками «бесноватых» в храме св. Михаила Архангела в с. Хрустовая Приднестровья, где сильные припадки сопровождались кратковременным, но глубоким сном с последующей амнезией (ПИМА, 2015, 2016).

Артур Клейнман в свое время предупреждал, что использование несоответствующего диагноза для интерпретации чужого «опыта болезни» может привести к «категориальному заблуждению». Когда диагностическая категория, разработанная в рамках одной нозологической системы, прилагается к другой системе представлений о здоровье и болезни, норме и патологии, она может быть применена ошибочно. Предсказуемы неудачи в попытках четко установить, на кого эта категория может распространяться, поскольку она не имеет себе соответствий в другой культуре [Клейнман 1987: 447–454]. Именно такую неудачу и демонстрирует квалификация «синдрома икоты» в отечественной психиатрии, хотя в данном случае речь вроде бы идет об одной культуре и общей языковой среде. Наибольшую трудность, по мнению психиатров, составляет обнаружение момента, когда «нормальная суеверность» превращается в сверхценную и, далее, бредовую идею [Гуськов, Урюпина 1985: 64, 122–123]. Речь, таким образом, идет об отсутствии четких критериев для отличия нормы (понимаемой с точки зрения локальной культуры) от патологии (оцениваемой уже в терминах западной психиатрии). В рассматриваемом случае вера в возможность вселения в человека чужеродного существа — это и внутрикультурная, и внешняя, медицинская норма («нормальная суеверность»), а подозрение в том, что это существо вселилось в тебя самого, хотя и нормально с точки зрения локальной традиции, считается психической патологией. Иными словами, и традиция, и медицина понимают икоту как болезнь, но совершенно по-разному: для традиции болезнь — это иметь икоту, а для медицины — думать, что ее имеешь.

Подтверждением правильности диагностики может служить только эффективность соответствующих методов лечения. Однако для разных «подвидов» диссоциативного расстройства применяются (с разным успехом) единые, неспецифичные схемы лечения (медикаменты, психотерапия). В тех случаях, когда привычные «биомедицинские» методы не работают, некоторые психиатры удачно используют в своей практике элементы экзорцизма, принятого в данной культурной традиции [Crabtree 1993: 254–259; Bull et al 1998: 188–196; Henderson 1982: 129–134; Martinez-Taboas 1999: 333–348]. В то же время другие выступают против того, чтобы поддерживать в пациентах веру в одержимость духами и, также основываясь на клинической практике, предупреждают о психологической опасности экзорцизма [Bowman 1993: 222–238; Fraser 1993: 239–244].

Подводя итог этим рассуждениям, отметим, что в случае икоты речь, возможно, идет о неспецифицированном диссоциативном расстройстве; возможно также, что сама невозможность спецификации говорит об отсутствии у «синдрома икоты» единой психофизиологической основы (что подтверждают отечественные психиатры [Гуськов, Урюпина 1985]), о том, что это всего лишь локальный концепт, не имеющий однозначных соответствий

в западной нозологии и объединяющий разнообразные соматические и психологические состояния (даже не обязательно патологические), во всяком случае, для современной традиции Верхокамья об этом можно говорить с уверенностью.

В заключение этого раздела перечислим еще некоторые биологические, «естественные» объяснения икоты и кликушества.

Была попытка связать *лата*, *мэнерик* и икоту / кликушество с синдромом Жилья де ла Туретта — тикоидным гиперкинезом, в симптоматику которого входят в том числе импульсивная эхолалия и копролалия [Tourette 1884: 68–74] (F 95.2 в МКБ-10). Однако эта гипотеза (которую выдвинул еще сам де ла Туретт) в итоге была отвергнута, так как это заболевание, вызываемое, по мнению большинства исследователей, органической патологией головного мозга, по некоторым данным, генетически обусловленной, встречается в основном у мальчиков-подростков и не имеет тенденции к эпидемическому распространению [Блейхер, Крук 1995: 205].

То, что, по мнению ряда исследователей, название болезни «икота» образовалось от томительной судорожной икоты, сопровождающей приступы (что отмечают и информанты, в том числе икотой страдающие) [Максимов 1987 2: 111, Ефименко 1877: 200; Мартынов 1905: 220; Атапин, Лупанова 2001: 191–194], может быть поставлено в связь с тем, что приступы судорожной икоты действительно наблюдаются не только при истерическом неврозе, но и при некоторых органических поражениях головного мозга (энцефалите) [Блейхер, Крук 1995: 216].

Напомним и гипотезу С.В. Мартынова, описывавшего икоту как приступы истеро-эпилептоидного характера [Мартынов 1905: 219]: в кросс-культурном контексте эпилепсия действительно может попадать в семантическое поле одержимости. Так, исследователи *вуду* на Гаити описывают несколько случаев диагностированной эпилепсии, первоначально истолкованные больными и их окружением как одержимость божествами *лоа* [Cavanna et al. 2010: 89–91]. Адепты сантерии на Кубе понимают эпилепсию как «приход» ориша, желающего сделать данного человека своим *caballo de santo* («лошадью святого»), и, как сказал один ритуальный специалист, «чтобы вылечить эпилепсию, вместо того, чтобы искать медиков — как их там, психиатров? — лучше сделать его хорошим сантеро» [Cabrera 1984: 160]¹.

Американская исследовательница М.К. Матосян биологической причиной кликушества считает эрготизм (отравление спорыньей — плесенью, обильно развивающейся на ржи в дождливые холодные годы) [Matossian

¹ Ср. мнение старообрядческой духовницы: «Бесы-те — эпилепсия, эпилепсия, бесы те» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. Полевой дневник. 2011-II. С. 22].

1989]. Это объяснение опирается на популярные в зарубежной историографии 1970–1980-х гг. концепции, согласно которым эпидемии одержимости и массовая охота на ведьм в Европе и Америке Нового времени были вызваны естественными причинами — последствиями сифилиса, дефицитом кальция, отравлением растительными ядами, вызывавшими судороги и галлюцинации и тем самым способствовавшими как обвинениям, так и самооговорам (см. [Harner 1973; Bourguignon et al 1983; Mappen 1980; Raybek et al. 1989; Andreski 1989; Camporesi 1989]). К. Воробец, подробно рассматривая в своей монографии эрготизм и дефицит кальция как возможные биологические причины кликушества, отказывается от них в пользу признания социокультурной природы данного феномена [Worobec 2001: 192, 195–199]. Основания для отвержения биологических причин суть следующие: не полностью совпадает симптоматика кликушества и болезней, вызванных гипокальциемией и эрготизмом; различается половозрастной статус больных; не совпадают ареалы распространения болезней (так, эпидемии эрготизма были нередки в южных областях России и на Украине, где кликушество практически отсутствовало); отличаются народные названия болезней (эрготизм носил название «злая корча», см.: [Реформатский 1893; Гуревич 1911]); наконец, российские медики XIX — начала XX в., наблюдавшие оба заболевания, различали их и не видели связи между их эпидемиями.

Что же касается мнения о других биологических причинах состояний, интерпретируемых в народной традиции как одержимость, в частности, о действии галлюциногенных грибов и отравлении атропинами (белладонной и другими животными и растительными ядами), то, не касаясь сейчас оправданности подобных интерпретаций ведовской истерии в Старом и Новом Свете, отмечу, что рассказы подозреваемых в колдовстве о полетах на шабаш и сожительстве с сатаной, зафиксированные в документах церковного и светского суда, были, возможно, вызваны галлюцинациями в результате отравления, но они все же отличаются от болезненных приступов у жертв предполагаемого колдовства и по своему характеру, и по представленности в устной традиции, чтобы приписать их одной и той же причине¹.

В отечественных описаниях эпидемий кликушества приводятся и другие их возможные причины, не слишком популярные даже в свое время и скорее курьезные. Хотя и нет упоминаний о возможных пищевых отравлениях, встречаются попытки объяснения нервных болезней воздействием природных условий. Так, П.С. Ефименко обнаружил в архивах Архангельска следственное дело 1785 г. о кликушах, к которому было приложено мнение

¹ О других объяснениях состояний транса и одержимости, существующих в современной медицинской антропологии, и о психофизиологических механизмах, сопутствующих этим состояниям, см. в следующем разделе.

архиепископа Архангельского и Холмогорского Вениамина, адресованное в Архангельское наместническое правление. Согласно этому документу, владыка полагал, что икоту в Пинежском уезде производит гнилая болотная вода, которую употребляют для своих нужд крестьяне: «которыми водами люди питаются, не получают ли в себя семян или зародышей таких червей, которые зародясь в их желудках, болезни те производят?» При этом получало объяснение и гендерное распределение икоты: у женщин желудки слабее, что облегчает зарождение болезни, а у мужчин «от работ или крепких напитков <...> [зародыши червей] в самом начале истребляются» [Ефименко 1864: 85]. Отчасти вторит архиерею и медик Држевецкий, один из тезисов диссертации которого гласит, что причина предрасположенности населения северных территорий к нервным болезням — «следствие неразгаданных еще почвенных влияний», из которых он упоминает богатство почвы железными рудами, отмечая также, что припадки бывают чаще и сильнее перед грозой и при северном сиянии. Бедность, скудость пищи и плохие гигиенические условия Држевецкий считал второстепенными причинами икоты, поскольку болели и зажиточные люди, а суеверия, по его мнению, были не причиной болезни, а лишь фактором, влияющим на характер ее течения [Држевецкий 1872: 5, 93]¹.

Иной точки зрения придерживался С.В. Мартынов, полагавший, что причинами икоты, как болезни преимущественно женской, является совокупность социально-экономических факторов — суеверия, семейный и общественный гнет, стрессы и тяжелая работа. В пользу этих причин говорило, по его мнению, и то, что к северу (в Пустозерской волости Печорского уезда), где почти нет земледелия и скотоводства, обязанностей женских, икота менее распространена [Мартынов 1905: 226–227].

П.С. Ефименко был настроен философски: заметив, что икота распространена лишь в нескольких восточных уездах Архангельской губернии — Мезенском, Пинежском и Печорском, в меньшей степени — в Архангельском и Холмогорском, а в западных Онежском и Кемском уездах ее нет совсем, он писал: «... условия жизни здесь одни, и потому не зависит ли икота действительно от колдовства» [Ефименко 1877: 201].

С.И. Дмитриева, также отмечая, что феномен икоты неравномерно распределен в пределах одной хозяйственно-культурной области, полагает, что причина этого заболевания коренится не в семейно-бытовых условиях, а в особенностях мировоззрения определенных этнографических групп [Дми-

¹ Ср. с этим мнение психиатра А.А. Токарского, который подразделял причины психических эпидемий на «предрасполагающие» и «производящие». К первым он относил «бедность психического содержания, ограниченность интересов, отсутствие критики, невежество»; ко вторым — господствующие в обществе идеи, внешние события, склонность к подражанию, психическую заразительность, внушение [Токарский 1893].

триева 1988: 89]. Такая постановка проблемы требует уже не естественно-научных, но этнолингвистических интерпретаций, к описанию которых мы перейдем позже.

В заключение данного раздела еще раз подчеркну, что понятие «икота» оказывалось и оказывается до сих пор в традиции старообрядцев Верхотамья объединяющим концептом для интерпретации разнородных болезненных состояний, в том числе соматических и невротических расстройств разной этиологии. Кажется, телега здесь идет впереди лошади, и симптоматика икоты и нарратив недуга формируются — нередко ретроспективно — «ярлыком», который принял и с которым согласился человек (при этом неважно, есть ли у него действительно какие-то соматические симптомы, которые интерпретируются в соответствии с моделью «икоты», или такие симптомы фантомны, как в случае психогенного синдрома по Гуськову и Урюпиной). Вероятно, в случае других вариантов культурно-специфичного синдрома (*лата*, *мэнерик* и др.) — если принимать в целом гипотезу КСС — можно обнаружить более цельную физиологическую основу. Однако в любом случае к этой основе никакой культурно-специфичный синдром несводим, поскольку представляет собой сложное явление на пересечении биологического, социального и идеологического (мифологического).

Таким образом, принимая то или иное биомедицинское истолкование феномена (внушение, истерия, сомнамбулизм, синдром Туретта, стартл-рефлекс, диссоциативное расстройство или другое), следует иметь в виду, что эти более или менее современные конструкты, возникшие в рамках западной медицины последних полутора веков, мало- или вовсе нечувствительны к этнокультурным различиям, поэтому лишь с большой осторожностью их можно применять к недугам, а точнее — типам поведения, сформировавшимся в иных исторических и социокультурных контекстах. Другой возможный ракурс изучения таких феноменов — антропологический, для которого, как правило, характерна большая чувствительность к социокультурному контексту человеческого поведения. На нем мы сейчас и остановимся.

Антропологические интерпретации одержимости и транса

Еще классики антропологии (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер) полагали, что для возникновения идеи одержимости необходимы два момента: во-первых, представление о том, что человек состоит, кроме тела, из других элементов (разум, личность, душа / души и т.п.), которые относительно независимы и могут быть временно или навсегда перемещены или замещены какой-то другой сущностью. Это представление универсально; реже, но все равно достаточно часто встречается убеждение, что другая сущность может находиться в

человеке наряду с его собственной душой / разумом, отчасти контролируя тело. Во-вторых, необходима вера в бестелесные (постоянно или временно) существа, которые могли бы входить в человеческое тело и обосновываться в нем. Это могут быть зловредные (чаще) или благожелательные (реже) сверхъестественные существа — духи болезней, души умерших, божества и другие мифологические персонажи.

Поведенческие проявления таких представлений об одержимости разнообразны, но могут при этом быть разделены на два типа: 1) негативные (или, гораздо реже, позитивные) изменения в душевном и физическом состоянии человека; 2) измененные состояния сознания и, соответственно, поведения. Эрика Бургиньон, классик антропологических исследований в этой области, определяет первый тип как простую одержимость, или «одержимость без транса» (*non-trance possession*), второй — как «трансовую одержимость» (*possession trance*), характерную для так называемых «культов одержимости» — *зар, бори, вуду, кандомбле* и др. Она выделяет еще одну важную категорию — транс, не связанный с одержимостью, «транс без одержимости» (*non-possession trance*), или «визионерский транс», характерный для культур шаманского типа [Bourguignon 1973a: 3–38, 2004: 137].

Для этих феноменов характерны разные проявления. Одержимость без транса — это приписывание болезненных ощущений, ухудшения самочувствия действию вселившегося в тело человека духа (по воле колдуна или по собственной воле — прежде всего это касается демонов, духов болезней и душ умерших); это состояние обычно временно и подлежит лечению (экзорцизму).

Для трансовой одержимости характерна целенаправленная подготовка к трансу (акустическая, двигательная, ольфакторная — танец с полужакрытыми глазами под барабанные ритмы, ароматы и благовония и т.д.), осмысляемому как «вселение» духа или божества, которое происходит исключительно по воле последнего. Оно сопровождается сужением сознания, иногда говорением от лица духа, включая глоссолалию, и последующей амнезией (полной или частичной) — иначе говоря, здесь мы наблюдаем то самое «переключение» личности на другой «регистр», которое входит в симптоматику расстройства множественной личности (*multiple personality disorder*). Это состояние повторяется систематически, а в некоторых видах такой медиумической активности (собственно, в культах одержимости, где человек предоставляет свое тело духу как «пустой сосуд», которым тот пользуется, чтобы высказать что-то людям и получить от них угощение и почет) отношения инициированного и духа сохраняются на протяжении всей его жизни и осмысляются как отношения раба и господина или как супружеские (причем человек и дух не обязательно должны быть разного «пола»), или более экзотически, например, в африканских и афро-атлантических культах (*бори, вуду,*

сантерии, кандомбле) — как отношения лошади и всадника¹. Подчеркну, что в таких культах ритуальный лидер (*бабалао* в сантерии, *унган* в вудуизме и т.п. не входит в измененное состояние сознания — он руководит ритуалом, следит за состоянием участников, общается с «вселившимися» в них боже-ствами).

Напротив, транс без одержимости, или визионерский транс, — удел как раз религиозного лидера (ритуальных специалистов этого типа принято называть шаманами). Для этого типа транса характерна большая степень контроля над измененным состоянием сознания: шаман по своей воле входит в транс (который — и это важно — понимается не как приход духа, а как переход «души» шамана в сверхъестественную реальность) и выходит из него; личность шамана не элиминируется, нет и последующей амнезии. Шаман также может «впускать» в себя духов-помощников (чтобы угостить их и «продемонстрировать» собравшимся), знаком чего являются издаваемые им подражания голосам животных и птиц, но при этом его собственная личность не исчезает; однако основное содержание ритуала составляет путешествие «души» шамана в «иные миры» с определенными целями (см.: [Новик 1984]).

Три названных феномена имеют разную географическую и социально-культурную дистрибуцию, вплоть до того, что, сосуществуя в одном и том же обществе, они по-разному распределены среди населения. Например, транс-овая одержимость характерна больше для женщин, транс без одержимости — для мужчин (особенно религиозных лидеров, шаманов), одержимость без транса связывается чаще всего с негативными последствиями колдовства и более равномерно распределена среди популяции (встречается среди женщин и детей, несколько реже — среди мужчин). При этом транс-овая одержимость и транс без одержимости редко сосуществуют в рамках одной культуры; первая больше характерна для африканских и афро-американских обществ (наиболее распространена в Африке южнее Сахары — зафиксирована в 45% обследованных обществ), а также для Юго-Восточной Азии, второй — для Евразии и Северной Америки (обнаружен в 72% обществ североамериканских индейцев) [Bourguignon 2004: 138]).

¹ Интересно типологическое сопоставление ритуала инициации в «культурах одержимости» с обрядом посвящения духу ездового животного у народов Северной Азии (лошади, оленя). Посвященное животное не убивают, но клеймят меткой духа, после чего на него распространяются определенные табу. В кубинской сантерии кабальеро, всадником, называют божество ориша, а человека, в которого он вселился, — кабальо, лошадью. После инициации, понимаемой как посвящение человека ориша, на сантеро — нового адепта культа — распространяются пожизненные табу, зависящие от характера божества и определяемые лидером культовой группы (например, запреты есть некоторые виды пищи, плавать в море и т.п.) (ПИМА, Республика Куба, 2013, 2014, 2015). То же в гаитянском вуду и др.

Эрика Бургиньон в результате масштабного кросс-культурного исследования (данные по 488 обществам) обнаружила, что в 90% из них есть формы транса 2-го или 3-го типа (по оставшимся 10% данные отсутствуют или недостаточны). При этом вера в возможность одержимости духами (1-й тип) наличествует в 74% обществ из выборки. Как полагает Э. Бургиньон, указанное расхождение между универсальностью (хотя и, возможно, неполной) транса и менее распространенными представлениями об одержимости, а также ряд других факторов (в частности, широкое распространение несакрализованных форм транса) позволяют заключить, что трансовые состояния суть продукт человеческой физиологии, тогда как представления об одержимости — разнообразные и широко варьируемые — плод человеческой культуры. Соответственно, способность людей к диссоциации и трансу может быть рассмотрена как сырой материал для культурной переработки [Bourguignon 1976b: 17–26, 1989: 371–384, 2004: 138]¹.

Любопытный пример «культурной переработки» способности к трансовым состояниям представляет собой балийская культура. Многие исследователи отмечали важную роль, которую там играет ритуальная одержимость [Covarrubias 1937; Zoete, Spies 1938; Bateson, Mead 1942; Belo 1960; Suryani, Jensen 1993; Connor et al. 1996]. Трансовая одержимость на Бали реализуется в различных контекстах: в деятельности лекарей (*балиан*), ритуальных представлениях, танцах с ножами-крисами, детских трансовых танцах и т.д. Сириани и Дженсен пишут: «На Бали ритуальная одержимость обычна, управляема, желанна, социально полезна, высоко ценима, стимулируется обществом и удовлетворяет индивидов» [Suryani, Jensen 1993: 46]. Среди этих форм одержимости аберрантными и подчас требующими медицинского вмешательства признаются случаи массовой диссоциации среди девочек-подростков и *амок* у мужчин (до недавних пор считавшийся в психиатрии культурно-специфичным синдромом).

Надо особо подчеркнуть, что авраамические религии несколько «портят» описанную картину, поскольку демонстрируют иное отношение к человеческой способности к диссоциации, следовательно, и к феномену измененных состояний сознания — почти полное его отторжение, отказ преобразовывать в эго-синтонное, полезное для личности и культуры состо-

¹ В связи с этим надо подчеркнуть один из ключевых для антропологии моментов. Разница между верованиями и поведением людей, как бы эти феномены ни были связаны в повседневной жизни, представляется значительной. Поведение в большой степени отражает общечеловеческие физиологические и психологические черты, тогда как идеи, возникающие по поводу одного и того же типа поведения, могут существенно различаться. Пример тому — уже упоминавшееся осмысление старта-рефлекса: в одних традициях это универсальное физиологическое явление связывается с одержимостью, в других — нет, а в третьих вообще не концептуализируется («не замечается») культурой.

яние. В иудаизме, христианстве и исламе одержимость, за некоторыми исключениями, оценивается отрицательно и требует экзорцизма — изгнания демона, существа, враждебного Богу и человеку (хотя, конечно, и в таком качестве одержимость включается в ритуал и «работает» на социокультурные задачи — подтверждает реальность и злую природу шедим / бесов / дэвов) [Boyer, Nissembaum 1974; Garrett 1987; Lambek 1993; Sorensen 2002; Goldish 2003; Sluhovsky 2007]. Среди исключений — правители и пророки в Ветхом Завете, вещающие Духом Божиим; *маггид* в талмудическом иудаизме — одержимость «ангельским духом», духом-ментором, внушающим раввинам религиозные тексты; глоссолалия, или «говорение на языках» под воздействием Святого Духа у некоторых групп протестантов; нестинарство в Греции, когда участники празднования в честь св. Константина и Елены входят в транс (понимаемый как одержимость св. Константином [Danforth 1989]), танцуют босиком на раскаленных углях, а также приобретают способность к ясновидению и целительству. Но все это скорее исключения из общей практики, чего не скажешь об обществах анимистических и политеистических.

Интересные наблюдения были сделаны и относительно социально-экономической дистрибуции анализируемых феноменов. Так, трансовая одержимость более характерна для сложных обществ — обнаружены устойчивые корреляции между присутствием этого феномена и четырьмя показателями социальной сложности: размер популяции более 100 тыс. человек, наличие в настоящем или прошлом рабства, оседлость, социальная иерархия и политические институты надлокального уровня. Доминирующий тип хозяйства при этом — земледелие. В то же время транс без одержимости, или визионерский транс, свойственен более простым обществам охотников и собирателей [Greenbaum 1973; Bourguignon 1976b: 17–26, 2004: 138; Shaara, Strathern 1992: 145–160; Winkelman 1992].

Общества, в которых есть оба типа транса, относятся к обществам или промежуточным по сложности, или к наиболее сложным. Таковы, например, 20% африканских и 21% североамериканских обществ [Bourguignon 2004: 138]. В таких обществах трансовая одержимость и визионерский транс находятся в отношениях дополнительной дистрибуции — они соотносятся с разными представителями популяции и различными социокультурными (ритуальными) контекстами. Например, у азанде, в недавнем прошлом мотыжных земледельцев Центральной Африки, знахари-мужчины во время целительских ритуалов впадали в транс без одержимости, в то же время женщины-прорицательницы во время «сеансов ворожбы» говорили от лица вселившегося в них духа [Evans-Pritchard 1937, 1962].

В антропологии считается доказанным, что одержимость — в ее разных кросс-культурных вариантах, от одержимости как болезни, требующей экзорцизма, до трансовой одержимости — феномен преимущественно

женский [Bourguignon 2004: 140]. Этому было предложено несколько объяснений. Одно из самых ранних таково: в основе идеи одержимости лежит специфически женский опыт беременности, его физиологические и психологические свойства [Штернберг 1927], см. также: [Graham 1976: 291–308]. Среди других объяснений укажем на диетологические — прежде всего, акцентирующие роль метаболизма кальция. Так, Райбек, Щобе и Граубергер полагают, что жизненные проблемы, с которыми сталкиваются некоторые женщины, на психологическом уровне связаны с дистрессом и беспокойством, а на уровне социокультурном — с верованиями в возможность быть одержимым духом. Дистресс ведет к определенным изменениям в организме, из них наиболее важное — понижение уровня кальция в крови, которое приводит к нервозности, депрессии, головокружению, тремору, конвульсиям и диссоциации. Эти симптомы воспринимаются как признаки одержимости в тех обществах, где есть соответствующие представления [Raybeck et al 1989: 139–161].

Однако одно из наиболее признанных объяснений преобладания женщин среди адептов культов одержимости имеет не биологический, а социокультурный характер. Оно принадлежит антропологу И.М. Льюису, стороннику функционалистского подхода, и было сформулировано им в 1960-х гг. [Lewis 1966: 307–329]. Он разделил все трансовые религии на два типа — «центральные» культы, направленные на поддержание моральных ценностей группы, и «периферические» культы, не имеющие такой задачи¹. Культы первого типа создаются и поддерживаются мужчинами, культы второго типа — удел женщин и в целом подавляемых, зависимых слоев (то есть они женские не в половом, а в гендерном смысле); однако «при всей их обеспокоенности проблемами болезней и их лечения, эти женские культы одержимости <...> всего лишь плохо замаскированные протестные движения против доминирующего пола», способ манипулировать влиятельными слоями общества с помощью сверхъестественных санкций [Lewis 1989: 31].

Этот тезис критиковали другие исследователи, например, Л. Кендалл на материале культуры Кореи показал, что знахарство и трансовая одержимость — женская сфера, дополнительная «мужскому» культу предков, совсем не «периферическая» и не «аморальная» и отнюдь не представляет собой протестное движение, направленное против мужчин. Мифо-ритуальной

¹ Нетрудно увидеть в этом разделении развитие идей французского антрополога Эмиля Дюркгейма, оказавшего большое влияние на становление британского функционализма. Дюркгейм видел отличие религиозных и магических ритуалов в том, что первые направлены на поддержание социальной интеграции, коллективны и совершаются открыто, «при свете дня», тогда как магические ритуалы нацелены на удовлетворение индивидуальных потребностей, совершаются тайно, зачастую противоположны общим ценностям и вредоносны.

системе Кореи (очевидно, не только Кореи) необходимы оба вида религиозной активности [Kendall 1985]. Критиковала функционалистский подход и Джанис Бодди (в своей известной книге о культе *зар* в северном Судане [Boddy 1989] и в последующих работах [Boddy 1993, 1994, 1996, 2005]), и авторы статей в сборнике «Одержимость: современность и власть в Африке» [Behrend, Luig 1999]: они на конкретных примерах показывают, что классическая функционалистская схема Льюиса не отражает всей полноты и сложности реальной картины.

Точно так же схематичным в наши дни кажется тезис Льюиса об одержимости как «оружии слабых» (термин Дж. Скотта, сказанный, правда, позже и по другому поводу [Scott 1985], но коренящийся в том же методологическом русле и потому вполне уместный здесь¹). Такое понимание одержимости выхватывает лишь одну сторону этого сложного феномена, оставляя в стороне другие его социальные, религиозные и эстетические значения. Однако этот тезис оказался в резонансе с общими постколониальными настроениями 1960–1970-х гг. и был подхвачен как антропологами, так и историками. На разном историческом и этнографическом материале ученые доказывали идею о том, что паттерны одержимости предоставляют слабым, зависимым членам стратифицированных обществ некоторые возможности компенсировать их социальное положение, упрочить его в собственных глазах и в глазах коллектива, дают своего рода власть в обществе и определенные выгоды, психологические и экономические [Kennedy 1967; Douglas 1970; Obeyesekere 1970; Walker 1972; Crapanzano 1973; Crapanzano, Garrison 1977; Ben-Amos 1994] и др. Так, например, Кристина Воробец [Worobec 2001] полагает, что российское кликушество встраивается в один типологический ряд с феноменами одержимости в Западной Европе и Новом Свете. Как и в этих странах в Новое время, кликушество в России XIX в. представляло собой феномен не только психопатологический / биологический, но и (по-видимому, даже в большей степени) социокультурный. На развитие болезни, считает К. Воробец вслед за медиками конца XIX — начала XX в., влияли условия жизни крестьянок и народные суеверия. При этом, как отмечали еще исследователи начала XX в. (см. [Сидоров 1997: 134]), чаще всего кликушами становились незамужние женщины, боявшиеся не соответствовать социальным ожиданиям, либо молодые замужние женщины, оказавшиеся — в условиях патрилокального брака — в одиночестве перед лицом нового, нередко враждебно настроенного коллектива, и испытывавшие его давление. В таких и подобных ситуациях следование паттерну поведения кликуши, наблюдаемому крестьянками с детства и потому хорошо усвоенному, освобождало

¹ В конце XX — начале XXI в. термин «оружие слабых» (*weapon of the weak*) широко применялся по отношению к феномену одержимости, см., в частности работу «Оружие женщины: одержимость духами в Повести о Гэндзи» [Bargen 1997].

их от внешних социальных обязательств и внутренних конфликтов, при этом предоставляло определенные выгоды (отстранение от работы, забота и внимание домашних и др.) и давало некоторую власть над социальным окружением. Таким образом, полагает исследовательница, кликушество позволяло «социальным акторам, в данном случае наиболее слабым членам общества, снять напряжение и изменить свои жизненные обстоятельства» [Worobec 2001: 192].

Исследования последних лет показывают, что, действительно, феномен одержимости не может быть адекватно понят только лишь с позиций биологии и психологии; его существование в значительной степени зависит от социально-экономических и политических факторов, которые влияют в том числе на гендерный состав участников культов. Например, у гнава Марокко в ритуалах зар мужчины ранее участвовали лишь как барабанщики. Но в конце XX в. в результате ухудшения экономической ситуации мужчины также начали демонстрировать психосоматические симптомы депрессии, которые интерпретируются как одержимость и требуют соответствующего лечения (экзорцизма) [Bourguignon 2004: 141]. Отмечу и преимущественно мужской культ одержимости *хаука*, возникший в 1920-х гг. в Нигерии как реакция на ситуацию аккультурации и нетипичный для традиционной африканской культуры. В участников ритуалов хаука вселяются «духи» белых представителей колониальной власти (генерал-губернатора, капрала, кондуктора, жены доктора и т.д.). Одержимые ведут себя так, как, как им кажется, должны вести себя эти персонажи. «Духам» приносятся жертвы, им выказываются почет и уважение, одновременно происходит «присвоение» участниками ритуала властных позиций, чуждых их традиционной социальной структуре, и в целом культуры «белых». Таким образом, ритуалы хаука имеют, с одной стороны, функцию пародирования — тем самым умаления — колониальной власти, сопротивления ей, с другой стороны, они являются механизмом адаптации африканцев к европейской культуре, им принципиально непонятной и потому требующей некоей переходной «смысловой зоны». Тем самым культ хаука оказывается феноменом политическим, и хотя в итоге он был направлен на символическое утверждение колониальной власти, последняя в середине XX в. его запретила (см. [Stoller 1995]).

Взгляду антропологов на феномены одержимости и транса было дано новое направление с развитием в 1960-е гг. этнопсихиатрии (термин Ж. Деверё), или транскультурной психиатрии (термин Э. Виттковера). Во многом поэтому трансовые религии и культы одержимости изучались в это время как целительские системы, см. [Kiev 1964]. Во второй половине XX в. эти феномены пережили неожиданное «второе рождение» — и в постколониальном мире (это касается как появления новых культов, так и развития прежде известных), и в связи с движением Нью Эйдж в индустриально развитых странах. Очевидно, поэтому в последние десятилетия транс и одержимость

стали рассматриваться как комплексные феномены — социальные, культурные, политические. Отсюда и возросший интерес антропологов к этой теме, и увеличение количества посвященной ей научной литературы. При этом с 1980-х гг. функционалистский подход постепенно уступает место семиотической методологии, когда феномен одержимости рассматривается как своего рода символическое пространство, культурно сконструированное и тесно связанное с другими системами значений, существующими в данном обществе, см., например [Lambek 1981; Kapferer 1983, 1991; Ong 1987; Boddy 1989, 1994; Sharp 1993; Stoller 1995; Behrend, Luig 1999; Giles 1999; Rausch 2000; Masquelier 2005; Staemmler 2009].

В одном из недавних сборников, посвященных теме одержимости, дается целый спектр возможных интерпретаций этого феномена и методологических подходов к его изучению [Schmidt, Huskinson 2010]. В настоящее время одержимость изучают с позиций теории коммуникации и дискурс-анализа, методами качественными и количественными, в рамках гендерных штудий и новой социальной истории, исследований в области модернизации постколониального мира и социальных сдвигов в бывших метрополиях вследствие миграций. В целом, как выразился Мишель Ламбек, произошел сдвиг в восприятии учеными одержимости: от болезни (*disease*) к дискурсу [Lambek 1989] — параллельно тому, как в психиатрии и медицинской антропологии произошла смена языка описания того же феномена — от «объективно» фиксируемого расстройства к идиому дистресса.

Хороший пример сказанному — история изучения гаитянского культа вуду. Первые работы, посвященные этому культу, касались мифологических представлений, следующий этап — доминирование медицинского ракурса с его идеями нервной патологии и истерии. Этот взгляд был оспорен представителями культурного релятивизма, в частности, М. Херсковиц акцентировал значимость трансовой одержимости в ритуалах вуду и, следовательно, «нормальность» адептов культа [Herskovits 1937]. С 1960-х гг. вудуизм стали рассматривать в контексте этнопсихиатрии как медицинскую (терапевтическую и профилактическую) систему. Затем появился взгляд на этот культ как на политический феномен — средство сопротивления существующим условиям и обстоятельствам, а также способ мобилизации в борьбе за независимость Гаити в конце XVIII в. [Bourguignon 2004: 141; Dubois 2003: 103–128].

Итак, современное изучение одержимости зависит от появления новых теорий и методов и пересмотра прежних, от концептуальных предпочтений ученого и особенностей изучаемой им традиции. При этом, что важно, антропологи (в духе продолжающегося отрицания «больших нарративов») отдают сейчас приоритет не сравнительному анализу одержимости в разных культурах, а исследованию отдельных локальных феноменов, см. размышления об этом в [Cohen, Barrett 2008: 246–267].

В свете предложенных выше классификаций трансовых состояний икота может быть рассмотрена как феномен, находящийся на стыке одержимости без транса (1-й тип) и трансовой одержимости (2-й тип): как и для первой, для нее характерно приписывание болезненных ощущений и состояний действию вселившегося злого духа, а также связь с верой в колдовство. Как и во втором случае, икота проявляет себя «переключением» на другую «личность», иногда — говорением от лица последней, в том числе глоссолалией, и включением в некое подобие ритуального контекста (когда приступ вызывают окружающие с целью узнать у духа что-либо важное для себя). Стоит подчеркнуть, что «переключение» на другую «личность» здесь частичное и не сопровождается амнезией, отсюда возможность быстрых «переходов» и диалога двух сосуществующих в человеке персон, а также полилога, если икот в человеке несколько или если в беседе участвуют другие люди и / или их икоты.

Однако поскольку приступ икоты — состояние безусловно эго-дистонное с позиции и жертв, и сообщества, и христианской идеологии (о некоторых исключениях см. ниже), мы можем говорить о доминировании типа «одержимость без транса» с элементами трансовой одержимости. Такое понимание подтверждается и с «внутренней» точки зрения: носителями традиции икота расценивается как один из видов колдовской порчи, но при этом вид особый, наделяющий жертву — причем именно женщину и также пожизненно (считается, что икоту окончательно вылечить нельзя, можно только «заглушить», сделать менее активной, в частности, лишить способности к речи) — специальным статусом в сообществе. Именно наличие этого статуса (вызывающего страх и уважение) и особых функций (ворожить, предвещать — часто за плату), относящихся, в соответствии с классификацией, ко второму типу одержимости, говорит о некоем «налете» эго-синтонности. Этот оттенок, как кажется, и прельщает некоторых женщин, заставляя их симулировать приступы и вызывая у окружающих подозрения в притворстве; замечу, что такие подозрения вызывает не только и не столько неубедительная «игра в икоту», сколько сам фон, который эту игру и провоцирует, — знание о тех (впрочем, весьма сомнительных) благах, которые дает о б л а д а н и е и к о т о й (в обоих смыслах выражения).

Икота и кликушество

В то время как одни исследователи отождествляют икоту и кликушество [Пигин 1998: 110; Левкиевская 1999а: 402; Виноградова и др. 2000], другие склонны рассматривать их как различные, хотя и близкие феномены [Пры-

жов 1996: 103; Торэн 1996: 208; Четина, Роготнев 2010: 88, 90]. Оба явления, несомненно, сходны и с богословской, и с естественнонаучной, и с народной точек зрения — схожи их осмысление, симптоматика и социальная роль. Тем не менее, следует признать, что икоте в современной старообрядческой среде Верхотамья (по крайней мере, в последние сорок лет, когда эта локальная традиция стала известна науке) следует рассматривать как особый феномен, причем его специфика находится не в онтологической или биологической, а в социокультурной области.

Во-первых, не вызывает сомнений генетическое сходство представлений об икоте в Верхотамье, восточных районах Архангельской области, Республике Коми и Коми-Пермяцком округе, с одной стороны, и отличие их от представлений о кликушестве в центральных областях России в недавнем прошлом и в православной прихрамовой среде в настоящее время. Например, местным следует признать мотив выращивания икоты / пошибки / шевы в чумане либо туеске в подполе из порошка, полученного из высушенных рептилий или земноводных, а также преимущественную связь ее образа с ящерицей и другими хтоническими тварями (муха, червяк, паук, ворона, мышь, рыба, лягушка)¹.

Во-вторых, отличия в литургической практике у старообрядцев-беспоповцев (отсутствие Евхаристии, Херувимской песни, чудотворных икон, освященной воды и мощей святых, других сакраменталий — ключевых стимулов для кликуш) могли привести к тому, что область проявлений икоты ограничилась здесь лишь бытовой сферой, стереотипные черты поведения одержимых не подверглись влиянию церковной традиции (или изменились, лишившись такого влияния), а в роли экзорцистов выступают не священники, а колдуны. Из типичных мотивов рассказов о кликушах — боязнь святостей, чрезмерная физическая сила, буйство, особое речевое поведение — только последний признак характерен для верхотамской икоты².

В-третьих, нельзя забывать, что на протяжении XVII–XX вв. позиции церкви и государства в отношении кликушества неоднократно менялись, что оказывало влияние на народное восприятие феномена и способствовало его трансформации. Не случайно центром концепта «кликушество» является не мифологический персонаж, как это характерно для концепта «икота», а страдающий особыми припадками человек; само же вселяющееся в него

¹ Подробнее о семантике образа икоты см. в следующей главе.

² Как уже говорилось, подавляющее число встреченных нами женщин с икотой — члены старообрядческих соборов; лишь в двух случаях нам было сказано, что пошибка «молиться и читать не дает», единожды — что ладану не любит (впрочем, тут же хозяйка икоты с надеждой спросила: «Вы, право, ладан привезли, нет? Нету? У меня деньги на ладан есть, как, где купить его?» [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3]).

сверхъестественное существо терминологически не выделено (это бес, черт, проявляющий себя и многими другими способами). Очевидно, что кликушество XIX — начала XX в., известное нам по материалам этнографов и психиатров (само участие медиков в этом деле говорит об окончательной секуляризации кликушества, превратившегося в нервное заболевание, — секуляризации, начатой еще Петром I, переведшим кликушество в иное правовое поле), отличалось от концепта бесоодержимости, привычного векам XVII и XVIII [Пигин 1998; Лавров 2000: 385–386], с которым, возможно, были знакомы предки верхокамских старообрядцев — мигранты из центральных и северных губерний России.

Здесь надо иметь в виду, что интерпретации кликушества как колдовской порчи и как бесоодержимости не столько противопоставлены хронологически (обычно считается, что второе в России исторически наследует первому, см. [Лавров 2000: 380]), сколько отражают народное и ученое / церковное понимание феномена, имеющее разное происхождение — народные (видимо, дохристианские) представления о колдовстве (явление почти универсальное, см. [Murdock 1980: 48–52], но всегда обладающее местной спецификой) и церковную традицию, основанную на авторитете Священного Писания и Предания. А.В. Пигин, отождествляя кликушество и икоту, даже противопоставляет их бесноватости как «народное» — «церковному». Исследователь полагает, что кликушество — это «евангельский миф о бесноватых, глубоко проникший в народную культуру и сросшийся в ней с древними анимистическими верованиями» [Пигин 1998: 110]. Следует, впрочем, учитывать, что рассказы о бесноватых в Евангелии в свою очередь опираются на народную демонологию Ближнего Востока, появившуюся задолго до христианства.

При интерпретации кликушества или икоты как порчи акцентируется прежде всего роль наставшего ее колдуна, которому жертва «перешла дорогу» (в буквальном или переносном смысле), рассказы о болезни сосредоточены на самой ситуации порчи, иногда значительно отстоящей во времени, а лечение заключается в поиске более сильного колдуна. Если болезнь понимается как одержимость бесом («бесноватость без порчи» [Краинский 1900: 215]), роль колдуна может быть не актуализована, так как бес воспринимается как самостоятельный агент; проявляется болезнь не столько в бытовой, сколько в богослужебной сфере, таковы же и приемы лечения (паломничества по монастырям, отчитка монахами и священниками).

Эта схема несколько идеальна, в реальности обе интерпретации сосуществовали в реальности, причем не только в народной среде¹, сосуществуют

¹ Так, настоятель храма св. Михаила Архангела в приднестровском с. Хрустовая, специализирующийся на отчитках «бесноватых», в своих проповедях постоянно говорит, что одержимость (как и рак, и пьянство и другие недуги) — результат закозненных действий колдунов (ПМА, 2015, 2016).

они и в современном Верхокамье. При этом надо признать справедливым мнение Н.В. Краинского, полагавшего, что чем более грамотно население, тем более характерно для него понимание кликушества как бесноватости, в то время как в глухих уголках доминирует вера в колдовскую порчу [Краинский 1900: 209–215]. В случае Верхокамья к пониманию икоты как одержимости бесом в наказание за неблагочестивое поведение склоняются начитанные старообрядцы, члены соборов, в то время как «неграмотные»¹, далекие от религиозной жизни люди, в том числе и представители других этноконфессиональных групп, склонны считать икоту результатом порчи, насылаемой колдуном исключительно по злобе. В то же время и соборные не отрицают существования колдунов-чернокнижников и их нередко невинных жертв, а «неграмотные» признают, что икота — не что иное, как бес, находящийся в подчинении колдуна.

При понимании того, как сосуществовали два эти концепта, следует, на мой взгляд, иметь в виду не только соотношение и историческое взаимодействие народной и ученой традиций, но и в целом изменения социальной среды, в которой эти концепты бытуют. Не только влияние церкви, но и близость городских центров и их влияние, отходничество, миграции, трансформация социальной структуры деревни и ослабление общинных традиций, развитие системы светского образования и медицины на протяжении XIX–XX вв. изменяли представления крестьян о колдовской порче. Действительно, в современном Верхокамье представления об икоте / пошибке сохраняются почти исключительно в старообрядческой среде (в селах со смешанным населением представители других этноконфессиональных групп могут и не знать об этом феномене), причем эти представления — не изолированное явление, но часть целого комплекса, куда входят элементы материальной культуры (внешний вид и интерьер жилища, особенности костюма и пищевого рациона), нормы взаимодействия (обычай *помочей*, правила повседневного и праздничного этикета), обряды и верования (например, обычай «дарить» речку или баню). Этот культурно-социальный комплекс отличается глубокой архаичностью, что явилось результатом консерватизма старообрядцев, их сознательной установки на изоляцию от внешнего, «антихристового» мира. Эту архаичность быта и мировоззрения беспоповцев Верхокамья не раз отмечали исследователи [Поздеева 1982: 67–68; Никитина 1993; Смилянская 1998; Чагин 1998б] и подчеркивают местные жители — соседи (православные — удмурты или русские, недавние поселенцы), а также работники районных учреждений культуры и медицины².

¹ То есть не умеющие читать «по-старіцки» — по-церковнославянски, что означает незнание «божественных книг» и в целом плохую осведомленность в вопросах веры.

² Например, М.А.Ж., 1966, до сих пор хорошо помнит, как пришла в первый раз в школу, когда ее родители — удмурты, школьные учителя, переехали в старообрядческое

Итак, даже если допустить, что кликушество и икота этиологически и клинически сходные феномены, что у них единая психофизиологическая основа, они генетически родственны или связаны преемственностью как социокультурные явления, в настоящий момент это два разных локальных феномена, два «диалекта одержимости», или «культурных концепта дистресса», существующие в различных средах (кликушество в среде православных по всей России и не только, икота — на Русском Севере, на Урале и в Сибири, у старообрядцев и реже православных, русских и коми). Локальную специфику подчеркивают и сюжетно-мотивный комплекс устных рассказов, и лингвистические данные (термин «икота» как наименование колдовской порчи существует лишь на Русском Севере и в Пермском крае, а также в Сибири, в среде потомков мигрантов из вышеуказанных мест [Смилянская, Кобяк 1994: 9], а термин «пошибка» в том же значении зафиксирован лишь в Пермском крае), и народная этимология (навязчивые приступы иканья как один из основных симптомов икоты, хотя возможно, что это вторичная этимологизация на основе омонимии).

Итак, в этой главе мы рассмотрели икоту с позиций естественных и социальных наук как особое психофизиологическое состояние. В следующей главе будет рассмотрена семантика и генезис мифологических представлений об икоте в Верхокамье.

село К., ей было восемь лет: короткая юбочка, фартучек, банты, шапочка с помпоном, а другие девочки — стриженные наголо (вши), в платках, в длинных платьях, перепачканных в томленке (томленной бrage)... И первое знакомство: «Тебя как зовут?» — «Марина, а тебя?» — «Фрося.» Я чуть не упала, я в жизни не слышала такого имени — Фрося! Прихожу: «Мама, тут Фроси, — говорю, — живут!» В жизни такого имени не слышала. Вот Фроси, да Моти какие-то, Акулины...» [М.А.Ж. ж. 1966. Кезс. В-2004 № А3.2]. По окончании школы эта информантка уехала учиться в другой город, и хотя она часто приезжает в К. навещать мать, при разговоре с ней в 2004 г. выяснилось, что она никогда не слышала об икоте/пошибке.

ГЛАВА 3

СЕМАНТИКА ОБРАЗА ИКОТЫ И ГЕНЕЗИС МИФОЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА

За время полевых исследований в Верхокамье (1999–2016 гг.) нами был собран большой корпус фольклорных текстов об икоте — в основном мемуаров (быличек) и так называемых поверий, которые представляют собой ответы на вопросы исследователя и отражают уровень народной рефлексии над культурными фактами (хотя их самостоятельное бытование внутри традиции и вызывает сомнения). Фабулаты встречаются редко и являются собой результат адаптации текстов книжного происхождения или других фольклорных жанров (сказки, прежде всего) к «повседневной мифологии».

Основные сюжеты быличек об икоте — изготовление / распространение икоты колдуном, вселение ее в человека, поведение икоты внутри человека, ее изгнание / выход. Структура этих рассказов довольно единообразна. Как правило, обязательны два сюжетных блока: вселение икоты в человека; описание ее прихотей и речевого поведения, мучений жертвы¹. Факультативны следующие блоки: лечение жертвы у знахаря (как правило, неудачное, в лучшем случае икоту «заглушают»), в худшем она, будучи изгнанной, возвраща-

¹ Любопытно, что отчасти схожую структуру описывает А.В. Пигин, говоря о древнерусских книжных повествованиях о чудесах: «Чудеса о бесноватых строятся обычно по одному сюжетному образцу: причина вселения нечистого духа — описание тех мучений, которым он подвергает свою жертву, — исцеление бесноватого святым (первый элемент иногда может отсутствовать)» [Пигин 1998: 110], — отметим, что в быличках об икоте, как правило, отсутствует именно последний элемент. А.В. Пигин отмечает сходство книжных рассказов о чудесах с быличками — это установка на достоверность, конкретность фактов, назидание как основная прагматическая функция. Относительно структуры рассказов ср. также данные психиатров В.С. Гуськова и М.Д. Урюпиной, наблюдавших заболевания икотой в нескольких районах Пермской области в 1960–1980-х гг.: «Каждый больной начинает свой рассказ, как правило, с описания обстоятельств “проникновения”, подробно характеризуя конфликтную ситуацию, при которой кто-то из окружающих обещал отомстить, сделать неприятность, угрожая в той или иной словесной формулировке (“сохнуть будешь”, “вспомнишь меня”, “сделаю мучения”, “не будет счастья” и т.п.)» [Гуськов, Урюпина 1985: 32]. Как видим, в рамках разных исследовательских парадигм отмечаются схожие черты феномена.

ется обратно, после чего ее «уже ничем не заглушишь»); ворожба икоты; смерть жертвы и дальнейшая судьба икоты. Сюжетный блок «изготовление и распространение икоты колдуном», факультативный в быличках о вселении и поведении икоты внутри жертвы, может быть основой самостоятельного рассказа.

Основываясь на текстах быличек и поверий, рассмотрим ключевые характеристики икоты как мифологического персонажа. Мы будем опираться прежде всего на верхокамский материал, данные из других регионов приводятся для сравнения с соответствующими оговорками.

Как выглядит икота?

У икоты нет единого облика, носители традиции визуализируют ее с помощью целого набора образов:

Предмет	Соломинка, бумажная кукла, соринка, волосок, спичка, пирожник (скалка), клубок, комок.
Насекомые и гады	Червяк, муха, комар, мошка, овод, паук, лягушка и лягушачья икра (нерс), ящерица, мышь, хомяк ¹ .
Рыбы	Рыба, рыбья икра.
Птицы	Ворона.
Звери	Ёж, белка.
Человек	Маленький человек, ребенок (мальчик, девочка, старик, старушка) ² .

¹ Мы опираемся здесь не на современную зоологическую систематизацию животных, но на народную классификацию, учитываемую и в научной литературе, см. [Гура 1997]. В славянской традиционной культуре червяк и паук считались близкими мухе, комару, бабочке и другим насекомым, а мыши и крысы воспринимались скорее как гады, чем как звери. В Верхокамье словом «хомяк» / «хомяк» называют и мышей, и диких хомяков (ил. 2).

² Приведем для сравнения данные пермских психиатров: «Саму “икоту” больные непременно представляли в виде живого существа. При этом суждения о его внешнем виде оказались — у больных, у здоровых — самые различные, но в каждом конкретном случае вполне определенные. Большинство обследованных представляли себе “икоту” в виде взрослого человека миниатюрных размеров (ребенка — чаще девочки, “старушки”, “старичка”) или в образе животного (собаки, кошки, зайца, хомяка, мыши, ящерицы, птицы, лягушки, головастика и др.), насекомого (мухи, комара, жука, муравья и пр.). В иных случаях больные говорили об “икоте” лишь как о “живом комке” (“икота-плодец”, “икота”-волос, волос — порча и т.п.). <...> В соответствии с рассказами некоторых больных могли иметь место (одновременные) сочетания разнообразных “икоток” (например, юноши, девушки, петуха и собаки). <...> Описания больными внешнего вида “икоты” всегда носят яркий и чрезвычайно образный характер. Обычно указывается величина, форма “икоты”, некоторые больные даже определяют цвет ее глаз, волос и проч. Так, одна больная утверждала, что в ней живет “собака когтистая, лохматая, а кошка — гладенькая”; по словам другой — “во мне девочка двухлетняя с коричневыми глазками, светлыми во-

Также икота может иметь плохо поддающийся объяснению облик или же быть невидимой.

Почему внешний вид этого мифологического персонажа столь разнообразен? Есть ли сходство между перечисленными существами и предметами и чем можно объяснить различия между ними?

Обращает на себя внимание, во-первых, обыденность и, во-вторых, малый размер предметов и существ-оборотней (соломинка, волосок, соринка, муха, комар, мошка). Очень легко в деревенской повседневности обнаружить в квасе соринку, увидеть летящую по ветру соломинку или, идя с сенокоса, проглотить насекомое — вьется их летом над людьми великое множество, лезут и в рот, и в нос, и в глаза. Не вполне типичен с этой точки зрения, но очень характерен образ пирожника — небольшой скалки, сужающейся на концах (ил. 3). С помощью этого образа описывают ощущения, которые вызывает икота внутри своей жертвы¹, или же внешний вид изгнанного из человеческого тела демона — в этом случае данная форма, «привычная» по ощущениям, коррелирует с необычным обликом мифологического существа («вся в глазах», «с головами на обоих концах», «много ног», «уволокёна мясом», «серебристая»). Образы лягушки, ящерицы, мыши, вороны, белки объединяет их хтоничность (как, впрочем, и мухи, и комара) [Гура 1997: 252–253, 273–526, 530]². Облик маленького человечка типичен для описания

лосиками», третья рассказывала об «икоте-жуке», на лапках которого «одеты деревянные башмачки». <...> Нередко можно было констатировать своеобразное «районирование» видов «икоты» (в одном регионе — «икота»-муха, в другом — «икота»-девочка, в третьем — «икота»-ящерица и т.д.)» [Гуськов, Урюпина 1985: 31–32].

¹ Напомню, что по данным медиков, больные во время приступов испытывают ощущение так называемого истерического комка — *globus hystericus* [Краинский 1900: 229]. А.А. Клементовский приводит слова одной из икотниц: во время приступов у нее было чувство, что «под сердцем лежит пирог» [Клементовский 1860: 3]. Как видим, образ пирожника, напоминающего по форме именно пирог, неслучаен для описания внешнего вида икоты.

² О визуализации славянами нечистых духов в образе хтонических животных см. [Виноградова 2000: 290–301]. Образы указанных существ характерны и для древнерусской демонологии. Например, в «Повести о некоем убогом отроце» так описывается изгнание беса из царевны: «и абие изыде из нея демон, яко вран. Тогда святыи секиру на врана бросив, и демон и з секирою утопе в море» [Демкова 1989: 409]. В одном из судебных дел XVIII в. говорится, что у крестьянки Арины Ивановой «во утробе имеетца диавольское навождение и говорит человеческим языком», когда же дьявол оставил девку Арину, то свидетели (караульный и монахини) подтвердили, что «из гортани-де незнамо что вышло, подобно как ворона мокрая, и диавольского навождения во утробе у ней не стало»» [Смилинская 2003: 135]. В «Деле о кликушах XVIII столетия» говорится: «Дьяволы через учителей давали им разных родов червей <...> с приказанием пускать их на ветер, и буде кто пойдет со своего двора не помолясь Богу, и будет браниться матерно, то червь такому человеку попадет в рот, а потом в живот» [Рожицкий 1870]. М.Н. Власова отмечает, что в одном из рукописных сборников Соловецкой библиотеки говорится: «...абие

бесов, находящихся в услужении колдуна («маленьких», «сотрудников», «шишков», «чертенят») [Черпанова 1996: № 340–343]¹.

То, какой именно облик из «общего набора» будет приписан икоте в том или ином случае, зависит в первую очередь от сюжета рассказа. В корпусе текстов об этом мифологическом персонаже выделяются следующие основные сюжеты: (1) колдун изготавливает / распространяет икоту; (2) икота попадает в человека; (3) икота находится внутри человека; (4) исцеление — изгнание икоты². Каждому из этих сюжетов соответствует свой набор визуальных образов. Рассмотрим их подробнее.

1. Колдун / колдунья изготавливает икоту.

1.1. Выращивает в подполе в туюске: икота имеет вид червяка, паука (*мизгирь*), овода (*паут*), лягушки³.

с ветром разносит их (бесов болезни) яко комарно сонмище» [Власова 1995: 57]. Темы древнерусской демонологии в данной работе мы касаемся лишь кратко, подробнее о ней см. [Антонов, Майзульс 2011].

¹ О том, почему демоны принимают вид существ маленького размера, в особенности мухи и мыши, см. [Неклюдов 2012].

² О зависимости визуального и звукового облика икоты от сюжета былички пишет и И.И. Русинова. Она выделяет три «ипостаси» «вселяющихся духов»: «1) выступают в качестве помощника колдуна, орудия магического воздействия, будучи еще не вселенными в жертву; 2) обитают в теле жертвы, будучи вселенными туда колдуном; 3) покидают тело жертвы, будучи изгнанными с помощью лечебной магии» [Русинова 2010b: 14]. На наш взгляд, стоит рассматривать мотивы быличек более подробно, поскольку облик мифологического персонажа существенно различен в рассказах об изготовлении / распространении икоты колдуном и о ее вселении в тело жертвы, см., например: «Она (*икота*) говорит: “Хм! Колдуны-те черномазию-ту (*черную книгу*) читают-читают, мальчиков-девочек нас наделают, и вот мы оживём, выпустят нас сорок штук, ох, мы и вертёмся, бегам, бегам, бегам, бегам, веселимся, на воздухе-то. А потом в кого надо, в того залезем”. Или комаром, или воздухом, или мухой, как могут» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 6.1].

³ В Карагайском районе Пермского края, ранее также входившем в территорию проживания старообрядцев-поморцев, записаны былички о том, что икота и на этом этапе имеет вид мухи: «Как колдуны-то портят людей — мухи у колдуна в туюсочке сидят, он с их помощью порчу передает, им скажет имя, они к тому человеку и летят»; «Один колдун рассказывал, мухи у них в туюске берестяном с квасом. Он им [*мухам*] потом имена дает, и они летят по приказу» [Подюков 2004: 95]. Ср. текст, записанный в соседнем с Карагайским Ильинском районе: «Пошибку пермяки делают. В навозе есь жуки, их ловят, сажают в туюсок. Слова, наверно, есть. Вот жуков изрубят мелконько и потом делают мух» [Русинова 2013а: 29–30]. В других районах Пермского края и в целом на Русском Севере духи, живущие в туюске у колдуна, могут иметь вид жуков, цыплят, воробьев, мышат, крыс, котят, зайцев [СРГНП 1: 475; Подюков и др. 2004: 216–218; Русинова 2010а: 19–23], однако этот облик может оказаться неистинным, ср. текст, записанный в Соликамском р-не: «Был злостный колдун. У него дочь была Катя. У него туюсок был.

1.2. Шепчет на солому, спички: икота выглядит как соломинка или спичка.

1.3. Вырезает из бумаги: бумажная кукла, маленький человек.

2. Колдун / колдунья распространяет икоту.

2.1. По ветру: икота выглядит как соломинка, насекомое (муха, овод, комар, мошка), лягушка, ящерица, мышь, маленький человек или же внешний облик не актуализован¹.

2.2. Сажает в определенном месте (ворота / ограда, двери, колодец / река, столбы электропередачи с откосом): внешний облик не актуализован.

2.3. Передает путем телесного, вербального или визуального контакта: внешний облик не актуализован.

3. Икота сама переходит от умирающего человека к другому: икота выглядит как насекомое (муха), дикий хомяк или же ее внешний облик не актуализован.

Примеры:

Ну, вот они как лягуш, говорит, каких-то в туюсах или там в чём ли они держат. И выпускают потом, видно на кого. То ли начитают, то ли как она. Кто её знат, как она попадат в человека-то. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3]²

Фотинька Пашкина мы ее звали всё <...> И-от, стали хоронить, у её в подполье нашли туюсок, ну, бурачок, туюсок, берестяный такой, там нашли у её, туюсок стоит,

И все колдунские иванушки у него лежали в туюске. А иванушки-то — это колдунские приспособления. И вот Катя говорит подругам: “Пойдёмте, у нас у тяти в голбце маленькие котятка пишшат”. Им-то, родным-то, они котятками маленькими казались. Отец с матерью в это время в лесу были. Достали они туюсок, а в нём не котятка, а рыба чешуя, пишшит и пишшит. Хотели достать её. Только подносят кверху, а она опять вниз падает, они её достать-то не могут. Вот какая нечистая сила, не могли не одну чешуенку достать» [Русинова 2010а: 20; Русинова 2010б: 15].

¹ Наиболее часто встречается все же образ мухи. К Верхокамским материалам добавим параллели из Архангельской области и Республики Коми: «Икота — болезнь така. Болеет, болеет человек, а потом заговорит. У кого говорит, у кого матюгается. Икотницы напускают. Говорят, кака-то муха, вроде муха в рот залетела. Сначала-то запозевают, запозевают, потом заревут, заматюкаются» (Пинежский р-н) [Черепанова 1996: № 362]; «Икота — муха, говорят» (Лешуконский р-н) [Мазалова 2011а: 129]; «Икотник икоту спускает, кака-то икота есть, как мушка, осердицца на тебя, икотку спустит» (Усть-Цилемский р-н) [СРГНП 1: 291].

² Ср. быличку, записанную у коми-пермяков: «Однажды в его (колдуна. — О.Х.) погреб случайно проник посторонний, а там “только ой-ой-ой, ящерицы дя лягушки. Припас кому-то подарить”» [Королева 2004: 90].

это, говорит, открыли — там полно, одни мизгири (*науки*). Это всё там у ёй гадость всякая. Вот, этот мизгирёк, значит, он, на кого она придумала посадить, и всё. [Е.Е.М. ж. 1924. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 9]

Вот у этих колдунов пошибки... Там одна женщина рассказывала, в туюске, говорит, закрыты в туюске в подполе стоят пошибки-пауты (*оводы*). В туюсок набьют их там, а потом их пускают везде. Да! Говорят, будто лягушами, мышами, у кого это, ящерицей пустят — мучается человек. [Т.И.М. ж. 1932. Сив. В-2005 № А3.1]

Как-то вот посадят. Раньше много такие люди были. Напоят чем-нибудь. Вот у него же, у этого старика, была сноха... Дедушка он был как... За внучком она была, а внучек-от в армию ушел. Она: «Дедушка, дедушка, сделай мне туюсочек» <...> Дедушка сделал ей туюсочек, принес этот туюсочек, а она хоть бы помыла, она не помыла, она в этот туюсочек брагу налила и пошла на работу. Косить. На покос. Покосила, попила из этого туюсочка, вот он ей тут и посадил в туюсочек эту... Пошибку-ту. Икоту-ту. Она прямо почернела вся, валялась три дня. А потом ей стало... Она уже мучит ее, всё... [Т.И.М. ж. 1932. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2]¹

Так один старичок так говорил: «Я, — говорит, — нарисую куклы, маленькие куклочки. Они, — говорит, — у меня, рисунки, прямо с бумаги это, выходят, играют-играют на этой бумаге, а потом, значит, я их посылаю — дверь открою, посылаю, и они у меня улетают», и летят, куда он пошлет <...> У нас опять же в моей родне дядя был, моей матери дядя. Вот он здорово, большой, это, ну, сильный колдун был <...>

Соб.: И он вам сам это рассказывал?

Нет, он про это мне не рассказывал, дак я чё тогда, еще в детстве был... Людям рассказывал, что он так делал. Или может даже взять из соломинки куклу, послать, и она действует, эта соломинка. А как он уж, это уж я не знаю. [И.С.Т. м. 1953. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.1]

Вот я пример приведу. Был у нас коновал <...> Его привозил тут сосед, кастрировать жеребенка <...> Ну, и вот подпоил его, когда уж это... А он как кастрировали, знатные были дак, он стоя прямо, положит рукавички на жеребенка, ну и

¹ Здесь опасен уже сам туюсок — видимо, из-за связи с мотивом «колдун выращивает пошибку в подполе в туюске». Надо иметь в виду и мнение о том, что через еду и питье можно нанести «порчу», и в целом характерное для старообрядцев особое отношение к посуде, которую нужно содержать в чистоте (скорее символической, чем физической). Например, считается, что в оставленной непокрытой (хотя бы лучинкой) посуде может «искупаться бес», что повлечет за собой болезни (ил. 4). В то же время соборные свои персональные чашечки не мыли — только протирали хлебом, иногда говоря в шутку: «Тараканы доедят».

всё, и кастрирует, он ни с места. Подпоил его, он пьяненькой, тожно видно охота стало ему это, показать фокус-от. (*Смеется.*) Ехали оне в кошевке, а у нас в гору, как от Коростелей выедешь, и в гору всё. Вот он ему говорит: «Тебе, говорит, охота фокус увидеть? Ну, Александр Васильевич, охота тебе фокус увидеть? Я, говорит, тебе покажу». — «Ну-к, покажи, говорит». Он, значить, из-под себя взял там соломинку <...> чё-то пошептал на её, и отпустил по ветру! По снегу мальчик маленькой побежал, дак токо вьет, вьет за ём, маленькой парнишко. Вот он налетит, парнишко, на тебя, на меня, и вот и... Вот те и пошибка. (*Смеется.*) <...>

Соб.: И как она залетает, как соломинка?

Да не догадашься вовсе! [Н.К.А. ж. 1919. Сив. В-2000и № 5.1]

Соб.: А как она попадает в человека?

Е.Ф.И.: Вот, пойдешь без молитвы-то, а она-де три-де года сидит где-нибудь на воротах ли где ли. Без молитвы пойдешь и...

А.Ф.И.: Столбы-те вон видишь? Вон так (*показывает на столб электропередачи с откосом, ил. 5*). Тут никогда не ходи промежь это... Вот так стоят столбы. С отнойгой. Вот тут-де она, болесть-то, дожидат в этом-то месте.

Соб.: А раньше ведь таких столбов ведь не было?

А.Ф.И.: А раньше не было, дак... Чё-нибудь... На воротях-де сидит да поджидат... [Е.Ф.И. ж. 1919, А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 8.6]

У меня у свекрови, вот у нее <...> Она не говорила у её, только икала просто, как начнет — икат, икат, и всё. Такий нищий чё-то сделал ей, посадил, говорит. Где-то она сидела, пряла или чё-то, не знаю, ткала ли... «Он, — говорит, — мне по спине провел, по спине провел и боли сразу стали», — говорит. Она видно, вселилась. [Е.И.Б. ж. 1926. Сив. В-2000и № 4.1]

Но вот эта женщина, которая со мной всегда пасла коз, она рассказывала, что эту пошибку могут посадить или в виде мухи, чаще всего мухи. Или каким-то комаром, что ли, залетает, в рот и там начинает развиваться. <...> А тут, это вот, рассказала мне, что её тётка имела вот эту пошибку. А потом, была она старая, видимо, немощная, умирать собралась. И дня три не могла умереть. Но все видят, что она мучается, открыли, говорит, кто-то там сказал, что надо поднять потолкачину, поднять на крыше доску, что ли, чтобы свободно выйти там. Потом, что-то она говорила, какие-то красны ниточки привязывали на запястье, руки, по-моему, на шею. На пояс, что ли это. Какое-то вроде такое. Как оберег, что ли. Считается, я не знаю, что это такое. Вот этой тётке привязали, говорит, ниточки красные, ну, и потом она всё-таки умерла. Дали знать родственникам, её племянница из Сенино пришла пешком. Со своим мужем. Ещё кто-то третий с ними был. И когда подошли, кто-то их встретил, что вот, умерла, она, говорит: «Я так устала. Я щас посижу. — Приглашают, что заходи в избу. — Я маленько отдохну, говорит, уйдите, я щас зайду». Села на крыльцо и зевнула. И якобы в этот момент ей в рот залетела

муха. И что вот она доказывала мне, что муха — это икота. Или пошибка. Которая должна вылететь из умирающей и к кому-то обязательно переселиться. [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

Соб.: А вот икота? Она что такое?

Я не знаю. Ну, это просто, я не знаю... Как сказать... Кто-то ведь пускает ее, так вроде бы говорили. Специально бывает пущена. Хомяком... Она мне показала! Меня она предупредила, когда это... Она у тети Дуси была, тетя Дуся умерла — у тетки Тани. А хомяков (в доме) не было. Пошла, говорит, по муку, а им надо было собрать муку. И он, говорит, сидит. Я взяла, говорит, лопату, его стукнула. И сразу у меня, говорит, голова заболела. Голова заболела — почувствовала. Тогда поняла, говорит, что в меня дьявол вошел. А потом она мне это сказала, тетя Таня: «Когда я, — говорит, — умру, увидишь хомяка — не бей его». И правда ведь это. Мы дом уж перестроили, у нее избушечка была... Как раз умерла, поминки у меня были, я пошла по это... Надо было милостыньку собрать. Она мне сказала, тетя Таня-то: «Вот дак если умру, это подашь тому, это подашь этому...». Всё приготовила и сложила в ящик. Я... И вот я пошла по милостыньку, и вы понимаете — он сидит. Прямо вот тут у ящика! Хомяк, такой большой! И на меня шары-те выставил! Я: «Господи!» Молитву сотворила, выскочила, дверь закрыла, говорю: «Чё те дьявол, привязался ты к нам?» Плюнула, взяпятик, взяпятик — и ушла. Прихожу: «Чё с тобой, чё с тобой?», — говорит. Я выговорить ничего не могу! Потом говорю: «Дак там, говорю, хомяк!» — «Ну, ладно, — говорит, — какие милостыни сейчас есть — подадим пока А потом будут сорочкины... Девятины, сорочкины — тогда и это...». И слышно было, как он ушел куда-то, слышно, как брыкал только. Топоток только, ага. Хомяк-то убежал!

Соб.: Она была у тети Дуси и тети Тани?

У тети Тани. Перво-то у тети Дуси была, от тети Дуси попала тете Тане. Она потом она ко мне хотела. Если б она не сказала, я бы не подумала, шибанула бы чем-нибудь — да и всё! Она бы в меня... Надо же, вот именно прямо тут, у ящика, куда мне надо за милостынькой, вот тут и сидит он! На меня шары вытаращил вот так от... Горбатый такой, страшный. Я говорю: «Господи, Господи!» Сплюнула и говорю: «Чё те надо, привязался ты к нашей семье?» Я пришла, мне говорят: «Что с тобой? На тебе лица, — говорят, — нет?» Я долго ничего выговорить не могла, долго меня всю трясло. Я говорю... Она говорит: «Ладно, скольк есть в доме, сейчас давай соберем, а потом будут девятины, сорочкины — тогда подадим». Он ушел. Я его бить не стала, дак он ушел!

Соб.: А куда ушел?

А кто его знает, куда? В кого-то он вселился, вселился в кого-то, вошел!

Соб.: А вселяется он в виде каком?

Всяко бывает. Бывает мухой, бывает мошкой летат, вот залетит ли как вот. Всяко бывает. Бывает вот как — как тетя Таня говорит — почувствовала, что у нее голова заболела. Вот тогда он в нее..

Соб.: А она его стукнула и он исчез, что ли?

Дак вот исчез! Никакого хомьяка, говорит, не стало! Голова тогда заболела. Вот и ... [А.А.Л. ж. 1942. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 27]

4. Икота вселяется в человека.

4.1. Влетает в рот / нос, попадает через другие отверстия тела (ухо, глаз, анальное или вагинальное отверстие): икота имеет вид насекомого (чаще мухи, но также и комара, мошки¹), соломинки, соринки или невидима.

4.2. С едой или питьем: внешний облик не актуализован².

Примеры:

«А старуха-то Богу молилася, я ей в ухо фы-ыр токо — залетела». А вот нашей старухе в глаз попала, у нее давно уж с глазом-то... Он не видит у нее <...> Муха это... Залетела муха в глаз, залетела, залетела, она и никак ее не могла оттуда вытащить. А другая у нас — ей снизу залетела. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив. В-2000и № 5.4]

И вот она полезла в меня!

Соб.: Не заметили, как?

Не знаю, как. Глаз у меня часто болит, то ли в глаз залезла, то ли ... Она и оттуль залезат! У Стариковых у нас была Екатерина Андреевна, начетчица. Она на сарай полезла, а раньше штаны-то не носили, она туда полезла, и всё. Вот так вот. [Е.А.Ч. ж. 1932 г.р Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66]³

¹ На Печоре икота может иметь вид жука: «Она покажэцца, как лочяк (жук. — О.Х.), зелёна, у ней пугофка, как руцьки и тут каг голофка, как истово, ношки, сузелень такая, зелёная» (Усть-Цилемский р-н, варианты были записаны в нескольких поселениях района) [СРГНП 1: 291].

² Ср. данные пермских психиатров: «Что касается путей и обстоятельств попадания, проникновения “икоты” в организм человека, то (согласно представлениям и высказываниям больных) “она может насытаться” по ветру и либо случайно проглатываться, либо попадает внутрь с продуктами, жидкостями (с вином, брагой, квасом и др.). По рассказам других больных, “икота” может быть добавлена (“подмешана”, “подложена” и т.п.) к пище, к жидкостям <...> На вопросы (реже спонтанно или “от имени икоты”) о местонахождении “икоты” все без исключения больные указывали на область живота, в частности желудка, левого подреберья. Подобные высказывания, а в дальнейшем и ощущения, во многом обусловлены богатой иннервацией данной области, но главное — преморбидными суверенными представлениями о путях проникновения “икоты”; “раз внутри и чувствую, значит попало через пищеварительную систему”. Ни в одном случае иного пути проникновения отмечено не было» [Гуськов, Урюпина 1985: 32–33]. Последнее заключение — о единственном пути проникновения икоты в человека — наши материалы не подтверждают.

³ На Печоре: «Мне ф прохот икоту спустили, сидеть не могла, лони в больнице лежала <...> Немоць в брюхе-то сидит, спушшэна икота, залетит ухом ле, глазом ле, ротом ле» (Усть-Цилемский р-н) [СРГНП 1: 291].

Соб.: А как же уберечься-то от этой напасти? Если человек будет с молитвой ходить, в него не ползет?

Так они опять снизу лезут! Вот одна старушка была, тожо старику говорила, у её говорящая тоже стала пошибка-та: «Дак хозяйюшка-то на сарай лезла, ей в рот-от нельзя полизти-то — молитву творит — дак я ей снизу полезла». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

Может комариком залететь, мухой, ну, поперхнулся человек, рот открыл, там муха залетела, особенно без молитвы если вышел утром из дому. Без молитвы. А бес даёт команду это всё по ветру посылать. По ветру. И вот там, кто это послал по ветру, они летят. Рот открыл — раз, бывало ведь, что комар залетит в рот, муха залетит в рот, ладно, если простая муха, так ещё и выплюнешь, а ту уже не выплюнешь. Она уже попала внутрь. И там растёт. [З.А.Г. ж. 63 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 5]

А ведь враг-от он, нечистый, он везде... Чтобы как в раба влезти. Одна женщина съела ягодку с черемухи. Такая хорошая сделалась, черная ягодка, крупная. И взяла ее и съела. И сразу она услышала, у ей закололо. Или куда-то села она. Это боль была. Потом она через некоторое время стала икать, потом стала говорить, и сказала: «Ты вот ягодку съела с черемухи, вот я и была, в тебя и залезла», — говорит. Сказала. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1]

Она у мене с семнадцати годов. Тожно́ у другой женщины была <икота> <...> Да вот чё-то так вот заговорили-заговорили, я говорю: «У меня нету». — «Есть, есть, есть, есть. Тебе на 17-м году на красном яблочке села и залетела». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

Ср.: «Икоту-то всяко можно засадить: с питьём, наколдовать можно. Попадёт в тебя и вырастет» (Усольский р-н) [Подюков и др. 2004: 214].

В рассказах, описывающих поведение икоты внутри человека, ее облик, как правило, нульморфен. Вопросы о том, как икота выглядит, живя внутри тела, — мухой ли, человеком ли? — вызывают у информантов недоумение, иногда даже смех; часто они подчеркивают невидимость икоты:

Соб.: А как она выглядит?

А кто его знает, ее ведь не видно! Это сам человек ведь вот такой же... Ну, вот слыжала, что вот мухой как... Вроде как муха залетела в рот, проглотила вот, чё-то вот такое. Вот это я слыжала.

Соб.: И потом она растет внутри?

Нет, нет.

Соб.: Она такая и есть маленькая?

Какая она, не знаю. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Дак и действительно, старушка у нас была <...> у нее де-ко вроде пошибка была. Мне семнадцать, поди, было — в сорок восьмом году она умерла, в ноябре. Дак: «Ой-ё, разрывает как будто, разрыва-ат, разрывает!» А чё, она невидимая дак... «Разрыва-ат, разрыва-ат!» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

Соб.: Так она кто — человек или не человек?

А кто её знат, кто там.

Соб.: Раз имя человеческое? Даже отчество есть, значит, отец был.

Ну. (Смеется.)

Соб.: Фамилии нет?

Фамилии? (Смеется сильнее.) Она как бы... Вот это именно. Фамилия нету. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3]

Акцент в быличках с этим сюжетом иной — на поведении мифологического персонажа, его проявлениях, а не на внешнем облике. Впрочем, иногда именно проявления икоты (тактильные, акустические, вербальные) позволяют сделать некоторые заключения о внешности: перекатывается, как клубок или комок; вызывает кашель, царапая горло «лапчой»; оставляет на языке «шерстинки» — когда «линяет»; «квакает» как лягушка; рассказывает, что у нее есть хвост, что выглядит как «старик седой с бородой» либо как «девочка Мариночка» и т.д.

5. Икота внутри человека:

5.1. Причиняет боль (сердечную, желудочную, головную, суставную и т. д.), «ходит» по телу, «царапает»; вызывает приступы икания, зевоты, кашля; не позволяет работать, молиться, читать богослужебные / учительные книги; есть определенную пищу (лук, редьку, рыбу) или, напротив, заставляет спать, есть и пить «что ей надобно»¹; вызывает обмороки, приступы в ответ на провоцирующую ситуацию (нелюбимые занятия, еда, питье; проявление

¹ Ср. на Печоре: «Изыкотят целовека, вот и икота, голова болит, руки болят, глупой станет. Парасья не любит в жарко байны мыцца, у ней икота. <...> Раньшэ были икотники, на кого-де посадят, икота-то станет оживать внутри, говорит зацьнёт, ходит, станет плакать, просить. Позевацце станет икота, ходить нацьнёт, ревистая такая, ревёт фсё, целовека муцить станет, как ись захоцет, она баское любит ись; она везде ходит ф целовеке, куды зайдёт, так выломить, выпустить хочет, в горло мецицце, целовек посинеет. Икота ходит по мне, и ф поесницию нынче ударила» (Усть-Цилемский р-н) [СРГНП 1: 291].

другой икоты; упоминание нелюбимых тем / слов; разговор об икоте, просьба о гадании; неприятные действия окружающих; неожиданная или пугающая ситуация¹); препятствует нормальному течению беременности; может довести человека до смерти — «задавить», «задушить»; ощущается внутри тела как клубок или комок; подчеркивается наличие «глазок», «ушек», «лапок», «шерсти», «хвоста», говорится, что икота подобна некоторому животному («как мышонок», «как бурундук», «как лягушка», «как воробей»), однако как строго определенное существо при этом не визуализируется².

¹ Как пишут Гуськов и Урюпина, «речедвигательный пароксизм у части больных может возникнуть также и вслед за любым (по содержанию, силе, длительности) волнением — даже банальным эмоциональным напряжением, но всегда отрицательного характера (например, при виде продуктов, к которым больной испытывает отвращение или всего лишь не любит). Примечательно, что для каждого больного существует собственный “специфический” раздражитель, при встрече с которым во всех случаях развивается речедвигательный пароксизм» [Гуськов, Урюпина 1985: 36–37]. По нашим данным, раздражители, вызывающие пароксизмы, не настолько индивидуальны; можно выделить определенный круг видов пищи, тем и даже конкретных слов, которые выступают в роли триггеров. Так, из видов пищи икота часто не любит горькие продукты — лук, редьку (впрочем, по данным А.С. Сидорова, некоторые жертвы икоты, напротив, проявляют пристрастие к горькой пище — редьке, горчице, перцу и др. — и, вопреки существующему в литературе мнению о неприятии икотой табака [Бехтерев 1900а: III; Попов 1903: 382; Прыжов 1996: 102; Голева 2011: 1920], начинают курить — когда этого явно требует икота либо же курение останавливает пароксизм [Сидоров 1997: 119; Лукомский 1957: 133]). Икота в Верхотаме не любит рыбу, особенно щуку (у которой, как считается, в голове есть кости, сложенные крестом) (нелюбовь икоты к рыбе отмечают и другие исследователи, см. [Сидоров 1997: 120, 122; Подюков и др. 2004: 214; Четина, Роготнев 2010: 98]). Кроме того, рыбу, лягушек, а также слова «рыба» и «лягушка» икота не выносит, видимо, потому, что эти существа — одни из ее видимых воплощений (см. об этом ниже). Ср.: «На Лукшу отец — Тима — напустил пошибку. Он ее [пошибку] посадил на дверь <...> Эту Лукшу трясло, когда она жабу-лягушку видела. Однажды боронили на пашне, Лукша лягушку увидела, и ее стало трясти, да так страшно, что я на лошади в лес ускакала, потом Лукшу протрясло, она меня обратно позвала» (Балезинский р-н) [Смилянская 2012: 159].

Из нелюбимых тем разговоров отметим тему лечения икоты, просьбу поворожить и другие обращения к икоте (дразнение, «вызов» ее или просто разговор о ней). К ситуациям-триггерам относится упоминание имени «насававшего» икоту колдуна, называние имен других неприятных для хозяина икоты людей или встречи с ними, ср.: «... часто бывает достаточно какого-либо слова, запаха или же неприятного зрительного впечатления, вызывающего брезгливое чувство (упоминание налива, червяка и т.п.) или просто небольшого волнения, чтобы получился у соответствующего субъекта приступ <...> Иногда бывает достаточно увидеть им того или другого человека (который дразнил икоту. — О.Х.), чтобы при одном воспоминании о пережитой от него неприятности снова возобновился приступ» [Сидоров 1997: 120–122].

² О тактильных ощущениях, лежащих в основе приписывания икоте того или иного облика, пишут и другие пермские исследователи: «А у матери порча была. Она когда вы-

5.2. Разговаривает, ворожит: подразумевается антропоморфный (реже — зооморфный) облик¹.

5.3. Икоту обнаруживает знахарь или врач при медицинском обследовании (УЗИ): она имеет вид животного (лягушка, ящерица) или невидима («в крови», «езде вселилась»).

5.4. Икоту обнаруживает другая икота: описывается или подразумевается антропо- или зооморфный облик.

катится, она [мать] говорит: “Смотрите, смотрите, в этом месте как мышонok вот такой”. Она его поймает и говорит: “Я тебя счас задушy» [Русинова 2010b: 14]; «Иногда человек ощущает ее у себя под кожей в виде мышонка, иногда в виде маленькой птички, а то и маленького человека» [Сидоров 1997: 118]. Ср.: «Характерно, что ни в одном из наблюдений нами не было констатиrowано факта зрительного восприятия “икоты”: во всех случаях обследованные неизменно заявляли, что о внешнем виде, величине и местонахождении, о передвижении, особенностях строения “икоты”, иных ее свойствах (“гладкая”, “мохнатая” и проч.) они узнавали по характеру собственных ощущений или “по словам самой икоты”, знахарей, реже — из рассказов других людей. <...> Обычно больные (впервые) чувствовали “икоту” чаще всего в то время, когда “она поднималась комком к горлу”. У части обследованных возникали ощущения передвижения “икоты” и в других частях, участках тела — в мышцах конечностей, спины, в мочеиспускательном канале и др. Если это происходило во время беседы с врачом, то больные жаловались на неприятные ощущения (в соответствующем месте) в виде покалывания, жжения, подергивания, стягивания, распираания, приподнимания и т.п. тех или иных участков кожи, внутренних органов (например, онемения, шевеления, передвижения в брюшной полости). Все эти ощущения, переживания расценивались как результат проявления деятельности “икоты”, находящейся в организме больного» [Гуськов, Урюпина 1985: 32–33]. Отметим, что такое понимание действия болезни (грызть, давить и т.п.) и его воображаемого агента (гад — мышь, жаба, змея, червяк) в целом характерно для представлений о внутренних заболеваниях в русской народной культуре, не обязательно связанных с одержимостью. Так, в пермских говорах для номинации болезненных состояний широко употребительны лексемы мышь, змея, жаба: мышá «спазм в горле», мышки, мыши, мышá «воспалительное увеличение подкожных шейных лимфоузлов у коров, лошадей»; змеевец, змеевич, змеевич «гнойное подкожное воспаление, поражающее большой участок тела»; жаба/горловая жаба «опухоль горла, шеи» [Нечаева 2010: 13–14] (ср. русс. лит. жаба 1. воспалительное заболевание слизистой оболочки зева, ангина; 2. грудная жаба «сердечное заболевание, связанное с сильными болями в груди» [ССРА IV: 6] и общеслав. *žaba «болезнь, опухоль горла, языка, шейных желез у людей и животных» [Березович 2007: 42]). В пермских говорах, однако, четкой границы между «естественными» и «насланными» болезнями нет, ср.: «Кикимора на него порчу навлекла, дак у него мыша к горлу подходит, дышать не может; Пьянчушка поглянул ей, погубил, получила жабу сердца; После порчи горловую жабу в меня посадили» [Нечаева 2010: 13–14].

¹ Ср.: «Порча, икота-то разговариват — как лягуша или как ящерица сидит в человеке» [Русинова 2010b: 15]. По данным пермских психиатров, некоторые больные утверждали, что икота, даже не имеющая человеческого облика, в разговоре способна «подделываться под человека» [Гуськов, Урюпина 1985: 32].

Примеры:

Соб.: А как это — попадает если муха, то как она говорить начинает?

(Смеется.) Да кто его знает! Муха там, чи не муха...

Соб.: А кто?

Ну, кто его знает! Бывает это. [Ф.П.С. ж. 1926. Кез. В-2000и № 13.1]

Соб.: А как она выглядит?

А не знаю, где — внутри ведь говорит!

Соб.: А не рассказывали, может, когда ее выгоняют, она видная становится?

«А меня не выгонишь, я тожнó тебе в пятки убегу!» Говорила. [Е.Д.С. ж. 1938. Кезс. В-1999 № 7.2]

Говорят так, что боли страшные бывают в животе. То она, говорит, подойдет в это самое... К сердцу, то в другое место... Как вроде клубок какой-то, говорит, как вроде комок какой-то. [А.А.П. ж. 1931. Вер. В-1999 № 2.1]

Соб.: А от нее вред какой?

Дак она болесть ведь. Болит, ходит ведь. Болит.

Соб.: А где находится?

А не знаю, где она сидит, они ведь маленькие, пошибки-те. Как лягушонок или мышка. Маленьки ведь они, такая штука. Или лягушонок, или мышка. [А.А.Б. ж. 1926. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 8.2]

А вот ведь она зачнет... Луку нельзя мне вовсе йить, вовсе не дает. А вот так охота стало, взяла сѣдни постряпала. Двенадцать пирогов. Один пирог съела, ну, она у меня везде заходила-заходила. Заходила везде, всё те йить-то, всё. Я еще, ну-ко, мол, перевышила, может, чѣ-нибудь. Еще съела, ну, она мне тогда руки-ноги отняла, и все... Ходить не могу и сидеть не могу. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив. В-1999 № 1.4]

Соб.: А что она (икота) не любит есть-то, а лук, как к луку относится?

К луку? Лук-от ем. Ага, лук ем, с солью лук лажу, так лук крошу в это, в суп. Пирогы луковы пеку. Так опеть ничего. А редьку вот йить не могу! Как токо редьку поем, так счас чисто всё брюхо заболит-заболит, чисто все кишки заболят, тожнó и пойдет к сердцу <...> Вот из-за этого я редьку даже не сажу. [И.Ф.М. ж. 1919. Вер. В-2000и № 11.1]

А он сказал: «Пить будешь, я тебя задушу!» Икотка у её: «Пить будешь — задушу». Так и сказал ей: «Пить будешь — задушу». Не любит, значит. У тети Зины так же, вот это у нее Васька (икота) говорит: «Зинка, пить перестанешь — буду с тобой жить, не будешь (не перестанешь) — не буду с тобой жить!» [Г.Е.М. ж. 1956. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 4.3]

Анна Яковлевна, да. Ну, у её вот икота была <..> дак вот она молилася... Вот раньше много деминска-то вера была, человек восемнадцать-двадцать соберутся молиться, старушки всё, у мамы молилися. Она вот пить захочет — зайчет. А тожно и говорит она: «Опять окаянная пить захотела». Пойдет напьется на кухне, и опять, и ничё. А вот пить — квас не любила, густую брагу надо!¹ [П.О.М. ж. 1924. Вер. 2000и № 10.2]

Вот, допустим, некоторые табак не любят. Вот у нас женщина была в деревне, дак эта икота табак не любила. Только мужики покурят, зайдут в дом — дома-то ведь не курят — в дом зайдут. А всё равно ведь табаком-то пахнет, ага, дак она всё — как зайкат, зайкат, вот что ей делается. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4]

Урчит, по желудку ходит, урчит. А если спать захотела — ложись скорее спать. А если есть захотела — скорее ешь. А вот когда ей надобно. [А.Н.Б. 1912. Сив. В-1999 № 1.1]

Соб.: Она (*икота*) вам не мешат?

Она мешала мне шибко и счас мешат хорошо!

Соб.: А чем?

Сном мешат. Выпить не дает — ведь как, надо бражку все равно попить. Тоже вот, надо утром, надо вот немножко помолиться — всё, кашель, то в горло лезет, лапочкой там царапаться. То сон напустит, то мысли неподобные... Она меня шибко казнила-мучила. Так вот там, у другой, тоже есть пошибка, говорящая была, она: «Задаваю, задаваю, задаваю»... Нет, она взяла, стала Псал... попросила у нас книгу, Псалтырь, а бе... Псалтырь бёсов кланет, Псалтырь читала, Евангель читала. Она тожно ей говорит: «Хм, хозяйку задавить хотела — догадалась! Стала Псалтырь-ту читать, Евангель читать. У меня язык-от отпал половина, шерсть-то с меня спала, хвост-от у меня отпал. Токо мене, как она читает, дак в левой ноге в пятке место-то». Хоть и правда это, вот у мене, я испытала — вот это, не болит ничё-то, а как крепко усилишься читать (*богослужебные книги*), вон она тру-ру-ру, как будто вот она движет... [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

¹ Квас и брага по сути одно и то же питье (делается из пророщенной ржи или пшеницы и овсяной муки), но жидкий квас ценится меньше и ассоциируется с бедностью; гостям подадут квасик, только если браги почему-либо нет. Иногда в доме держали и хорошую, густую брагу («бражной мел») и «парховенький» квасик — для гостей разного социального статуса. Интересно, что согласно одной рациональной интерпретации, принадлежащей местной интеллигенции, такие явления, как приступы икания, отрывки, урчание в животе, нередко приписываемые действию икоты, суть следствие чрезмерного употребления домашней браги, основного питья в старообрядческих семьях.

Соб.: А она внутри шерсть имеет?

Ну.

Соб.: А как узнать?

Как узнать... У нас одна женщина была, там [икота] сидела. Вот, она ее одолят-одолят, она — чё делать? Взяла от нас, дали мы ей Псалтырь, читать, и это, Евангелие. И вот она почитала-почитала, потом бес-от и говорит, пошибка-та, как вот у У. шас: «Ой-ой-ой, ты читать, читать-то стала, стала, стала, у меня язык-от половина отпал, шерсть отпала...». И это правда! У меня что-то как волосы на языке, а ничё нигде нету, имаю-имаю — нету! А все еще есть. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66].

Соб.: А как вот надо ее... вот если лечить?

Не знаю. Это уже лекаря. Раньше лекаря были, лечили от этого.

Соб.: А почему нельзя ее, ну, вот с молитвой, святой воды человеку дать выпить, ну как, она внутри же?

Дак она помогает, вода-то святая помогает, может, и молитва помогает, да. У меня, наверно, тоже есть, потому что я почту возила, дак у *нрзб* напилась (*в чужом доме попросила попить*), и мне волосок в горло попал. Я хоть с молитвой пила — все равно попал. У меня всегда вот в горле, вот прочитала молитву — всё время, как вот...! Обязательно на молении — вот в горле сидит, как волосок, — петь не дает, ничё не дает. Дак потом меня научили — вот Воскрёсну-то молитву я прочитала, попила <крещенской воды>. Дак она, видимо, у меня в боку теперь где-то. Заболеет-заболеет, заухает-заухает, заходит-заходит, заходит-заходит быдто. Чувствую, что такое... [А.А.А. ж. 1942. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 27]

У сестры у меня была свекровка, у ей пошибка-то посажена была, шибко уж вино любила пить. Дак у-у-у она, начнет ругаться да матькаться дак... «Ты, хонзяюшка, сама дак пьеш вино, меня дак не поишь, задаваю тебя, задаваю и всё!» (*Смеется*).¹ [Н.К.А ж. 1919. Сив. В-2000и № 5.1]

С этой пошибкой... С теткой по мужу... Мы у ней парня в армию провожали, вот что-то мы готовили. Вот. Я ей говорю: «Ну, свинину-то мы будем ложить?» Она на меня, в общем, как-то так посмотрела, потом, смотрю, она закричала на меня матом. Я гляжу на нее: что случилось? Потом она как бы переключилась и стала говорить, и говорит: «Вот ведь проклятая, опять заорала». Вот я тогда впервые с ней встретилась, я такого... Ну, я, по-моему, рот открыла и пока она там

¹ Ср. текст, записанный в Архангельской области: «Икоты у многих были насажены. У моей сестры была икота, так она пить вино просила <... > У другой была насажена икота, так она ругалась матерно <... > Еще у одной была икота, так она работать не хотела» [Дмитриева 1993: 181].

кричала на меня, я не закрывала. Это страшно, это по-моему что-то... Я не знаю, в это никто не верит, но по-моему в человеке что-то есть. Ну, ведь и голос не тот... А потом человек такой обессиленный, весь в поту. Вот я обратила внимание, с нее аж пот градом потек, с этой тетки, и она это... Наверно, лет 20 назад было, больше. Я тогда... Я до того испугалась, я думаю: может, я что-то не так сделала? А вот на одно слово «свинина».

Соб.: Среагировала на слово?

Да, на слово «свинина». Я не помню точно, что я сказала, но это я точно помню, что... Реакция страшная была. И у ней, и у меня, у меня от страха, а у ней, вот видимо, вот это слово её... Настроило в чем-то... [М.П.П. ж. 1947. Вер. В-1999 № 3.3]¹

«Я Мариночка, я Мариночка-девушка, в Оринку-то я... в Оринку пушшена. А чё, у Оринки старик седой, бородатой сидит. Я к нему не полезла. А старуха-то Богу молилась, я в ухо полезла ей». Сказыват. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

Соб.: А выгнать-то (икоту) нельзя уже?

Нет. А я тожно скоко раз ездила, в Верецагине была после, одумалась дак. Дескать, поздно, у тебя уже она в крови, эта пошибка. У тебя уже стала в крови, и ее не выгнать, ты умрешь. [А.А.П. ж. 1927.. Вер. В-2000и № 6.2]²

В текстах об изгнании икоты из человека она чаще предстает как рыба, лягушка, ящерица или имеет аморфный, плохо поддающийся описанию облик.

6. Икота выходит из человека:

6.1. Икоту изгоняет колдун в ходе лечебного ритуала:

6.1.А. Рождается как ребенок: выглядит как рыба, лягушка, змея, мышь, червяк, ёж, белка³, кусок мяса или нечто странное (похожее на клубок или

¹ Ср. текст, записанный в Пинежье: «Как-то на Вейгору приехал. А там мясо давали на 1 Мая. Маша Евсеева как закричит, а бабы говорят: — Ты не говори про мясо-то. Ее икота мясо не любит. А я не знал-то» [Иванова 1995: 58].

² Ср. быличку, записанную в Карагайском районе: «Он, Егорка, тоже мухой залетел к матери. И там вырос, укоренился полностью, кровеносными сосудами всеми завладел» [Подюков 2004: 95].

³ Единственное известное мне по верхокамским материалам упоминание, что икота выглядит как белка («Пошибка-де как рыба, а котора белой быват», Кезский р-н) приводит Е.Б. Смилянская [Смилянская 2012: 156]. Правда, информантка не указывает, в какой момент своего жизненного цикла икота может выглядеть подобным образом. Предполагаю, прежде всего на основании сопоставления с рыбой (о которой точно известно, что это облик «рожденного» существа), что речь идет о существовании «выросшей» икоты после выхода из тела человека.

на пирожник — скалку — «с головами на обоих концах», «вся в глазах», «много ног», «уволожена мясом», нечто «серебристое», см. ил. 3)¹.

6.1.В. Выходит изо рта при рвоте: имеет вид лягушки, лягушачьей или рыбьей икры, червяка, мухи, вороны.

6.1.С. Вырезают во время хирургической операции: имеет вид ящерицы или аморфный («киста»).

6.2. Икоту помещают в туесок и сжигают в печи с закрытой слонкой и Воскрёсной молитвой: внешний облик не актуализован.

6.3. Икота выходит перед смертью человека (из его рта): внешний облик не актуализован².

6.4. Икота после смерти человека переходит на дерево (березу) или скотину: выглядит как нарост на дереве или облик не актуализован³.

Примеры:

Соб.: А как-то ее можно излечить?

Можно. Очень трудно только. Сильного надо найти колдуна-то. <...> Если ее выгоняют, находят способ выгнать, то ее сжигают. В печке. Перед печкой встают. Перед печкой перед большой встают, она выходит, выгоняют, и всё, и закрывают заслонку скорей.

Соб.: А как узнают, что она вышла?

Это предмет такой. Прямо как и живой. Вроде какого-то комка. Шевелится.

Соб.: А на что похожа?

¹ По материалам, записанным в Куединском районе Пермского края, икота, рождаясь, выглядит как «комоч с глазами», «колобок с глазами», «вся в глазах», «волосяной кусок» [Черных 2004: 76–77]. На Русском Севере записан такой текст: «И вот через некоторое время у ней заболел живот, у нее как роды начались, и родила она сама не зная что: на лягушку не похоже, с рубежками» [Дранникова, Разумова 2009: 170 № 363].

² В Верхотамье обычно говорят в этом случае о невидимом выходе икоты, которая (если быличка дальше развивает сюжет о входе этой же икоты в другого человека) тут же может приобрести вид насекомого или мелкого животного (см. примеры ниже). На Русском Севере и в традиции коми и коми-пермяков, по данным XIX–XX вв., в ситуации выхода из умирающего икота могла иметь вид лягушки, червяка, паука, мыши, шаньги — открытого пирога округлой формы [Иванова 1995: 57; Новичкова 1995: 242; Дранникова, Разумова 2009: 171 № 367].

³ Примеры прехода икоты на дерево будут даны ниже в разделе «Икота и кила»; о переходе на скотину сведения крайне редки — в моих полевых материалах есть лишь отдельные упоминания, но нет аутентичного сюжетного повествования. Приведем пересказ такой истории в этнографическом описании: «Ее материн отец колдун был. Омелька-кривуля. Бабушка моей мамы на ключу поила жеребенка, колдун навстречу попал. Домой вернулась — жеребенок пал и визжит. Лекаря позвала, заставил рассказывать в чем дело, да, говорит, навстречу мужик попал. А лекарь сказал, что мужик-от икотку ему пустил. Лекарь полечил жеребенка, тот и выстрал икотку» [Литвина 2002: 118].

На лягушку. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4]

Есть даже, говорят, такая икота — в виде ежика, в виде клубка какого-то. Ее надо поскорей отлавливать и в печку, сжигать. [У.Ф.Ф. ж. 1931., Е.Ф.Б. ж. 1969. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003. № В2.1]

Соб.: Как от нее (*икоты*) избавиться?

Кто знат, как избавиться... Родится ведь она, как червячок, в пятнах. Надо с Воскрёсной молитвой дак и в печку, скорее истопить, жарко-жарко, заваливают в печку и заслонку... [И.К.Г. ж. 1926. Вер., зап. Е. Александров, И. Куликова, А. Филимонов, О. Христофорова. В-1999 № 3.4]

А их рожают, говорят, как вот пирожник, вон тесто скёшь, и все в глазах кругом. Вот рожала женщина, я слышала. Родит как ребенка, токо небольшая, как в глазах, говорит, вся, в глазах¹. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

А вот отец сказывал у меня, кто-то вот тут лечил. Их выгоняли в бане и закрывали в туесок. Она такая как будто серебристая. И в этой бане ее обмывают и с Воскрёсной молитвой так и сжигали ее тут. В каменке-то. [П.М.М. ж. 1921. Вер. В-2000и № 6.3]

Соб.: А на что похожа была, когда родилась?

А вот похожа — вот как вот в колесе трубка. А поверху — лёгко, как у скотины какое лёгко, вот такое же оно, уволокёно мясом. Поверху как лёгко, а в середке просто (*пусто*). [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5]

Е.Ф.И.: Мне тоже попадала, я маленькая еще была, где-то на девятом году...

А.Ф.И.: Тоже дорогу пересёкла и...

Е.Ф.И.: Пересёкла и всё. Эта (*А.И.Ф., сестра*) простояла, а я... А там свинью кололи, а чё ведь вот ребятам, почё туды идти-то? Вот мы побежали. Взад-то идем, какой-то мужик идет. Я и пересёкла дорогу-ту. Агафья говорит: «Не ходи, не ходи, не ходи, куды ты пошла!» Я мол: «Ой!» (*отмахнулась*), и всё, пересёкла, пришла домой-то — уж рёвушком реву. Всё уж у меня заболело. Ой, ревела — тринадцать недель, дак уж вовсе плохо мне было. Лекаря здесь нашел, привел, мужик был. И он посмотрел, взял ее на руки: «Жилы-де бьются — дак вылечите,

¹ Множество глаз, покрывающих тело, — характерная черта не только икоты, но и других демонов. В частности, в древнерусской иконографии это атрибут Ада как демонического персонажа [Антонова, Мнева 1963: № 696 ил. 99; Майзульс 2010: 20].

не бьются — дак нет». Пить направил (*сделал наговоренное питье*), потом баню истопили. Зачала спать. Никому спать не давала — всё ревела! Петух мешался — дак петуха выбросили на улицу. Он поет, дак голова болит. «А она-де молоденькая, маленькая, ей не родить эту болезнь, а... Блевать будет. Выйде-де это, это сожги, — маме всё наказал, — в печке сожги и зóлу выгреби».

А.Ф.И.: В новый мешок-де зóлу-ту.

Е.Ф.И.: В новый мешок и тут на потолок повешать, там вот.

Соб.: А почему не выбросить?

Е.Ф.И.: Нет, нельзя!

А.Ф.И.: Нельзя!

Е.Ф.И.: Чтобы на сухом месте было. Нет. Дак токо вывалил, навличку-ту взял, вот до чего ведь!

А.Ф.И.: Из холста она, это...

Е.Ф.И.: Новая была, крепкая, чё! «Неча носить», — дак токо вытряхнул дак... Дак всё-таки нет жо, ишо обошлось, дак не знаю, чё вперед будет. Там уж чё, не живем мы сколь годов.

А.Ф.И.: Мы на починке жили.

Е.Ф.И.: Вот ведь какая беда ведь! <...>

Соб.: А вас лекарь лечил, у вас вышла эта болезнь?

А.Ф.И.: Вышла у нее.

Соб.: А это пошибка была?

А.Ф.И.: Пошибка у нее была.

Е.Ф.И.: Вышла изо рта.

Соб.: А как она выглядела?

А.Ф.И.: А вот она чё, блевать начала, и она тут вылетела.

Соб.: Как комар, или что?

А.Ф.И.: Не-ет, не комар! Как жужга (*муха*). Так трещит, аж страшно. Го... Жужги бывают большие ведь вот? Называются говённые (*навозные*). Много ноги¹. Она, мать, все подобрала, как он велел, всё так и сделала.

Е.Ф.И.: Очертила крестом это, очертила. Чтобы ей нельзя было вперед. Вот ведь чё! Вот ей бы не перейти (*дорогу*), дак эдак чё! Ребята топеря тоже летают, дак чё оне — перейдут, и всё! Я тоже перелетела и только. По чё идти-то было, по

¹ Кроме этого и следующего текста мне встретился еще один рассказ, где упоминается наличие у икоты множества ног (однако не при выходе ее из тела, а на этапе изготовления колдуном): «Колдунья жила в Говорливом, дом у неё над рекой был. Мы к ней пришли. Она куда-то пошла и сказала: “Не лазьте в подвал”. Но мы под печку заглянули, а там из бересты коробочка, а в ней куделька. И они там, чёртики, прямо кипели в ней. Они, говорят, тоже плодятся. Они маленькие, вполовину меньше мураша. И ноги у их всё кругом-кругом» (Красновишерский р-н) [Русинова 2010а: 21–22]. По-видимому, этот мотив следует сопоставить с мотивом множества глаз у демонического существа (см. предыдущую сноску).

чѣ идти? А чѣ вот, антиресно, колют, дак мы поглядим, мол. Там у соседа. [Е.Ф.И. ж. 1919, А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 8,6, 9,1]

В.Т.Г.: А потом вот она заболела. Заболела. Мамка ходила, смотрели на нее (икоту). Она ведь родилась. Вот кто видел-ту, я вот сейчас не могу сказать, мамка наша ходила тоже, ноги, говорит, шибко много.

Е.П.Г.: Ноги?

В.Т.Г.: Ноги, ноги.

Е.П.Г.: А голова-то есть?

В.Т.Г.: Она небольшая. В банку поллитровую, а потом Арсения-то пришел, чтобы люди-те не глядели, Арсения-то с Дусей ведь ходили туды, они в печку ее...

Е.П.Г.: Успел?

В.Т.Г.: Ну, ага.

Е.П.Г.: Дак и почто...

В.Т.Г.: Вместе с банкой оне, и покрышкой — так и заткнули туды, в печку.

Е.П.Г.: Ну, так и говорят, если вот вместе, да я слыхала...

В.Т.Г.: Мы мамке говорим: «Чѣ, какая была, да чѣ, какая была дак». — «Не поймешь, — говорит, — тело-то как у лягуши». — «Какая, — говорим, — чѣ, как человек ли чѣ?» — «Дак нет, — говорит, — как лягуша тело-то, как змея-не змея вот... Ноги шибко много» <...>

Е.П.Г.: Так я слыхала, знаешь, чѣ? Если, говорит, это рѣдится, так ее, говорит, надо с Воскрѣсной молитвой, говорит, а так, говорит, она к кому-нибудь опять попадет!

В.Т.Г.: А не знаю, потом ничѣ вот так-то...

Е.П.Г.: Это Арсения сам убрал?

В.Т.Г.: Сам убрал. А в печке-то, рассказывали еще, чѣ-то, говорит, синим огнем как-то сделалось, говорит.

Е.П.Г.: Горело?

В.Т.Г.: Горело, дак поленья-те — синим даже! Чѣ, нечистая сила дак.

Е.П.Г.: О, Господи! Окаянный... [Е.П.Г. ж. 1926., В.Т.Г. ж. 1946. Кезс. В-2005 № А4.4]

Мама рассказывала, у нас женщина одна так ездила в 3. <...> Там какой-то дядька, он лечил вот, как вроде вот глушил вот эти... Выводил он эти пошибки <...> Фотинья ту звали <...> Она открывает дверь, и говорит: «Евдокия, — Евдокия маму звали, — Евдокия, иди-ка сюда». Она вышла и вот, говорит, ее вырвало на кору вроде бы. На кору, вот в виде... Ой, в виде знаете чего... Она сказала, вот скалка, сочни раскатывать, вот такой же формы, говорит, и как рыбья икра, вот такой состав-то. И она, говорит, облила керосином и отпустила ее по речке... А ей вот тот дядька-то наказывал, что вот если кто-то будет, дак ты собери и в печке сожги, а она вот по ошибке сделала и по речке отпустила. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3,5]

Говорят, что у некоторых этих вот пошибок, что там они могут вырвать и лягушек, и...

Соб.: Женщину с пошибкой при лечении рвет лягушками?

Да, да, да. [М.П.П. ж. 1947. Вер. В-1999 № 3.3]

У тетки Минихи была пошибка тожо, а Полит ее лечил, она, говорит, вылетела, как ворона, захлопала, захлопала за печкой <...> Пошибка. Как ворона, говорит, вылетела. Это тетка Миниха рассказывала сама. Я, говорит, заухала: «Полит, Полит, иди-ко сюды, иди-ко сюды!» А он пришел, говорит: «Дак зачем ты огаркала-то, не надо было огаркать-то!» А потом она обратно зашла. Он ей только заглушил, а... Заглушил, а не мог выгнать больше. [Т.И.М. ж. 1932. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2]

Вот, вырезают в больницах эти, киста называется. Она всяка бывает, разная, вот, может, слышали? И с глазами, и волосата, там страшно, страшно, всякие виды, всякие виды, человеческого образа и всяко-всяко бывает. Вырезают. Дак вот я считаю, что это и есть, она и есть, пошибка. [Д.О.К. ж. 1946. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье–2002. Ахметова № 7]¹

У нас у мамы тоже она была дак... Мама умирала, так тогда она вышла из нее. Она ее задушила.

Соб.: Да? Как же это было понятно?

А вот, видимо, выйти ей надо стало. Тоже мама-то скоропостижно умерла у нас. Она как, Николу они помолились, а тетя Таня здесь жила, они утром, на другой день, как Николу помолились, тетя Таня говорит: что у тебя да у тебя молимся, пойдем у нас помолимся! И вот они отмолились здесь еще, вот тогда она умерла. Тут еще *нрзб* на мельницу поехал. Ой, быстрее — она задохла, задохла... Я говорю: да мама, ты посиди маленько, отдохни! Она какую-то воду пила, я не знаю, там травы какие-то такие пила. А потом быстренько хватились, когда ей плохо стало — воды-то не было... Она сначала — тряси меня, говорит, тряси — я трясу-трясу... Она сначала-то лежала, потом — кха, кха (*изображает сильный выдох*) — так вот хватать воздух стала, и всё. Хватились — воды-то нету, попить-то ей нечего...

Соб.: А не страшно было, ведь пошибка тогда выходит?

¹ Ср. куединские былички: «Родила одна порчу. Я слышала, видели люди: комок с глазами. Глаза то открываются, то закрываются. В туесок ее сразу надо и в печь. Иначе не избавиться от нее»; «У нас одной порчу по ветру пустили. Манька да Ванька — так они себя называли. Ее старухи как-то достают. Она как колобок с глазами. Ее надо сразу в туесок и сжечь, а то перейдет. И заслонку сразу крепко закрыть»; «Старушка совсем она была, в больницу она ходила. Ей доставали — такой волосяной кусок» [Черных 2004: 76–77].

А не знаю, то ли тогда она вышла, то ли... Куда она пошла дак... Не показала. [А.А.Л. ж. 1942. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 27]

Ср.: «Особенно люди раньше боялись икотки. Мамина сестра, тётя Наташа, рассказывала, что, когда молодая была, ехала на поля, везла керосин в бочке к тракторам. Едет, вдруг видит, тётка какая-то лежит, умирает. Тётя Наташа к ней, а та с ней разговаривает. Говорит: “Ты такая девка румяная, красивая. Кушать, наверное, любишь? И я всё люблю, кроме рыбы”. Тётя Наташа от удивления рот открыла и только открыла, ей туда по горлу что-то прокатилось. И после этого, как рыбу поест, так икать. Это икота, действительно, рыбу не любила. А та-то тет-ка точно с ней не разговаривала, она умирала лежала. Это икота говорила. Вот так она передается». (Усолье) [Подюков и др. 2004: 214].

Таким образом, икота в разных сюжетных контекстах или не имеет обли-ка вообще (либо ее облик аморфен и неясен), или выглядит как хтоническое животное, антропоморфное или зооантропоморфное существо. Для носи-телей традиции в этом нет никакого противоречия, так как способность к оборотничеству считается одним из свойств нечистых духов, к которым они относят икоту, ср.:

Е.Ф.И.: Там женщина с Миронят была, она рассказывала. Они в Кез-де ездили с мужиком-то, и один вдруг сосед своим подарил (*посадил икоту*). Дак шибко страшно, чё было. Лягушу-де родила. И она-де — ты-де сходи дак, с собой ножик бери, вот ножик, в печке мешают маленькой, или там в лоханке помои, вот этот. С собой-де его возьми. Ой-де как страшно дак! Какая она... Ускакала-де от меня. Вот-де. А потом куды...

А.Ф.И.: В кого попадет, чё боле!

Е.Ф.И.: Вот ведь что! <...> Переберется к другому кому-то. <...>

Соб.: А как эта лягушка потом может к кому-то зайти? Она же большая?

Е.Ф.И.: А чё она, бес, дак сделается чем-нибудь маленьким, опять, бес. [Е.Ф.И. ж. 1919, А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 9.1]

Следующий фактор, влияющий на визуализацию этого мифологиче-ского персонажа, касается личного мировоззрения, книжной (церковно-славянской) грамотности и социального статуса рассказчика. Напомню, что общество поморцев разделено на «соборных», или «христианских», и «мирских». Соборные — члены молитвенной общины, соблюдающие строгие бытовые запреты и, как правило, умеющие читать и писать по-церковнославянски. «Мирскими» называют старообрядцев, не состоящих в общине-соборе, а также «никониан» — «новообрядцев», привержен-цев РПЦ.

Соборными икота понимается однозначно как бесоодержимость. Тексты, записанные от них, отсылают к христианской книжности (Св. Писанию, патристике, агиографии) и, не будучи чужды демонологических мотивов, лишены, как правило, яркой «фольклорной» образности. Для них икота — это бес, сидящий в человеке. Он ворожит и матерится потому, что сверхъестественное знание и богохульное поведение свойственны его природе:

Соб.: А пошибка откуда берется?

Не знаю, дескать вроде бес там сидит. В человеке. Ну, это в Писании есть, что беси в человеке сидят. Чё, ворожить хочешь что ли? <...> В Писании ведь не написано, чтобы бесноватый человек ворожил. Вот если он не ворожит, это ишо... А если ворожит — грешно ведь. Даже Господь по земле когда ходил, тогда тоже бесноватые были. Господь из одной выгнал семь бесов. Книги надо читать, будешь всё знать. [А.К.Б. ж. 1921. Вер. В-2000и № 1.1]

А тут это еще в старых книгах-то... До Иисуса Христа было или после Христа... Он ведь тоже много выганивал, говорится там, в некоторые семьи придет, всё. Так вот, какое-то дерево-то, листья едят, южное. Там. Ведь это там написано всё, в местности-то нашей мало написано, так вот она тоже болела. Пришла, этот листочек сорвала, съела. А она, эта штука-то, сидела на листочке-то, а чё, ведь я не вижу. Надо перекреститься. А она совсем... Обычай... Такая была: хоп — и в рот. «Я, — говорит, — полезла тожно». А были такие... Ну, святые, они выганивали. И вот послали старца-то, он идет, она ревет: «Не сама я в нее полезла, не сама, я сидела на листочке, она меня съела». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6] (пересказ сюжета из Златоуста, см. сноску на с. 89. Словами «какое-то дерево-то, листья едят, южное» рассказчица описала упоминаемый в источнике лист салата).

Соб.: А икота, пошибка может ящерицей выглядеть?

Е.А.Ч.: Нет... Гляди, у Марьи Египетской... нет... у Магдалины — семь были. Вот, примерно, у меня она есть, ее надо выгнать, чтобы выгнал, дак она полетат-полетат везде, а потом не найдет место <...> Полетат везде, полетат-полетат, не может нигде место найти, тожно, говорит, обратно полизет, дак еще семь бесов! [Е.А.Ч. ж. 1932., Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66].

А в Евангелии-то сказано ведь: вот из одного человека выгонят пошибки-те, они летают-летают-летают, она как, человека-то не мучит, дак она... Он пуще даже молится, все, чисто, она ходит, летат-летат, невидимо оне дак, а потом не найдет в кого полизти — обратно воротится и уже семь бесов с собой ведет. На человека-то пущено. В Евангелии сказано. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

Последние два текста представляют собой парафраз евангельского мотива: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным местам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И, придя, находит его незанятым, выметенным и убранным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и, войдя, живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого» (Мф 12:43–45, ср. Лк 11:24–6). Образный смысл слов Иисуса Христа, говорившего о тех, кто не принял его учения (или, в апостольской интерпретации, о тех, кто, будучи обращен, снова встал на «путь погибели», 2 Петр 2:20), достаточно вольно перетолкован рассказчицей. По ее мнению, нечистый дух возвращается в оставленного им человека не потому, что «дом» остался не занят, но потому, что другие «дома» вокруг оказались недоступны и ему некуда больше идти. Ср. текст, записанный от той же информантки в другое время:

Тут это, Борисиха у нас есть, вот она где-то нашла такую женщину, выгнывает. На два месяца токо вышла. Потом опять. Так вот в Евангелии, где-то в Евангелии я читала такое, что, говорит, хоть выживут, ну, так примерно... А они полетают-полетают, если никому не попадётся, нельзя попасть, то, говорит, в тот же дом обратно вселится. В дом, там храминой называют. Вот у меня она есть — так в меня-то и пойдет. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

Нет сомнений, что в представлении соборных облик иконы сближается с образом беса, типичным для лицевых книг (из которых в Верхокамье сейчас встречаются лицевые Апокалипсисы, «Григорьево видение» Преображенской печати конца XIX — начала XX в. и современные репринты последнего), а также лубков. По всей видимости, раньше здесь была распространена лубочная картинка на сюжет «Трапеза благочестивых и нечестивых», восходящая к книжному источнику — «Слову о ядении», основанному на Житии преп. Нифонта Констанцкого (Кипрского). В «Слове» описывается, как преп. Нифонт увидел трапезничающую бедную семью; среди обедающих стояли красивые люди в богатых одеждах. Изумившийся святой получает вразумление от Бога о том, что это ангелы, находящиеся среди едящих с молчанием, а если люди во время трапезы допускают «неподобное глаголати», тем предостоят уже не ангелы, а «темные беси». «Слово» заканчивается поучением святого вкушать пищу с молчанием и благоговением.

Как выдержка из Жития святого «Слово о ядении» было известно читателю из учительных и четких сборников постоянного состава, прежде всего из Златоуста и Пролога, а также из восходящих к этим памятникам поздних рукописных (старообрядческих) сборников повестей, слов и поучений (XVIII–XX вв.). Эти сборники бытовали и в Верхокамье, но, судя по устным

пересказам этой истории, старообрядцы были знакомы и с визуальным вариантом сюжета, отличающимся деталями от книжного источника (подробнее об этом памятнике и о его рецепции в традиции Верхокамья см. [Христофорова 2014: 209–235]). Встречается этот сюжет и в быличках об икоте:

Мама говорила: «Нельзя оставлять посуду открытой». Это у нас был закон! Всегда закрывали посуду, всегда. Это был закон такой.

Соб.: А если не закрыть, что будет?

Мне кажется, то, что будет... Вот гигиенически — пыль дак попадет, да? А они считали, что там бесы... Бесы ходят, говорит, туда, напакостят. Вот. Один раз, мама рассказывала, это был была какая-то, это мамин рассказ. Она помнит. «Собрались, сидели за столом, — говорит, — всё смеются, рассказывают, рассказывают. А один смеялся-смеялся, а потом, — говорит, — присмирел... И это самое, и говорит... Когда уже все наелись, он и говорит: “А вы что, — говорит, — ели? Мышей ели, — говорит, — вы. Посмотрите, — говорит”. А он положил, это самое, одного мышонка под клеенку и показал — но там оказался уголь! Уголь. Превратилось в уголь. “Вот, — говорит, — вы... Потому что за столом, — говорит, — смеялись”». Никогда не надо смеяться за столом! «Вот вы чё, — говорит, — ели».

Соб.: А как он — присмирел и что-то он увидел?

Он увидел, ему показалось. Он присмирел, не стал смеяться, и ему показалось это всё. Ему показалось, и вот она... Это мама рассказывала. «Это, — говорит, — был была такая». Раньше всякие ведь были, были всякие! Раньше были, знаете, какие люди нехорошие, портили людей. [А.А.П. ж. 1931. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 24]

Открытой посуду вообще не держат, потому что беси там, говорят, напьются и намоются, и... Мне Семеновна рассказывала, она ведь много знала... И вот, говорит, свадьба тут у кого-то была. А чё, свадьба есть свадьба — поели-попили, пошли и вышли, плясать, всё... И сидит, говорит... Оказался старичок. Борода большая, сидит за столом, так смеется, так смеется! А все пляшут, и всё! Он за столом-то сидит, смотрит. И не закрыли ничем! Хоть бы перекрестили, с молитвой оставили стол-то, что ли... А то так и вышли, попили-поели — и опять. И он всё смеется. И вот кто-то увидел, решил его потихоньку, это самое, как сказать... Откуда старичок взялся? И вроде... Ну, это Семеновна рассказывала... Говорит, крест, что ли, надели на него! А он это... Потом и говорит: «А вы знаете, что пьете, едите?» Он показал им! Показал — и исчез сам, всё! Показал: «Вот вы что едите тут». Вот каково — всё срамнувшее, всякое это... Так-то вы брезгливые дак, а тут — беси отмылися, нахаркали, наплевали — они едят, пьют, всё. Чё, поплясали, опять попили-поели — а молитвой всё не закрыли.

Соб.: А как нужно закрывать правильно?

С молитвой. Говорят, хоть лучиночку положь, молитву сотвори — и то закрыто будет. Вот. [А.А.Л. ж. 1942. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 27]

В.Ф.Н.: Это видели... Один старичок... Пируют, говорит, пляшут, гуляют, на столе стаканы — пиво там, вино, всё... Пляшут-пляшут, возьмут рюмочку, выпьют, опять спляшут! Старичок, говорит, сидит на скамеечке, на чем сидел: «Хи-хи-хи-хи, хи-хи-хи-хи». Одна девка: «Чё ты, — говорит, — дедушка, смеешься?» — «Ничё!» — «Чё ты смеешься?» — «Ничё!» Опять эдак. Он видит, как оне, биси-те: выпьют вино-то — им и насят в рюмку-ту! Они пляшут-пляшут, опять это выпьют. Ссяку-ту. Вот он и смеется. Заставили: «Что, — говорит, — ты за человек? Давай, ешь! Ну-ко, — насильно, — ну-ко, ешь-ешь-ешь дак». Вдруг потерялся — нигде, никто! Исчез! Вдруг вот тут же исчез! А он подсказал, что делается дак. Он видел, чё делается.

А.С.Г.: Посуда открытая, да всё... Тут пляшут-пляшут, за столом...

В.Ф.Н.: За столом никак не надо смеяться, не надо посуду... Хоть, говорит, посудина стоит — ведро или там чё — хоть лучиночку положь с молитвой, и то будет закрытая. [В.Ф.Н. ж. 1922, А.С.Г. ж. ок. 60 лет. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 1]

Мне тут Федосья Павловна <...> Рассказывала когда-то, кто-то... Я не помню щас, ну, когда-то родственники, говорит, чё-то они пришли, на пумочь, что ли, к ним, ну, вот кто-то собрались, да и разговаривают, что звали, да не пришли. А пошибка-то и говорит: «Я там был, — говорит, — брагу пил, и еще в кувшин насял им». (Смеется.) Дак вот говорят, у нас вот принято обязательно, ну, по религии вроде и так, что посуду-ту надо обязательно закрывать. Нельзя ее открытою держать. Что вот именно, что нечистая-то сила вот попадает в это время вот. Ну, вот он и говорит, что я там был, брагу пил, насял в кувшин. (Смеется.) [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5]

Мы (бесы. — О.Х.), говорят, любим тех людей, где пирушка, пьют, едят, за столом смеются. Мы, говорят, у них все это выпьем, съедим, а тут навалим другое. А они, говорит, едят, пьют, хохочут всё. Говорят сами они. Окаянные эти сказывают. Посудина стоит незакрытая с чем-нибудь, они все это возьмут, а тут другое наделают имя. Хоть с молитвой лучиночку положь на посудинку, они не заденут. А так оставишь — заденут. Хоть вода дак, а мы, говорят, тут вымоемся, в воде-то. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер. В-1999 № 3.1]

Ср.: Она (порча) говорит: «У мене седня пировка была, нагляделися. О-ей, пьют. А мы в браге-то купаемся, да потом в воде вымоемся, да в щи-от имя наклали. Пускай жрут, хлебают. А у меня хозяйка-то сама все наговариват, она Богу молится, она все с молитвой закрыват. Без молитовки уж ниче нет. Она у меня

шибко хорошая <...> Ой, мы там ей набаловали. Нас много было, много было» [Черных 2004: 77].

Заметим, что во всех этих рассказах сюжет «Слова о ядении» контаминирован с тематически близким ему сюжетом апокрифической «Повести о непокровенных сосудах» (она же «Повесть о скверном бесе»), обосновывающей правило накрывать посуду — «хоть лучиночку положи с молитвой» — чтобы там не искупались бесы. В ней говорится о встрече некоего старца-отшельника с бесом, признававшимся, что именно в таких — непокрытых — сосудах дозволено Богом ему мыться (подробнее об этом тексте, в том числе о его происхождении см. в [Христофорова 2012b: 75–83, 2017 (в печати)]). Этот апокриф также хорошо известен в книжной, лубочной и устной традиции Верхокамья: московскими археографами были там обнаружены четыре старообрядческих рукописных сборника, содержащие Повесть (описаны в [Агеева и др. 1994: 30, 57, 79, 182]), а в 1999–2000 гг. мы видели настенную картинку на сюжет «Повести о сосудах непокровенных» в доме старообрядческой духовницы. Хозяйка подробно пересказала содержание картинки и добавила традиционное наставление закрывать посуду «хоть лучинкой» [Е.А.Ч., ж., 1932., Сив., 2000м] (в 2000 г. дом, к сожалению, сгорел вместе с большой библиотекой хозяйки).

Вернемся к семантике образа икоты. Как ни странно, несмотря на выдающуюся книжную традицию Верхокамья, богатую лицевыми рукописями, и на достаточно развитую иконографию демонов в древнерусской миниатюре в целом (см. [Антонов, Майзульс 2011]), некоторые носители традиции убеждены в том, что облик бесов непредставим:

А вот ведь это вы тоже не знаете, что по праву сторону ангел идет. А по левую сторону — бесенки. <...> А кто видал вот это? Никто не видал. А только всё вот так это. Ну, ангелы эти ведь вот в книге написаны есть. А беси те — ведь они нету. Есть лицевые книги, и там написано есть. Ангелы всё, они с крылышками. Человека-от охранят. [Х.Н.К. ж. 1914. Кезс., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2005. Digital 8. Кулига № 1]

Это не случайное суждение несведущего человека — оно принадлежит бывшей духовнице одного из соборов, снявшей с себя полномочия по причине старческих немощей. Как думается, мнение об отсутствии у нечистой силы визуального облика, подтверждаемое (как и все прочие суждения) отсылкой к книжному авторитету, коренится в представлении о вездесущести и всегдашнем присутствии бесов рядом с человеком, что непременно должно сопровождаться их невидимостью и способностью принимать облик самых обычных предметов и существ.

Напротив, среди «мирских» староверов мы можем найти «сочные» рассказы об икоте, находящиеся как будто вне христианской картины мира и лишенные даже налета евангельского понимания феномена. Анализ семантики этих мифологических рассказов демонстрирует очевидную связь икоты с образом шевы — персонажа мифологии коми, автохтонов этих мест.

Откуда икота родом?

В наши дни представления и практики, связанные с икотой, сохраняются главным образом на территории, ограниченной с запада Северной Двиной, с севера — ненецкими тундрами, с востока — Уральскими горами, а с юга — междуречьем Чепцы и Камы (это восток Архангельской области, Республика Коми, западные районы Пермского края, включая Коми-Пермяцкий автономный округ, и восток Удмуртии). Сведения об икоте можно найти (или можно было найти еще не так давно) и в некоторых других местах — в Белоруссии, Прибалтике, Сибири, где компактно проживали старообрядцы (именно в старообрядческой среде феномен икоты сохраняет свою актуальность, наряду с другими элементами русской традиционной культуры).

Географическая локализация этого феномена, совпадающая с территорией расселения предков коми в XII–XV вв., когда они активно контактировали с русскими переселенцами, а также особенности семантики представлений о вселяющемся духе и некоторые другие элементы сюжетно-мотивного комплекса позволяют высказать гипотезу о возможном влиянии финноязычных автохтонов на верования русских переселенцев.

В IX–XIV вв. пермяне, носители древнекоми языка, обитали на обширной территории между Северной Двиной на западе и Камой на востоке — сюда входили верховья Камы, верхнее и среднее течение Вятки с притоками, Луза, Сысола, Вымь, Вычегда, Пинега и Вашка (ил. 6). Формировалась эта этническая общность в верховьях Камы — в Перми Великой, откуда во второй половине I тыс. н.э. началось ее движение на северо-запад. В то время в бассейне Вычегды, в верховьях Мезени и, вероятно, Пинеги, существовала местная ванвиздинская культура, сформировавшаяся на основе ананьинской культурно-исторической общности раннего железного века (VIII–III вв. до н.э.), лежавшей также в основе археологических культур Прикамья [Напольских 1999а: 431–472]. Ванвиздинцы и древнепермские переселенцы из Прикамья образовали Пермь Вычегодскую, предков коми-зырян. В X–XII вв. они были расселены в верхнем течении Северной Двины, по Лузе, Сухоне, Югу, северным притокам Вятки, в бассейне Вычегды, где контактировали с западнофинскими народами (вепсами, саамами, чудью заволоцкой) и русскими. С XI в. началось заселение этих районов выходцами из Новгородских и,

позднее, Ростово-Суздальских земель, частично ассимилировавшими пермян (в облике местных русских заметны черты финно-пермского антропологического типа), частично же продвинувшими их на восток, на Пинегу и Вашку [Жеребцов 1982: 32–34, 207–209; Насонов 1951: 93–113; Витов 1964]. Массовое заселение русскими крестьянами Перми Великой, земель нынешних коми-пермяков, началось позже, со второй половины XVI в., а с конца XVII — начала XVIII в. этот процесс усилился за счет многочисленных групп старообрядцев, переселявшихся сюда с Русского Севера, Поволжья и Центральной России.

В южных районах Республики Коми, примыкающих к Кировской области и Пермскому краю (верхневычегодский, лузско-летский, печорский, присыктывкарский и среднесыольский диалекты коми-зырянского языка), распространены представления о порче-*шеве*, очевидно, автохтонные. Слово «ше́ва» происходит от прапермского *šb-и-а «нечто с голосом, звуком, общением» < *šb «голос, звук», коми-зыр. *шы* «звук», *шыавны* «звучать, издавать звуки, говорить, подавать голос» [Напольских 1999b: 45–48]. Одним из наиболее ярких признаков шевы, действительно, является способность издавать пронзительные звуки, говорить, предвещать. Слово «шева» имеет два значения: 1) дух, проникающий в человека в виде ящерицы, насекомого с крыльями, червяка, личинки, волоса, соринки, узла из ниток и вызывающий различные патологические состояния; 2) само это патологическое состояние [Мифология Коми 1999: 382]. То же явление у ижемских коми-зырян называлось обобщенным термином *висян* («болезнь») и *лишинка*, *лишинэй* (заимствование из русского языка), а у удорских коми-зырян и коми-пермяков — словом *икотá*, также заимствованным из русского (звукоподражание «икота» существует только в русском языке [Меркулова 1988: 309]) [Мифология Коми 1999: 382].

Сопоставим семантику мифологических представлений о шеве у коми и русской икоте¹.

Шева	Икота
Происхождение и распространение	
Колдуны приобретают Ш. одновременно с получением колдовской силы или изготавливают их: собирают весной лягушачью икру, головастики, червей, ящериц, сушат их, обмолачивают, а затем из этого порошка (и / или пепла, сора, сосновых иголок от печной метлы, черемуховых сердцевин, оставшихся от рукоделия)	Колдуны создают И. разными способами: выращивают в подполе в берестяном чумане (ил. 7) или туске в виде насекомых (червяки, пауки) или лягушек; шепчут на соломинку, которая превращается в маленького человечка — И.; вырезают из бумаги человечков, впоследствии оживающих.

¹ Сопоставление проведено на основе опубликованных данных о шеве [Сидоров 1997: 106–138; Мифология Коми 1999: 382–383; Голева 2011: 190–194] и полевых материалов автора о верхокамской икоте.

Шева	Икота
<p>выращивают Ш. Колдуны содержат Ш., имеющих в этот момент вид насекомых (червяка, бабочки, жука), ящериц, лягушек, в берестяном кузовке (шева-чуман¹) в подполье дома или хлеву. Вынужденные по ночам кормить Ш. собственным телом и постоянно заниматься работой, колдуны стремятся тайно раздать их людям. Колдуны подбрасывают Ш. в питье или пищу в надежде, что человек забудет перекреститься перед едой, оставляют на пороге дома, на лестнице, ведущей в хлев, на перекрестке дорог, на кольях изгороди, возле ухабов, т.е. в таких местах, где человек может споткнуться, стукнуться и непременно выругаться.</p>	<p>Колдуны распространяют И.: по ветру; подкладывают в пищу и питье; «сажают» в определенном месте (дерево, двери, ворота, столбы электропередачи с откосом, перекресток, река, колодец); передают путем телесного контакта. Делать это их «понужают» бесы / дьявол.</p>
Вселение в жертву	
<p>Ш. попадает в человека в виде насекомого (мухи, комара, червячка, бабочки), волосинки, нитки, соринки с пищей, водой или по воздуху, через рот, ухо. Ш. легче попадает к тем, кто нарушает нормы поведения (ругается, не молится, не крестится перед едой, утром не умывается и т.д.). Ш. может перейти от одного человека к другому при еде из одной миски, совместном мытье в бане, поцелуе, прощании перед смертью.</p>	<p>И. попадает в человека в виде насекомого (мухи, комара, мошки); соломинки; соринки; маленького человечка или невидимо по ветру, с едой, питьем, через рот или другие отверстия тела (ухо, глаз, анальное, вагинальное). Причины вселения в жертву — нарушение религиозных норм (не носит крест, не творит молитву при входе в ворота, дом, на перекрестках, перед едой; ругается); нарушение социальных норм; злоба / прихоть колдуна.</p>
Поведение внутри жертвы	
<p>Ш., поселившись в теле человека, передвигается в нем с места на место, питается им и со временем растет и покрывается шерстью. В этот период Ш. имеет вид лягушки, ящерицы, птицы, мыши, черной кошки, маленького человечка. Вселением Ш. объясняют многие хронические заболевания, сопровождающиеся удушьем, болями в области сердца, желудка, головы. Ш. вызывает мучительную икоту и зевоту, но главным ее проявлением считают истерические припадки, а также несвойственные ранее человеку поступки и разговоры. Приступы вызываются пугающими</p>	<p>И. внутри человека находится в животе (чаще всего), ноге, руке, голове. Имеет вид лягушки, ящерицы, рыбы, маленького зверька или человечка или (чаще) подчеркивается неясность облика (клубок, комок), невидимость («субстанция в крови»).</p> <p>И. вызывает боли в разных частях тела (сердце, желудок, голова, рука, нога), «ходит» по телу; вызывает приступы в ответ на провоцирующую ситуацию (неприятные действия окружающих, просьба о гадании, неожиданная или пугающая ситуация, упоминание нелюбимых тем / слов —</p>

¹ В языке коми это выражение стало бранным [Сидоров 1997: 111]. По Фасмеру, слово «чуман» в значении «берестяная посуда» в русском языке из чувашского, откуда и слово коми *ts'iman* с тем же значением [Фасмер 1987, 4: 382]. В.В. Напольских считает, что это слово (удм. *чумон* «берестяной ковшик», коми *чуман* «короб из бересты») — пермское по происхождению (корень его представлен в коми *чом*, удм. *чум* «чум»), семантика, очевидно, из удм. *чумыртыны* «согнуть», сюда же, видимо, и коми *чумали* «суслон», удм. *чумолё* «копна» — как обозначение конусообразного предмета/сооружения. В русский и чувашский языки слово «чуман» заимствовано, скорее всего, из финно-пермских (устное сообщение).

Шева	Икота
<p>ситуациями, некоторыми словами («лягушка», «медвежье мясо», «медведь» и др.). Наблюдавшие эти припадки описывали, как женщина, считавшая себя доселе физически здоровой, начинает чувствовать головные боли, потерю аппетита и внезапно под влиянием какого-либо ничтожного повода с ней происходит приступ эпилептического характера, она приходит в экстаз и отрывистым визгливым голосом пророчествует от имени сидящей в ней Ш. В это время можно узнать имя колдуна, «наславшего» Ш., получить ответы на вопросы о будущем, судьбе близких людей, о пропажах. Говорить Ш. начинает обычно лишь через несколько лет после вселения в жертву. Вызвать речь Ш. можно, напоив человека водой из медного колокольчика или овечьей мочой. Спровоцировать активность Ш. можно неприятным запахом (табака и др.), кислой или горькой пищей, упоминанием червяка, налива, лягушки, мыши, имени некоторых людей, или же наоборот — задобрив ее приятными разговорами, похвалами, обещаниями удовлетворить ее прихоти на еду. Наблюдались случаи травестизма: женщины, ссылаясь на находящихся в них и называвших себя мужскими именами шев, одевались в мужской костюм, начинали курить, пить алкогольные напитки, сквернословить, отказываться от выполнения женских работ. Описаны случаи, когда человек ощущал шеву в виде вороны, петуха и во время приступа имитировал поведение птицы (с легкостью прыгал в высоту, каркал, кукарекал). У одного человека может быть несколько Ш. Встречаются Ш. с именами (мужскими и женскими).</p>	<p>о лечении, «лягушка», «рыба», имя колдуна, наславшего И. или неприятного ей человека и др.); вызывает чрезмерные физиологические реакции (икание, зевоту); не дает работать, есть определенную пищу (редьку, лук, рыбу); не дает молиться, читать богослужебные книги; вызывает желание сна, особой пищи, питья. Через несколько лет после вселения в человека И. начинает говорить (хотя и не у всех жертв): междометиями, ругается, называет свое имя, рассказывает, как она попала в человека, о своих похождениях и намерениях, о своем отношении к кому / чему-либо, комментирует слова жертвы («выдает» ее), гадает о пропажах, предсказывает будущее. И. можно сделать говорящей, напоив человека, в котором она живет, «с колокольца» — из колокольчика, который привязывают к дуге на свадебной упряжке (ил. 8). У одного человека может быть несколько И., разного «пола», «возраста» и «природы» (например, в одной женщине «сидели» старик и девочка; в другой — петух, собака, юноша и девушка). Говорящая И. обычно имеет имя — мужское или женское.</p>
Лечение	
<p>Средства традиционной медицины признаются малоэффективными и используются в основном для облегчения состояния больного во время приступов. Чтобы предупредить удушье,</p>	<p>Средства народной медицины (травы, заговоры) считаются малоэффективными¹. Способы облегчения приступов: молитва, чтение Псалтири, крест (держат во рту)², икона,</p>

¹ Иная картина в Архангельской области — на Пинеге и Мезени. Там распространено представление о так называемой «блевотной траве», с помощью которой можно выгнать икоту, даже не прибегая к помощи колдуна [АКФ 1995, т. 3, № 120, т. 7, № 150, № 151, т. 8, № 177; Егорова 2008: 112–113, 119–121].

² Этот метод лечения применялся и в случаях «естественных» заболеваний. Так, по данным И.Я. Неклепаева, русские в Сургутском крае от изжоги держат во рту медь — крест, деньги [Неклепаев 1903: 216].

Шева	Икота
<p>жертвы Ш. перевязывают себе шею конским волосом или шелковой ниткой. Чтобы остановить передвижение Ш. по телу, знахарь обводит углем сучок на стене и больное место, затем приговаривает: «Как сучок, так и Ш. пусть на одном месте гниет». Во время припадка больную накрывают шелковым платком или сажают на нее младенца. Однако очень сильные знахари способны с помощью особых обрядов изгнать и затем уничтожить Ш. Лечебный обряд совершается в бане, во время него больного поят отварами специальных трав, в том числе белены, а также табачной водой, щелоком, олифой, косяным дегтем, мочой.</p> <p>Ш. выходит из человека в виде червяка, шмеля, лягушки, ящерицы, яйца, птицы (воробья), кровавого комка, льдинки.</p> <p>Изгнанную Ш., неуязвимую для ножа, зашивают в кожаный мешочек и бросают в огонь, где она сгорает с сильным треском.</p> <p>Если Ш. не смогли изгнать, она остается в человеке до конца его жизни и после смерти переселяется в другого или в животных (коров, лошадей, собак).</p>	<p>ножницы (обмывают их в воде и пьют ее), гарусная (шерстяная) нитка или шелковая лента на голове либо шее, шелк (едят), лекарства (современные).</p> <p>Лечат И. в бане. Обычно ее лишь «заглушают», в результате она теряет способность говорить.</p> <p>Если И. удастся изгнать из человека (это удается лишь очень сильному колдуну), она рождается как ребенок (в виде червяка, рыбы, лягушки, мыши, ежа, куса мяса), выходит из рта (как муха, лягушка, лягушачья / рыбья икра), вылетает птицей (ворона). Изгнанную из жертвы И. помещают в тесок, плотно закрывают и с Воскресной молитвой сжигают в печи с закрытой заслонкой. Не будучи сожженной, И. возвращается в своего хозяина. Перед смертью человека И. выходит и переселяется в другого человека, реже — в дерево или животное.</p>
Обереги	
<p>У коми-зырян считается, что Ш. не в состоянии войти в человека, если окружающие словесно отметили ее присутствие, поэтому, увидев соринку, волос в тарелке, почувствовав его на языке, на губах, следовало сплюнуть и сказать: Тыпу, шева пырö «Тыфу, шева входит». Принято сдувать на улице пыль и волосинки с хлеба, при трапезе в чужом доме стараются не только перекрестить, но и предварительно дунуть на пищу. С человеком, имеющим Ш., остерегаются есть из одной миски, вместе ходить в баню, перед смертью ему в рот кладут кусочек ладана, чтобы Ш. не смогла выйти.</p>	<p>Необходимо носить нательный крест и пояс, иногда — шелковую ленту на шее¹. Разработаны обереги приема питья / пищи, особенно в гостях (крестное знамение, молитва, «сдуть пенку» с питья или дунуть на пищу и др.).</p>
Социальное значение	
<p>Окружающие нарочно вызывают приступы Ш. для развлечения и расспросов о пропажах.</p>	<p>Былички об И. имеют явную назидательную функцию, подчеркивая важность соблюдения религиозных норм. Окружающие остро реагируют на проявления И. — пугаются, жалеют, провоцируют приступы (для гадания о пропажах или развлечения).</p>

¹ По материалам, собранным в Суксунском, Ильинском, Карагайском районах бывшей Пермской области и Коми-Пермяцком округе, Е.М. Четина называет и другие обереги: соль в кармане, кусок ладана с молитвой, надетое наизнанку нижнее белье [Четина и др. 1999].

Очевидные параллели в мифологических представлениях коми и русских уже привлекали внимание исследователей. Так, С.И. Дмитриева полагает, что рассказы о шеве и икоте говорят об общности мировоззрения, но разница наименований болезни / злого духа, ее вызывающего, не позволяет сделать вывод о прямом заимствовании. По ее мнению, представления русских и коми могли развиваться независимо, причем оба могли иметь своим источником верования древнего населения низовьев Северной Двины — какого-то из племен чуди, ассимилированного пришельцами, возможно, предков вепсов или карел или даже дофинского населения, предков саамов; в этих представлениях могли отразиться пережитки шаманизма, а сам образ вселяющегося духа мог развиться из образа духов-помощников шамана [Дмитриева 1988: 91, 218]¹. Последнее предположение не лишено оснований: действительно, схожие мифологические представления существуют в культурах шаманистского типа — например, упоминавшийся выше мэнерик у юкагиров, эвенков и якутов, понимаемый как вселение шаманских духов в обычных людей, не умеющих их контролировать, отчего и возникают приступы странного поведения, включающие пляски и пение, глоссолалию [Мицкевич 1929]. Вполне вероятно, что у носителей культур урало-юкагирской языковой общности, предков современных финно-угров, самодийцев и юкагиров, были шаманистские верования; у некоторых из этих народов они сохранялись до недавнего времени (обские угры, самодийцы, юкагиры).

В то же время данная гипотеза вызывает ряд возражений. Во-первых, она не считается с отсутствием подобных состояний и мифологических идей у упомянутых С.И. Дмитриевой вепсов, карел, саамов; во-вторых, не объясняет, как представления об одержимости появились далеко к юго-востоку от Северной Двины — в Перми Великой, располагавшейся в бассейне Камы, откуда предки коми двигались на северо-запад. Это территория современного Коми-Пермяцкого округа, где представления об икоте широко распространены и ныне [Четина и др. 1999; Четина 2003; Четина, Роготнев 2010; Бахматов и др. 2008; Русинова 2010а, 2010b, 2011а] (уточню, что Верхокамье расположено в южной части этого района).

Упомяну еще две недавние работы, развивающие гипотезу С.И. Дмитриевой. Так, П.И. Сидоров с коллегами, справедливо говоря о роли «древнего

¹ О такой возможности писал еще П.С. Ефименко. Задавшись вопросом, почему в западных уездах Архангельской губернии икота не встречается, несмотря на те же условия жизни, быта и питания крестьян, он предполагает: «Так как нервные болезни переходчивы <...> то мы думаем, что здешние крестьяне заразились икотой от своих соседей самоедов» [Ефименко 1864: 77; выделено автором. — О.Х.]. Основанием для такой гипотезы исследователь считает шаманские ритуалы самоедов, во время которых они «беснуются», а также точку зрения местных жителей: «Мнение наше о происхождении икоты от самоедов имеет опору еще в том, что крестьяне Мезенского уезда приписывают ее именно чародейству самоедов» [Ефименко 1864: 77].

коми субстрата» в культуре печорцев, пинежан, поречан и поморцев Мезени, делает поспешный вывод о том, что «икоту у севернорусского населения бассейнов рек Пинеги, Мезени и Печоры следует исторически рассматривать как явление коми-культурного субстрата, миграция которого облегчалась индуцированным характером этого нервно-психического расстройства» [Сидоров и др. 2014: 37]. Эта гипотеза не учитывает влияния русской культуры на культуру коми указанного региона, аутентичных представлений о шеве у коми, этимологию слова «икота», заимствованного коми от русских [Меркулова 1988: 309]¹, а также наличие представлений об одержимости у русских других регионов.

Напротив, Н.Е. Мазалова пишет: «Ряд специфических особенностей позволяет утверждать, что на образ икоты у севернорусских, несомненно, некоторое влияние оказали архаические поверья о шеве у коми, которые способствовали сохранению детально разработанного образа икоты (порчи) на северных русских территориях, по сравнению с другими регионами России, и придали ему некоторый иноэтничный колорит; вместе с тем, нет оснований говорить о финно-угорском происхождении икоты» [Мазалова 2011b: 105] (этот вывод согласуется с нашими предположениями, высказанными ранее [Христофорова 2009]).

Стоит также обратить внимание на мнение А.А. Панченко, полагающего, что попытки объяснить кликушество и подобные явления у европейских народов как результат влияния шаманских практик этнических соседей обладают малой эвристической ценностью — равным образом «можно предполагать, что рассматриваемые формы адаптации измененных состояний сознания сложились в разных культурах независимо друг от друга в силу сходства социально-экономических факторов. <...> русское кликушество очевидным образом встраивается в типологию экстатических практик, в той или иной степени характерных для большинства мировых культур» [Панченко 2002: 339–340] (как и было продемонстрировано во второй главе этой книги).

Мнение С.И. Дмитриевой о том, что икота представляет собой трансформировавшийся в новой социокультурной среде образ шаманского духа-помощника, было развито в некоторых последующих этнографических работах. Так, в недавней книге Н.Е. Мазаловой говорится о том, что икоты суть не что иное, как помощники колдуна, идентичные «сотрудникам», «маленьким», «шишкам» и т.п. [Мазалова 2011a: 171]. К помощникам колдуна приравнивает икоту (на этапе до ее вселения в человека) И.И. Русинова [Русинова 2010a, 2010b]. Несмотря на то что эта гипотеза находит подтверждение в фольклоре коми (колдунья вынуждена кормить шев своим молоком; умирает,

¹ Авторы рассматриваемой статьи безосновательно заявляют: «Само слово “икота” не русского происхождения, пришло к русским от коми» и далее «Икота считалась одним из проявлений шевы у коми» [Сидоров и др. 2014: 37] (орфография источника сохранена).

если кто-то уничтожит чуман с шевами; шевы требуют себе работы от хозяев-колдунов, поэтому последние и стремятся их распространять, см. [Сидоров 1997: 111–112; Панюков 1996: 96–101, Голева 2011: 190]), по отношению к верхокамской традиции в целом она кажется сомнительной. У «шишков», «сотрудников» колдуна есть сходства с икотой: оба типа мифологических персонажей воспринимаются как бесы; колдуны держат своих чертей-помощников в туеске в голбце, при этом они выглядят как куча ползающих ос, разноцветные (сиреневые, желтые) цыплята, мышата («рты разевают, как маленькие мышата, красные рты. Или как маленький цыпленок») [Подюков и др. 2004: 216–218], мошки, мухи, тараканы, жуки, бабочки, жабы, воробьи, гуси, крысы, котят, зайцы [Русинова 2010а: 19–23]; они показываются как множество маленьких человечков [Черепанова 1996: № 340–343]; заставляют колдуна вредить людям (впрочем, иными способами). Добавим к этому и мотив тяжелой смерти человека с икотой (если он не передаст, не «посадит» ее другому), распространенный в Архангельской области [Дранникова, Разумова 2009: 166–167 № 355, 357, 358, 171 № 369], сближающий хозяев икоты и колдунов (напомню, что и те, и другие в этом регионе называются *икотниками*). Отмечу, что Верхокамье мотив тяжелой смерти колдуна, не передавшего своих помощников, распространен так же, как и в Архангельской области (по Зиновьеву, это мотив ГП 17 и ГИ 17 «Трудная смерть колдуна / ведьмы»), однако мотив смерти хозяйки икоты встречается в несколько ином виде. Общее здесь только одно — связь человека с бесом / бесами, которым надо дать возможность освободить своего «хозяина» перед его смертью. Основным же отличительный нюанс таков: смерть колдуна можно облегчить, сняв князек с крыши избы (так и по Зиновьеву, и в Верхокамье), а смерть человека с икотой — открыв дымоход печной трубы (печная труба и в других верхокамских сюжетах выступает каналом коммуникации с иным миром — так, в топящуюся печь «гаркает» знаткой, когда определяет, кто навел порчу, или когда ищет потерянных — уведенных лешим — человека или скотину («по дыму ищет»)) [А.Л.Б. ж. 1932. Кезс. В-2004 № А5.6)]¹.

¹ Как я уже отмечала в другой работе [Христофорова 2010а], позиции колдуна и жертвы часто обнаруживают поразительные параллели. Дело здесь в том, что с точки зрения нормы (социальной, психо- и физиологической) и тот, и другая находятся, на взгляд социального окружения, «за гранью». «Испорченный» — что наиболее явно в случае одержимости — уже не вполне человек; он так же, как и колдун, имеет бесов, однако получил их иначе и на иных, так сказать, основаниях. Правильнее было бы сказать, что не они ему, а он им принадлежит (хотя в некоторых случаях это суждение справедливо и для колдуна). Человеческая природа и колдуна, и жертвы страдает от союза с нечистой силой, разница лишь в том, добровольно или нет она вступила в этот союз. Эта разница, принципиальная для определения статуса героя рассказа, часто оказывается нерелевантной при описании его состояния и поведения, чем и объясняется сходство мотивов быличек о колдунах и их жертвах.

В то же время в описании двух типов мифологических персонажей — помощников колдуна и икоты — есть существенные отличия: колдун не изготавливает своих помощников, а получает при посвящении от другого колдуна¹; они неотчуждаемы от него и сопровождают до самой смерти; вред, причиняемый туеску с чертами, отражается и на состоянии самого колдуна; последний использует «сотрудников» в своей деятельности — как самой обычной (они помогают ему косить траву, пилить дрова и т.п.), так и магической (ворожить, наводить порчу), но при этом он не «сажает» их в других людей, тогда как икота ни для чего иного кроме последнего не используется; «сотрудники» есть у каждого колдуна, но лишь некоторые из них — «икотники» — распространяют также икоту²; икоту никогда не назовут «шишком», «маленьким», «сотрудником» колдуна, и наоборот. Например, одна из жительниц Верхокамья в ответ на вопрос, одно и то же помощники колдуна и икота или нет, сказала: «Икоту он посадил уже! Посадил. А икота — она не помогает дрова рубить, это уже бесы помогают, кроме этого помогают. У нас Егор был старик, дак он один такие елки — вот такие вот валил, один. А идет с маленькой пилой лучковой. “А ты как, Егор Федосеевич, валить-то будешь? Я говорю: “Ты хоть кого-то же позови дрова-то готовить”. “А у меня, — говорит, — помощники есть! Они мне помогают”. Всё, вот так вот. Ходил... А икота, она наоборот, помогает, тем, кто... Если она заговорит, дак она говорит о вреде колдунов, кто что сделал. Наоборот, говорит, где и как... У нас мать — ей сказала икота, где лошадь находится, конкретное место назвала и что делают они [колдуны]» [М.П.С. ж. 1945. Кезс. В-2012 № 50]. На уточняющий вопрос она еще более категорично заявила: «Да разве они станут своих помощников раздавать?!» Это подтверждали и другие жители Верхокамья (ср. также пример с терминологическим разделением: «Еретники бат ш шышками дело имеют, икот знают» (Усть-Цилемский р-н) [СРГНП 1: 291]).

Таким образом, можно утверждать, что хотя оба концепта входят в одно семантическое поле и, возможно, связаны генетически и / или типологически, они отчетливо различаются терминологически, семантически и функционально; с каждым из этих мифологических персонажей связан свой круг сюжетов и мотивов. Вместе с тем их генетическое и / или типологическое родство обуславливает возможность контаминации мотивов, о которой шла речь выше и которая заставляет некоторых исследователей делать несколько сомнительные выводы.

¹ Ср. текст, приводимый И.И. Русиновой: «Колдуны бисей имеют. Им каждому выдают по тринадцать штук. Колдун их хранит. У нас был один старик, у его биси жили в корчаге, в углу она стояла. Сосед у нас раз к ему пришёл за чем-то. И подошёл, поглядел через плечо. Видит: в корчаге что-то шевелится. Насчитал тринадцать мышек, бесову дюжину» (Соликамский р-н) [Русинова 2010а: 22].

² Ср.: «Они бат икотници, тебя науцят, худы веть они, икот знают, присушат, заикотят людей» (Усть-Цилемский р-н) [СРГНП 1: 291].

Следует упомянуть и еще одну гипотезу о происхождении представлений об одержимости у славян. По мнению Л.Н. Виноградовой, духи, вселяющиеся в человека и вызывающие телесные боли, безумие и / или сверхъестественное знание (о соотношении этих двух понятий см. подробнее [Терновская 1984: 118–130]), — суть не что иное, как неприкаянные души заложных покойников — людей, умерших «нехорошей», «не своей» смертью и потому не попавших в категорию предков-«родителей», но вынужденных «доживать» положенный им век на земле и стремящихся для этого обрести телесное вместилище [Виноградова 2000b: 298–301]. С одной стороны, такая реконструкция вполне убедительна, она позволяет, например, объяснить часто встречающееся (само)именование икоты (Василий Иванович, Марина Николаевна, Ёрма, Сима и др.) и некоторые ее странные заявления. Вот один из самых ярких примеров, упоминаемый в нескольких работах, на который, в частности, ссылается в доказательство своей гипотезы Л.Н. Виноградова: Иван Б., житель хутора Букреевского Екатеринославской губ., с середины Великого поста 1861 г. «стал впадать в беспамятство и кричать по-птичьи, и лаять по-собачьи; во время припадков выражался <... > “Я — Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе, а кто меня всадил в тебя не скажу, не скажу”», цит. по [Краинский 1900: 66]. Надо сказать, идея о том, что этот дух может быть душой умершего человека, настолько не согласовалась тогда с общепринятой, в основе своей богословской, точкой зрения на посмертное существование души, что автор оригинальной заметки об этой истории в Журнале Министерства юстиции [Дело о кликушах 1862: 617] так комментирует данное высказывание: «из чего понимать должно, что говорила в нем нечистая сила, сгубившая душу утопленника Сазона», цит. по: [Краинский 1900: 66] (это мнение характерно и для быличек о «ходячих покойниках» на славянской территории, а также в мифологии соседних финно-угорских народов широко распространено представление о том, что в обличье умершего ходит нечистый дух, см., например [Черепанова 1996: 24–27; Голева 2011: 195–199]). По материалам Г.И. Попова нечистые духи, вселяющиеся в кликуш, в народе обычно понимаются как бесы, однако в некоторых редких случаях — как души неупокоенных людей, удушенных и утопленников: «“Хтож там сидит?” — “Вестимо кто — черт.” — “Ну, черт в хрещеного человека не полезет, ему нельзя” — “Знамо, какой черт? Душа заливщика или удушенника, вот кто <... > хучь он и продал душу черту, а все ж он хрещеный, вот, и может подойти к человеку и влезть в него”» (сведения записаны в Орловском и Болховском уездах Орловской губ. и Грязовецком уезде Вологодской губ.) [Попов 1903: 377, 380].

Л.Н. Виноградова, отмечая, что не только в церковном, но и в народном понимании вселяющиеся духи воспринимаются как «черти, дьяволы, бесы», полагает, тем не менее, что они отличаются особыми признаками, среди которых — незримость, связь с образами насекомого и хтонического животного-

го, со стихией ветра, сверхзнание. Не вполне ясно, почему именно этот набор признаков должен свидетельствовать о генезисе идеи вселяющихся духов из культа заложных покойников¹, но допустим, что богословское понимание феномена действительно наложилось на подобные дохристианские представления. В таком случае ситуацию должна прояснить мифология коми, хотя и христианизированных, но сохранивших многие черты язычества.

В описании образа шевы частотен предметный и зооморфный код (волос, соринка; насекомое, мышь, птица), но более всего она связана с образом ящерицы, важного персонажа мифологии коми (по данным Д. Фокош-Фухса, одно из значений слова «шева» — ящерица» [Напольских 1999b: 45]).

Ящерица — *дзодзув*, *нежгаг* («поганный червяк»), *сисыгаг* («гнилой червяк»), *лёкгаг* («плохой червяк»), *вежем* («подмененная нечистым духом») — считалась поганным и опасным существом. Бытовало убеждение, что достаточно было ей коснуться какой-либо части человеческого тела, как последняя тут же начинала болеть и гнить. Если ящерица случайно попадала в дом, ожидалась скорая смерть кого-либо из его взрослых обитателей. Человеку, лежащему на земле, она якобы могла вползти в рот, после чего начинала жить внутри его и даже размножаться — такой человек тяжело заболел и мог исцелиться только в том случае, если приходил через год на то же самое место, где в него вползла ящерица. Там она его и покидала вместе со всеми детенышами. Именно из ящерицы колдуны изготавливали шеву. Шева, сделанная из головы ящерицы, через некоторое время начинала разговаривать, если колдун не перевязывал ей язык конским волосом; из задней части — была немой. Для насылания шевы использовался также порошок из сушеных ящериц, который с заговором подсыпали в питье или еду, и у человека, отведавшего их, в животе зарождались живые ящерицы. Считалось, что за убитую ящерицу человеку прощаются сорок грехов, но при этом воспрещалось проливать ее кровь, поскольку она отравляла воздух и землю, соприкасаясь с ними. Ящерица, разрезанная на куски, убегала и восстанавливала свое тело из отдельных частей. Чтобы ее убить, следовало ударить наотмашь, поместить в расщеп палки и выставить на солнцепеке. В сказках герой мог научиться от ящерицы понимать язык зверей, птиц и растений, она же была хранительницей заколдованных кладов; охотники зашивали высушенную ящерицу в шейный платок, чтобы не заблудиться в лесу [Мифология Коми 1999: 145; Голева 2011: 192]. По верованиям обских угров, восточных соседей коми, ящерица и лягушка — нечистые животные, их нельзя есть, так как в них нередко входит злой дух *менкв*, который через них может попасть в человека [Гондатти 1888: 71–72].

Ящерица семантически связана с *чудью* — под этим именем коми понимают то легендарных богатырей-первопредков, произошедших от ящерицы и

¹ Так, по данным С.В. Максимова, русские крестьяне полагали, что в виде бабочки может являться лихорадка, в виде лягушки — оспа, в виде ежа — корь [Максимов 1989: 21].

сохранивших способность восстанавливать утраченные части тела [Оборин 1974: 117], то мифических первых людей, малорослых и полудиких, живших в траве как в лесу, которые, наоборот, дали жизнь ящерице. По легенде, однажды чудь нашла серп и, по одной версии, увидев диковину, превратилась в ящерицу [Мифология Коми 1999: 377], по другой, когда рассматривали серп, тот вдруг упал и отрезал голову одному из них — из его утробы вышли гады, насекомые, люди и духи: «кто в реку угодил — стал водяным, кто в лес — лесным, кто заполз под валежину — ящерицей; от них же завелась вся деревенская нечисть: чюд-гуменник, чюд банный, чюд овинный и т.д.». [Мифология Коми 1999: 377; Климов 1974: 122], см. также [Грибова 1975: 94; Ожегова 1984: 12; Лимеров 1998а: 38; Лимеров 1998б: 86]¹.

Однако, несмотря на такую тесную семантическую связь ящерицы и чуди, шева в представлениях коми не связана ни с культом предков, в том числе «забудущих» родителей (этим именем на Русском Севере называют полумифических первоначальников края, исчезнувших в результате какого-либо катаклизма, не оставивших потомства и потому требующих поминовения от нынешнего населения [Штырков 2001: 22–25]), ни с загробным миром в целом [Лимеров 1998б].

Как и в ситуации с икотой, в случае шевы мы имеем дело с представлениями об одержимости, оба феномена связаны с концептом колдовства, подлежат экзорцизму и имеют отношение к гаданиям о пропажах или о будущем. Однако здесь есть различия: так, создается впечатление, что шева в восприятии коми ассоциируется не с миром духов, а с реальными животными, предметами и веществами, которыми оперирует колдун (впрочем, возможно, привычное для нас разделение на мир «естественный» и мир «сверхъестественный» нехарактерно для традиционной культуры коми, во всяком случае, конфигурация этих миров, очевидно, другая, чем в мировоззрении русских старообрядцев, поселившихся в этих местах в XVII–XVIII вв.). И это впечатление подкрепляют и современные исследователи мифологии коми, мыслящие вне привычных (и во многом устаревших) позитивистских концептуальных схем. Например, П.Ф. Лимеров, не упоминая шеву ни среди злых духов, ни среди персонажей мира мертвых, характеризует ее как мифологическое существо, посылаемое колдуном и имеющее вполне материальный вид ящерицы или насекомого [Лимеров 1998а: 79; 1998б]². Добавим к

¹ О подобном мотиве в русском фольклоре — происхождении водяного, лесного, домового и прочей нечисти из сброшенных с неба ангелов — соратников Сатаны, ставших бесами, или проклятых Богом строителей Вавилонской башни см. [Максимов 1989: 24; Забылин 1880: 245].

² Существует и несколько нетипичное и довольно редкое представление об икоте как о злом духе, способном подменить ребенка, также зафиксированное у коми: *икота чужем* «рожденный от икоты, подмененный икотой» говорят об уродливом новорожденном и

этому, что для коми в целом нетипична антропоморфизация образов болезни [Ильина 1997: 80; Голева 2011: 188–189]. Ср. следующий текст:

«Здесь один мужик был проездом, остановился у женщины ночевать. Вот он утром выходит, а она десять ящериц повесила под крышей, они висят, сушатся. Мужик испугался, вещи собрал и уехал быстрее: “Еще меня, — говорит, — этим напоит!”. Колдуны-то ящериц мелют, кого-то потом напоят, а они там оживают внутри. Вот в Косе, говорят, один желудком заболел. В больницу его положили на операцию, желудок открыли, а там ящерицы бегают, и все маленькие» [Королева 2004: 89].

Подобное представление было, по всей видимости, воспринято от коми-пермяков и русскими переселенцами, и в результате мнения о природе «вселяющихся духов» балансируют между двумя полюсами — признанием их полностью духовной и полностью материальной природы. Ср. текст, записанный в соседнем с Верхокамьем Ильинском районе:

[А вы знаете таких людей, которые порчу наводят?] Да это всё пермяки. Они люди знающие... Идёшь по дороге, запнулся, надо [сказать]: «Господи, благодари», а ты матернёшься, пошибка залетит. Она как мушка, в рот залетит. [Откуда эта пошибка берется?] Пошибку пермяки делают. В навозе есь жуки, их ловят, сажают в туесок. Слова, наверно, есть. Вот жуков изрубят мелконько и потом делают мух (Ильинский р-н) [Русинова 2013а: 29–30].

Показательный монолог шевы зафиксирован в Коми-Пермяцком округе (женщина лет 60, говорит по-русски, высоким голосом, на вдохе):

«Я ведь не человек. Меня зовут хоть Валерий Андреич Рубинов, я ведь ящерица. У меня еще и подруга есть, Таня, она лягушка. Я не мешаю, хозяйку не обижаю. У меня хозяйка очень хорошая. Я не хулиганю, табак не курю. Когда уснет, удираю к подруге. Приду и захожу холодный (*проводит правой рукой от горла к животу*). У меня подруга-то лягушка. Уснет, я иду, хоть пурга, хоть что. Однажды

предпринимают особые действия для возвращения подмененного [Налимов 1903: 158]. Это представление позволяет сблизить икоту с природными духами, особенно духами леса (которым обычно приписывался мотив подмены новорожденных); вспомним в связи с этим широко распространенный на Русском Севере запрет не просто ругаться, но именно лешакаяться, чтобы не зашла икота (см., например [Егорова 2008: 108–109, 112–114; Мазалова 2011а: 129], а также записанную на Пинеге быличку: «А еще один тут был... Пахал, а конь испугался. Он излешакнулся, или исчертахнулся, икота и зашла к нему в рот. Говорят, это лешахи привязали ему икоту» [Черепанова 1996: № 363]. В старообрядческом Верхокамье такой связи икоты с духами леса (уже?) не наблюдается.

чуть не убил меня ветер. Я под кусты сел, сидел, холодный пришел, у хозяйки рот открыт, она проснула — холодный, холодный (*снова проводит правой рукой от горла к животу*)»¹.

Здесь необходимо вспомнить один из сюжетов русской мифологической прозы — об «одержимости животными», генетически и функционально близкий анализируемому, в котором, подчеркну, речь не идет об одержимости нечистым духом. В быличках говорится о том, что в человека (обычно спящего на поле или в лесу с открытым ртом) заползает змея или ящерица; она живет в человеке, иногда выводит потомство. Выманивают таких «квартирантов» с помощью специальных средств (поят пострадавшего наговоренным коровьим молоком, смешанным с конопляным маслом; укладывают в жарко натопленной бане и рядом ставят миску с парным молоком; кормят соленым и не дают пить, а затем укладывают и ставят рядом миску с водой²; кормят соленым и дают запить конским потом; укладывают и ставят рядом зеркало и проч.) [Козлова; также см.: Чулков 1874: 201–202; Власова 1996]. В.П. Осипов, сделавший медицинское описание веры в «одержимость гадами», считал ее отдельной разновидностью истерических психоневрозов, близкой кликушеству по клиническому течению заболевания [Осипов 1905: 122–139; см. также: Бехтерев 1900b].

Подобный мотив характерен и для пермской традиции, причем у северных коми он представляет собой самостоятельный сюжет (человека поят «личинками» ящериц, которые в нем вырастают, живут как обычные животные, а затем выходят; это состояние / вселившееся существо не называется «шева» или «икота»), а у удорских коми он контаминируется с мотивом о шеве-икоте, которая в виде обыкновенной ящерицы может войти в человека, заснувшего на земле [Сидоров 1997: 113; Голева 2011: 192].

В Верхокамье крайне редко, но все же можно услышать былички о вселении в человека собственно животных, не являющихся воплощением бесов, см.:

Это напоить может чем-нибудь он, дак ведь надо напоить вот там какой-нибудь это вот, отравой или чё ли там ... Всяки поят, у нас вот женщину ... Ой, счас, кого тебе сказать-то ... Ты не знаешь таких ... Женщину, подруга мужика-то уве-

¹ Документальный фильм «Папоротников цвет». Свердловская к/с, 1995. Автор сценария Н. Огорокова, реж. А. Анчугов. Точное место съемки и имя информантки не установлены.

² Ср. с приемом лечения икоты «блевотной травой», о котором шла речь во второй главе: человека поят отваром травы, затем не дают пить, в результате он должен выbleвать икоту (похожую внешне на «скакушин нарос» — лягушачью икру, лягушек, мышей).

ла и напоила женщину лягушечьим нёрсом, дак вот лягуши-те эти вот в озерах-то есть, вот это вот, кругляшки-те, кругляшки-те — вот этим, чем она ее поила. У ней эти лягуши выросли внутри, эта женщина у нас к бабушке ходила. Вот у нее взрослые они хоркались, стали там вот, вот как лягуши простые-то хоркают. Они выросли у нее в животе-то, у нее живот большущий был, а я маленькая еще была, как вот она померла — не знаю. [А.А.Б. ж. 1926. Кезс. В-2004. № А3.3]

Обратим внимание, что рассказчица не считает, будто у героини былички была икота; лягушки внутри нее ведут себя не как анализируемый мифологический персонаж, а как самые обыкновенные лягушки — квакают и только.

Похожий рассказ записала в Верхокамье Е.Б. Смилянская: «Однажды Арина из Развала (деревня, жители которой имеют устойчивую репутацию колдунов. — О.Х.) угостила шаньгой. Шаньга на вид красивая, но вонючая. Принесла ее домой, разделила на четыре части крестом, крест, видать, и спас. Съела кусочек малый — белый свет потеряла, стало тошнить, икать стала. А шаньги эти делают так: лягушка истолкана и в шаньгу с наговорам сделана. Лягушенки эти в животе царапаются...» (Балезинский р-н) [Смилянская 2012: 158]. Хотя в быличке речь идет не о лягушачьем нерсе, а об «истолканной» лягушке, результат остается тем же — в животе «лягушенки царапаются».

Отметим определенную связь, с одной стороны, между внедрением в человека животного — ящерицы / лягушки (или их «личинок») — и идеей «одержимости гадами», и, с другой — между помещением внутрь человека субстанции, изготовленной из этих животных, и вселением него демона. Живая ящерица остается живой внутри тела и может его покинуть, но порошок из сушеной ящерицы вызывает к жизни существо совсем иного рода¹.

В связи с представлением об «одержимости гадами» может быть поставлен и еще один вариант «насылания» колдуном животных — внутри не тела, а дома:

И.С.Т.: А потом, значит, он напустил в избе — как вроде лягуши показались ей. И она вот так вот села на табуретке, так вот ноги подняла, и сидела. И всю ночь так просидела. Полно лягуши в избе! Лягуш напустил. Вот подумай, что могут! <...>

Д.О.К.: Назло вот он ей сделал все вот это. Ну, говорит, ладно, пошел. А она до утра сидела — пока утро не рассветало, вот тогда они исчезли. А он знал, что

¹ Представление о магической порче путем подсыпания человеку порошка из сушеных гадов отмечено не только в изучаемом регионе. Так, по сведениям из Подольской губернии, от болезни *даня* «человек чахнет, брюхо пухнет. Стирают в порошок лягушку, ящерицу, гадюку и дают в питье а) по злобе, б) девицы, чтобы присушить молодца». Лечат эту болезнь заговорами [Зеленин 1916: 1074].

она боится этого — лягуш этих, змей она боится страшно, ящериц, вот это, и вот он ей их наслал, ящериц да лягуш. Да, раз он знает. [Д.О.К. ж. 1946., И.С.Т. м. 1953. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.1.]

В вышеприведенном примере колдун демонстрирует свою власть над животными, которые, как и бесы, находятся у него в подчинении, однако с последними в традиции не отождествляются (так, в отличие от бесов-оборотней, «простые» животные внутри и тела, и дома человека не меняют своего облика, издают лишь характерные для них звуки и ведут себя вполне «естественным» образом).

Возвращаясь к теме нечистых духов, подчеркну, что не только в традиции коми, но и в верхокамских материалах нет ни одного случая интерпретации икоты / пошибки как души умершего человека (для старообрядцев, конечно, такое мнение и невозможно, поскольку не согласуется с христианской точкой зрения на посмертное существование души). Так что если мы признаем вероятной гипотезу о заимствовании ряда мифологических представлений об икоте русским населением северных губерний у пермских народов, то (даже с учетом позднейших идеологических наслоений, в том числе в фольклоре коми) мы будем вынуждены признать, что культ заложных покойников — не единственный источник подобных представлений; с большим основанием можно говорить о связи икоты с природными духами и существами.

Итак, по всей видимости, представления о шеве возникли у древних пермян либо в период формирования этой общности на территории Перми Великой, либо в процессе их продвижения на северо-запад. Вопрос о возможных иноэтничных влияниях остается открытым. У русских феномен икоты, восходя к универсальным, в том числе общеславянским представлениям о болезнях как о вселяющихся в тело человека зловредных агентах, на Русском Севере испытал значительное финно-пермское влияние и в своем локальном варианте (как смешанный славяно-уральский и христианско-языческий семантический комплекс) возник в XII–XV вв. в определенном районе (Северная Двина, верховья Мезени, Пинеги, Печоры, бассейн Вычегды¹) в результате долговременных контактов русских переселенцев с предками коми, а возможно, и другими финно-пермскими группами. Если допустить, что у новгородцев или ростово-суздальцев до контакта с пермьями бытовали подобные

¹ На этих территориях, входящих ныне в Мезенский, Пинежский и Лешуконский районы Архангельской области (последние два граничат с Республикой Коми), представления об икоте фиксировали современные исследователи [Медведева 1979; Иванова 1995; Дранникова, Разумова 2009; СРГНП 1: 291]. Однако в наши дни мифология икоты сохранилась в этих местах хуже, чем в Верхокамье, что, как думается, связано со в целом худшей сохранностью там традиционной культуры, особенно — старой веры, которая в Верхокамье является цементирующим фактором традиции.

верования, все же следует признать, что на новом месте они приобрели явное сходство с представлениями о шеве. Термин «икота» произошел либо от местного значения глагола «икать» — «кричать», как полагает В.А. Меркулова, либо от одного из характерных симптомов приступов — судорожной икоты. В дальнейшем, в ходе процесса обрусения автохтонов слово «икота» вытеснило понятие «шева» на окраинах мира коми, а ряд мотивов из русского фольклора проник в мифологическую традицию коми.

Интересную параллель термину «шева» представляет собой русское слово *пошáва* / *пошóва*, означающее «повальная хворь, поветрие, эпидемия» (новгородский, псковский, олонекский, тверской говоры) [Даль 1880–1882, III: 373; Фасмер 1987, 3: 349], этимология которого не совсем ясна. Фасмер ссылается на мнение Д.К. Зеленина, считавшего это обозначение табуистическим названием от *шáвать* («красться» — о болезни в антропоморфном облике). Дело, однако, в том, что среди значений слова «шавать» нет «красться», см.:

«Шавать *новг.*, шаврать и шаврить *влгд.* — ходить вяло, медленно, лениво, таскать, волочить ноги; шаркать, шлендать, шамшить.

Шавить *арх., олон.* — пустобаять, шутить или врать, болтать вздор. Шавить *арх.* — кривить душой, лукавить, фальшить.

Шавить или шаветь и шавиться, шаветься, *безлич.* — грезить, бредить во сне; видеться, мерещиться, грезиться.

Шава — шутник, балагур, врун, лясник.

Шавань *новг.*, шавель *новг. твер.* кур., шаверень *тул.* — шваль, сброд, сволочь, ничтожный, дрянной люд; шавань и шаверень иногда о вещах — дрянь» [Даль 1880–1882, IV: 618].

Некоторые из значений этого слова (шутить, фальшивить; грезить; сброд) близки семантике понятия «шалить» («шальной», «шальё») — свовольничать во вред другим, проказить, бредить, глумиться, представляться [Даль 1880–1882, IV: 619–620]¹, что также может быть сопоставлено с поведением и антропоморфизированной болезни, и вызывающего порчу колдуна [СПГ 1: 185, 206; СРГСУ 1: 133]². Однако в целом генетическая связь между архангельским *шавить*, *шава* и коми *нашевить*, *шева* представляется сомнительной; во всяком случае, заимствование из русского в коми вряд ли было возможно, так как сохранение слова «шева» в центральных диалектах коми

¹ К гипотезе Зеленина: семантика слова «шалить», одно из значений которого — «воровать», действительно сближает родственное ему «шавать» и «красться», образованное от «красть».

² Ср. с этим: в Прилузском районе, расположенном на крайнем юго-западе Республики Коми, зафиксированы значения: *шева* «колдун», «колдунья», *нашевить* «наколдовать» (устное сообщение Л.С. Лобановой, научного сотрудника ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар).

при замене его на русские заимствования на окраинах указывает на оригинальное коми происхождение [Напольских 1999b: 45].

Соответствующее явление у русского населения верховьев Камы появилось, вероятно, в XVI–XVIII вв. вместе с волнами переселенцев, в том числе с Русского Севера. Следует подчеркнуть, что хотя крестьяне, в том числе и старообрядцы, шли в Верхокамье из разных мест — из центральных и северных губерний, Поволжья [Смилянская, Кобяк 1994: 5–6; Чагин 1998: 265; Поздеева 2005: 122–124], ряд элементов материальной и духовной культуры, топонимики и антропонимики этого района обнаруживает несомненное сходство с культурой русского населения Мезени и Пинеги. Кроме того, напомним, что термин «икота» существует, кроме Верхокамья, у их северо-восточных соседей — коми-пермяков, а также в удорском диалекте коми-зырянского языка, распространенном на Мезени и Вашке, тогда как на территории, разделяющей эти ареалы, то же явление обозначается термином «шева».

На Русском Севере (особенно в Пинежском, Мезенском и Лешуконском районах Архангельской области) существуют схожие с верхокамскими мотивы: колдунья («икотница») выращивает икоту в туеске; икота залетает мухой; попадает в воротах, на пороге, особенно если человек выругался — *лешакнулся*; «ходит» по телу и бьется «как рыбка»; выходит как слизистое существо, которое нужно сжечь, иначе болезнь вернется; икота «ревет» и говорит в человеке, матерится, вызывает икание и зевоту; жертва икоты тяжело умирает; икота заходит, когда «залешукаются или заматюгаются» [Ефименко 1864: 75–93; Максимов 1987 1: 31–33, 2: 101–112; Дранникова, Разумова 2009: 162–173 № 350–372; Мазалова 2011a: 113–114, 129, 166–167, 170–180], икота прячется от лекарств внутри человека: «Хотели нас опоить (миром), а мы ускочили, только лапки опалили» [Дмитриева 1993: 181–182]. В то же время там встречаются мотивы, не зафиксированные в Верхокамье, — белая мышь как типичный облик икоты, нередкое заболевание икотой мужчин, использование «блевотной травы» для изгнания болезни и т.д. [АКФ 1995, т. 3, № 120, т. 7, № 150, № 151, т. 8, № 177; Иванова 1995: 58; Егорова 2008: 112–113, 119–121; Дранникова, Разумова 2009: 167 № 357, 171–173 № 369–370].

Можно также предположить заимствование некоторых мифологических мотивов предками наших верхокамских информантов от местных коми-пермяков в поздний исторический период. Хотя группы старообрядцев, селившихся в пермских лесах с конца XVII в., были гораздо более закрыты, чем русские переселенцы XIII–XV вв. на Русском Севере, все же контакты с местными жителями существовали (так, коми-пермяки и удмурты нанимались к кержакам на сезонные работы, есть данные и о смешанных браках). Современные жители Верхокамья допускают такой путь формирования представлений об икоте:

Раньше это шло всё, знаете, откуда? Оттуда вот, с коми-пермяков. Говорят, вот это в пермяках раньше всё было распространено <...> Не веровали, неверующие были.

Соб.: А как же к верующим пристаёт эта зараза?

Ну, как-то пристаёт, видимо, такая ведь... [Ф.С.И. ж. 1918. Вер. В-2000и № 9.5].

Е.М. Четина на основе полевых материалов, собранных в южных районах Коми-Пермяцкого округа, где русские и в наши дни соседствуют с коми-пермяками, отмечает, что «коми-пермяцкий край до сих пор воспринимается как своего рода “экспортер” сакральности. Знание о магии, мифологии леса, демонологии русские до сих пор получают от коми-пермяков» [Четина, Роготнев 2010: 38]. Однако приписывание колдовских способностей чужому этносу, прежде всего соседям-иноверцам, мотив настолько универсальный (и Е.М. Четина пишет об этом на той же странице), что подобное мнение современных местных жителей не может быть рассмотрено без учета этого обстоятельства. Надо иметь в виду еще и то, что ко второй половине XX в., когда началось комплексное изучение культуры старообрядцев Верхотамья, язычников коми-пермяков там уже не было, о них рассказывали старожилы со слов дедов, якобы еще наблюдавших языческие ритуалы у священных деревьев, да кое-где на возвышенностях сохранились сами эти деревья (впрочем, сохранность языческих ритуалов у коми-пермяков в конце XIX в. вызывает сомнения: по свидетельству многих авторов XIX в., коми-пермяки к этому времени были давно крещены, обрусели, переняли многие обычаи «народного православия» и молений в священных рощах уже не практиковали). Возможно, тем не менее, что кое-где все еще практиковали, либо наши верхотамские информанты, говоря о пермяках-язычниках, опирались на книжные сведения о Стефане Пермском (некоторые материалы позволяют сделать такое допущение).

Говоря о возможности заимствований из пермской мифологии, следует иметь в виду, что отсутствие у беспоповцев церковных таинств, литургии, святостей (преимущественных «пусковых» стимулов для припадков кликушества), а также церковных целительских ритуалов могло оказать архаизирующее влияние на, возможно, существовавшие ранее у выходцев из Центральной России и Поволжья представления о кликушестве, что сблизило последние с верованиями новых соседей.

Тем не менее, недостаточность лингвистических и исторических данных не позволяет предполагать, что русские представления о кликушестве в целом возникли в результате контактов пришлого славянского населения с финно-уграми. Во-первых, подобные представления, насколько мне известно, не зафиксированы у марийцев, удмуртов, прибалтийских финно-угров (есть отдельные свидетельства кликушества у крещеной мордвы, впрочем,

довольно поздние — конец XIX в., что скорее всего говорит о заимствовании у русских); нет свидетельств, что они были у предков современных финно-угорских народов, на чью территорию продвигались из Приднепровья славяне. Во-вторых, наиболее ранние источники, отражающие реальную социальную ситуацию (материалы уложений и следственных дел), относятся к XVI–XVII вв. — для этого времени достоверно известно, что кликушество было широко распространено в Московской Руси [Прыжов 1996: 82–88, Новомбергский 1906]. Соответственно, по меньшей мере к XVI в. мы имеем дело уже с явлением русской культуры и элементом христианской картины мира. Подчеркну, что идеологический контекст оказывает огромное влияние на подобные мифологические представления и ритуализованные практики: включенность в христианскую картину мира наделяет икоту особыми смысловыми оттенками; сравнение ее в устной традиции русских старообрядцев с демонами Священного Писания и Предания вводит этот мифологический персонаж в широкий кросс-культурный семантический ряд (и потому позволяет делать сопоставления не только типологического, но и генетического характера), чего нельзя сказать о шеве в (реконструируемой¹) языческой традиции коми, имеющей многие аутентичные экзотические черты.

Еще раз об облике икоты

Итак, можно предположить, что у представлений об икоте у старообрядцев Верхотамья два разных источника. Во-первых, христианская книжность (Священное Писание и православная агиография, где бесы упоминаются часто, но топика их телесности — в письменных текстах — мало разработана²), и, во-вторых, местная мифология, очевидно, коми / коми-пермяцкая по своему происхождению, которая, наоборот, чрезвычайно детально описывает наш персонаж, при этом не относя его однозначно к миру злых духов. Следовательно, представления жителей Верхотамья об икоте синкретичны: в части тщательно разработанной семантики этого персонажа, в том числе его облика, они во многом родом из финно-пермской мифологии, в русской же старообрядческой среде эти представления утвердились и сохраняются до сих пор благодаря их социально-психологическим задачам и авторитету христианской книжности, влияющей в том числе на мнения о внешнем облике икоты.

¹ Языческая традиция коми, в отличие от славянской, из-за поздней христианизации вполне подлежит реконструкции.

² Как одно из исключений, пожалуй, наиболее яркое, отметим текст видения беса авве Аполлосу, ученику св. Сисоя, приведенный в Патериках, Лествице 1647 г. и Четиих-Минеях св. Дмитрия Ростовского (в житии св. преп. Сисоя Великого).

К таким существенным отличиям образа икоты в Верхокамье по сравнению с шевой у коми следует отнести отсутствие значимости образа ящерицы, очевидно, потому, что это животное не занимает столь важного места в русской мифологии по сравнению с коми. Былички, где икота имеет облик ящерицы, встречаются, однако существенно чаще этот мифологический персонаж имеет вид мухи, лягушки, рыбы, маленького человечка¹.

Итак, именно христианские коннотации рассматриваемого мифологического персонажа, прежде всего его «природная» бестелесность (или «иноприродная» телесность) и обусловленная ею легкость смены облика дают возможность приписывать ему разные образы в зависимости от сюжета текста, его коммуникативных задач и других факторов. Несколько примеров:

Соб.: А расскажите про пошибки. Говорят, что колдуны пошибки насылают.

А там, сатана-то залезет, дак...

Соб.: А как он выглядит?

А мы не видим. Всяко. Всякие они, говорят, есть. [А.Н.Б. ж. 1912. Сив. В–1999 № 1.1]

Ну, чё они заходят-то... Видишь, чё ли, их, чертей...

Соб.: Невидимо?

Да не-ет, а чё, видимо, что ли... Она может залететь мушкой, мошкой, комаром.

Соб.: Она ведь как-то растёт потом, имеет какой-то вид?

Да, да, да... Ой, ничё... Они ведь это... Бесы [А.Н.Б. ж. 1912. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.4]

Соб.: Пошибки не умирают?

А они чё, бестелесные дак... Адская сила.

Соб.: Но ведь когда их выгоняют, они же имеют материальный облик.

Ну. А их рожают, говорят, как вот пирожник, вон тесто скёшь, и все в глазах кругом [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

При этой, казалось бы, бесконечной возможности оборотничества все равно «работают», повторюсь, жесткие корреляции между сюжетом былички и визуальными характеристиками икоты. Несмотря на то что «адская сила», по словам информантов, невидима, они используют для ее описания зримые существа и предметы. Во втором из приведенных текстов речь идет

¹ Впрочем, по данным психиатров, в целом в бывшей Пермской области облик ящерицы характерен для икоты [Гуськов, Урюпина 1985: 32]. Ср. также западносибирский пример, где свекор «портит» невестку — вселяет в нее икоту в виде ящерицы [Ермакова 2005: 170].

о вселении икоты — и появляются образы насекомых; в третьем говорится о выходе из тела — и рассказчица рисует иной облик персонажа; в промежутке же между вселением и «выселением» из тела (а также, очевидно, и в обратном промежутке) демоны характеризуются как «бестелесные», информанты затрудняются с описанием их облика.

По распространенным в Верхоямье представлениям, икота не может долго существовать вне какого-либо вместилища. После выхода из тела человека этот период составляет, как правило, 40 дней, после чего, если икота не вселилась в кого-то другого, она, по одним сведениям, погибает [Никитина 1996: 12], по другим — «отправляется на березник», вызывая наросты на деревьях. Кроме человеческого тела, другими типичными вместилищами для икоты являются берестяной чуман и туесок. В чумане или туеске колдун вырачивает икоту — «по сорок штук» в течение 40 дней, в туеске же икоту сжигают с Воскрёсной молитвой в печке после ее удаления из тела¹.

При этом для икоты период жизни внутри человека или другого вместилища — не просто потеря «визуальности». С одной стороны, такая потеря вполне понятна — ведь теперь само тело человека в известном смысле выполняет функцию видимого облика мифологического персонажа, ср.:

Соб.: А как она выглядит?

А кто его знает, ее ведь не видно! Это сам человек ведь вот такой же... Ну, вот слышала, что вот мухой как... Вроде как муха залетела в рот, проглотила вот, чё-то вот такое. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Соб.: А как она выглядит?

М.С.Ш.: Ничё, она в человеке же живет.

Х.Н.К.: Ничё не заметно, ничё.

Соб.: А как она попадает?

М.С.Ш.: А без молитвы пойдешь, рот-от распелишь дак, она залетит мухой, и всё.

Х.Н.К.: Мухой залетат. [М.С.Ш. ж. 1910., Х.Н.К. ж. 1914. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.1]

¹ И.И. Русинова, основываясь на данных электронной картотеки «Словаря мифологической и магической лексики Пермского края» (создаваемого ею совместно с О.И. Васневой, А.В. Черных и К.Э. Шумовым на базе полевых материалов составителей и опубликованных источников по этнографии и фольклору Пермского региона) называет и другие сосуды, служащие вместилищами для духов: банка, коробочка, корчага (большой глиняный кувшин), кадка, лукошко, русло (деревянное корыто), пестерь (заплетная сумка из бересты), причем на множество мелких духов метонимически может переноситься наименование сосуда, их вмещающего, например: «Не мог он мне передать пестерь этот. Чертей-то пестерём называют у нас» [Русинова 2010а: 21–22].

Соб.: А как выглядит пошибка?

Пошибка? Дак вот... Она заговорит, заговорит... Вот я так говорю, а пошибка-то иначе говорит. Оттуда как-то так вот... Тяжело очень ей. Разговаривать. [У.Р.Г. ж. 1923. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3.]

Более того, жертв икоты до некоторой степени отождествляют — в обращениях к ним, в эмоциональных реакциях — с сидящим внутри духом, особенно во время приступов.

С другой же стороны, создается впечатление, что этот период не проходит для икоты даром — в результате сосуществования с человеком, его телом и личностью икота приобретает более ярко выраженную телесность, а также способность говорить (считается, что икота начинает говорить лишь через несколько лет после вселения в человека; по словам некоторых женщин, икота попала им в молодости, а заговорила только в старости). Икота подчиняет себе волю человека, понуждая его к обценным высказываниям, заставляя проявлять несвойственные ему самому эмоции и удовлетворять желания икоты в отношении питания и образа жизни. Пользуясь человеческим телом как инструментом и / или как средством существования, демон сам, в свою очередь, приобретает его свойства. Эта идея может быть выражена и в пищевом коде: считается, что икота «ходит» внутри человека и «грызет» его внутренние органы, делая человеческое тело частью себя и оттого вырастая и даже меняя биологический тип — превращаясь, например, из мухи в мышь (как можно предположить по некоторым рассказам), а в случае говорящей икоты — и приобретая антропоморфный облик (либо возвращаясь к облику маленького человечка, созданного колдуном).

Схожие мотивы зафиксированы и в других районах, где бытуют представления о шеве / икоте. По данным А.С. Сидорова, шева, попавшая в тело в виде незаметного существа, начинает там расти, питаясь наиболее вкусными тканями организма (букв. «грызя») и покрываясь шерстью [Сидоров 1997: 115–116]. В Пермском крае (у русских и коми-пермяков) записаны такие тексты: «Тут меня рвать стало, выблевала рыбину небольшую. Это икота моя за столько лет так выросла»; «Икота изнутри говорит: “Я, — говорит, — была с мошку, а выросла с кошку”» [Бахматов и др. 2008: 251]; «С грибами муха в рот попала, а теперь она лягушка уже»; «Колдуны выпускают их. Они их выпустят, муха маленькая залетит в тебя, и всё — будешь жить и мучиться. Муха-то там растёт в человеке — болеет человек <...> Она там у него всё проест, точит его» [Русинова 2010b: 13–15]; «Он, Егорка, тоже мухой залетел к матери. И там вырос, укоренился полностью, кровеносными сосудами всеми завладел» [Подюков 2004: 95]; «Пошла она в хлев, поскользнулась и заругалась не по-чистому. И ей муха в нос залетела <...> И вот через некоторое время у ней заболел живот, у нее как роды начались, и родила она сама не знай что: на лягушку не похоже, с рубежками» [Дранникова, Разумова 2009:

170 № 363]; «Это Анне перешла от матери. Александра Кузьмовна, была в ней. Когда она стала плакать про мать, Анна-то <...> а я мухой сделался и залезла ей в рот, и теперь я живу тут, в желудке. Мне уже 50 лет, я уже старенький, я лохматый, черный, у меня есть ушки, я вас всех вижу, у меня есть глазки, хвостик, лапочки маленькие. Я такая маленькая только. Я маленький, я мальчик, меня тоже Иваном зовут. <...> Я маленький такой, как бурундук, у меня хвостик есть, ушки, глазки, лапочки такие маленькие у меня. Я как родилась, Александра Кузьмовна работала в Н. нянечкой и поваром. И вот попалась ей. Мы как это, как букашки были. Маленькие, как червячки. А вот это из березовых веток делают <...> Туюски, туда нас ложили сорок штук, мы там росли, воспитывались, потом эта хозяйка делала брагу и всех нас туда бросила, сорок штук. И его потом хозяйка стала пить — Александра Кузьмовна — и я попалась. И вот у нее выросла, у Александры Кузьмовны. <...> Когда хозяйка умрет, значит, мухой сделаюсь и улечу, буду лететь в С. Там одна женщина есть, Таней звать, работает в школе, туда залезу ей» [Четина, Роготнев 2010: 182–183]¹.

Ср. также данные пермских психиатров: «В подавляющем большинстве случаев больные находились в полной уверенности в возможности превращения “икоты” в их организме из одного вида в другой (например, из мухи в ящерицу и наоборот). Особенно часто можно было слышать, что “икота из зародыша выросла во взрослую лягушку”, из младенца — во взрослого человека, который вместе с больным “живет и старится”» [Гуськов, Урюпина 1985: 31]². Например, одна из больных полагала, что икота попала к ней в возрасте 13 лет, когда она по неосторожности проглотила муху; через пять лет после этого икота стала издавать звуки — «мышинный писк». Когда жертве исполнилось сорок, икота «превратилась в женщину Анастасию Андреевну и теперь может вести разговоры» [Гуськов, Урюпина 1985: 78–79].

Редкий пример, когда икота внутри не меняется и выходит из здравствующей хозяйки в образе мухи, приводится в материалах, записанных у русских Коми-Пермяцкого округа:

«Мне икоту посадили. Я позеваю, да позеваю, и говорить стала <...> Потом тятка чё-то наговорили, я не стала говорить. Только позеваю, позеваю <...> Там один дядька пришел, тракторист, и он, я позевать-то стала, он чё-

¹ Ср. похожие сведения о кликушах: «Некоторые даже думают, что кликушу можно вылечить только на первых порах, так как бес <...> вьет в середине человека гнезда и тогда бывает уже совсем невозможно его изгнать» (Орловский уезд Орловской губ.) [Попов 1903: 389].

² Отдавая себе отчет в принципиальных отличиях психиатрической парадигмы, мы, тем не менее, обнаруживаем определенное сходство полевых методик и приводим здесь и далее те материалы из работы Гуськова и Урюпиной, которые касаются личных «нарративов болезни».

то, видимо, тоже знал. И эти места мне уже больно стало, позеваю так. Потом как муха выскочила мне из роту. Да! “Римма, маши скорей, двери открывай скорей!” “Откуда пришла, туда и иди. Откуда пришла, туда и иди.” Муха выскочила из роту, большая муха, черная» [Бахматов и др. 2008: 250] Возможно, в данном случае икота попала в женщину недавно и просто не успела вырасти, но, скорее всего, здесь мы наблюдаем размывание представлений об икоте, о чем говорит и ее «своевольный» исход из тела, а также действия окружающих, не стремящихся поймать и уничтожить (сжечь) икоту, но прогоняющих ее с помощью традиционной формулы отсылы болезней, характерной для заговоров, см., например, фрагмент записанного в Верхокамье заговора от уроков: «... поидите уроки на болота зыбучие, на кочки тресучие, где люди не ходят, где птицы не летают...» [Смилянская 2012: 163], а также фрагмент заговора, записанного на Русском Севере: «Сойдитесь, скатитесь уроки, прикосы, все исполохи. С ветру пришли — на ветер пойдите. С лесу пришли — на лес пойдите. От людей пришли — на людей пойдите» [Русские заговоры 1998: № 2173].

При этом телесность икоты, конечно, условна; множество ее облиций есть оборотная сторона невидимости. Отсутствие признака оказывается, таким образом, продуктивным для народной мифологии. Оно позволяет включать в круг интерпретаций почти бесконечное число жизненных ситуаций, тем самым регулируя поведение людей, моделируя их прошлое, настоящее и будущее по заданным образцам и обеспечивая трансмиссию традиции, в том числе сохранность рассмотренных здесь мифологических представлений.

От сюжетной ситуации и центрального мотива текста зависит не только внешний вид мифологического персонажа, но и другие его характеристики (имя, поведение, в том числе речевое).

Имя

В быличках о поведении икоты внутри человеческого тела ее облик, как правило, непредставим, но в том случае, если икота «говорящая», ей может метонимически (по признакам наличия членораздельной речи и человеческого имени) приписываться антропоморфность (как и информантами, так и исследователями)¹. У говорящей икоты обычно есть имя, иногда с отче-

¹ См.: «Говорящая шева, по-видимому, всегда принимает вид маленького человека и называет себя по имени (иногда с отчеством)» [Сидоров 1997: 118]; «Имена, прежде всего, позволяют предполагать антропоморфные черты духа» [Голева 2011: 191]. Ср. также уже приводившийся пример: *Соб.*: Так она кто — человек или не человек? — А кто её знат, кто там. — *Соб.*: Раз имя человеческое? Даже отчество есть, значит, отец был. — Ну. (*Смеется.*) — *Соб.*: Фамилии нет? — Фамилии? (*Смеется сильнее.*) Она как бы... Вот

ством, — считается, что дух сам называет себя (реже — подтверждает наименование, данное ему людьми). Имя икоты, как правило, мужское — Василий Иванович, Федор Иванович, Семен Иванович, Васька, Ёрма (уменьшительное от Еремей), но бывает и женское — Марина Николаевна, Антонида Вячеславовна, Сима, Аксинья и др., например:

Пошибки бывают мужчины, они ведь называют даже имя, как зовут.
У которых-то женщина, у которых-то мужчина. <... >

Соб.: Это их имена или имена тех, кто их наслал?

Нет, это ихние, ихние вот, пошибки, да, да, да, они скажут, кто он, мальчик там, мужчина, женщина. (*Смеется.*) [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Икота: Василий Иванович!

Соб.: Зовут?

Икота: Да!

Соб.: А откуда, сам говорит?

(*У.Ф.Ф. смеется.*)

Соб.: А откуда вы знаете, что Василий Иванович?

Икота: А меня так зовут! Так и зовут. Все люди! Василий Иванович.

Соб.: А откуда знают имя?

Икота: А как-то знаем. Ой-ё! [У.Ф.Ф. ж. 1931. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А4.1]

Соб.: А как вы узнали, как его зовут?

Икота: Да вот...

М.И.В.: Сказывают он.

Икота: Да Федор Иванович я, Федор Иванович. Я Федор Иванович...

М.И.В.: Вот видишь, говорит. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4]

Соб.: А пошибку (как зовут)?

А его... Васька, Васька.

Соб.: А чеевич?

А вот не знаю, чеевич. Не знаю, чеевич. Она уж у меня тоже давно, чё... [З.А.М. ж. 1924. Вер. В-2000и № 9.2]

Вот Зина Артамоновна здесь вот живет, у нее икоту зовут Васька. Васька икота. Он у нее говорит тоже. Но он всяку ерунду говорит. Чё хочет он, ну...

Соб.: Ругается?

это именно. Фамилия нету. [М.И.В., ж., 1938., Сив., 2002, зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова]

О-ой! Он ее материт! Вообще он у нее непутевый какой-то. (*Смеется.*) Есть, есть. Очень здесь много у нас вот таких вот женщин. Есть у них вот такие вот пошибки, как называется. [Г.Е.М. ж. 1956. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 4.3]

А у которых ведь она говорит даже, человеческим голосом. У нас в деревне была, у Аксиньи-то Слепушки, у ее ведь говорила икота. Икотка называли. Пошибка, икотка. Имя она себе дала, эта икотка. Антонида Вячеславовна, так ее звали. Она сама себе дала имя. [Е.С.Б. ж. 1932. Кезс. В-2005 № А6.3]

У нас там женщина была тоже, соседка, вот ее также: «Как тебя зовут?» — говорят. Она говорит: «Симой». Вот ее также расспрашивают, расспрашивают, она вроде бы как не сама говорит, а изнутри чё-то в ней говорит там. [Л.Н. ж., 1953. Сив. 2000и № 5.4]

Аксиньей звали (*икоту*). Она своё имя называет. Как её зовут, и всё. Она женщина была. И бывают мужчины. [Е.Е.М. ж. 1924 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

А потом-то она сказывают же, дак чё... Сказывают, говорят, и даже кого посадят — там, мужик ли, женщина ли, всё скажет, по имю (*по имени*). [Н.К.А. ж. 1919. Сив. 2000и № 5.1]

А.С. Сидоров приводит такие имена встреченных им шев: Катерина и Иван, Красная Марпида (как у сказочной героини) [Сидоров 1997: 119, 127]. В других районах Пермского края (Ильинском, Карагайском, Куединском, Чердынском, Юсьвинском, Кудымкарском) встречаются следующие имена икоты: Иван Федорович, «Чертик» Иван Иванович, Иванко, Егорка, Глафир, Зоя, Фекла-Анна (икота сама называет так себя по имени своей хозяйки Анны и посадившей икоту колдуньи Фекалы) [Четина, Роготнев 2010: 94, 97, 180–188]; «татарка» Мария и «коми» Павел-Григорий (Григорий Павлович) [Бахматов и др. 2008: 251]; Иван, Григорий Иванович, Манька да Ванька, Филарет Васильевич и Миладора Васильевна, Макарко с Макарихой и Макарёнками [Русинова 2010b: 15]; Иван Михайлович, Иван Петрович, Александра Ивановна, Ваня, Максимка, Петрович, девочка Верочка, Ипаток-Лепеток, Опонька, Гут-Гутович — «Муха Мухович», Димитриева дочь [Голева 2011: 190–191].

Имя икоты называет, как обычно считается, она сама. В некоторых текстах подчеркивается, что имя икоте дает изготовивший ее колдун либо, реже, жертва или окружающие люди. Ср. такие тексты:

Соб.: А имя кто дает?

Икота: Василий Иванович, да!

Соб.: А кто назвал?

У.Ф.Ф.: Сама, сам!

Икота: Василий Иванович я!

У.Ф.Ф.: Это не я назвала, она сама называет. [У.Ф.Ф., ж., 1931., Вер., 2002, зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова]

Соб.: А у неё имя-то есть?

Фёдор Иванович. Ну. Имя есть, как нет. Сам говорит, что: «Я Федор Иванович». [М.И.В., ж., 1938., Сив., 2002, зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова]

Соб.: А пошибку как зовут?

Пошибку Ёрма. А вот Маша дала имя-то. Чё-то она не знала, без имя, говорит, я всё жила, а потом тетка говорит: «Как тебя зовут?» — «А че ты меня спрашиваешь? Ёрма. Ты ведь мне дала имя-то». [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

А тут стали исповедь читать — не дает (*икота*) читать. Маленько читат-читат — вот не станет давать читать. Вот это... Захватит горло, не может говорить. А Матрена Васильевна-то, с Фабрики, вот она говорит — Кукушкин дала ему имя: «Кукушкин, дай, болтушке-то продышаться надо, почитать надо, давай!» Отпустит! [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

«Один колдун рассказывал, мухи у них в туеске берестяном с квасом. Он им [мухам] потом имена дает, и они летят по приказу» (Карагайский р-н) [Подюков 2004: 95].

Необходимо подчеркнуть, что, несмотря на указанную тенденцию к приписыванию человеческого облика говорящей икоте, наличие членораздельной речи и имени не обязательно предполагает антропоморфность мифологического персонажа. Так, наши информанты затруднялись сказать об икотах по имени «Василий Иванович», «Федор Иванович» и других, кто же именно — человек или не человек — «сидит» внутри своей «хозяйки». Ср. такие тексты: «Порча, икота-та разговариват — как лягуша или как ящерица сидит в человеке» [Бахматов и др. 2008: 252]; «Потом она [высушенная ящерица] сродатся. И стала разговаривать. Люди узнали: “Как, говорит, у тебя зовут там живульку?” Она [хозяйка] говорит: “Макарко” <... > [Хозяйка бесу] говорит: “Я тебя выживу”, а он отвечает: “А у меня Макариха есть”. — “Я и её выживу”. — “А у меня Макарёнки есть” (Чердынский р-н) [Русинова 2010b: 15]; «А у матери порча была. Она когда выкатится, она [мать] говорит: “Смотрите, смотрите, в этом месте как мышонок вот такой”. Она его

поймает и говорит: “Я тебя счас задушу”. А был посажен мужчина ей, мужская порча была. Как начнёт матькаться, как начнёт матькаться!» (Соликамский р-н) [Русинова 2010b: 14]

Е.М. Четина приводит следующие былички: «Другая опять икоту съела с яйцом, икоту Иван Федорович зовут. “Я, — говорит, — летаю как птица, как воробей”»; «Это Анне перешла от матери. Александра Кузьмовна, была в ней. Когда она стала плакать про мать, Анна-то <...> а я мухой сделалась и залезла ей в рот, и теперь я живу тут, в желудке. Мне уже 50 лет, я уже старенький, я лохматый, черный, у меня есть ушки, я вас всех вижу, у меня есть глазки, хвостик, лапочки маленькие. Я такая маленькая только. Я маленький, я мальчик, меня тоже Иваном зовут. <...> Я маленький такой, как бундук, у меня хвостик есть, ушки, глазки, лапочки такие маленькие у меня. Я как родилась, Александра Кузьмовна работала в Н. нянечкой и поваром. И вот попалась ей. Мы как это, как букашки были. Маленькие, как червячки. А вот это из березовых веток делают <...> Туески, туда нас ложили сорок штук, мы там росли, воспитывались, потом эта хозяйка делала брагу и всех нас туда бросила, сорок штук. И его потом хозяйка стала пить — Александра Кузьмовна — и я попалась. И вот у нее выросла, у Александры Кузьмовны» [Четина, Роготнев 2010: 94, 182]. В.С. Гуськов и М.Д. Урюпина отмечают, что, по мнению некоторых обследованных ими больных, икота в них способна «подделываться под человека» [Гуськов, Урюпина 1985: 31]¹.

Указанное обстоятельство — еще один аргумент в пользу того, что наличие у икоты имени не дает нам права считать ее душой умершего человека, нашедшей себе временное земное пристанище. В представлениях жителей Верхоямья неуспокоившиеся души колдунов и «заложных» покойников существуют, как и в целом в мифологии и русских, и коми (см. [Голева 2011: 195–199]), не в виде вселяющихся духов², а в виде «ходячих мертвецов». Духи, вселяющиеся в человека, и «ходячие покойники» — разные по семантике и функциям мифологические персонажи; впрочем, и те, и другие — не что иное, как нечистая сила (в первом случае изготавливаемая колдунами из

¹ Ср. уже приводившийся текст, зафиксированный в Коми-Пермяцком округе: «Я ведь не человек. Меня зовут хоть Валерий Андреич Рубинов, я ведь ящерица. У меня еще и подруга есть, Таня, она лягушка». По материалам А.С. Сидорова, у одной коми-пермячки была шева, выдававшая себя за мужчину-франта, сообщавшая, что она «в кумачовой рубашке, в сапогах с красной оторочкой, в картузе». Когда при ней сообщали хвастливые слова другой шевы, выдававшей себя за «калачевые уста, пряниковые губы», она с сарказмом говорила, что на самом деле та всего-навсего «гадина голова» (голова ящерицы) [Сидоров 1997: 126].

² Как исключение отметим сведения корреспондентов Тенишевского бюро из Орловского и Болховского уездов Орловской губ. и Грязовецкого уезда Вологодской губ. о том, что в кликушах «сидит» не черт, который «в хрещеного человека не полезет, ему нельзя», а «душа заливщика или удавленника, вот кто» [Попов 1903: 377, 380].

«подручного материала», во втором — самостоятельно принимающая облик умершего человека).

Интересные сведения об именах икот содержатся в рапорте архиепископа Пермского и Верхотурского Аркадия Святейшему Синоду от 15 июня 1840 г. В нем упоминаются имена «нечистых духов», которыми были одержимы три освидетельствованные крестьянки села Нижнего Екатеринбургского уезда Пермской губернии. Эти имена — Плаксивый, Хохотун и Сидун — явно связаны с особенностями приступов каждой из женщин, но при этом из текста рапорта остается неясным, воспринимаются ли эти духи как антропоморфные существа, «говорящие» ли они и кто дал им имена [Атапин, Лупанова 2001: 194]. В материалах Е.М. Четиной, собранных в Коми-Пермяцком округе, есть упоминание об икоте по имени «Андел Шестикрылатный» [Четина, Роготнев 2010: 91].

Приведем еще несколько верхокамских примеров.

У нас там в деревне была, я еще в ребятах была, старуха... Не старуха, она женщина такая могучая была <...> Вот какая-то пошибка у нее стала. «Я, — говорит, — Семен Иванович, вот я в чумашке рос (*чумашка, чуман — берестяной кузовок*)». [И.К.Г. ж. 1926. Вер., зап. Е. Александров, И. Куликова, Л. Филимонов, О. Христофорова. В-1999 № 3.4]

Бушман (*икота*) у ей был, татарин. Нет, не у ней. Это у Петихи был Бушман. Они еще двое (*икоты*) были. Он всё говорил: «Я ведь молодой, а у меня ведь старушка-то уж старая стала». Две икоты были у нее посажены. «Да вот, скоро хозяйшкa у меня умрет, я в молодую, — говорит, — войду. Старушка-де старая стала. Скоро-де умрет у меня, а я-де в молодую полезу». Так и... <...>

Соб.: Как это бывает, что две икоты в одной?

А кто знат, я не знаю. Две икоты дак — двое ли чё ли садили, видимо. Один посадил да другой, видимо, еще посадил¹.

Соб.: И что, каждый своим голосом говорил?

А я не знаю, старуха-то говорила-нет... А этого, татарина у ней — Бушман звали его, Бушман. Она говорила, что: «У меня имя Бушман». Сама икота говорила. Старушку-то (*вторую икоту*), я не знаю, как-то тоже он называл дак. Да вот не знаю, забыла. Может, и говорил. Знала, дак забыла. [Е.М.Б. ж. 1930. Кезс. В-1999 № 7.3]

¹ Интересно сопоставить это толкование с распространенным в Верхотамье представлением, согласно которому рождение близнецов («двойников») случается от того, что за одну ночь у женщины было два сношения — либо «мужик двоил», либо был контакт с двумя разными мужчинами [М.Л.С. м. 1939. К.К.С. ж. 1942. Кезс. В-2004 № А2.2. Полевой дневник. 2004. С. 10]. Это сопоставление вновь актуализирует близость концептов «одержимости» и «беременности», о чем говорилось во второй главе.

Последний пример о двух икотах — «татарине» и его жене-«старушке» — требует отдельного комментария. Рассказчица утверждает, что Бушман говорил («... скоро хозяйшкa у меня умрет <...> Старушка-де старая стала») о второй икоте — своей жене. Действительно, «хозяйкой» в Верхотамье мужчина называет супругу. Однако этот мотив в быличках обычно связан с отношениями икоты и человека, в котором она находится, — чаще всего это женщина. Именно ее и называет обычно икота «хозяйшкой», именно о ее старении сокрушается и ее смерть предвещает, ср.:

Федор Иванович его звать. Пошибка-то у меня — Федор Иванович.

Соб.: Ну, она вам не мешает?

Нет, ничего не мешает. <...>

Икота: Да вот я хозяйку шибко люблю.

Хозяйку, говорит, шибко люблю. Меня-то. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4]

Дак она мне всё говорила: «Ой, Дуся, ты у нас такая хорошая, ты уже, — говорит, — и так болеешь <...> Дак уж в больную в тебя не полезу, дескать, хозяйшкa моя умрет, — она ее всё “хозяйшкой” звала, — я полезу в красную девку». [Е.П.Г. ж. 1926. Кезс., зап. Ю. Гудим, В. Ерофеева. ААА. ПВ-1999. Гудим № 6]

Вот в Дурманах женщина была, дак: «Ой, я, — говорит, — уже... Скоро, — говорит, — у меня хозяйка помрет, я, — говорит, — это, нашла, я к Дуське, — говорит, — уйду жить. Она, — говорит, — вино любит пить, а я вино люблю». (Смеется.) Вот и всё. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4]

Говорит ведь она (икота)! Говорит, и это... «Хозяйка у меня умрет, дак я к другой попаду», — говорит. Так и она... «А чё, — говорит, — как ты попадешь?» — «А я вот, хозяйка помрет, ворота — на ворота, на столб сяду и буду сидеть. К молодой девке попаду. Молодая девка, — говорит, — в лесу, на лесозаготовке, она придет, я к ней полезу!» [А.Р.П. ж. 1924. Кезс. В-2005 № А3.3]

В последнее время мы ко старичкам ездили в Трошино, как за стол сели, эта, ее икотка-то: «Скоро хозяйка умрет. Скоро хозяйка умрет». Я говорю: «Чё дак ты болтаешь! Кушать сели, дак, — я говорю, — ты сиди и ешь! Не болтай языком-то, — говорю». (Смеется.) Ну, она, икотка-то, замолчала. Всё. Она сказала, Фотинья: «Наверно, — говорит, — я в последний раз приехала на гостины, больше мне не бывать». И всё, так и всё, больше никуда не ездила. В последний раз побыва. [А.А.Ф. ж. 1930. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А3.5]

В быличке о Бушмане явно присутствует тот же мотив, см.: «Да вот, скоро хозяйшюк у меня умрет, я в молодую, — говорит, — войду. Старушка-де старая стала. Скоро-де умрет у меня, а я-де в молодую полезу». Возможно, в данном случае рассказчица неверно — вне традиционного круга мотивов — интерпретировала услышанный ею некогда монолог икоты, реконструировав второго духа из слов, сказанных Бушманом о хозяйке-человеке (не случайно она не смогла вспомнить имя второй икоты-«старушки»).

Тем не менее, основания для такой интерпретации тоже вполне традиционны — в Верхотамье бытует представление, что в одном человеке может быть несколько икот, даже целые семьи, однако это встречается редко. Ср. еще один пример:

Не знаю, та Зина-то умерла-нет... У её две пошибки даже в ней были.

Соб.: Одновременно?

Две пошибки вот в ней были, она-то сама чувствует, где сидят они и говорят. Заматерятся, говорит, всё, зассорятся друг с другом. Одна женщина, а другой — мужчина.

Соб.: А разве у них пол есть какой-то?

Дак вот две пошибки пушшены! У нее внутри они сидят. Вот она говорит, и они... Она сама-то не может говорить-то, они говорят, разговаривают. [А.И.С. ж. 1927. Вер., зап. В. Трухин. ААЛ. ПВ-2000. Трухин № 6]

Похожая ситуация наблюдается и в других местах Пермского края. Так, Е.М. Четина приводит быличку, записанную в Коми-Пермяцком округе, о том, как в одной женщине жили две икоты: «А я не одна, нас двое — Пекла да Секла». Как они поругаются, всё “пекль-пекль-пекль” да “секль-секль-секль” друг друга награждают» [Четина, Роготнев 2010: 91]. По ее же материалам, в еще одной женщине жили три икоты: «Один немой, да еще другой, а я третий» — «Андел Шестикрылатный» [Четина, Роготнев 2010: 186]. По данным А.С. Сидорова, у женщины из деревни на на р. Вашке были две шевы — муж и жена, которую, как героиню сказки, звали Красной Марпидой. Она имела большое влияние на своего мужа, и когда приходили соседи для расспросов, «тогда мужская шева легко поддавалась соблазну получить дозу водки <...> и готова была сообщить о чем спрашивали, в это время вмешивалась другая и запрещала первой говорить. Сама она, как “Красная Марпида”, была очень горда и не поддавалась никаким посулам» [Сидоров 1997: 126–127]. В Юсьвинском р-не записана быличка о женщине, в которой «сидели» четыре икоты: «Я Павел-Григорий, — говорил, — а баба моя татарка и двое робяты у нас» [Бахматов и др. 2008: 251]. Подобные примеры зафиксированы и в других районах Пермского края: «У нас одной порчу по ветру пустили. Манька да Ванька — так они себя называли» (Куединский р-н); «Говорили, у мамы два чертёнка внутри сидели. Их звали Филарет Ва-

сильевич, Миладора Васильевна. Как в горло они кинутся, так её скипидаром отаживали <...> А кто спортил, тот и имя давал чертям»; «Потом она [высушенная ящерица] спостатся. И стала разговаривать. Люди узнали: “Как, говорит, у тебя зовут там живульку?” Она [хозяйка] говорит: “Макарко” <...> [Хозяйка бесу] говорит: “Я тебя выживу”, а он отвечает: “А у меня Макариха есть”. — “Я и её выживу”. — “А у меня Макарёнки есть”» (Чердынский р-н) [Русинова 2010b: 15].

Тем не менее, такая ситуация достаточно редка, о чем говорят и данные пермских психиатров: из 215 обследованных В.С. Гуськовым и М.Д. Урюпиной больных с синдромом одержимости икотой 200 считали, что в них поселилась одна икота, двое уверяли, что в них живут пять, трое — четыре, пятеро — три, пятеро — две икоты. «Некоторые из обследованных делили “икоток” и по возрасту, и по полу (например, одна больная утверждала, что “во мне пять икоток — муж, жена и трое их детей; по словам другой — “во мне лягушка женского пола и рожденное ею в моем теле потомство”»» [Гуськов, Урюпина 1985: 31].

Антропоморфные и зооморфные облики разных икот, как и шев, в одном человеке не обязательно исключают друг друга. Так, С.В. Мартынов упоминает о печорской женщине, в которой жили две икоты — человек (мужчина) и ворона, по-разному влиявших на поведение хозяйки: женщина или наряжалась мужчиной и отправлялась на сборища девушек, или садилась посреди улицы, хлопала руками и каркала как ворона [Мартынов 1905: 223]. По данным Гуськова и Урюпиной, «в соответствии с рассказами некоторых больных могли иметь место (одновременные) сочетания разнообразных “икоток” (например, юноши, девушки, петуха и собаки). При этом каждая “икотка” по-своему и проявляет себя, и воздействует на больного» [Гуськов, Урюпина 1985: 31]. Те же авторы, впрочем, отмечают: «Некоторые больные уверяли, что хотя в них вселилась только одна “икота”, однако она способна “подделываться под человека” или издавать звуки, свойственные различным животным, птицам» [Гуськов, Урюпина 1985: 31]. Следовательно, множественность голосов икоты не обязательно свидетельствует о множестве персон, находящихся внутри человеческого тела, — здесь проявляется та же способность к оборотничеству, которую мы наблюдали, говоря о визуальных характеристиках мифологического персонажа. В следующем разделе мы подробнее рассмотрим его акустические проявления.

Голос

Звуки, издаваемые икотой, — еще одна ее характеристика, зависящая от сюжета и мотивов мифологического текста. Рассказам об изготовлении и выращивании икоты соответствуют ее зооморфный облик, визуальная и аку-

стическая множественность — в чумане / туеске в голбце (подполе дома) находится много мелких существ (червяков, пауков, оводов, лягушек и т.п.), которые копошатся («гомзят») и издают разнообразные животные звуки — пищят, жужжат, стрекочут, шуршат, плещут (ср. также [Подюков и др. 2004: 216–218; Русинова 2010b: 15–17; Голева 2011: 193]¹.

В быличках о вселении духа — если он визуализируется — речь, как правило, идет об одном существе необычного размера, чаще всего о большой черной или зеленой (навозной) мухе. Звуки, издаваемые этим существом, могут не упоминаться, и, напротив, оно может быть невидимым, но тогда его слышно: «перед тем, как икота войдет в человека, последний слышит жужжание мухи» [Дмитриева 1988: 90; Новичкова 1995: 209]. Заметим, что и в этой сюжетной ситуации облик мифологического персонажа соответствует издаваемому им звуку. В этом же случае икота может быть безмолвной, если выглядит как предмет — соломинка, соринка, волосинка, спичка.

Реестр акустических проявлений икоты внутри человеческого тела разнообразнее — это звуки икания и зевоты, голоса животных (петушинный крик, воронье карканье, собачий лай), крики, междометия, членораздельная речь. При этом визуальные характеристики мифологического персонажа на этом этапе стерты; они, как уже отмечалось, реконструируются рассказчиками на основе тактильных ощущений жертвы (ср.: «Иногда человек ощущает ее у себя под кожей в виде мышонка, иногда в виде маленькой птички, а то и маленького человека» [Сидоров 1997: 118] и т.п.), а также высказываний самой икоты («Я, мол, хотела в Оринку полезть-то <...> да в Оринке-то старик седой, бородатой! Чё я, девочка Мариночка, к нему полезу?» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 6.1]; «Я маленький такой, как бурундук, у меня хвостик есть, ушки, глазки, лапочки такие маленькие у меня» [Четина, Роготнев 2010: 182]; я «в кумачовой рубашке, в сапогах с красной оторочкой, в картузе» [Сидоров 1997: 126] и т.д.).

При выходе икоты из тела мы снова встречаемся с ее зоо- или аморфным обликом; при этом вновь ставшее видимым существо либо издает характерные для него звуки («трещит» как навозная муха; хлопает крыльями как ворона; фыркает как хомяк и т.д.), либо безмолвствует, что соответствует

¹ По сведениям Т.Г. Голевой, существ, выращиваемых колдуном, коми-пермяки называют еще *чоллиз* — как предполагает исследовательница, от слова *чоль* (подражание журчанию ручья), что может быть связано с местом происхождения взращиваемых духов (так, в одной быличке колдунья держит туесок с икотами в поле на берегу — очевидно, речки или ручейка) либо с характеристикой их постоянного движения в емкости, в которой они хранятся, либо с особенностями издаваемого ими звука [Голева 2011: 190–191]. К этому добавим, что подобный звук может быть связан и с водным генезисом и обликом самих духов, изготавливаемых (по материалам Т.Г. Голевой) в том числе из лягушачьего нёрса и головастиков (которых колдуны собирают весной, сушат и обмолачивают, а затем выращивают из них икоту), а также рождаемых (в ряде случаев) в виде рыбы.

аморфному облику мифологического персонажа («клубок», «комок», «пирожник» и т.п.).

Наконец, при «правильном» уничтожении икоты — сжигании в печи с Воскрёсной молитвой — она вновь проявляет акустическую активность: кричит «на разные голоса», что вновь подразумевает потерю нечистым духом зооморфной «маски», см.: «Родит как ребенка, токо небольшая, как в глазах, говорит, вся. В глазах. Ее потом, говорит, в туюсок, с Воскрёсной молитвой да в печку <...> Так она, говорит, там ревет всеми голосами. Так надо со всей, говорит, силой заслонку держать-то» [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]; «И она лягушу родила, бабушка-то. <...> В бане она родила, он, лекарь-то, выгнал ее и в каменку бросил. Дак так, говорит, она заорала! Всяки... На всеки голоса» [П.А.В. ж. 1925. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 5.8]; «они заревут на всякий голос, как человек» (Пинежский р-н Архангельской обл.) [Мазалова 2011а: 113–114]; «Колдуны порчи садили. В Ревизе у одной порча была, дак как человек кричит. Порча кричит в ней, орет. Порча родится как ребенок, а вся в глазах. В печь ее бросали, так орет, жгать ее надо. Но печь топить — 12 сортов дерева надо» [Черных 2004: 76–77].

Отметим несовпадение визуального и акустического кодов при нахождении икоты внутри жертвы (например, существо, именующее и описывающее себя как человек, поет петухом или лает как собака), в то время как вне человеческого тела противоречий между ними не возникает (муха жужжит и пр.). Это противоречие, а также несоответствие звуков, издаваемых одержимой, облику персонажа до его вселения в человека, уже отмечалось исследователями. Так, А.А. Панченко, полагая, что «довольно трудно говорить о более или менее целостном образе вселяющегося в кликушу демонического существа», видит причины этого, во-первых (вслед за С.Ю. Неклюдовым [Неклюдов 1998: 127]), в широко распространенных мифологических представлениях о наличии у демонов зооморфных признаков, и, во-вторых (вслед за Л.Н. Виноградовой), в том, что черты вселяющегося демона «довольно легко укладываются в рамки славянских народных представлений о материальных формах существования души умершего или спящего человека» [Панченко 2002: 336–337], ср. также [Русинова 2010b: 16].

Соглашаясь с первой из указанных причин и не вполне — со второй (гипотеза Л.Н. Виноградовой о генезисе икоты из представлений о душах злобных покойников обсуждалась выше), еще раз подчеркнем, что оборотничество (визуальное и акустическое) нечистых духов считалось в старообрядческой традиции Верхокамья (как и в христианской демонологии в целом) одним из имманентных их качеств, ср.:

Е.Ф.И.: Там женщина с Миронят была, она рассказывала. Они в Кез-де ездили с мужиком-то, и один вдруг сосед своим подарил (*икоту*). Дак шибко страшно, чё

было. Лягушу-де родила. <...> Ой-де как страшно дак! Какая она ... Ускакала-де от меня. Вот-де. А потом куды...

А.Ф.И.: В кого попадет, чё боле!

Е.Ф.И.: Вот ведь что! Лекарь-от хороший был. Шибко знáтной. Топеря тожю уж он нету, помер. Переберется к другому кому-то. <...>

Соб.: А как эта лягушка потом может к кому-то зайти? Она же большая?

Е.Ф.И.: А чё она — бес, дак сделатся чем-нибудь маленьким опеть, бес. [Е.Ф.И. ж. 1919., А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 9.1]

Ср.: «Маме был чертёнок посажен. У ней ухал или как собака залает. У кого как: и по-лягушачьи, и всяко» (Красновишерский р-н) [Русинова 2011а: 119].

Обратим внимание на отчетливо прослеживаемую связь между совпадением / несовпадением визуальных и акустических характеристик мифологического персонажа и тем пространством, в котором он находится: в закрытом объеме (туесок, тело человека, закрытая заслонкой печь) икота издает разнообразные звуки, иногда несоответствующие ее облику (видимому или приписываемому), во внешнем мире — звучит или молчит «естественно», как и подобает видимому существу (на этом этапе единичному) или предмету. Так, попав внутрь человека, безмолвная соломинка либо жужжащая муха икает, кричит петухом или говорит как человек; при выходе из тела в виде рыбки или аморфного существа — молчит, но, будучи сжигается в печи, — кричит «на разные голоса». Впрочем, отметим, что и при нахождении персонажа внутри закрытого объема его визуальный и акустический облик могут совпадать — прежде всего в период выращивания икоты в туеске в облике насекомых или мелких животных, но также и в теле жертвы, ср.: «У одного лесника из Позтыкероса были две шевы в виде птичек. Они иногда поднимались к горлу или появлялись в груди и там резвились и чирикали. Это явственно ощущал больной и просил посторонних приложить ухо и послушать» [Сидоров 1997: 118].

Однако такое совпадение на этом этапе жизни икоты, как следует из уже приводившихся примеров, встречается крайне редко; если демон кричит петухом, это не означает, что он выглядит в глазах носителей традиции как петух, более того, это также не означает, что он в следующий момент не залает по-собачьи или не заговорит как человек (см., например [Гуськов, Урюпина 1985: 31–32; Бахматов и др. 2008: 251–252; Русинова 2010b: 16]).

Более серьезным и требующим разрешения противоречием для носителей традиции является другое: почему не каждая икота, поселившись в человеке, начинает говорить? По данным А.С. Сидорова, коми считали, будто говорящей становится шева, сделанная из головы ящерицы (напомню, шеву колдуны изготавливали, высушивая и измельчая в порошок верхнюю или нижнюю часть ящерицы). Если предварительно перевязать язык ящерицы кон-

ским волосом либо изготовить шеву из ее хвоста — она говорить не будет [Сидоров 1997: 112, 117–118]. В Верхокамье считали, что не говорит «заглушенная» икота / пошибка — т.е. леченная знахарем, который, однако, не смог ее выгнать, см.:

Вишь, тот да другой меня лечил, видно, все-таки, я заглушила ее, она у меня только ичет так-то, а говорить — не говорила. [А.А.П. ж. 1927. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 5.5]

Ну, она у меня... Заглушила я её. Вот заглушила, она у меня не стала говорить. [А.Н.Б., ж., 1912., Сив., 2000м, зап. Н. Литвина, О. Христофорова]

У мене давно уж, молоденькой еще была вóвсё. Меня лечили, только сказали: «На семь годов заглушим. Через семь годов опять будет». Но я семь годов хорошо жила, не чуяла ничё. А семь годов прошло — почалá орать. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № А.1.2, В1.1]

Щас ешо есть дак (*икота*), заглушенная только уже, не говорит. Говорила, материлась, ругалась. Щас не говорит. [А.А.Б. ж. 1926. Кезс. В-2004. № А3.3]

Ну, а чё, пошибок я много раз слыхала. Тут вот отец у нас, я рассказывала уже вашим, вот заглушил он вот эту пошибку одной женщине, при мне. Я кончила семь классов тогда. И так вот она редела, ревет... Михаила его звали, «Мишка, вот щас Мишка придет, он меня заглушит». Держат, куда-то бежать ей надо, ее двое держат за руки. Он пришел, брагу ему подали стаканом, потом ишо подали, он пошептал чё-то, держит, ей выливает в рот этот стакан, она: «А-ах-ах-ах», и все, она говорить не стала больше. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5]

Ичу я, икотная, испорчена, я не могу <...> Она разговариват даже! У нас одна была икота, разговаривала. Материлась. У меня видимо, заглушили, не говорит, только йкает. [И.М.Б. ж. 1927. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.2]

Ой! Я, мол, не говорю это сама-то. А старуха-то умерла, дак ей говорили: «Она-де сама это говорит, дескать, сама говорит». Не верили, значит. А я уже сейчас верю. А старуха-то, всяко у нее говорила, у старухи-то. Всяко говорила она. А у меня-то уж не говорит всё. Заглушали у меня, тоже. [Е.П.Н. ж. 1933. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 8.3]

Соб.: А лечили её?

А чё её? По колдунам же вот возили, они друг друга, разве бес изгонит сатану? Бес беса разве изгонит? Заглушат её вроде как маленько, потом она опять орёт

у ней. [З.А.Г. ж. 63 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, А. Рафаева. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 5]

Говорить «нечисто» и ворожить неверно может либо «недоделанная» или не полностью проглоченная жертвой икота (ср. [Голева 2011: 191]), либо леченая, которую не удалось полностью заглушить:

Но она (*женщина*) лечилась, дак, может быть, ушибли (*икоту*), может быть, неправильно говорит сейчас.

Соб.: А почему, если леченый, неправду говорит?

Ну, как же? Если этого нечистого где-то там чё-то покалечат, ранят. [М.И.П. ж. 1936. Кезс., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А6.1]

На основании верхокамских материалов, а также сведений, сообщаемых другими исследователями, рассмотрим подробнее звуки, издаваемые жертвой икоты и приписываемые этому мифологическому персонажу.

Во-первых, это подражания голосам некоторых животных (собаки, лошади) и птиц (петуха, вороны); во-вторых, чрезмерно громкие звуки «физиологического» свойства (икание, зевота, флатуленция); в-третьих, звуки «эмоционального» характера (беспричинные и необычно громкие плач и смех); в-четвертых, междометия, частицы, местоимения, нечленораздельные выкрики, обычно односложные и при этом повторяющиеся много раз («Вот, вот, вот, вот», «Так, так, так», «Ох-ох-ох», «Я, я, я», «Йих-йих» и др.), и наконец, членораздельная речь.

В мифологической традиции Русского Севера выделяется три вида икоты — немая, говоруха и смертная [СРНГ 12: 181]; медики же, основываясь на этой классификации, выделяют другие три разновидности заболевания: «немая», «ревущая» и «говорящая» икота. По подсчетам В.В. Медведевой, проведенным во время эпидемии икоты в 1970 году в Пинежском районе Архангельской области, наиболее распространена «ревущая» (63,7%), затем — «немая» (24,7%), наконец, реже встречается «говорящая» икота (11,6%) [Медведева б.г.]. С ней солидарны и пермские психиатры: «С учетом характера речедвигательных проявлений можно выделить три типа синдрома: с немой, издающей недифференцированные звуки, и “говорящей” “икотой”» [Гуськов, Урюпина 1985: 33].

При этом «говорение “от имени икоты” в ряде случаев представляет из себя своеобразный “элемент” патогенеза. Так, 3-я сообщила врачу: “Я и не знала, что во мне икота, а заговорила — тут я и поняла, что во мне она есть”» [Гуськов, Урюпина 1985: 37]. То же демонстрируют и верхокамские материалы: появление «чужих слов» в собственной речи оказывается первым признаком, по которому и сама жертва, и окружающие ее люди определяют присутствие в человеке демона, ср.:

Давно уже это! В Сенино жила и... Смотрю — мне так стало плохо. Чё это такое, думаю, чё это в мене, кто заговорил? Ой! Как я испугалась, как ревела, а чё уж тут реветь-то... [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4]

Тожно́ говорю: «Почё, — говорю, — пришел?» — [А икота у меня заговорила:] «Икоту садить. Посадить и тебя испортить». Ну, чё вот это? Я тожно́ заревёла, реву, в бане-ту, а это икота-то стала у меня, стала со мной говорить. Я: «Чё, мол, сделалось? У меня мама парализована сделалась, у ей икотка дак, тожно́ я буду — беда ведь! Куды, мол, деваться-то?» А это, она (*икота*): «Колдун, колдун, — говорит, — пришел. Тебя испортить будет, испортит». А чё, у меня... Я заревела, заревела, чё, хоть чё делай! Она внутри дак, всё. Икотка у меня. [З.А.М. ж. 1924. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 5.3]

Обычно икота начинает говорить в человеке далеко не сразу после вселения, иногда по прошествии десяти и более лет. Иногда первый приступ говорения происходит неожиданно и заставляет вспомнить о давнишнем ключевом событии (проглоченной мухе, встрече с колдуном), после чего легко складывается «нарратив одержимого» (подробнее об этом см. в следующей главе). В других же ситуациях жертва икоты испытывает разнообразные болезненные ощущения в течение многих лет и лишь специальный прием — напоить «с колокольца» (из медного колокольчика, который привязывают к дуге на свадебной упряжке) — облегчает ее состояние: икота начинает говорить, но припадки при этом становятся менее сильными¹, см.:

Тоже говорящая была. У ей перво неговоряшша была, а потом напоили этим, колокольцы, надевают на дугу, на свадьбу. И в её (*в колокольчик*), говорит, налить вот там питьё, напиться, и, мол, она (*икота*) и говорить будёт. И ей налили, она (*икота*) так мучила, а потом она напилась и она у ей говорить стала. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 6.1]

Она не говорила, ее мучила, старуху-то эту, мучила, в коленке. <...> Тожно мучила, а ей кто-то нахвалил, ты, говорит, это, колокольчи́, это маленьки колоко́льчи накидай, когда свадьба раньше была <...> В колоко́лец-от налить

¹ По данным Е.М. Четиной, «иногда икота начинает говорить только в том случае, если попытаться ее изгнать или напоить кобыльим молоком» [Четина и др. 1999]. Полевая работа этого коллектива проводилась в Суксунском, Ильинском, Карагайском районах бывшей Пермской области и Коми-Пермяцком округе. Отметим, что эти сведения не находят параллелей в материалах других исследователей (что, впрочем, неудивительно, если учитывать высокую степень индивидуальной и локальной идиосинкратичности в представлениях и практиках, связанных с икотой).

воду и напиться, там квас или чё ли. Она напилась и тожнó говорила с ей. Так-то она неговорящая, у меня тоже неговорящая сидит. И вот напилась и потом говорила с ёй. [Е.А.Ч., ж., 1932 г., Сив., 2003, зап. Н. Литвина, О. Христофорова]

Эта старуха перво-то не говорила, ей кто-то наговорил — колокольчй-те, к дуге привязывают, — она в колокольчё-то налила питьё и выпила — то ли воду, то ли квас ли, не знаю, кого ... И она тожнó говорить стала. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2005. Digital 8. ФСК № 5]

Ср.: «У одной бабы икота была. Так-ту не маяла. А говорили — если напоить ее с медного колокольца, заговорит, ругаться начнет» (Косинский р-н Коми-Пермяцкого округа) [СРГКПО: 112–113].

Роль колокольца как сосуда, наделенного голосом, здесь явно не случайна. В терминах Дж. Фрэзера, речь идет о магии сразу гомеопатической и контактиозной: предмет, наделенный собственным голосом, «открывает» голос другому существу путем контакта с ним. Роль колокольчика в славянской народной культуре определяется тем, что у этого предмета символически маркируются и звучание, и материал, из которого он сделан (бронза, медь, железо) — обе эти стороны оказываются ритуально значимыми как средство отгона нечистой силы и исцеления. Так, у сербов детей, которые не начинали говорить в положенное время, поили водой из скотьего колокольчика; так же делали, чтобы у ребенка был звонкий голос. Словаки поили детей, которые плохо говорили, водой из колокольчика, использованного во время колядования. В Новгородской губернии женщин, страдающих кликушеством, поили морозной водой из свадебного колокольца [Валенцова 1999: 550–552].

Для лечения одержимых, причем не только у славянских народов, нередко использовались и церковные колокола, у которых можно наблюдать, кроме упомянутых, еще одно символическое измерение — сакральный статус. Так, у русских было в обыкновении «водить под колокола» (ставить под колокола на колокольне) кликуш, поскольку бесы, одолевающие их, не выносят звона церковного колокола, так же поступали с детьми и взрослыми при испуге и лихорадке. Ценным средством считалась вода, слитая с колокола или его языка: при внезапной болезни обливали колокол так, чтобы вода с него сливалась в горшок, а затем поили ею больного [Агапкина 1999: 549]. В уже упоминавшемся храме св. Михаила Архангела в с. Хрустовая практикуется «лечение звонами»: присутствующие на отчитках люди («бесноватые», а также страдающие иными недугами) собираются под большим колоколом; во время звона колокол обливают и собравшиеся умываются стекающей с колокола водой и пьют ее (ПИМА, 2015).

Интересную типологическую параллель к верхокамскому способу «разговорить» икоту находим у Э. Тайлора: «За образчик медицинских воззре-

ний мы можем взять предписания из “Старинного английского лечебника”: <...> средство для людей, одержимых бесами, есть настой известных трав на очищенном пиве с чесноком и святой водой, который должен быть освящен во время обедни и выпит из церковного колокольчика» [Тайлор 1989: 329].

В этих последних примерах роль колокола / колокольчика как атрибута ритуала экзорцизма усилена тем, что он церковный; у старообрядцев речь идет также о ритуальном предмете, но иного рода: о «болтливом» свадебном (следовательно, скорее нечистом¹) колокольчике, который используется не для того, чтобы изгнать духа, но, напротив, направить его активность в определенное русло, сделать возможным коммуникацию с ним. Дело в том, что говорящая икота может высказывать свои желания и настроения, в отличие от немой, которая выражает их болями и другими телесными симптомами, тем самым мучая свою жертву².

Речь икоты может быть проанализирована с трех точек зрения: как говорит икота, что она говорит и о чем рассказывает. Рассмотрим эти параметры подробнее.

Высказывания, приписываемые икоте, производятся голосовым аппаратом человека, в котором она якобы обитает; чревоушание в данном контексте не описано. Среди исследователей существует мнение, что голос икоты по тембру и высоте тона отличается от голоса хозяйки, обычно он высокий, «писклявый», как бы «детский» [Никитина 1996: 12; Черных 2004: 77–79] и очень громкий [Русинова 2010b: 16]. Наши материалы не позволяют уверенно говорить об этой тенденции — чаще всего голос икоты по тембру почти тот же, что и у ее жертвы, отличается иногда степенью громкости (может быть и громче, и тише), почти всегда звукоизвлечением на вдохе («в

¹ Свадьба в Верхокамье считалась нечистым событием — оттого, что там пели, плясали. По быличкам, свадьбы, как и другие пирушки, — место и время состязания колдунов и разгуда нечистой силы. Соборные не могут присутствовать на свадьбе; если им приходится женить или выдавать замуж детей, они на этот период становятся мирскими и должны по истечении шестинедельной епитимьи снова «класть начал», приобщаться к собору.

² Следует напомнить об африканских и афро-американских культах одержимости (преимущественно женских), рассмотренных во второй главе, в которых физические страдания и социальное неблагополучие женщины понимаются как знак избранности неким духом (демоном или душой предка), а лечение/нормализация состояния и социальной ситуации состоит в установлении коммуникации с духом, компромисса с ним, т.е. в институционализации одержимости. Разумеется, речь может идти лишь о типологическом сходстве; в культах одержимости те черты феномена, которые мы наблюдаем в Верхокамье, выражены гораздо более ярко. В случае икоты полной нормализации состояния женщины, замены эго-дистонного статуса на эго-синтонный, конечно, не происходит.

захват»), а также прагматикой высказывания (икота перебивает речь хозяйки своими комментариями, бранью в адрес участников коммуникации, вопросами к присутствующим и т.п.). Носители традиции полагают, что речь икоты не зависит от желания самого человека (с этим связан мотив быличек «икота выдает свою хозяйку», о котором ниже), С.Е. Никитина прямо называет данное состояние «раздвоением языковой личности» [Никитина 1996: 12]. Основаниями для различения голосов человека и духа служит не только изменение громкости / тембра, направления дыхания и прагматики высказываний, но и сопровождающее речь икоты изменение общего самочувствия ее хозяйки — покраснение или побледнение лица, появление болей в подложечной области и т.д. В медицинской литературе данное состояние называется «речедвигательным пароксизмом» (о чем подробно говорилось во второй главе). Вот как описывается приступ говорения икоты в Верхокамье:

Когда она говорила, она на лицо менялась, синяя-синяя делалась. Как заговорит — дак синее. [Т.К.В. ж. 1932. Кез. В-2000и № 12.3]

Вот ее также расспрашивают, расспрашивают, она вроде бы как сама говорит, а изнутри чё-то в ней говорит там. Она аж вся посинеет даже, даже обмирала, вот обмороки какие были, тяжело. [Л.Н. ж. 1953. Сив. В-2000и № 5.4]

Она-то у нее... Как она, йкает-то. Начнет-начнет, заревёт-заревёт, вся прям покраснеет так сама из себя, как-то неловко ей становится, видать. Господи, спаси и сохрани... [Ф.С.И. ж. 1918. Вер. В-2000и № 9.5]

Не знаю. Вроде и говорит она... Через силу выговаривает человек слова-то, как нагрузка какая-то на организм. Она... Так выглядит, когда разговаривает, — тяжело, как из себя выговаривает слова-то. Не хочет, а говорит. [А.Ф.П. м. 1956. Вер. В-2000и № 11.3]

Она ведь тяжелая. Говорить тяжело очень, из себя ведь говорит человек, прямо даже чернеет на лице. [В.Ф.Н. 1922. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1]

Она говорит из себя, как из себя, просто... Ненормально говорит. Тяжело говорит. Говорит, говорит, говорит, долго если говорит, дак тяжело ей делается-то. [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

Я спрашивала вон у Прасковьи Сергеевны... Она счас уж нету, умерла дак... Говорю: «Больно же когда она говорит дак, говорит, дак тебе, — говорю, — больно?» — «Да не очень, — говорит, — приятно». Тяжело тожо. Не хочешь

вот это бы сказать, а она скажется, даже сматерится. Человек, может быть, не хочет это, а она всё скажет. [Е.И.Б. ж. 1926. Сив. В-2000и № 4.1]

Ср.: «Была у нас и такая. Когда в ней чертёнок говорил, дак она будто задыхалась, говорила не своим голосом» (Красновишерский р-н) [Русинова 2011а: 115].

Гуськов и Урюпина описывают речедвигательный пароксизм следующим образом: «“К горлу подкатывает комок”, дыхание затрудняется, возникает ощущение втягивания языка внутрь и, “помимо воли и желания”, возникают звуки, которые больные расценивают как “говорение икоты”. В одних случаях “говорение” напоминает крики животных — соответственно виду “икоты”, в других — больные произносят отдельные слова, слоги, междометия, звуки; в третьих — ведут разговор, отвечая на вопросы, обращенные к “икоте”. При этом характерно, что если вопрос обращен к “икоте” — “отвечала” “икота”, если к больной — отвечала больная. Весьма своеобразен внешний вид больных во время пароксизмального приступа “говорения” от имени “икоты” — во всех случаях, независимо от разновидности и характера “икоты”, места ее нахождения, величины, количества и прочего: лицо гиперемировано, мышцы лица и шеи напряжены, видны сокращенные натянутые сухожилия, вздутые вены, пульс и дыхание учащены весьма значительно; голос меняется по тембру и интонациям, нередко носит оттенок детскости; иногда слова произносятся только на выдохе¹, что создает впечатление неимоверного затруднения речи. Примечательно, что и в этот период больные, отвечая на вопросы от собственного имени, говорят своим обычным голосом. Почти во всех случаях удавалось вести разговор попеременно — то с самой больной, то с “находящейся” в ней “икотой”. При этом характерно моментальное — и всегда соответственное — перевоплощение: вот больная ведет речь от своего имени (например, отвечая на вопрос врача) — внезапно (если был задан обращенный к “икоте” вопрос) голос меняется, нарушаются прежние ритм, громкость, тембр речи и появляются слова “от имени икоты”. В других случаях больные отвечали от своего имени лишь по окончании приступа речедвигательного пароксизма. <...> Анализ высказываний и описаний субъективных ощущений, переживаний в момент говорения от имени “икоты” дает основания заключить, что говорение всегда носит не навязчивый, не импульсивный, а именно насильственный характер. Вместе с тем, почти все больные отмечали, что “икота” никогда “не вмешивается” в ход мыслей, в течение ассоциативного процесса. Во всех случаях высказывания от имени “икоты” расценивались больными как чуждые — им самим не принадлежавшие. Рассказывая о “говорении” “икоты”, больные весьма охотно, четко и обстоятельно

¹ Так в источнике; возможно, опечатка — должно быть, по всей очевидности, «на вдохе».

описывают свои ощущения данного периода речедвигательного автоматизма: “Язык двигается помимо желания, меняется голос, помимо воли кричу, получаются слова, фразы, издаются отдельные звуки, восклицания...”. Все эти проявления переживаются весьма тягостно и расцениваются больными единственно как результат воздействия “икоты” — “она управляет моим языком, пользуется моим голосом”. О приступах говорения от имени “икоты” больные рассказывают со страдальческим выражением лица, со слезами в голосе. При этом они не скрывают своих горечи и одновременно — безнадежности, отчаяния, обиды, много лет сдерживаемого чувства безысходности в связи с систематическим непрекращающимся воздействием “икоты”. В то же время некоторые обследуемые часто испытывали неловкость, замешательство и просили у врача прощения за сказанное ею: “Извините, это не я, это икота так говорит ... ничего поделать не могу — она сильнее меня”» [Гуськов, Урюпина 1985: 33–37].

Примеры попеременного говорения икоты и ее хозяйки приведены в первой главе — см. интервью со Степанидой Филатовной, Марьей Ивановной и Устиньей Фирсовной. По нашим наблюдениям, возможны разные ситуации «переключения» — так, Марья Ивановна не сразу начинает говорить от лица икоты, долго призывает ее ответить на заданный вопрос, делает паузу в ожидании — но при этом легко, тут же переключается на «собственный» голос. Степанида Филатовна, напротив, внезапно «переходит» на голос икоты, но затем с трудом возвращается к своему нормальному режиму дыхания и речи.

Замечу, что постороннему человеку не всегда легко различить голоса человека и демона, потому что иногда они отличаются лишь мельчайшими нюансами (см. примеры ниже), однако родственники «одержимых» обычно хорошо различают эти голоса (не говоря уже о том, что голос икоты всегда отличает его хозяйка).

Вот одинова бригадиру сказала — бригадир пришел наряжать, Яшка у нас бригадиром был: «Ты сволочь!» ... Я на кухне стояла, он зашел и: «Ты сволочь, Яшка, скоро пропадешь!» Ведь как в руку дала — умер ведь на второй год! До осени-то не дожил. Так мне ведь и сейчас еще неудобно, как она высказалась! «Ты скоро пропадешь». Никако зло не имела на бригадира и никогда не ругивалась в жизни с ним и: «Ты скоро пропадешь». Как вырубил.

Соб.: А он что?

Дак он ничё, внимания не обратил даже. Он думал, что я в шутку, пошутила.

Соб.: Он не понял, что это пошибка?

Не понял. Он думал, что я это ему сказала. И ясно ведь — как я говорю, так же. Я после ему говорю: «Ты, Яков, не думай, я ведь не я говорю, это тут окаянный, говорю, сунулся тут». «Дак чё, — говорит, — ты, Акуль?» Мы никогда не ругались с ним. [А.А.Б. ж. 1926. Кезс. В-2004. № А3.3]

Н.И.: Матерится там, всякое бывает. А я первый раз... Было, посылали в колхоз на посевную. Пришел, там бабушка: «Вот, вот, вот», — говорит... Чё-то она так... Она как-то... Зичется! Я перепугался, думаю, чё такое, чё с ней делается-то. А потом рассказали, грит: «Икота у нее, вот оно что такое». <...> Ты Тиму, Тиму перепугала, он перепугался, я, я-то, я не знал, да так-то слышивал, а он перепугался аж, покойничек. Пришел, думаю: «Чё, — говорит, — с ней такое, она, — говорит, — как на меня начала ругаться, что...».. А потом уже объяснили: «Так это, говорит, не бабушка на тебя ругается, это у нее...»..

С.Ф.В.: А которые вот не знают, дак страшно ведь, всё <...> А вот порой кто... Приходят эти... Эта... Валерка же, были с Сашкой, картошки окучили, я собрала йисть у меня, принесла картошки, и она у меня в то время заговорила. Варелка (*Валерка*) перестал йисть: «Чё это, чё это?» А Сашка смотрит: «Ты внимания не обращай, она, говорит, всё эдак». А Сашка чё там сделает, дак она живо... Понудило.

Икота: Ох, он какой ведь! Ой, дурак! Ох, какой дуррак! [*С.Ф.В. ж. 1907., Н.И. м. 1953. Сив. В-1999 № 1.4*]

Она ведь осердится, дак... Говорит! У Марьи Ивановны, ты, наверно, знашь ее, вот у нее есть <...> Чё-то вот тоже сидели, ну, она и говорит: «Да умрет Федька, — он у нас больной ведь, тяжелый, — да умрет он у тебя, умрет, умрет!» Я... Много раз она перечетырила. Я гляжу на ее: то ли она вправду говорит, то ли она чёртом говорит? Чё-то мы вышли, она и говорит: «Это, — говорит, — черт у меня говорит...».. [*А.Е.Б. ж. 1926. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.3*]

Но вот жила в Мухино бабка, говорят, к ней даже ворожить ходили, и говорят, что правду говорила, я не знаю.

Соб.: А как ворожили?

Понятия не имею. Я говорю, я только один раз встретила, и то случайно. Если б она не сказала, что: «Вот опять вот заорала», я бы, наверно, не поняла, почему она на меня вот так. Но голос у ней изменился, конечно. И гортанный какой-то такой... Страшно. Я бы не хотела иметь такое себе. [*М.П.П. ж. 1947. Вер. В-1999 № 3.3*]

Соб.: А голос другой был, чем у сестры?

Голос маленько другой. И она вроде бы вот стоит, дак на лице изменится. Кака-то темная сделается. Только ей было тяжело, видимо. Она начнет ее увещать: «Перестань», — говорит. Она и говорит: «Дак ведь мне охота же поговорить-то!» Вот. Как человек, блин. А как только человек какой-нибудь чужой заходит в избу, или кто-нибудь вот из наших — или Лазарь, или вот муж там ее, Лукоян, — она сразу: «Я уж и не буду больше говорить-то». Она никому не выказывалась, кроме меня. [*Е.П.Г. ж. 1926. Кезс. В-2004. № А5.2*]

Соб.: А ты различаешь, когда бабушка говорит, а когда пошибка? <...>

В.Б.: Да. Вот она говорит-говорит, а потом не сама говорит. <...>

Е.Ф.Б.: У мамы икота внутренняя разговаривает.

Соб.: А вы различаете, когда говорит она, а когда икота?

Е.Ф.Б.: Да. Она же говорит нормально, а тут выкрикивает слова.

Икота: Да, да!

Е.Ф.Б.: Вот. Видите, не сама она это говорит. У ней тоже зараза какая-то посажена.

Икота: Ой ты! <...>

Е.Ф.Б.: Видишь вот, она опять не сама говорит. [У.Ф.Ф. ж. 1931., Е.Ф.Б. ж. 1969., В.Б. ж. 1991. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002. № А4.1]

Кроме указанных особенностей, речь духа может отличаться от речи хозяйки и другими чертами, например, плохой дикцией:

В Сенино вот у Маши у отца сестра, Анисья, в Сенино живет, у её Ёрма (икота) есть, ну, она иногда говорит (ворожит) правильно. Она так пикает да нечисто маленько говорит ишо. Нечисто. Недоделанный язык-от, говорит. (Смеется.) <...> Я говорю: «Почему нечисто говоришь?» — «Да у меня недоделанный язык-от, то и нечисто говорю» <...>

Соб.: Она мужским голосом говорит?

Нет. Тоненький голос. У её (Анисья, хозяйки икоты) так-то нормальный, а это... У её тоненький, тонкий [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2] (см. также: «Порча говорила не своим голосом: вина просила писклявым голосом»; «У Маланьи Федотовны порча-икотка был. Его Григорием Ивановичем звали. Он пищал так, когда говорил. И заикой был. Ворожил. У меня телёнок пропал, я спросила у неё про телёнка: «Где телёнок?» — «Пиёт телёнок, пиёт», пропищал так. Придёт, значит» [Черных 2004: 77, 78]; ср. о шеве: «Они начнут говорить, как ребенок, когда учится говорить и говорит нечисто» [Голева 2011: 194]).

Неслучайно в этой быличке икоту, говорящую «нечисто» и «тоненьким голосом», зовут неполным (детским) именем — Ёрма. И в других рассказах заметна связь между именем и «полом» икоты и ее речевым поведением:

Как-то один раз мы сидели... Я даже не подумаю, сидим мы в бане, моемся <...> И вот она (сестра информантки) сидит, моется, и заговорила. Как вроде бы человек, ну, немножко не се... Как вроде бы маленький ребенок! «Ой, Дуся, — говорит, — как я тебя люблю! Дуся, — говорит, — у меня ведь шибко хозяйшката хорошая! А ты, Дуся, дескать, боишься, что у тебя у хозяйшките-то вот я есть дак...». [Е.П.Г. ж. 1926., В.Т.Г. ж. 1946. Кезс. В-2005 № А4.4]

Как же его звали, эту икоту... Нынче забыла. Имя ведь у его было... Федя, Федя!

Соб.: У пошибки-то?

Угу. Федя, Федя, Федя! Всё: «Федор йисть хóчёт! Федор йисть хóчёт!» <...>

Говорила: «Я Федор».

Соб.: А у них у всех бывают мужские имена?

Нет, бывают женские, ага.

Соб.: А например?

Не знаю, я не ... Женские не разговаривают. Вот такое я только у этой слышала.

Соб.: А откуда же вы знаете, что бывают женские имена, раз вы не слышали?

Дак нет ... Я не помню, чтоб ... женские имена ... У кого-то я слышала, Олёной звали. «Меня зовут Олёна». Но та мало, не разговаривала.

Соб.: Наверное, она меньше ругалась?

Она меньше ругалась, ага. [Е.Д.С. ж. 1938. Кезс. В-1999 № 7.2]

Вопреки сложившемуся в литературе мнению [Никитина 1996: 12], икота не обязательно называет себя в третьем лице; в верхокамских материалах такие случаи единичны, как, например, в предыдущем тексте, где «Федор» демонстрирует оба способа самоназывания — в третьем и первом лице (примеры, когда икота называет себя в первом лице, были во множестве приведены выше).

Еще одна любопытная деталь: в некоторых быличках подчеркивается иноэтничность и / или иноязычность икоты:

Соб.: А в каком она виде?

А Бог его знает. Она вот у ей была, дак вот она разговаривала, говорила: «Я полячка. У меня, — говорит, — нация — полячка. Я нерусская». [Е.П.Г. ж. 1926. Кезс., зап. Ю. Гудим, В. Ерофеева. ААЛ. ПВ-1999. Гудим № 6]

«Ой, у меня мать сама с порчей была. <...> Сидели у ней четверо. “Я Павел-Григорий, — говорил, — а баба моя татарка и двое робяты у нас. По-татарски говорила Мария-то у нее, и он, Павел-Григорий, говорил как коми, шиворот-навыворот¹» [Бахматов и др. 2008: 251] (текст записан от русской информантки в Юсьвинском районе Коми-Пермяцкого округа, где проживают и татары).

Характеристики речи икоты — говорение «в захват» (противоположно нормальному звукоизвлечению на выдохе²); слишком громкий или, напро-

¹ Павел-Григорий носит и характерный для коми антропоним, когда сначала называется имя отца в именительном падеже и затем — имя самого человека; по-русски его звали бы Григорий Павлович.

² См.: У меня у матери, кстати, вот такая есть штука. Называется «пошибка» она. Ну, называют так — «пошибка». [*Соб.:* И что там такого?] Он ругается, ругается очень,

тив, тихий голос; тембр, несоответствующий полу и возрасту самого человека; иная, чем у жертвы, «этнолингвистическая принадлежность» духа; повторение слов, односложных и часто бессмысленных; склонность к эхолалии и копролалии — могут быть поняты как проявления речевого антиповедения, свойственного нечистой силе. Для речи черта / беса, лешего, шуликунов и других персонажей восточнославянской демонологии характерны неразборчивость речи, глоссолалия, усечение и повторение слов, говорение скороговоркой и на вдохе, на иностранных языках, матерная брань [Успенский 2012: 17–65; Лобкова 1995: 40]. «Речевое анти-поведение, то есть отталкивание от нормального говорения, может реализовываться различным образом: в замене слов, во введении отрицаний, в чтении слов задом наперед, во всевозможных деформациях слов, в использовании иностранного языка, в глоссолалических речениях и т.п.; способы реализации анти-поведения оказываются очень разнообразными, но в каждом случае имеет место отчетливая противопоставленность соответствующих форм речи нормальному или нормативному речевому поведению» [Успенский 2012: 24–25].

Речь икоты как проявление иномирной природы вселившегося в человека духа неоднозначна и амбивалентна — она одновременно и явная, и тайная (не все ее слышат и распознают); эту речь и демонстрируют публично, и скрывают (обе стратегии мы встречали в Верхокамье), икоту вызывают на разговор специальными приемами, ожидая от нее ценных сведений (надевают на человека лошадиный хомут, чтобы икота назвала имя колдуна; просят ворожить, предлагая ей угощение), и она выступает сама, безо всякого повода и спроса, ср.:

И я так испугалась, это страшное дело! Она (*икота сестры*) говорит: «Не бойся, Дуся, не бойся, я в тебя не попаду, если хозяйшка у меня умрет. Я полезу в красную девку». Вот такое слово. <...> А потом она (*сестра*) ей (*икоте*) говорит: «Перестань говорить, не говори!» А ей ведь, видимо, тяжело делается чё-то ка. Она опять перестанет. «Дак мене, — говорит, — мене же охота же с Дусей-то поговорить-то!» А как мужик или кто заходит, вот кто-нибудь, или соседи — сразу перестает, не говорит. [Е.П.Г. ж. 1926., В.Т.Г. ж. 1946. Кезс. В-2005 № А4.4]

очень страшно ругается. Он (*показывает — втягивает в себя с шумом и звуками воздух*) из себя вот так выговаривает. Тяжело, ей самой тяжело, тяжело, но из нее как вроде бы изнутри кто-то выдавливает, выдавливает [Н.З.М. м. 1956. Вер., зап. В. Трухин. ААЛ. ПВ-2000. Трухин № 10]. Ср. также высказывания, записанные в других районах Пермского края: «говорила у нее порча. Она говорила: “Я молодчик, красненький”. Она как-то в себя говорит» (Кудединский р-н) [Черных 2004: 77]; «Икотники они разговаривают в другую сторону — когда воздух вздыхают» (Юсьвинский р-н) [СРГКПО: 113] (выделено мной. — О.Х.).

Вот мы с Евдокией Александровной спрашивали Ульяну, у нее она (*икота*) говорит. Ну, она ее видимо как-то, ну, предупреждает, чтобы она со всеми не говорила. <...> Мы ее спрашиваем: «Чё, вино-то будем пить?» А Ульяна так смотрит и говорит: «Будем, будем». — «А бражку-то будем пить?» — «Будем». <...> А Ульяна и говорит: «Ты всем-то не рассказывайся». Такое есть.

Соб.: А «будем, будем» кто говорит, Ульяна?

Она будто бы как сама говорит, но она... Внутре кто-то говорит. «Будем, будем», — говорит. [Л.Н. ж. 1953. Сив. В-2000и № 5.4]

Соб.: А люди не стесняются, что у них пошибка?

Конечно, стесняются! Они ведь скрывают это, не говорят, да.

Соб.: Они не любят об этом говорить, а вот при людях она проявляется — вот как он это объясняет? Еще кто-то незнающий у нее спросит: «Что это с тобой?»

Ну, и чё, спросит потом, и всё.

Соб.: А что она скажет?

Ничё. Промолчит просто. Потом спросит у кого-нибудь, что с ней было такое. Скажут. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4]

Соб.: А вы не слышали, как она говорит?

А... Дак почему, я слышала. А вот она, у Гани маленькой она говорит. Но она ненормально говорит. Таким, ее же языком, но голос не такой.

Соб.: А что говорит?

А что? Что ее спросишь, сказать может. Рассказывает что-нибудь. Насчет смерти там или еще чего-нибудь.

Соб.: А откуда она это знает?

Так это ж нечистый дух, он все знает.

Соб.: А спрашивают специально?

Да, некоторые спрашивают. Иногда просто разговор заведут, и она в это время вот возьмет и заговорит ни с того, ни с сего. Ее и не спрашивают. [Д.О.К. ж. 1946. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 7].

Перейдем к рассмотрению содержания высказываний икоты. Здесь нужно различать прагматический аспект речи духа (*икота* бранится, ворожит, рассказывает о себе и т.п.) и семантический (о чем именно *икота* повествует).

Речевые жанры, используемые икотой, немногочисленны; носители традиции чаще всего упоминают выражение негативного (реже — позитивного) отношения к кому- или чему-либо (угрозы, комментирование происходящего, обычно с матерной бранью; но также и похвала), заявления (называние себя, выражение своих желаний и намерений, выкликание имени колдуна), ворожбу (толкование прошлого, предсказание будущего, советы, рекомендации), наконец, повествование о себе. Приведем несколько примеров.

Ходила я с ей прощаться, она после этого мало жила уж. И вот я с ей прощаться-то пришла, она еще у её говорила, эта врага (*икота*). Она (*Марья*) говорит: «А ты чё пришла со мной прощаться-то? Чё, мы с тобой не ругались ведь!» Так я говорю: «Чё, хоть не ругались, дак мало ли, может когда чё тебе противное слово говаривала, может чё». — «А чё, мы с тобой всё время дружно жили». Она (*икота*) опять, переругалась дак: «Чё дружно жили? Чё, мало делили коров-то?!» Ой, Господи. Она опять ее впева, эта Марья-то: «Да брось ты, не говори, брось. Брось, не говори». Вот она мучилась. На ферме робили, как почнет материться она! О-о-ой! Да кого не залюбит, кто ей досадит, дак она так материт, так материт, так обзывает, дак ой-ой-ой-ой-ой! А то дак вышибёт из избы. Ой. Шибко она вредная. [И.Ф.М. ж. 1919. Вер. 2000и № 11.1]

Только что-то ей неладно, она како: «Вот-те, вот-те». Так вот, токо сидит и опять крест в рот берёт. В бане она не любила вехоткой шоркаться с мылом, я её поведу в баню, она говорит: «Ой, гоёдскáя (*городская — т.к. рассказчица уезжала жить в город, позже вернулась на родину*), пошла ты туда-сюда». Вехоткой не любит шоркаться и всё. Она опять скорей крест берёт. Так, чтоб она не ругалась, чтоб и всё. Ну, а умерла — хоронила, а не залетела же мне она. Она не любит, она меня не любила. [Е.Е.М. ж. 1924 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова. № 9]

И мама, говорит, тоже зашла в избу. Где-то там, не знаю, где-то в избе, в комнате ли, слышат, Марья лежит и стонет. И пошибка, какой-то голос внутренний, её ругает. Говорит: «Ах ты, такая-сякая. Что ты там у хозяйки лук украла, думала, что никто не узнает, а я ведь всем расскажу». «Ты украла», там, что-то, зелёный лук пощипала или луковицу с гряды, что-то такое. [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

Один раз чё-то стоит на кухне, чё-то она готовила, сестра-то, а я прибиралась в комнате. И вот (*икота заговорила*): «Ой, Дуся пришла, — говорит, — да надо хоть с ней поговорить». Ой! Я так испугалась, Господи, Боже мой! А сестра-то ей (*икоте*) говорит: «Опять тебя заломало. Перестань», — говорит. Вот я испугалась, ничего не отвечаю. И вот какой-то раз пришли в баню, она опять в бане: «Ой, Дуся. Ой, у меня ведь хозяйюшка ... — вот так она (*говорит более высоким и тонким голосом*): У меня ведь хозяйюшка дак така-ая хорошая, так она меня вкусно кормит! Такая хорошая хозяйюшка-та. А вы вот думаете, — говорит, — лечить хотите мою хозяйюшку. Вы только вот попробуйте ее лечить, дак я ее задавлю». Вот такой разговор был. [Е.П.Г. ж. 1926. Кезс. В-2004. № А5.2]

Она говорит у нее, Мариночка-то (*икота*): «Я до Ильина дня старушку задавлю». Мама ей говорит, они шли с моления: «Приходи, говорит, к нам на моление к Ильину дню». — «Нет, хозяйюшка не придет, я ее задавлю». — «Не ври!» —

«А вот задавлю». И за три дня до Ильина дня задавилась она. Ильин день 20-го, по старому, а она 17-го и задавила. «А куды, говорит, ты девашься?» — «На грядку-ту выйду, сяду, погляжу, как дети-те плакать-то будут, как пожалеют». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

Вот у нас старушка была Улита, я молоко в печку поставила, чтобы так, ну, с пеночкой, горячее упрело. <...> Дак всё на стол поставила, думаю, поставила, но всё равно чё-то я забыла. Она сидела-сидела: «А где молоко горячее?» Батюшки! У меня яичко из рук упало, так я испугалась! «Ты нас, хозяйюшка, много не пой. Я водку-то выпью, а красно вино не буду пить». Она ее пьет, это, не стала пить красного-то. «Давай, хозяйюшка, поели, давай будем вино-то. Беленькое сразу выпьем». Чё, я подаю вино, всё равно тянет руку к тому. «Ой, посмотри, — говорит, — так ведь нехорошо! Пить хочу вино! А счас с хозяйюшкой спать ляжем». Ой! Ну, уж я так испугалась! Дак это, она специально упала, ногу сломала и от ноги умерла, всё.

Соб.: А куда делась пошибка?

А она сказывала: «Я нашла хорошую девушку». Вот так и говорит: «У меня хорошая девушка есть! Ты старуха!» [Е.Д.С. ж. 1938. Кезс. В-1999 № 7.2]

А у меня вот это, этот мужик-от, последний, Петя-то, пошел по грибы, вот туды, а чё там, лес, чё-то ходил, дома ведь леса-те, чё дак, знакомые... Ушел, ушел, ушла, уже и нету-ка. Утром ушел и всё, заблудился. Куды девался? День баской был, вот где-то в этом мисяце это было. Грибов много были. Тёмно стало, его нету, я плачу, всё одно заблудился, какой-то может звирь его, видно, нарушил. Собрались старухи у меня, бабы собрались, я плачу, чё делать? А мне сказали, эта вот, которая сеструшка-то, у её икота-то говорит. Я вечером, она в тем конце жила, я давай идти. Пришли к ей. «Олёна, скажи мне правду, будь стоко дóбра, — я плачу, — скажи мне, — икоту-ту прошу, — скажи мне, скажи, пожалуйста». Молчит. Туды пришла, вот также вот сидит, я плачу, уговариваю: «Скажи!» Молчит. «Так, мол, да вот болташь зря, а... Правду, мол, скажи мне». Сидела, сидела, на меня взрывкала: «Поблудит да придет!» Вот на меня взрывкала. Опять молчит. У меня так леготá стала. Вот сидим, это, ночь-то чё, короткая, недолгая... Всё сидим, оне ушли, ушли, я уж одна сидела, вот так в окошко-то гляжу, не усну ведь, думаю: «Господи, Господи...». Ужо светат, гляжу: идет! [М.Ф.Е. ж. 1906, Сив. В-2000и № 3.1]

Всё с молитвой надо ходить. Во дверях... «Я, — говорит, — три дня сидел на воротах, — это у Анисы-то, — три дня сидел на воротах, всё ждал тебя. Ты еще была девушкой, дак я хотел всё в тебя полизти, и всё-таки дождал», — говорит. Это она, пошибка, так говорит: «Всё-таки дождал». <...> «Я, — говорит, — три дня сидел на воротах, всё дожидал тебя. А ты пошла, рот распелила, без молитвы шла, ты бы с молитвой шла, дак я бы не полез в тебя». Вот чё говорит. <...> Муха

залетела, так кашляла, кашляла... Говорит: «Ты не могла, я крепко держался». [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

Подробнее о прагматике мифологических рассказов об икоте будет сказано в следующей главе.

Говоря о содержании высказываний духа, выделим следующие основные темы: икота сообщает, как она попала в хозяйку, чем занимается, в кого планирует перейти после ее смерти; икота угрожает «задавить» свою хозяйку, если та не будет исполнять ее прихоти или станет лечиться; икота предвещает смерть хозяйки или кого-то еще, а также другие важные события. К вышеприведенным примерам добавим еще несколько текстов.

А вот говорящая была, я маленькая еще была, пошибка тоже говорящая была: «Я, — говорит, — хозяйку задаваю, задаваю, задаваю». — «Нет, не давишь». — «Нет, задаваю». — «А куда ты пойдешь?» — «Я пойду на ричку, сяду на вичку, какая девушка молоденька придет воду черпать, перематкаться, я в нее полезу». Вот. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

Соб.: А куда девается пошибка, когда человек умирает?

В кого задумат, в того и войдет. Вот у нас, вот где я жила, тут дом был, там старуха тоже была, у ней (*икота*) тоже была. Тоже парень был, или парень или мужик ли, ну, парень, маленькой-то — парень, ведь он тоже там растет. Дак он ей все говорил: «У меня кра... Ты умрешь, Аксинька, у меня красивая-красивая девочка есть молоденькая, я к ей пойду жить!» Угу. Дак вот поди узнай — кто вот красивая была девочка? Я не знаю. [В.И.С. ж. 1932. Кез. В-2000и № 13.2]

Вот у её там говорит, матерится. Мужик был, всё говорил, сам себя называл Федор Иванович. А она женщина, вот, а он: «Я в тебя всё равно влетю (*смеется*), я тебя люблю, я в тебя влетю». Я говорю (*смеется*): «Я все время буду с молитвой ходить, дак ты в меня не полезешь!» — «Ай, когда переругаться, — говорит, — дак я на березу стану... Сяду, — говорит, — на березу, как ты изругаться, я в ту пору-ту в тебя и влетю! А хозяйку убью!» Вот говорит! (*Смеется*). Ничё не влетел, я далёко ушла, когда она умирала дак (*смеется*), я в Сепыче... [А.И.С. ж. 1927. Вер., зап. В. Трухин. ААЛ. ПВ-2000. Трухин № 6]

Вот одна старушка была, тожо старику говорила, у её говорящая тоже стала пошибка-та: «Дак хозяйка-то на сарай лезла, ей в рот-от нельзя полизти-то — молитву творит — дак я ей снизу полезла». А потом говорит... Лекарства-те делают, ну, как-то против их, тутося делают: «Дак я повернуса, мне в жопу-ту льют-льют-льют, я повернуса да опять говорю». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

«Меня зовут Марина Николаевна, я Мариночка. Я ведь не в старуху пушшена была, а меня... Пушшена была я в Оринку». У ее соседей дочь Орина была, у нее тоже пошибка была. Вот она: «Да чё я в ёй полезу, старик у её, да седой, да с бородой, ишо дак а чё где... Я Мариночка-девочка. А старуха-то Богу молилася, а я ей в ухо полезла». Так-то нельзя обычным-то путем (*через рот*). И вот тожно она и говорит: «Эти колдуны-те черномазию-ту (*черную книгу*) читают, читают, и нас делают с бумаги, мальчиков, девочек, мальчиков, девочек, и между листами-те нас накладывают, сбрызгивают, накладывают, сбрызгивают. И вот мы, говорит, оживаем, нас 40 штук враз выпускают. Выпустят — мы тожно бегаем, бегаем, бегаем, бегаем, бегаем, бегаем, бегаем, бегаем, набегаемся, и тожно кого залюбим, в того и полезем». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

Ср.: «У одной бабушки была икота да сама, говорят, говорила: “Я летела, летела да очень замёрзла. Залетела на порог и под метлу села. Потом, кто понравилась, к тому и зашла”» (Кудымкарский р-н) [Русинова 2010b: 16].

А тут было тожо, в Кониоплатино-то, с той стороны-то, Евдокия Нефёдовна была. И вот у нее пошибка тожо: «Старуха-то легет спать, спи-ит, рот-от распылит, я выгляду, — а это, настенные часы, маятник, — сяду на маятник, покачаюсь-покачаюсь, фуurr токо, улечю. В Москву-то полечю. Как они, начальники-те, тамо ругаются, поматеряют, — говорит, — я гляжу-гляжу на их, надоест, улечю, домой прилечю, — а чё, они молнией летают дак, — сяду на часы-те, покачаюсь-покачаюсь, хозяйке в рот полезу, она спит опечть, ничё не слышит». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

В последнее время мы ко старичкам ездили в Трошино, как за стол сели, эта, ее икотка-то: «Скоро хозяйка умрет. Скоро хозяйка умрет». Я говорю: «Чё дак ты болтаешь! Кушать сели, дак, — я говорю, — ты сиди и ешь! Не болтай языком-то, — говорю». (*Смеется.*) Ну, она, икотка-то, замолчала. Всё. Она сказала, Фотинья: «Наверно, — говорит, — я в последний раз приехала на гостины, больше мне не бывать». И всё, так и всё, больше никуда не ездила. В последний раз по-была. [А.А.Ф. ж. 1930. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А3.5]

В некоторых текстах говорится о диалоге двух икот; такие рассказы соответствуют распространенному (не только в Верхокамье, ср. [Голева 2011: 193]) представлению о том, что присутствие одной женщины с икотой является триггером для приступа у другой:

Вот у нее тоже какая-то пошибка есть, тоже в ней сидит. Лепечет! Да так смешно! Я заичу, мне тяжело будет, стою-стою, она: «Х.. тебе!» (*Смеется.*) Ой, мы молебщики! Так смешно! (*Смеется.*) Я заичу, она: «Х.. тебе!» (*Смеется.*) Вот, молимся, стоим. Я только заикала, вот мало ли, у меня ноги-те не дают

стоять-то, мне так тяжело будет, я стою-стою, как у меня заорет, заичет! А та отвечает мне: «Х.. тебе!» (*Смеется.*) Со смеху пропадешь с нами! Ой, Господи, помоги! [А.А.П. ж. 1927. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 5.5]

А тут опять старики молились у нас в деревне и они знаешь чё... Одна стряпат шаньги, а другая икота сидит говорит... Одна-то женщина подсказывает молодой, говорит: «Ты шаньги-те, — говорит, — пеки, да по краям пушке сметану-то разводи, чтоб крайчики-те не были сухи-те», а икота-то говорит: «Указывает, указывает шаньги-те пекчи, ишо указывает, указывает!» Они распорили даже, две икоты, и распорили. «Я, — говорит, — Семён, я много знаю, да и то ничё не говорю». Это у другой старухи. И она говорит: «Я Семён». Это, видимо, пошибка сама себя называет Семёном. «Я Семён, я много знаю, да и то не указываю, а ты, — говорит, — указываешь». (*Смеется.*) И разругались. [Т.И.М. ж. 1932. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2]¹

В своей повседневной жизни жители Верхокамья (а также и других мест, где распространены представления об икоте) чаще сталкиваются с рассказами об этом мифологическом персонаже, чем с людьми, в которых он якобы живет, — не в последнюю очередь потому, что не всякая жертва икоты делает свое состояние публичным. Говорящая икота встречается реже, чем былички, в которых пересказывается ее речь.

В этой книге приведены и высказывания икоты, и передача их — как самими жертвами, так и третьими лицами. Сравнение этих записей позволяет утверждать, что в пересказах ситуация, с которой связано речевое поведение духа, нарративизируется, а речь икоты редуцируется, «уплотняется», превращается в формулы — любопытные, смешные, назидательные. С помощью таких пересказов и их смысловых центров — формул — традиция решает ряд важных задач. Подробнее о них будет сказано в следующей главе, здесь же отметим только то, что касается г о л о с а духа.

Рассмотрим, как рассказчики передают речь икоты (выделена подчеркиванием). В текстах курсивом даны комментарии собирателя, сделанные в момент расшифровки аудиозаписи.

А была в Трошино Марья Ивановна, вот ей пошибка попала дома в огороде. Она потом заговорила у её! Она долго маяла ее, много годов. Потом заговорила:

¹ Такое поведение «сама икота» объясняет необходимостью «навести порядок», ср.: «А те, что кричат, — это нехорошо. Не надо кричать. Я молчу. Молится (*хозяйка*) — молчу, в церкви молчу. В общественных местах я не разговариваю. <...> У нас только Анна З. есть и Мария З. есть, у нее эта немая, только кричит “Чоу, чоу, чоу, чоу!” А ее это, напоили. Кричит только, не разговаривает. Кричит — и все. А мы когда сталкиваемся, я его ругаю: “Почему кричишь!” А мы не кричим, я не кричу. Чу! Как рыба» [Четина, Роготнев 2010: 185].

«А чё, чё ты меня не любишь, чё ты меня выживаешь? А я была на тебя излажена. Вот я на тебя была отпущена». А вот не сказала, кто пустил. Не сказала. И как допытывали, и как уж спрашивали, никак не сказала. Не созналась, кто ее пустил. «Я на огороде сидела, — говорит, — не один год тебя ждала, когда ты пойдешь без молитвы. И вот ты, — говорит, — шла, ругалась, — она на ферме тожо рббила со мной дояркой, — ты шла по огородцу и ругалась. Ох, я и с колышка в тебя и заскочила! Я сидела на колышке. Ты пришла домой, о-ой, захворала. Ой, заболела голова! Вот ты сутки пролежала, даже на работу не пошла, а потом ты захворала-захворала, и вот ты сколь-то похворала, тебе стало легче, я маленько отступилась от тебя. Леготу тебе дала. Ты порббила на ферме — опять заболела! Ты потому что меня зачала мучить в работе». Да-а! Вот она маялась. (*Передавая речь икоты, И.Ф.М. явственнее интонирует и лучше выговаривает слова. Свои собственные слова рассказчица произносит тише и ровнее.*) [И.Ф.М. ж. 1919. Вер. 2000и № 11.1]

В Сенино вот у Маши у отца сестра, Анисья, в Сенино живет, у её Ёрма (икота) есть, ну, она иногда говорит (ворожит) правильно. Она так пикает да нечисто маленько говорит ишо. Нечисто. Недоделанный язык-от, говорит. (*Смеется.*) <...> Я говорю: «Почему нечисто говоришь?» — «Дак у меня недоделанный язык-от, то и нечисто говорю <...> «Я, — говорит, — три дня сидел на воротах, — это у Анисьи-то, — три дня сидел на воротах, всё ждал тебя. Ты еще была девушкой, дак я хотел всё в тебя полізти, и всё-таки дождал», — говорит. Это она, пошибка, так говорит: «Всё-таки дождал». <...> «Я, — говорит, — три дня сидел на воротах, всё дождал тебя. А ты пошла, рот распелила, без молитвы шла, ты бы с молитвой шла, дак я бы не полез в тебя». Вот чё говорит. <...> Муха залетела, так кашляла, кашляла... Говорит: «Ты не могла, я крепко держался». (*Слова икоты Х.Ф.Е. произносит высоким голосом.*)

Соб.: Она мужским голосом говорит?

Нет. Тоненький голос. У её (Анисьи, хозяйки икоты) так-то нормальный, а это... У её тоненький, тонкий». [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

У нас у тетки Паши была икота, болтала так! К ей ходили ворожить во время войны. Вот она рассказывала. Агафья Тихоновна ждет сына, купила чекушку, пришла. «Хм! Это уж пошибка да выпьет, выпьет». (*Воспроизводя речь икоты, М.С. говорит громче, чуть медленнее, более интонированно, тембр нормальный.*) Молчала-молчала, дак: «Охо-хо! Уж и косточки-то твои сгнили». [М.С.Л. ж. 1914, Вер. В-2000и № 9.4]

Пришла также в прошлом году к ей (к З.А.М.), она: «У меня двух чепушек (кур) кто-то съел, съел, съел кто-то». Ну, кто съел? А я говорю: «У тебя чё Васька (икота З.А.М.) прокараулил? Ты, — говорю, — чё, Васька, пошто двух чепушек

прокараулил?» — «Кто съел дак пусть ест, пусть ест». (Слова икоты А.И.С. произносит, повысив тембр голоса.) — «Ну дак ты знашь же, — мол, — кто съел, ты ведь, — говорю, — ворожишь?» — «Не знаю, не знаю. Кто съел, дак пусть ест». Ну, вот она стонет и стонет. Дак я говорю: «У тебя Васька чё, почё прокараулила?» Ну, вот тожно Васька заговорил: «Не знаю, не знаю. Кто-то съел, кто-то съел». [А.И.С. ж. 1920. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 8.2]

М.С.Л.: Нужно с гостинцами.

И.С.: Ну, ну.

Соб.: А?

М.С.Л.: С гостинцами, она любит гостинцы-те...

И.С.: Придешь к ей, дак вот чтобы ей дать подарок. А без подарка...

М.С.Л.: А это... Фиска сказывала, Самсониха-то была, тожо у ей-то, у старухи, была икота. Они еще девки были, пошли две девки к ей ворожить насчет женихов. (Начинает посмеиваться.) Взели, говорит, преники килограмм, вот взели — по преничку съили, по втору съили, цельный килограмм разбили, без преников пришли к ей... Они пришли к ей потом, она им: «Чё пришли дак? Преники съили, сами знайте». (Все смеются.) Вот Фиска рассказывала тогда, мол: «Сами преники съили, сами знайте». (Слова икоты М.С.Л. произносит громко, резким, отрывистым тоном, тембр не изменен.) [М.С.Л. ж. 1914, И.С. ж. ок. 65 л. Вер. В-2000и № 9.4]

А икота, может, есть, не знаю. Вот это, вот я в жизни встречалась. В Дурманах всё говорили: старуха — икота... Икотная, икотная. И вот я работала (в больнице) <...> День дежурим, и там эту вот, счас еще Татьяна Григорьевна Пушкарёва есть... Эту Пушкарёву, чё-то у нее острый живот был и в Кез на консультацию везут. Или не было тут хирурга, или чё, это уже не помню, а там она... Там все это к ней мы ходили и все гадали у нее. В палате лежали пять человек, что ли. Эта Пушкарёва лежала, а старуха Буддакова была, дурмановская, старенькая уже очень, наверное, восемьдесят лет уж ей было, даже, даже может, и больше. И вот она, у нее икота-де есть, там внутри чё-то это, и гадает будто бы эта икота, и вот все там к ней подходят, кому говорит, кого отmaterит старуха, — Богу, наверно, она веровала, да ведь? А икота вот будто у нее говорила. И вот эта Татьяна Григорьевна плачет, и это, она подошла к ней, я, говорит, уж живая, наверно, не приеду после операции, и эта вот Буддакова-то, она богомольная, плохого слова не говорит, и прям матюгами: «Никакой... Ну, хрен даже по-русски, — она говорит, — с тобой не сделается, придешь». И через три дня приехала. Вот этот вот случай в моей практике. <...> Да сама и вроде бы это, губами шевелит, но... Голос-то разный делается. Грубее вроде бы и это, как-то, не знаю, как сказать, у нее вот это, как... (Говоря от имени икоты, М.И.С. втягивает в себя воздух со свистом, изображая говорение на вдохе.) [М.И.С. ж. 1937. Кезс. В-2004. № А3.4]

Соб.: А бывает еще, что они ворожат ...

А это, у нас была одна женщина, неправду... Она вот эдак вот в захват говорит (*показывает — говорит на вдохе*), будто что у её икота говорит дак. Но она же сама. Не знаю. Ей за это дают, приносят. Гостинцы. Да там с нами, тут мы жили, рядом жили мы. Старушка такая Офимиха была. [А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 9.1]

Передавая речь икоты, рассказчики характерно интонируют, говорят громко либо тихо, на вдохе («в захват»), иногда меняют тембр на более высокий или более низкий. По этим формальным признакам отличают речь икоты от речи ее хозяйки в повседневной жизни (конечно, есть и содержательные признаки — например, как в одном из вышеприведенных текстов, матерная брань в устах богомольной старушки), они же становятся предметом повышенного внимания в нарративах. Былички об икоте оказываются, таким образом, средством передачи не только мифологических представлений, но и рисунка поведения одержимых, в том числе — моделей говорения. Следование этим моделям позволяет, в частности, приписать себе в корыстных целях статус одержимого, что подчеркивается в последнем примере.

Та же картина наблюдается и в других районах Прикамья: «Мы нередко фиксировали рассказы об икотах, исполнители которых с удовольствием подражали “измененному голосу”. На наш взгляд, в фольклоре Прикамья подражания “икотницам” могут интерпретироваться как своего рода эстетическая традиция, передаваемая от одного исполнителя другому. Р.А. Власова рассказывает несколько быличек об икоте, при этом ее “подражания” подселенному духу очень похожи дикцией, мимикой, тембром на речь зафиксированных нами икотниц в измененных сознаниях. Фольклороноситеlem утверждает, что сама она никогда не видела икоток (*“И слава Богу! Слава Богу, не видала никогда! Это ж нечистый!”*); “рисунок роли” Р.А. Власова заимствовала из рассказов матери» [Четина, Роготнев 2010: 95].

Рассмотрение прагматики мифологических рассказов об икоте будет продолжено в следующей главе, но прежде, заканчивая разговор о семантике, сопоставим представления об икоте и другой мифологической болезни — *киле*.

Икота и кила

Несомненно, что многие из рассмотренных выше фольклорных мотивов и функций мифологических персонажей неспецифичны для образа икоты и имеют более широкое распространение в русской несказочной прозе. Прежде всего это очевидно для черта / беса, см. [Айвазян 1975; Зиновьев 1987; Черепанова 1996; Виноградова 2000b; Ивлева 2004]. Остановимся на менее

известных концептах — сопоставление икоты с ними более интересно ввиду их нетривиальности.

В некоторых районах России существует представление о киле — опухоли, возникающей в результате колдовской порчи¹. Килу *сажают, ставят, наводят, пускают, привязывают* и др. [Русинова 2012: 47–48]. Это представление зафиксировано довольно широко — в Пермском крае, Архангельской, Владимирской, Вологодской, Кировской, Костромской, Ленинградской, Новгородской, Новосибирской, Омской, Псковской, Ростовской, Рязанской, Саратовской, Смоленской, Тверской, Тульской областях, т.е. и в северорусской, и в южнорусской культурных зонах [СРНГ 13: 205–208]. Более того, М. Фасмер отмечает более широкое распространение лексемы: «Кила “грыжа, опухоль, нарост на дереве”, укр. *кіла* “грыжа”, цслав. *кыла*, болг. *кіла*, сербохорв. *кила*, словен. *kíla*, чеш. *kýla*, словц. *kuľa*, польск. *kila*. Родственно лит. *kíla* “нарост, шишка”» [Фасмер 1987, 2: 232] (подробнее об этимологии см. [Русинова 2012: 44]). И.И. Русинова считает первичными значения «опухоль, нарост» и предполагает, что «остальные значения современных слов *кіла* и *кила* являются следствием семантического развития этих исходных значений. К примеру, расширение значения “грыжа, болезненный нарост на теле человека” может привести к образованию сем “болезнь” (необязательно сопровождающаяся опухолью) и “нарост” (необязательно на теле человека)» [Русинова 2012: 45].

В Верхотамье упоминания о киле редки, но в других районах Пермского края представления о ней распространены шире. Так, в Соликамском районе *кіла* — 1. Грыжа. *Ох, как высылёт кила-то, дак страшно. Кила бывает от надсады.* 2. Опухоль, возникающая, по суеверным представлениям, в результате колдовства. *Две килы от их износили; исколдуют, дак и ходи с килами; то-перя и снимать-то некому.* 3. Болезнь деревьев, выражающаяся в образовании наростов на стволах. *Кила бывает на дряблой древесине; выходит нездороведь-то и вырастат кила.* Садить, посадить килу [СГСРПО: 232]. Ср.: «От тяжести бывает грыжа, а килу садают; Кила выходит в пах, а грыжа в пуп; Кила вот, она болит. На-ко вот с кулак шишка растет, мяккая. Раньше это были колдуны, сажали друг другу килы-то; Отец не знал, а хвастал. Мужик посадил

¹ В слове *кила* возможны оба ударения. Мы не рассматриваем здесь подробно другие значения этого полисемантического слова, среди которых, в частности, мужской половой член, мошонка; надоедливый человек; медлящий, отстающий от других человек; пучок сена, привязанный к палке, который в насмешку ставят на полосы соседей, запаздывающих с жатвой; ость у пшеницы; большой кожаный мяч, набитый шерстью; игра в кляушки и др. [СРНГ 13: 205–206]. При всех диалектных нюансах значения слова сохраняется общее семантическое ядро — опухоль, нарост; в этом своем основном значении слово присутствует и в русском литературном языке: КИЛА. 1. Прост. Грыжа. // Опухоль; келоид. 2. Заболевание некоторых (преимущ. крестоцветных растений), выражающееся в образовании наростов и вздутий на корнях [БАС: 47].

(ему) в рот килу; Раньше были еретники, колдуны. Они насадят килу, наговорят, напортят человеку; Килу привязывают к скотине и к человеку; Навредит человек другому, он ему килу поставит; Наши же, деревенские, килы садят. Я одну килу износил. Человек знаткой идёт и... хроп, посадят килу» [СПГ 1: 303, 2: 313]; «Аксинья-колдунья была, килы садила. На мне была куфайка новая, катанки. “Как девушка снарядилась”, — говорит мне и эдак по плечу похлопала. Пришла домой — мне шшоку драть, драть. Я к бабушке Сарайке. Говорит: “Тебе килу посадили”»; «Шла с водой, она потрепала за шшоку — её задрало, задрало, и всю ночь уснуть не могла. Она ей килу посадила на шшоку-то»; «Не созвали её [колдунью] на свадьбу, и она присадила жениху килу на щёку. Раздуло. Насиу сняли»; «Я керосину ей [колдунье] не дал, так она мне килу на щёку присобачила» [Русинова 2012: 46–48].

То же в Куединском районе: «Через дорогу без молитвы нельзя ходить — враз килу присобачат. Мне маленькой на мизинес килу посадили по воздуху. А мужик через дом жил — он и садил, и снимал сам килы»; «Девушка тоже чертызнай был, все к нему ходили эти килы снимать. Он сам другу молитву вычитат и эту килу снимат»; «Вот у соседки маме килу посадили, колдунья-то не хотела, да не туда попало. Она по ветру пускала, ветром надуло. Ей, говорит, над бровью как кольнуло. В больнице месяц лежала. А потом баба-то и говорит, я, мол, не тебя хотела, и вылечила её»; «Мне килу сажали, за жениха. Сваты пришли, сели за стол. Я вышла и говорю: “Лучше камнем в воду, чем взамуж!” Сваты ушли, у меня как морда распухла, ломота, терпенья нету. Утром отец меня в шубу завернул и к им повёз. Говорит: “Лечите, а то милицию приведу!” Та баба и лечила, на масло наговорила. Мазала, три раза делала. Всё прошло. Кто посадит, тот и снимает» [Черных 2004: 59, 74–75].

В Суксунском районе зафиксированы следующие значения: *кил* — 1. Боль, болезнь. *На зубах кил был, три недели ревом болела, полечила от килу, лучше стало.* 2. Злой дух, который вселяется в человека и вызывает болезнь. *Когда ветренка ешь, это кил вселился в человека* [СРГСУД: 230]; «А вот на деревьях бывают такие шишки — они бывают ветряные, вихряные. На человека сажаются, бывают и на скот. Снимают их отрёком. Раньше садили, портили. Килу посадят в глаза или в голову, никак их не снять кроме заговора. Эти хитки посаженные. Только молитвой снять, только молиться. У нас дедушко был, молитву почитал и помазал. На водичку» [Русинова 2013а: 28].

В Коми-Пермяцком округе слово имеет такое же значение: *кiла* — Грыжа. *Килы садили, человек не понравится, колдун ему сделает, у того такая тут опухоль станет* [СРГКПО: 119]; «Колдун жил — Андрей Петрович, килы пускал, садил-де. Это просто нарастёт какой где-то под пазухой или где, да горит» [Русинова 2012: 48]. В других районах Пермского края похожая картина.

Отметим, что в этом регионе наросты на деревьях (чага, или березовый гриб) ассоциировались обычно с килой, например: «А кувалды такие на бе-

рёзе растут, это когда килевяз килу выпустит, а она ни на кого не прилетит. А если кила не прилетела на кого, ну, килевяз-то которую отпустил, то она на берёзу попадает» (Суксунский р-н) [СРГЮП 1: 384]; «Человек, который колдует, ему надо колдовать. Посмотрите, чё на березах нарощено. Это они отпускают — килы-то садят. Вот чертям работу надо, колдуны им и дают, вон на березах какие килы» (Усольский р-н) [Подюков и др. 2004: 217].

По данным из Нижегородского Поволжья, колдун пускает килу по ветру (отсюда ее другое название — витренка), иногда на конкретного человека или «на имя»; кила может поразить не только человека, но и дерево, в результате на нем появляется нарост. Предназначенная определенному адресату, кила может попасть на случайного человека («кому сядет») [Корепова и др. 2007: 402].

Это садят, вот... Колдовки те, колдуны те <...> То у одной женщин вот эта под носом села, то недавно женщина приходила — под мышку села. Это когда утром выйдешь без молитв и эта кила — как тут тебе. Ее отпускают обычно по утренней заре. Она... выходишь вот из двери — она тут и была <...> [Соб.] А вот что читают на мазь, какую молитву? — <...> Стану я, раба Божья, раненькё, умоюсь беленькё, выйду из ворот в ворота, из дверей в двери, из ворот в ворота, во чистое полё. На все четыре стороны помолюсь, на все четыре стороны поклонюсь и помолюсь. Матушка, Пресвятая Богородица, помоги мне, рабе Божьей... Вере с рабе Божьей Натаальи... Килы снять. И щепоту, и ломоту, утишить и усмирить. Килы ломучие, килы... Килы деручие, килы поганные, килы вверх ногами, килы сухие, килы рассыпные, килы именные, килы ветряные. (Всяких кил бывает!) Не щемило бы, не ломило бы, не единою жилу, ни один сустав. Да и не я отговариваю, а отговаривает Сам Иисус Христос с матушкой Марией, Пресвятой Богородицей, со всеми святыми небесными силами. Век по веку, отныне и до веку. Во имя Отца, и сына, и Святава Духа. Аминь <...> [Соб.:] А именная — это как? — Знают имя твоё и на имё. Она больше ни на кого не сядет, только на тебя <...> если только она того человека не найдет, на кого садили, на другого сядет, только на эко же имя. Она и называется именная <...> [Соб.:] А кто их заставляет килы пускать? — Бесы. Они же отдаются бесу, колдуны [Корепова и др. 2007: 226–227 № 940].

А быват, которые, если, говорит, выучились их пускать, так оне пускают даже по ветру <...>. Пускают их по ветру, оне ни на кого не попали — оне на дуб садятся, на лес там, к дереву оне. А быват, идет человек, он, может, не на меня послаа оне, а я прошла, и сразу — раз — и килы [Корепова и др. 2007: 228 № 944].

И на растениях сидит. У меня на кряж, на бревно села, у двора. Пошла я по воду, на колодец, с ведрам. Выхожу — шлёп! Я же слышала, как она села, дак шлепнулась. Ой! А это чего, говорю, гляжу? Еко это? На кряже-то? И она кипит, кипит! Прямо пенится и кипит на кряже-то. Я кричу тетку Шуру, соседку: «Тет-

ка Шура!» — «Что?» — «Иди-ко суда! Гляди-ко, это чего вот екоё? Вот, говорю, только что появилась. Гляди, говорю, в середке даже... как пенится». А она взяла дубец <...> и вот так... расковыривала: «Ты, говорит, это гос[т]ья, Вера. А я еще моложенька была, говорю: «Какая еще гося? Какая-то, говорю, зараза» <...> А она говорит: «И именно, что зараза. Это килу кто-то посадил. Вот бы ты вышла без молитвы, она бы на тебя села». А я все время с молитвой выхожу [Корепова и др. 2007: 229 № 945].

А вот я вышла один раз не перекрестя да не умытая, а витренка была, знать, пущена. Она ждала человека какого-то и вот ко мне и налетела. Ой, как была тоска! Вот у нас в том конце была бабка, и она отговаривала [Корепова и др. 2007: 225 № 935].

Один человек сейчас живет, килы пускает. Если насмерть пускает, то это внутри болит. Выходят они в 12 часов ночи, и куда ветер есть — пускают. Ей обязательно надо, чтоб каждый день пускать. Если нет, не пустит, ее грех мучит. Она до сих пор живет, и отец ее килы пускал. Если она умирать будет, ей надо это передать. Не предаст, ее замучит [Корепова и др. 2007: 230-231 № 950].

Итак, как видим, по ряду функций икота схожа с килой: колдун «садит» их по наущению бесов «на имя» или просто отпуская по ветру в 12 часов ночи; кила / икота ждет свою жертву и вселяется в человека, вышедшего из дому без молитвы; попадает на пороге, в дверях, у колодца; вызывает болезненное состояние; может поселиться на дереве и вызвать на нем нарост. Есть и безусловные отличия: кила вызывает иное, нежели икота, болезненное состояние (как правило, килы — это наружные нарывы и опухоли, внутренние килы — «смёртные», неизлечимые — встречаются реже), кила не говорит и за исключением единственного зафиксированного в словарях примера («кил вселился в человека») не воспринимается как особое существо. То, что ее называют «гостьей» и «подругой»¹, не должно вводить в заблуждение: так — эвфемистически — принято было называть любую серьезную болезнь, что не всегда говорит о наличии у последней антропоморфного облика и даже не обязательно о персонификации.

При этом любопытно, что на Вашке (Вологодская область) и на Вятке килой называют всякую болезнь, возникающую «по суеверным представлениям, от наговора, навета и т.п.». [СРНГ 13: 206; ОСВГ: 310]. То же относительно Вологодской области отмечает С.Б. Адоньева: «Практически лю-

¹ К уже приведенному примеру с «гостьей» добавим другой: «И вот он [колдун] ушел, и вечером-то пошло, пошло: она всю ночь ходит по деревне, ревет. Что делать? Идет Григорий Степаных: “Нюрка! У тебя подруга ведь!”, т.е. витринка» [Корепова и др. 2007: 231 № 954]].

бая болезнь (за исключением травм) — любые болезни внутренних органов, кожные инфекции и инфекции дыхательных путей — может быть квалифицирована как кила» [Адоньева 2004: 107], ср. данные по Пермскому краю [Русинова 2012: 44–45].

Заметим, что обе «мифологические болезни» могут находиться в отношениях дополнительной дистрибуции. Так, во время полевой работы среди староверов Камы и Вятки нами было обнаружено, что концепты «икота» в первом случае и «кила» во втором «выживают» друг друга с культурного пространства; в частности, в Верхокамье происходит контаминация этих фольклорных образов, килу воспринимают как демоническое существо, вызывающее припадки, либо же икоте приписывается функция, в других местах обычно ассоциируемая с килой — вызывать наросты на деревьях, см.:

Соб.: А на дереве пошибка не сидит?

На деревья? Тоже. Тоже. У нас тут деревья, может (*нрзб*) Такие вот березы стоят, вот, такие прям, как грыжа на нее, вот такое дерево, вот так вот наростеет, наросты ж такое, страшно.

Соб.: Это все пошибка?

Да. Это всё порча. Это все колдуны. Им потому, что некуда, на людей не может он что-то, много ему, от него требуют эти бесы работу, заставляют его делать, садить, он не может.

Соб.: И на дерево сажает?

На дерево. Или на орешник. Чтоб угодить им. Он же, его просят, раз научился, значит, делай, работай. Делай, насылай, сади [Д.О.К. ж. 1946. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье–2002. Ахметова № 7]

Соб.: А может пошибка пойти в дерево или куда, если некуда деваться?

И.С.Т.: Нет, она все равно старатся куда-то в человека.

Д.О.К.: Есть на дерево-то!

И.С.Т.: На дерево делают, но там не пошибка, там уже ... Болезнь такую сажают. Вот было бы лето, так я бы вам показал, тут есть две березы такие чудные, так вообще страшно смотреть. Они испорчены, эти березы, колдовством. [Д.О.К. ж. 1946., И.С.Т. м. 1953. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.1]

А кто это вот, Ларивонтъевна, вроде, была, вот у нее пошибка тоже была: «Вы не бойтесь моей пошибки! Я ее на березник отправлю!»

Соб.: Березник?

Ну, березник, туда рядом дак. «Я ее на березник отправлю». <...> А то кому-нибудь, может, попадет. Пошибка у всех ведь есть. [С.С.Ч. ж. 1921. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005. № А2.5]

Вот у её там говорит, матерится. Мужик был, всё говорил, сам себя называл Федор Иванович. А она женщина, вот, а он: «Я в тебя всё равно влетю (*смеется*), я тебя люблю, я в тебя влетю». Я говорю (*смеется*): «Я все время буду с молитвой ходить, дак ты в меня не полезешь!» — «Ай, когда переругашся, — говорит, — дак я на березу стану... Сяду, — говорит, — на березу, как ты изругашся, я в ту пору-ту в тебя и влетю! А хозяйку убью!» Вот говорит! (*Смеется.*) [А.И.С. ж. 1927. Вер., зап. В. Трухин. ААЛ. ПВ-2000. Трухин № 6] (Ср. вышеприведенные тексты о том, что колдуны сажают килу именно на березу.)

Как видим, в Верхокамье икота как один из самых ярких образов локальной мифологии «притягивает» к себе мотивы, в других местах связанные с иными мифологическими персонажами.

ПРАГМАТИКА НАРРАТИВОВ И ПРАКТИК, СВЯЗАННЫХ С ИКОТОЙ

Когда говорят об икоте?

В 2011 году на летнюю Казанскую (празднование Казанской иконе Богородицы 21 июля) деминский собор пос. Северный Коммунар молился у Ульяны Васильевны. Во время моления хозяйка дома, читая и творя поклоны, периодически растирала себе левый бок. Во время перерыва, когда все присели отдохнуть, она продолжала растирать слева под грудью. По этому поводу состоялась следующая беседа.

Соб.: (к У.В.С., сочувственно) Сердце болит?

Е.А.Ч. (духовница): Под сердцем болит. Нечистый. Да. Не дает молиться-то.

У.В.С.: (шоркая бок) Ой...

Соб.: Это вот ...

Е.А.Ч.: По-нашему — пошибка. По-простому. А погляди, сколько там на юге-то, там, в Евангелии-то ... Сколько он выганивал их — легион! Парня-то, уж так они его извели, что он никуда ничё, голый был, в гробе только жил, не понимал ничё. Цепями его — он чисто всё <рвал>... А Иисус Христос ходил, увидел его, бесы-те: «Ой! — заревели — Не мучай нас преждевременно, не мучай, не мучай нас преждевременно! Не повели ... Не отправь в ад, а повели нам в свиней зайти». Две тысячи с чем-то свињи-те были, пас стадо-то. А они все, бесы-те, тожно вышли из парня-то, все в стадо-то свиное, а тожно свињи-те чисто все в воду, в море ... Ой ...¹

Соб.: Что ж получается, и по две пошибки могут быть в одном человеке?

Е.А.Ч.: Чё, и семь ишо были в Марье Египетской! Нет, в Магдалыне. Семь были. Выгнал Сын Божий. Где два, где три. А вот из человека-то выганиват пошибку-ту, он в Евангелии-то говорит-от: «Чё, выгонят меня дак. Я полетаю, полетаю, везде полетаю, полетаю, нигде не найду место-то ... Где у человека-то дом пометенный, все сделано, прибрано — я в него полезу, да еще семь с собой приведу. Ишо семь, да ишо злее меня, как сказать. Он тожно страдать пуце

¹ Пересказ истории о Гадаринском бесноватом по Евангелию от Луки (Лк 8: 26–39, ср.: Мк 5: 1–19, Мф 8: 28–34).

будет». Вот почему-то на юге-то больше. А дак чё, у нас далёко ходить не надо. Была у старушки в Лискино пошибка-то, разговаривала: «Э, нас... Черномазию-ту читают, читают, нас мальчиков-девочек наделают, потом в листы-те положат, брызгают-брызгают. Мы на сороковой день оживем, сорок штук враз. Выпустят нас колдуны-те на улицу-ту. Мы летам-летам, летам-летам, летам-летам, да в кого надо, в того и полезем. Кому в ухо, кому как. Феклстиха-то лискинская, она постоянно Богу молилась, дак она: «Я в ухо ей полезла!»»

Е.П.М.: А мне Татьяна Николаевна, покоенка, говорила, у нее пошибка. Про Афоню: «Он тебя бережет для себя, для себя», — говорит. То и не пускал мне пошибку. У Кати-то Григорьевны, у нее всё: «Ой ты, ой ты». Он насадил многим! Ой, Господи! Меня миловал он.

У.В.С.: Когда умирает человек, она в кого-то опять залезает.

Е.П.М.: Да.

Е.А.Ч.: (к *У.В.С.*) Евстигней-то Ефремович донимал, ты не помнишь, наверное, Минеевны-те были у Иванков — Миниха, эта... Федосья, Дарья, Пелагия...

У.В.С.: Не помню. Я только Федосью Ивановну помню.

Е.А.Ч.: Не, эти Минеевишны были. Федосью-ту мы провожали, у Габят она жила. А Евстигней Ефремович, пошибка-то говорящая, он донимать ее любил, она: «Хозяюшку задаваю, задаваю, задаваю». — «А куда пойдешь?» — «Пойду на рьчку, сяду на вичку, какая девочка молоденька пойдет, перематкаться, я в ее и полезу».

У.В.С.: Вот и всё... Господи, Боже...

Е.П.М.: Ну, все, давайте начнем.

Е.А.Ч.: Давайте. Басни у меня до утра хватит. До утра, до вечеру...

[*Е.А.Ч.* ж. 1932., *У.В.С.* ж. 1924., *Е.П.М.* ж. 1933. Сив., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2011 № 82]

Это не единственный пример естественного бытования рассказов об икоте в Верхокамье, хотя, конечно, в нашем распоряжении таких фиксаций гораздо меньше, нежели записанных в рамках интервью — более привычной для исследователей коммуникативной ситуации. Присутствие собирателей заметно и в данном случае — именно к ним обращены реплики, эксплицирующие общее знание вне связи с местными событиями («Когда умирает человек, она в кого-то опять залезает»). В то же время евангельские реминисценции духовницы рассчитаны не только на собирателей, но и на остальных соборных, а также на других присутствующих: эту модель поведения Евдокия Александровна усвоила с детства, от «ранешних» стариков, которые во время перерыва в молении или после трапезы просвещали и наставляли мирских чтением, беседой, пением духовных стихов¹. Те же самые истории,

¹ По словам информантов, прежде в избе, где проходило моление, собирались и мирские. Они не могли петь и креститься вместе с соборными, но могли стоять сзади и слу-

в которых органично соединены пересказы Евангелия, житий святых, других произведений христианской книжности и мотивы местной мифологической традиции Евдокия Александровна приводила нам — с целями просветительскими и назидательными — и при других наших с ней встречах (см. первую главу). В то же время заметны и отличия в ее личном дискурсе: поскольку в данном случае ее речь была адресована не только «чужим» (собирателям), но и «своим», былички дополняются конкретными деталями (тогда как пересказы Евангелия существенно не меняются).

Так, хорошо известная нам быличка о диалоге с икотой («Хозяюшку задавлю, задавлю, задавлю». — «А куда пойдешь?» — «Пойду на ричку, сяду на вичку, какая девочка молоденька пойдет, перематкаться, я в ее и полезу») оказывается привязанной к определенным людям; мы узнаём, что хозяйку икоты звали Федосья Минеевна, родилась она в д. Иванково, позже жила в д. Габята (видимо, вышла туда замуж), а вопросы икоте задавал соборный старичок Евстигней Ефремович. Эти детали, обращенные к присутствующим на молении соборным, призваны воскресить в их памяти контекст рассказа, подтвердить реальность истории, за многие годы «отшлифованной» Евдокией Александровной, превратившейся почти в клише, в риторическую формулу, косвенным способом запрещающую женщинам «маткаться», особенно если они идут по воду¹.

Иную модель рассказывания, хотя внешне очень близкую, представляет собой реплика Ефросиньи Петровны в вышеприведенной беседе: «А мне Татьяна Николаевна, покоенка, говорила, у нее пошибка. Про Афоню: “Он тебя бережет для себя, для себя”, — говорит. То и не пускал мне пошибку. У Кати-то Григорьевны, у нее всё: “Ой ты, ой ты”. Он насадил многим! Ой, Господи! Меня миловал он». В этом тексте конкретные детали (имена и обстоятельства) нужны не для того, чтобы «прикрыть» назидательный замысел рассказчицы (его здесь и нет), они упомянуты лишь потому, что известны присутствующим старушкам, к которым (а вовсе не собирателям) рассказ и обращен. Ефросинья Петровна не стремится уточнить для нас, кто такой Афоня, каковы были их отношения и прочие подробности. Она не преследует никаких иных целей, кроме объяснения «своим», почему колдун Афоня (а

шать. После соборной трапезы для них иногда тоже накрывали стол. На такие мирские трапезы и сейчас приглашают исследователей.

¹ Поход по воду («за водой» говорить нельзя) на реку или к колодцу регламентировался строгими правилами. Воду надо было черпать с молитвой, носили ее в особых («христианских», «посудных») ведрах, используя рукавицы. Если при доме был «христианский» колодец, из него не позволяли черпать воду мирским людям. Для исследуемой традиции вообще характерно особое отношение к воде, что выражается в целом комплексе представлений и практик (от дохристианского обычая «дарить речку» до мнения о том, что воду зря тратить нельзя, потому что «вода — это кровь Богородицы» [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 50]).

мы знаем по многим другим рассказам, что у этого человека была репутация сильного «знаткого») не посадил икоту именно ей (конечно, здесь есть и эмоциональная составляющая: Ефросинья Петровна определенно гордится своей «избранностью» колдуном). Тем не менее, это объяснение, по ее словам, — не ее собственная догадка, но было предложено икотой другой женщины; без этого нюанса былички бы не было, однако по причине то ли слишком личного характера истории, то ли отсутствия у Ефросиньи Петровны особого сказительского таланта яркого и, как обычно в таких случаях бывает, полифункционального рассказа не получилось¹.

Былички об икоте в Верхотамье рассказывают со вполне определенными целями, набор которых ограничен. При этом рассказ может преследовать какую-то одну цель (объяснить, предостеречь, развлечь), но, как правило, эти цели сосуществуют. И, как уже было сказано, чем ярче, образнее и занимательнее рассказ, тем сложнее переплетены в нем явные и скрытые прагматические интенции рассказчика — либо же, если позволительно будет так сказать, самого рассказа — когда человек (например, подросток) пересказывает услышанный текст, не вполне осознавая заложенных в нем задач.

«Внутренняя» и «внешняя» точки зрения

Прежде чем перейти к рассмотрению этих задач, или прагматических функций, быличек, остановимся на одном важном моменте. Для лучшего понимания локального «дискурса одержимости» тексты необходимо разделить на две группы — описывающие «икотную болезнь» изнутри (человек говорит о себе) и извне (рассказы о чужой икоте). По сути, речь идет о разграничении не столько рассказчиков (на «больных» икотой и «здоровых»), сколько точек зрения: так, «внешнюю» позицию может занимать человек, страдающий икотой, когда рассказывает о чьей-то еще болезни; «внутреннюю» точку зрения иногда вербализует тот, кто говорит об икоте близкого родственника или знакомого с их собственными словами, — хотя тут, конечно, вероятны редукция и другие семантические сдвиги, так что в данном случае имеет смысл говорить и о возможности «внешней» позиции, и о контаминации позиций.

Две выделенные группы быличек различаются тематически: к первой («внутренней») относятся рассказы о вселении икоты, о лечении, о том, как она себя ведет внутри тела и т.п.; ко второй группе следует отнести тексты, в которых повествуется о встрече с икоточными, о приступах (как они выглядят со стороны), о речевом поведении икоты, о ворожбе; сюда же можно отнести некоторые былички о вселении и лечении икоты. Тексты двух групп

¹ Ср.: Соб.: А расскажите, как вы с ней (икотой) встретились?
Нет, я не умею рассказывать. [И.К.К. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 7.4]

находятся в отношениях дополнительной дистрибуции — они представляют местный «дискурс одержимости» с разных сторон, дают своего рода «стереоэффект», что, кроме прочего, оказывается механизмом сохранения и трансляции традиции (в том числе самого этого дискурса). «Внутренняя» позиция, несмотря на то, что ее прямая цель — осмыслить «хаос впечатлений» (термин К. Гирца) в соответствии с заданными традицией образцами, является источником новаций (поскольку коренится в самом «порождающем хаосе»). А «внешняя» точка зрения выполняет роль «цензуры коллектива» (термин П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона), не позволяющей новым образам и смыслам размывать русло мифологической традиции (или по крайней мере затормаживающей этот неизбежный процесс).

Приведем пример того, как одна и та же ситуация выглядит с разных точек зрения — «внутренней» и «внешней».

В первой главе приводился рассказ Степаниды Филатовны о том, как ей попала икота: она отказалась попробовать брагу, которую предлагала некоему Агею, гостившему у ее родственников. Оскорбленный Агей сказал: «Она меня помянет». После этого, уже дома, на пруду, где белили холсты, она увидела навозную муху — с этого времени у нее начались припадки.

В том же поселке нами был записан такой рассказ об этом событии:

Соб.: А пошиба что такое из себя представляет?

А вот Филатовна-то рассказывала как-то. Вот она, говорила, боронила в поле, что ли, на лошаде, и вроде то, что... Чё-то... Ну, лошадь там не послушалась, не так пошла, что ли, она, на ея что-то переругалась. В то время ей залетела в рот муха. Вызывала ее, царापала, никак ничё не могла с собой... Выплюнуть, что ли. Вдруг от в руку заболело... [А.Н.Г. ж. 1916. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.5]

В этом рассказе мы видим другой фольклорный мотив, в результате истории болезни Степаниды Филатовны выглядит иначе. Вполне возможно, что рассказчица просто перепутала и приписала героине чью-то чужую историю. Однако это не столь важно; важнее то, что, действительно, существуют параллельные мотивы быличек (об этом говорилось в третьей главе, см. также Приложение — Структуру указателя сюжетов и мотивов), среди которых одни явно более распространены, чем другие. Среди таких популярных мотивов — вселение икоты в виде мухи в человека, который выругался. Этот простой мотив «победил» сложную историю Степаниды Филатовны (угроза колдуна, затем навозная муха, которую она не глотала, а только увидела: «Говёна жужга попала. Вот ее, она мене дак — увидела ее, толды она мене попала. Вот как ее увижу — толды у меня и заичет. <...> А ниче не попало в рот! <...> Вроде бы не попадат ничё вовсе, а попала»). Хотя все семантические элементы в личной истории Степаниды Филатовны вполне традицион-

ны, сложная конфигурация событий была редуцирована до простой цепочки: выругалась — проглотила муху — не смогла ее выплюнуть — заболела.

Следующий пример демонстрирует семантический сдвиг на уровне не мотива, а образа.

Вот фрагмент рассказа Степаниды Филатовны о том, как из нее выходила («рожалась») икота:

А тожнё она у меня рожалась. И рожалась она — опять обратно вошла. <...> А вот надо было мене с Воскрёсной молитвой ее в печку засунуть, а кто его знает, я не проворю дак, не запроворила встать с кровати вовсе... <...> Как робенок родилась. Вот этак большая вот. А по краям как лёгко вот скóтскоё. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А3.4]

А вот фрагменты пересказа этого сюжета:

И какой-то дядька ее лечил. Парил в бане. И она, говорит, ее рожала. Как рыбку, рыбкой родила. Ну, он ей сказал, что... Чё-то не надо было делать, забыла что-то... Что она снова в нее зашла. Поела снова что ли, не знаю. Забыла счас уже. [А.Н.Г. ж. 1916. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.5]

У нее ведь выходила. Как лягушка. Ее скорее закрыли, убрали. Надо было в печку кидать сразу, не сделали — она опять в нее обратно ушла. [А.М.Е. 1938. Вер. В-2002 № А3.3]

Первый пересказ принадлежит соседке Степаниды Филатовны, второй — дочери последней. Они, конечно, слышали эту историю из ее собственных уст. Тем не менее, соседка говорит о том, что икота родилась в виде «рыбки» и снова зашла потому, что Степанида Филатовна, кажется, нарушила какой-то пищевой запрет. Рассказ дочери в целом более верно передает события, однако и в нем появляется иной образ вышедшей из человека икоты — не тот сложный, плохо поддающийся описанию, о котором говорила сама Степанида Филатовна, но гораздо более простой и типичный для местной мифологической традиции — лягушка.

Истории, рассказанные с «внутренней» и «внешней» точек зрения, различаются не только тематически, но и функционально, что мы и попробуем показать, рассматривая прагматические функции рассказов. Надо подчеркнуть, что мы будем анализировать не только завершённые мифологические рассказы (собственно былички), но и фрагменты развернутых нарративов, не исключая из них вопросы собирателей, — иначе говоря, не будем «конструировать» мифологические рассказы из имеющегося материала, поскольку нас интересует, как это делают сами носители традиции, «овнешняя»

свой и чужой внутренний опыт, превращая личное и запутанное в общее и понятное.

Прагматические функции рассказов

Для жертв икоты одним из основных сюжетов рассказов оказывается ее все-ление. Это поворотный момент их судеб, к которому они обращаются снова и снова (как это видно, в частности, по личному дискурсу Степаниды Филатовны). С этим сюжетом связан другой — поведение икоты внутри тела, доказывающий верность предположений, лежащих в основе первого сюжета. Функция таких рассказов — интерпретативная: объяснение некоторых душевных и телесных состояний, сцепление определенных событий жизни в умопостигаемую цепочку. Показателен здесь следующий нарратив:

Соб.: Говорят, тут такая есть вещь, называется пошибка, икота ...

А кто знает, у меня ... Чё-то я всё думаю, что у меня есть икота! Всё, есть, думаю — икота. Вдруг ведь у меня чё-то, чё-то не поладится мне, дак ведь у меня приступами какими-то! Вот это же я, прихватило меня ведь. Вечером ещё к ним сходила, кино поглядела, я ведь хоть и редко к ним хожу, ещё поглядела. У меня приступ ...

Соб.: А почему вы думаете, что у вас икота?

Почему думаю? Да ... Во-первых, как говорится, вдруг меня прихватит. Вот где-то-где-то схватит вот за это место, где-то вот здесь схватит. Да я как приехала сюда, из Ижевска-то, поступила, ведь я здесь работала всё, то́жно 25 лет проробила у станка, и это ... Иду утром, дай, говорю, я схожу, а ведь вот тут за мастерской-то там ведь лес всё был, полностью. Я в этот лес-от пойду, говорю, я хотя схожу, кого-нибудь, чё-то, может грибы, говорю, ли чё ли, наберу, а выходной день. Иду ... <...> Мне чё-то кака-то как муха в рот залетела! Я плевалась, хоркалась, и ничё. Гляжу — мужик идет. Этот уж мужик-от нету живой. Я одино-ва ему даже в глаза говорила — дак он, может, может, не он дак пустил ... «Ты ведь, — говорю, — мене вот чё дак ...» — «Ой, нет! Чё ты, чё ты, чё ты, Аня, не-ет! Нет, нет!» А сам сколь-то знал он это, на это, на колд ... На добро-то знают — нет, а на такую-то странь всё! И вот с тех пор у меня ... А когда в Ижевске я лежала в больнице, и вот уже здесь работала, потом чё-то заболела-заболела, пала дак стряслась опять¹ ... Выблевала вот такого глиста, вот такого (показывает раз-

¹ «Страх» (термин местной народной медицины) понимается как смещение любого внутреннего органа с его постоянного места в результате резкого неосторожного движения, падения. Страху могут приписать головную и сердечную боль, репродуктивные проблемы, рвоту и диарею, в целом, любое нарушение работы внутренних органов человека, а также животных. Примеры: «Страх, это, значит, упал и стряхнул. Допустим, где-то ты резко скочила, допустим, ты скочила на эту ногу, у тебя стряхнулась матка. Все. Матка

мер — около 20 см), красный-красный! Червяк, глист-от. Представляете? Глисты это бывают. А чё, унесли, дак тут же в туалет вывалили дак, он же может обратно вернуться да опять же попасть мне. В больнице, в Ижевской центральной больнице. <...> А чё сделать — вот люди-то ведь добрые Воскрёсную молитву знают, а я не знаю. Если бы я знала дак... А потом ведь мне вообще, стало вовсе, вот здесь уже, дома, здесь жила-жила, работала уж ходила, и вдруг мне так плохо вот опять стало. И вот выходит, вот ведь чувствую, выходит горлом, и всё, выходит, и всё! Спасибо, добрые люди — попросила я, маленько знала, они ко мне ходили, поговорим... Заказала, они пришли... Перву я жену-ту заказала, жена-то ладно: «Я, — говорит, — счас мужика-то, мужика — говорит, — пошлю». Он пришел, чё-то меня просто, просто вот так погладил, погладил — у меня от горла отошло всё. Да как не пошибка?! Конечно! Я ей, наверно, и мучаюсь. Чё, позав... Нет, тоже вот в пятницу-ту вот, вчера вот эта пятница, а там вот как меня прихватило, вечером сходила к им, поглядела кино, ночью еще вставала <...> Встала, стала вставать — я не могу вставать! Не могу вставать, вот везет вот эдак, и всё, везет меня, и всё! Вот только вот за эту — вон у меня ведь какая есть, натянутая, дак я за её только успела, поймалась. <...> Чувствую, меня так ведь, вот так и ваюсь, так и ваюсь. А время тожнó уж стало, Ира уж встала. Вышла только и вижу, что Ира-то ходит. «Ира, ты, — говорю, — зайди уж ко мне, чё-то мне шибко тяжело». Она зашла, я при ней же так и вот, вот так и выблевала, ни с того, ни с сего! Выблевала, и всё! А чё дак, чё, ночью ведь я ничё ведь не ем же, ночью-то, а тожнó вот это... «Чё-то у меня, — говорю, — приступы какие-то». И давление у меня поднялось тожнó. Ира вызвала врачей-то, проверили давление, говорят, очень большое. А чего, ведь не нервничала ничего я. А вот чё-то мне не ладно. А где вот, чем леч... Как-то люди умеют, выбивают их (*икоты*). Тоже вот, лекаря же выбивают. А кто вот здесь сейчас? Не знаю. [А.Р.П. ж. 1924. Кезс. В-2005 № А3.3]

Цель рассказчицы — объяснить (прежде всего, самой себе) состояния физического неблагополучия (разные по типу и случавшиеся в разное время), связав их вместе и привязав к ключевой для возникновения «икотной болезни» ситуации — проглатывания мухи и почти одновременной встречи с человеком, слышущим колдуном. Так из разрозненных фактов вырисовывается стройная последовательность событий. Рассказчица называет причину

сдвинулась с места, стряхнулась. У тебя может отняться нога. Правый бок может заболеть, да. Если ты на эту ногу скочила, вот резко так скочила на эту ногу, с поезда, например... Страхнулась, значит. Это страх». [А.А.П. ж. 1931. Вер. В-1999 № 2.1]; «Страх — ну, там сердце стрясется или вот живот, пуп не на месте. Врачи это не понимают, а лекаря понимает». [Е.А.Г. ж. 1933. Кезс. В-2005 № А5.4]; «Упадешь, стрясешь что-нибудь там, внутри что-нибудь опустится, какую-нибудь там внутренность стрясешь. Ну, бабки правят». [Н.Р.Н. ж. 1937. Вер., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А1.1]. Подробнее см. [Христофорова 2010b].

болезни, говорит о ее течении (при этом высокое давление, по-видимому, вызвавшее описанный, последний по времени приступ, она считает не чем иным, как одним из проявлений икоты) и заканчивает вопросом: где найти лекаря, чтобы икоту выгнать?

Между событием-триггером и возникновением проблем со здоровьем иногда могут быть значительные временные промежутки, как в следующем случае:

Ко мне пошибка залетела мухой.

Соб.: Как это случилось?

Сколь мне было... Как раз последнего парня в армию провожала, и в нос мне муха влетела. Все ушли, я осталась. Вьется-вьется токо — ж-ж-ж. Вот такая бо́льшая. Рот-то я закрыла, как вдохнула, она мне в нос и в горло. Вот и всё. Счас мучит она меня тожо, то руку отнимет, то ногу.

Соб.: А вы не лечили?

Дак вот не лечила, а надо было сразу-то, а чё-то она мне не сразу-то... Вот ничего не беспокоило, а сейчас... Полечилась бы...

Соб.: Почему вы знаете, что у вас не ревматизм в руке? Не простая болезнь?

Дак я знаю, она у меня везде зачала — в голову кидается, и туды, и сюды.

Соб.: А как это — кидается?

Переходит вот. Допустим, тут болит-болит, потом на эту перейдет. А тожно живот заболит.

Соб.: А вы вообще к врачу не обращались?

А чё он, врач, сделает?

Соб.: К лекарю?

К лекарю тоже не обращалась ни к какому. К лекарю надо ехать, надо денежки, а где деньги? <...>

Соб.: А интересно, у вас сколько прошло лет до того, как заболела, стала рука отниматься? Ну, как к вам попало, вы долго ничего не чувствовали?

Не чувствовала. Лет пять, наверно, ничего не чувствовала.

Соб.: И вы сразу про ту муху вспомнили?

Чё, я поняла сразу, что она у меня зачала ходить, дак чё? Вот, попала в руку.

Соб.: Именно та муха, да?

Угу.

Соб.: А вы в своей жизни больше мух никаких не глотали?

Нет. (Смеется.) Никаких.

Соб.: Может, это какая другая муха?

В первый раз в жизни мне попала. [Е.М.Б. ж. 1930. Кезс. В-2004. № А1.4]

Приведенные нарративы не только показательны, но и вполне типичны. В Верхотамье многие пожилые женщины приписывают действию икоты свои болезненные состояния — от чрезмерных икания, отрыжки и зевоты до су-ставной, желудочной, сердечной боли (как мы это определили бы с учетом

современных представлений об анатомии и физиологии) и т.п. На эту тему в первой главе книги приведены обширные выдержки из интервью с жертвами икоты; добавим еще несколько примеров:

Соб.: А часто такое происходит?

А как еще, везде и всюду. У нас вот у Л. есть. У Харитоньи, по-моему, есть тоже. Кидатся, говорит. Вот у Дуси тоже есть. Вдруг то нога отнимется, нога пройдет, то в голову ударит, то куда-нибудь в спину, то куда вот так вот кидатся, говорит... Временами... Туда-сюда. Это боль кидатся.

Соб.: И у всех говорит?

Нет, не говорит хотя... Она через некоторое время говорит. Она, видимо, у которых заглушена, а ходить-то по человеку-то ходит. У нас вот Семеновна Матрена была, дак она... У ей все лезло, ходило, дак она все шоркала, все шоркала. *(Показывает — гладит себя по животу в районе желудка.)* То крест в рот возьмет, соскает его, то распятыё помоеет, выпьет, то с ножницей попьет... И это, отходило. Тяжело ей очень было. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1]

Соб.: А про икоту вы что слышали?

Чё слышать-то... Вот болеют, дак вот, говорят, испорчены, икота. [Е.С.Б. ж. 1923. Кез. В-2000и № 12.2]

Да болеет человек! Чё-нибудь... То голова, то сонливость, то бессонница, то всё ломает, вот... Кричит. [Т.И.М. ж. 1932. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2]

Приписывание перебегающих болей, конвульсий и других неприятных ощущений в различных участках тела (сенестопатий и парестезий) манипуляциям неких невидимых существ (демонов болезни, колдовских духов) — универсалия человеческого мышления, что отмечают и антропологи, и психиатры [Murdock 1980; MacDonald 1981: 198–217; Гуськов, Урюпина 1985: 112]. Джордж Мердок, проведя масштабное кросс-культурное исследование, обнаружил, что агрессия духов — самая распространенная теория происхождения болезней [Murdock 1980: 20–21]. Исследователи отмечают, что больные могут чувствовать облегчение, приписывая свои ощущения «знакомым агентам и понятным силам» [MacDonald 1981: 210]. В связи с этим закономерен вопрос: означает ли распространенность веры в икоту то, что жители Верхоямья и в наши дни мало осведомлены о понятиях современной медицины? Что икота и бесы для них более естественны и привычны, чем холецистит, ревматизм и сердечная недостаточность? И да, и нет. С одной стороны, в регионе, конечно, есть больницы, а школьное образование предполагает курс биологии, в том числе биологии человека. С другой стороны, в современную

информационную среду массово вовлечены лишь послевоенные поколения — 1950-х годов рождения и младше. Подавляющее большинство тех, кому за 60 лет, сохраняют традиционные представления в области народной медицины (кроме икоты, к «местным» болезням, которые «врачи не признают», относятся упомянутый чуть выше страх, насада, кила, уроки и т.д.). Впрочем, и некоторые молодые женщины не только носят детей к бабкам «потрясти» в случае страха, заговорить от уроков или испуга, но и верят в икоту: знания, полученные за 9 или 11 лет обучения в школе, спокойно уживаются в их сознании с мифологическими концептами. Тем более это характерно для их бабушек и прабабушек 1910-х–1930-х гг. рождения, имеющих нередко всего 3 или 4 класса образования, воспитанных в строгой религиозной среде и впитавших не только основы христианской антропологии и демонологии, но и живую мифологическую традицию. Добавим к этому еще недавно сохранявшийся строгий запрет для соборных — наших основных информантов — на приобщение к «антихристову миру» с его «новинами», будь то продукты из магазина (разreshалось использовать лишь то, что может быть промыто водой), лекарства, радио и телевизор. Обращение в больницу, прием медикаментов считались грехом, за который налагалась епитимья — отлучение от собора на шесть недель, после чего надо было снова «класть начал», сдавать грехи духовнику, ср.:

Я не пивала таблетки.

Соб.: А если выпить таблетку?

А начал класть — «от мирска, от погана». Прощаться надо. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 88]

Даже навестить кого-либо в больнице было запрещено, так как «измирчивало» соборного, делало его нечистым. Если человек умирал, не успев «исправиться» (исповедаться) в том, что принимал медикаменты (даже если это происходило без его воли и даже ведома), его «проводжали» другим чином — не «на имя», а «за единоумершего», через гроб не молились, он стоял в стороне. «А чё, лечить-то — уж я не лечусь. Я по-старинному ишо гонюся! По-старинному вот, Писанью-ту. По моленью-ту. Я лекарства — вот одне таблетки токо принимаю, дак я их полощу. В больницу я теперь уж не еду. Чё уж, прожила годы свои дак», — так одна старушка высказала мне общее мнение [М.А.С. ж. 1912. Кезс. В-2005 № А4.2].

При этом обращаться к местным лекарям — костоправам, травникам (тем, кто лечит «без слов»¹) — грехом не считалось. В такой ситуации не-

¹ «Со словами» лечат *знаткие*, которые умеют и портить (колдовать). Обращаться к ним тоже считалось грехом, но не таким сильным, как в больницу, — дело в том, что некоторые болезни («напущенные», а мы бы сказали — «сверхъестественные»), в частности, икоту, могли лечить только знаткие. О них подробнее см. [Христофорова 2010а].

удивительно, что между местным «лекарским дискурсом» и дискурсом современной медицины существовал (и существует до сих пор) определенный конфликт (подобный тому, который фиксируется и в других местах сельской России). Отражение этого конфликта встречается и в интересующих нас текстах:

Соб.: А врачи-то что говорят?

Не могут даже определить ничё, ничё не могли: «Как так, чё сделалось с тобой, что в одной ноге легче стало — в другую перешло?» Я вот... Мне бы сообразить бы, дак вот тоже не сообразила — где бы хоть лекарий каких-то бы, полечиться <...>

Соб.: А почему вы решили, что это именно боль кидается?

Дак как решила, да как не решить больше — потому что ревматизм у меня не признают по кровь, ревматизма у меня нету. Я в больнице лежу, мене и говорят... И у меня когда она лучше — хожу, когда в больнице лежу. Хитрая такая боль ведь! <...> А читаю ее (*Воскрёсную молитву*), и маленько отойдет, полегче. Кидается ведь куда попало! То в бок, то в спину, то в грудь. То живот заболит, то чё-нибудь да заболит. [А.А.П. ж. 1927. Вер. В-2000и № 6.2]

Соб.: А как узнают, что это пошибка, если она не говорит?

Кто его знает... Ну, вот человек, видимо, болеет, врачи у него не узнают, от чего болеет. [Е.П.Г. ж. 1926. Кезс., зап. Ю. Гудим, В. Ерофеева. ААЛ. ПВ-1999. Гудим № 6]

Соб.: А как вы отличаете — вот просто голова болит, а тут вот пошибка?

Ну, она беспокоит ведь, то кинется в руку, то в ногу, то голову поднять не может, то... Врачи не могут сказать. Раньше ведь врачи не верили, а сейчас верят. Они признают... [И.К.Г. ж. 1926. Вер., зап. Е. Александров, И. Куликова, Л. Филимонов, О. Христофорова. В-1999 № 3.4]

Конечно, не всякое болезненное состояние приписывается действию икоты — это зависит от особенностей характера, воспитания, личной истории, например:

Соб.: Так, может, у нее просто ревматизм?

Не знаю я. Также порой думаю — чё руки болят? Не знаю... Кидается боль туда-сюда тоже. У меня тоже руки болят. Чё, уж наши годы прошли, робили, годы плохие робили. [О.Е.П. ж. 1937. Кезс. В-2004. № А4.5]

Вот у меня ноги болят — может, тоже чё-то сделано? Или так ли ишо, от простуды ли болят. [Х.И.С. ж. 1914. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 5.6]

В этих примерах видны сомнения пожилых женщин относительно причины их физических страданий; можно предположить, что страдания сами

по себе, без какого-то важного, эмоционально значимого события, ставшего триггером (проглоченной мухи, конфликта с предполагаемым колдуном или заявления чужой икоты о том, что «у тебя она тоже есть»), не могут стать знаком «икотной болезни». При этом наличие триггера без явных телесных страданий тоже не обязательно приводит человека к убеждению, что в его теле живет кто-то еще. В этом отношении любопытно сравнить фрагменты нескольких интервью с одной и той же информанткой, Христиной Никитьевной (фрагменты расположены в хронологической последовательности):

Вот у стариков-то топеря никто ничё, а я пришла — «Я! Я!» (*Изображает громкое икание.*) Всё время. Чё-то делается. Не знаю, чё.

Соб.: А не болит ничего?

Вот только так, ну... Это раньше я слыхала, что это душа о грехах, говорят, пекётся. Дак у людей-то никак не пекётся ничё. Не знаю...

Соб.: Давно так?

Давно! Я топеря помню, как ко старикам-то ходили, у меня всё так. А не замечаю. Колды это мне попало — вот не помню, не знаю. Вот в привычку у меня вошло, дак я уже это не замечаю, сама себя. Икатся. Утром только встаю — уже опять йкается. Не знаю. А так ничё я больше не чувствую, только вот так сделает-ся, и всё: «Я!» Так-то ничё ко ся. Чтобы это чё-ко заболело или чё там... Молчит она, токо йкатся, и всё.

Соб.: А еще у кого-то тут так икается?

Дак чё-то я не слыхаю ни у кого! Вот не слыхала, не знаю, не помню. Нынче я теперя никуда не хожу дак. У стариков дак у нас нет, никто не йкат вовсе. Я ведь хоть и за стол сяду исть — дак у меня тоже зайкатся, и всё.

Соб.: А бывает, что на какую-то пищу так реагируете?

А не замечаю ничё. <...> Вот топеря — у Михеевны пошибка есть. Икатся тоже у нее. Вот она йкатся. «Вот утром, — говорит, — встану...», дак вот пока она не наестся, у нее всё йкатся. А я свою не понимаю, что мне надо йисть. Не хочет ничё. Ну, она йкатся тоже у нее. [Х.Н.К. ж. 1914. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 5.7]

Соб.: А расскажите, пожалуйста, как к вам пошибка попала?

У меня нету пошибка.

Соб.: Нет? А вы рассказывали какую-то историю, что ичется.

Ичется? Дак это чё... Я не считаю это пошибкой.

Соб.: Так вы пошутили, что ли?

А может быть, не знаю я, только... Только куды-то я шла, муха мне залетела — вот и всё. Больше ничего я не помню. Муха залетела в рот. А так-ту... Так-ту я не замечаю, что у меня чё-то есть. А вот зикатся только.

Соб.: Икатся?

Вот счас ничё, никто не будет, а как наемся — всё, заикалось. Хватит есть.

Соб.: А! То есть — хватит есть?

А так больше ничего я не чувствую, ничего. Чтобы где-то болело.

Соб.: А муха когда вам попала, сколько вам было лет?

Дак вот забыла уж топеря! Ну, мы уже это, дома-то не жили... Не помню, сколь годов прошло <...> Это здесь ужо. В Степанёнках. Или где-то я шла ли? Везде ведь по деревням ходила <...> Мы пообедам (*о соборных трапезах*), съем, подумаю ишо: наелись уже, всё — вот и заикаю! Больше ничё, никто ни у кого ничё нету — я заикаю! Вот как наемся — так и заикаю. А пока ем — дак ничё. Чё вот делатся — не знаю. А так-то мне не тяжело, ничё нету. А только то, что сказыватся.

Соб.: А почему вы тогда думаете, что это может быть пошибка?

Дак вот я не знаю, вот только так, я говорю — вот чё-то вот здесь же (*показывает рукой на грудную клетку в районе диафрагмы*), только икатся дак. Не знаю, чё. [Х.Н.К. ж. 1914. Кезс. В-2004 № А1.2]

Соб.: А икаете вы отчего?

А кто его знат, чё. Икаться. Вот за столом, у стариков вот была дак — как уж я наелася и зайкала. Это тоже мне попало на поле. Муха кака-то залетела в рот. Кто его знат... Так всю жизнь и прожила. А только икаться, а больше я ничё, так-то я ничё не замечаю. Вот «Ик!» — икнется, съичется. Я: «Ой, кто-то меня поминает!» А кто меня будет поминать-то?

Соб.: А как к вам попала пошибка?

А я шла по полю и учула — муха залетела мне в рот. Муха. Дома еще, в Степанёнках. Молодая еще я была. Тоже куды-то я шла. Муха залетела в рот. А выплюнуть-то я уже не могла.

Соб.: И сразу заболела?

Нет. Болеть — не болела.

Соб.: А заикала сразу?

Ну, икать-то я колды только начала, дак только... Вот поняла, что эта муха залетела в рот. Дома на поле, еще в Степанёнках. [Х.Н.К. ж. 1914. Кезс. В-2005 № А3.5]

(*Икает громко. Икает еще раз.*) Ишо. Вот чё-то там (*правую руку подносит к груди*) есть, не знаю, чё, кто его знат, чё. Вот: «Ик», да «Ик, ик» — заикатся. Тожно перестанет опеть. Я всё: «Ой, кто-то поминает меня!» А кто будет поминать-то... (*Икает. Потом еще раз.*) У вас не бывает так?

Соб.: Бывает, по-моему, у всех так бывает.

Все-таки бывает же ведь.

Соб.: Некоторые говорят, что у вас здесь много людей, у которых пошибки.

Чё это?

Соб.: Ну, пошибка, икотка...

Кошка?

Соб.: Нет, вот внутри у человека будто сидит какая-то бяка.

А, ну вот у ранешних-то людей тоже была, всяку жисть-то плохую пережила дак... Я куды-то шла пешком, дома ишо, в Степанёнках это было. Что-то я делала, чё-то шла куды-то. Мне муха залетела в рот, это вот хорошо помню. Я не могла ее выхаркать. Вот пошибка-то это, оказывается... Дак она у меня ничего не делает, так-то меня не беспокоит, только вот икатся. Ну и всё. Кака-то вот... Раньше вот какой-то, всё поминали икоту: «Ой..!» Икотны-те, живут ишо люди, вы, наверное, встречались тожо с ними?

Соб.: А они чем отличаются?

Ну, вот заикают тожо, заушают, чё-нибудь неладно дак. Икатся. И разговаривают даже. А теперь я чё, никуды не хожу дак. А сейчас и не слышно икотных-то. Не вид... Не слыхала я... Это раньше было. «Ой, икоту, дескать, пустили, ой!» Ой, беда ведь это, тожо как болезнь.

Соб.: А что, колдуны все вымерли, что ли, которые икоты пускали?

Колдуны-те, они есть! Наверно. А вот икоты-то не слышно теперь нигде, не чутко. А колдуны-те, дак тожо от них-то можно оборониться, молитвы есть. <...> (*Икает громко. Икает еще раз.*) Ну, ишо. Хватит! (*Икает в третий раз.*) Это что ж такое. (*Икает в четвертый раз.*) Чё такое делатся, не знаю. Муха эта, что ли, там кликат? [Х.Н.К. ж. 1914. Кезс., зап. Н. Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2005. Digital 8. Кулига № 1]

Первое интервью записано в 1999 году, остальные — в 2004-м и 2005-м. Информантка, бывшая духовница одного из соборов, во всех случаях, кроме первого, воспроизводит историю о проглоченной в молодости мухе, однако она не вполне убеждена в том, что у нее есть икота. Ее сомнения связаны с неочевидностью проявлений икоты — только неожиданное икание с достаточно громким звукоизвлечением, отсутствие болезненных ощущений и других типичных проявлений. Сомнения выдает веер предложенных ею интерпретаций — и «естественных» («А как наемся — всё, заикалось. Хватит есть»; «У вас не бывает так? — Соб.: Бывает, по-моему, у всех так бывает. — Все-таки бывает же ведь»), и символических («Душа о грехах, говорят, пекётся»¹; «Ой, кто-то меня поминает!», однако опять же с сомнением: «Дак у людей-то никак не пекётся ничё»; «А кто меня будет поминать-то?»). Имеем ли мы здесь дело с постепенным, нередким для очень пожилого возраста, формированием странной убежденности (от «У меня нету пошибка» до «Муха эта, что ли, там кликат?»), или память о проглоченной

¹ Ср. зафиксированное в Шадринском округе Пермской губ. понимание икоты и основанную на нем бытовую практику: «Икота происходит от печали души о грехах, икающего внезапно спрашивают, зачем он украл то-то или сделал другой непохвальный поступок, и икота тотчас перестает» [Зеленин 1916: 1012]. Ср. также: икота — это «душа с Богом беседует, а горла пятля хочить» (Смоленская губ.) [Добровольский 1894: 43].

мухе всегда жила в сознании рассказчицы, но развиться в явную «икотную болезнь» ей помешали особенности личности и состояние организма? Точно сказать трудно, однако совершенно очевидно, что «икотная болезнь» напрямую связана с «мнением» (мнительностью)¹, что хорошо демонстрирует следующий текст:

В.А.Ш.: (Смеется.)

Т.И.П.: Да! Говорят, будто лягушами, мышами, у кого это, ящерицей пустят — мучается человек.

В.А.Ш.: (Смеется.) Болтуня!

Т.И.П.: Чё «болтуня», вот я тоже мучаюсь, посмотри, заболит-заболит голова у меня, я два месяца мучаюсь, никакие лекарства не помогают, горстями ем!

В.А.Ш.: Тоже пошибка?

Т.И.П.: Конечно, наверно, есть! Есть она у меня. Она и мучает меня. Я... Чё мне... Ни с того, ни с сего заболит-заболит — и плечи, и голова, и заходит — как там кто-то живой ходит. Терпенья нет, реву.

В.А.Ш.: Много знаешь, и вот потому и болит. (Смеется.)

Т.И.П.: Узнала бы, кто мне исколдовал, — убила бы все равно. (Смеется.)

В.А.Ш.: Много знаешь про пошибку, мне кажется. [Т.И.М. ж. 1932., В.А.Ш. м. 1930. Сив. В-2005 № 3.1]

В рассказ женщины, вполне традиционно описывающий страдания от икоты, вторгается разрушающий этот нарратив ироничный голос ее мужа, который утверждает, что причиной страданий может быть обычная мнительность, заставляющая конструировать из разрозненных ощущений нечто целое, добавляя недостающие этому целому фрагменты из собственного воображения. Она уступает его насмешке над ее страхами (а скорее всего, игрой в страх — только ли перед собирателем?) — это выдает ее смех, ее самоирония.

Рассказы жертв икоты хорошо показывают, как формируется мнение о собственной болезни. Наличие триггера — сильного эмоционального (негативного) впечатления (проглоченной мухи или соломинки, физического ощущения («ткнуло»)) при проходе в воротах; контакта с предполагаемым

¹ По мнению В.М. Бехтерева, при существовании веры в возможность порчи для предрасположенной личности достаточно «уже самого незначительного повода, чтобы развилась болезнь. Если такая личность взяла из рук подозреваемого в колдовстве лица какую-либо вещь, или поела его хлеба, выпила воды или квасу из его рук, или даже просто встретила с ним на дороге — всего этого уже достаточно, чтобы болезнь развилась в полной степени» [Бехтерев 1904: 69]. И в Верхоямье некоторые люди, не только мужчины, но и женщины, полагают, что в основе порчи лежит «мнение» — мнительность [М.С.П. ж. ок. 40 лет. Сив. В-2000и № 4.2].

колдуном, его угрозы; смерти близкого человека с икотой), дополняемое (часто гораздо позже) проблемами со здоровьем, общением с лекарем или хозяйкой другой икоты постепенно приводит человека к убеждению, что в нем действительно живет инородное существо, природа, характер и привычки которого известны заранее из местной устной традиции. Ключевые пункты личной истории соединяются путем нарративизации, формирования связного повествования — для самого себя, родных, соседей, наконец, и исследователям перепадают крохи с этого «пиршественного стола» устной традиции. Сложившись по стандартной фольклорной модели, это убеждение и в дальнейшем направляет мысли и поступки человека по существующим в культуре когнитивным и поведенческим схемам, отсюда и единообразие проявлений «икотной болезни» (неважно, «истинной» или «декларативной»): речедвигательные пароксизмы, нелюбовь к определенным видам пищи, острая реакция на упоминание некоторых людей и других существ и т.д.

Еще раз подчеркну важнейшую роль *р а с с к а з ы в а н и я* в этом процессе: создание личного «нарратива болезни» и трансляция его другим во многом и есть, собственно, способ передачи самой икоты (наряду с наблюдением за приступами, которые, заметим, также становятся объектом нарративизации, об этом говорилось в третьей главе, также см. ниже). Это отрефлексировано не только в медицинском (психиатрическом) дискурсе, но и — в некоторой степени — и внутри традиции. Так, в следующих текстах икота предстает своего рода «ментальным вирусом»; опасность заражения ею напрямую связана с рассказыванием о ней («из речи в речь, из слуха в слух»):

Соб.: А вы до того, как вам сказала женщина, что вам полезла (*икота*), вы знали, что она у вас есть?

Да, я планировала так, думала, что она... Все равно от ее... Потому что слухом-то пользовались.

Соб.: Слухом это как?

Вот кто-то скажет о своей пошибке или о ком ли, там ты услышала — мне передашь, так. Из речи в речь, из слуха в слух. От человека к человеку, от поколения на поколение. У Марьи Магдаланиты — семь бесов было. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

Соб.: А вы про пошибку что-нибудь слышали?

Слышала. Говорят, что это передаваемая болезнь. Когда-то мне интересно было узнать, что это за такое. <...> Одна женщина <...> она мне рассказывала про эту пошибку. Говорила, что это такое что-то, которое садят со злости. Рассказывала страшные вещи. Приходя домой, я старалась передать, сестра моя ругалась сильно, что: «Ходи, собирай, посадят, так будешь знать». [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

Соб.: А ей как попала (*икота*), она не говорила?

А это я не знаю, это я не слыхала.

Соб.: Вы с ней об этом говорили?

Нет. Я только слыхала, что она, как у её... Ну, неловко ей кажется — вот она начнет икать, икать...

Соб.: Не говорили, потому что неудобно, да?

А как спросить? И не дай Бог! Чё, ведь, говорят, она переходит, да чё дак. Нет, ты что! Лучше подальше от этого дела. Льет дождик как... [Н.А.М. ж. 1937. Вер. В-2011 № 97]

А что, у кого-то есть в родне (*икота*), нет? Так просто спрашиваешь?

Соб.: Так.

И не дай Бог это. И не дай Бог это. <...> Я даже боюсь говорить про это... Да и кто вам вылечит вот это? [М.М.Ф. ж. 1953. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.1]

Соб.: А вы встречали женщин с икотой?

Нет. Не приведи, Господи.

Соб.: А почему так страшно?

Дак всадят в кого-нибудь, всю жизнь будешь это... Не умрешь и жить не будешь. Это же болезнь как! Напускают, это болезнь! Тьфу, тьфу, тьфу, тьфу, тьфу. Даже не говорите об этом. Даже, говорят, она говорит в человеке. А человеку тогда так трудно бывает, говорят. Но не видала я. И не хочу видеть. И вам не советую. Это не дай Бог. [В.А.Г. ж. 1936. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 8.1]

Итак, интерпретативная функция характерна для быличек, соотносящих жизненные впечатления с «фольклорными моделями». Прежде всего это рассказы о вселении икоты и ее поведении внутри человеческого тела. При этом былички о вселении отличаются сюжетно-мотивной стереотипией, а рассказы о проявлениях икоты, находящейся в теле человека, характеризуются значительным индивидуальным варьированием. Их отношение к сфере осмысления повседневного опыта — как физиологического, так и социального — делает такие тексты менее зависимыми от фольклорных схем, и именно в этой зоне представления об икоте оказываются открытыми для новаций, и здесь же «цензура коллектива» действует наиболее жестко — так что при первом же пересказе идиосинкразические образы трансформируются в более привычные для традиции или элиминируются вообще.

Тут же заметим, что с исчезновением лекарственных практик изгнания икоты (повсеместно в Верхоямье говорят, что сильных колдунов — которые могут лечить, а не только портить, — теперь уже нет) новые мотивы появляются и в этом сюжете: икоту не изгоняет лекарь в бане, дав больной выпить нагово-

ренную стопку, а вырезает врач в больнице во время хирургической операции, как в данном примере:

У кого-то тоже была пошибка. Лечили врачи, пытались даже узнать что-то, ей предложили операцию, женщине. В Перми. Какой-то профессор за это будто взялся. Ну, и оказалось, что разрезали, а ничего не нашли. А потом что-то там всё-таки вынули, в спиртовый раствор, там, положили, в это, всё. А потом у профессора изо рта она кричит. Да матом ругается: «Ах ты, такой-сякой, мать-мать! Хотел меня угробить, да я тебя вперёд упеку!» И вот, что-то, видимо, во время операции, что ль, она залетела. Никогда я не верила ни в какую муху, но, в общем-то, вот эта женщина мне много рассказывала. [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]¹

Тексты о вселении икоты, в которых повествование ведется не от лица жертвы, а от третьего лица, реализуют н а з и д а т е л ь н у ю функцию. Особенно показательны здесь былички, в которых рассказ о причинах вселения вкладывается в уста самого персонажа. Приведем несколько примеров.

Опять в нашей деревне, еще скажу. Были соседи, напротив нас жили. Я была небольшая еще, девушка. Вот та же хозяйшюка, против нас которые жили, она пошла по воду, и пошла просто, без молитвы. И дошла она... Носили с речки воду, колодец у них не был... Вот, дошла до соседей и повесила ведра на ворота. Вот ведра на ворота повесила, и в это время она, говорит, ей попала. Когда в ворота заходила. Она у нее тоже говорила. «Вот, — говорит, — ты пошла без молитвы, ведра взяла, пошла по воду, ведра повесила, — говорит, — на ворота, а я сидела на воротах, ждала». Это если она врет — я вру вам. Она сама рассказывала, своим языком. Эта вот соседка. Вот она, говорит, мне где попала. [Е.П.Г. ж. 1926. Кезс., зап. Ю. Гудим, В. Ерофеева. ААЛ. ПВ-1999. Гудим № 6]

Пошибка залетат, вот такие есть колдуны-те, колдуны. До того были много они, а сейчас... Тоже, наверно, они есть. Всё с молитвой надо ходить. Во дверях... «Я, — говорит, — три дня сидел на воротах, — это у Анисьи-то, — три дня сидел

¹ Ср.: «Одной стали операцию делать, зеркало поставили, а икота-та себя увидела и выскочила» [Подюков и др. 2004: 214]; «Икотка Иванко, торжествуя, рассказывает, как его хозяйке в больнице желудок лечила и “все внутри ей просвещали”, а он “от врачей в кишках спрятался и так отсиделся”»; «Когда-то мне снимок делали. Когда, говорит (икота), тебе в желудке снимок делали, я в кишки спустился. А когда стали кишки снимать, я залезла сюда, в желудок. Вот. Меня, говорит, не видели. Увидели бы, начали бы меня искать. Живот, говорит, распорили бы тебе»; «А мы не кричим, я не кричу. Чу! Как рыба. Как к врачам пойдешь, будешь говорить, так хозяйке живот распорят, меня найдут, вытащат, нельзя говорить, я молчу, нигде не говорю, только дома. Кто придет — кто спрашивает — говорю. А в поликлинике нет» [Четина, Роготнев 2010: 97, 184, 185].

на воротах, всё ждал тебя. Ты еще была девушкой, дак я хотел всё в тебя полизти, и всё-таки дождал», — говорит. Это она, пошибка, так говорит: «Всё-таки дождал». <...> «Я, — говорит, — три дня сидел на воротах, всё дожидал тебя. А ты пошла, рот распелила, без молитвы шла, ты бы с молитвой шла, дак я бы не полез в тебя». Вот чё говорит. <...> Муха залетела, так кашляла, кашляла... говорит: «Ты не могла, я крепко держался». [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

Соб.: А как он (бес) попадает?

Дак вот... Как вот, раньше я слыхала от старых стариков. Вот кто-то без хреста ходит и без молитвы. Вот он сразу... У меня тетка <...> Она пошла по воду, да без молитвы, без молитвы черпает. Ой, я, говорит... А потом... Оно уже ей очень так тяжело стало... Заговорила, уже говорить начала. А потом куда-то она пошла тоже лечиться, ей сказали: «А ты, говорит, чё, он на камушке сидел, ты пришла воду черпать и без молитвы. Он в тебя влез». Видимо, она без хреста была. <...> Если кто без молитвы пойдет, они, черти-те, переходят в человека-то, который без хреста-то. А если с хрестом, дак они... Не приступаются к такому человеку. [У.Р.Г. ж. 1923. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3]

Ходит без молитвы через дорогу, вот во дверях, на расстанях (*перекрестках*) идет без молитвы, вот тут и попадают она. Надо ведь с молитвой везде ходить, с благословением дак. Пойдешь куда — благословиться надо обязательно, с поклонами. Тогда идешь спокойно. А ведь враг-от он, нечистый, он везде... Чтобы как в раба влезти. Одна женщина съела ягодку с черемухи. Такая хорошая делалась, черная ягодка, крупная. И взяла ее и съела. И сразу она услышала, у ей закололо. Или куда-то села она. Это боль была. Потом она через некоторое время стала икать, потом стала говорить, и сказала: «Ты вот ягодку съела с черемухи, вот я и была, в тебя и залезла», — говорит. Сказала. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 3.1]

Ср.: «Переругаешься и идёшь на поход. Он в то время залетат, чертёнок. “Я, говорит, сидел на колышке и слышал: хозяйка ругается”» (Чердынский р-н) [Руסיнова 2010b: 16].

Тожно вот... Старуха одна Богу молилася. Богу молилася, а, видно, не то думала, надвоё. И вот пошибка-то в ей когда заговорила, и говорит: «А старушка Богу молилась, да не истово, — говорит, — дак я ей в ушко полезла!» Вот и всё. (*Смеется*.) Значит, через рот-от нельзя, видно — она молитву творит дак, а в ушко полезла, и всё. (*Смеется*.) [Н.К.А. ж. 1919. Сив. В-2000и № 5.1]

Но она не умирает с человеком, она выходит перед смертью. Выходит. И ищет ... Она уже приготовила себе жертву. Вот в Дурманах женщина была, дак:

«Ой, я, — говорит, — уже... Скоро, — говорит, — у меня хозяйка помрет, я, — говорит, — это, нашла, я к Дуське, — говорит, — уйду жить. Она, — говорит, — вино любит пить, а я вино люблю». (*Смеется.*) Вот и всё. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4]

Так вот там, у другой, тоже есть пошибка, говорящая была, она: «Задаваю, задаваю, задаваю»... Нет, она взяла, стала Псал... попросила у нас книгу, Псалтырь, а бе... Псалтырь бёсов клёнет, Псалтырь читала, Евангель читала. Она тожно ей говорит: «Хм, хозяйку задавить хотела — догадалась! Стала Псалтырь-ту читать, Евангель читать. У меня язык-от отпал половина, шерсть-то с меня спала, хвост-от у меня отпал. Токо мене, как она читает, дак в левой ноге в пятке место-то». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № 3.2]

Ср.: «Уж во мне сидит, да не один ещё. Крест-от в своё время не носила, колдуны и напоили, опутали. Завидовали семье нашей. И вот живет сейчас во мне бес Егорка. Тридцать лет уж живёт. А подали его мне колдуны с квасом. Порча вот така великая» (Карагайский р-н) [Полякова, Русинова 2012: 10].

В этих текстах устами самой икоты¹ говорится о запрете (в особенности для женщин) ругаться матом, пить вино, о предписании носить нательный крест, творить молитву (перед едой, идя по воду, входя в ворота или двери или выходя из них, пересекая дорогу или переходя через перекресток), о необходимости читать «божественные книги» и молиться «истово». Форма, которую имеют в данном случае эти запреты и предписания — высказывание враждебного человеку сверхъестественного персонажа в обрамлении короткого занимательного рассказа — призвана обеспечить их надежное запоминание и выполнение (в частности, это хорошо демонстрирует «миссионерский» дискурс духовницы Евдокии Александровны, о чем говорилось в первой и начале данной главы). Отметим и то, что для сюжетных повествований характерна непрямая дидактика: былички называют иначе, чем запреты, предписания и поверья, — косвенно, не «в лоб», что также работает на рассматриваемую функцию.

¹ Лишь в одном случае в этой роли появляется лекарь («А потом куда-то она пошла тоже лечиться, ей сказали: “А ты, говорит, чё, он на камушке сидел, ты пришла воду черпать и без молитвы. Он в тебя влез”» [У.Р.Г. ж. 1923. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3]). По всей видимости, это невольный либо же сознательный (рационализирующий) «жест» рассказчицы, приписавшей лекарю обычную фразу икоты из текстов данного типа. Такая контаминация стала возможной потому, что в быличках о колдовской порче иного рода, не связанной с «говорящим» персонажем (кила, порча скотины и пр.), именно лекарь оказывается тем агентом, который называет причину и виновника порчи.

Характерно, что вербализация правил повседневного благочестия подкрепляется негативными примерами: в быличках рассказывается о последствиях их нарушения. Крайне редки позитивные примеры (негативное название, видимо, более эффективно, чем позитивное), как в следующем случае:

Она вот рассказывала, свадьба у кого-то была, и, говорит, на невесту-то как... Нет, не свадьба, наверно, рожёнка была, родила она, вроде... Говорит, это, пошла на улицу, забор открывает, там раньше ворот не было, тут это такие... Жерди... Она открывает, говорит, и молитву сотворила. И, говорит, как корчага (*большой кувшин*)... Такие раньше были корчаги большие, глиняные... Вот, говорит, такой грохот раздался, как корчага разорвалась. «И вот прихожу домой, говорит, ну, сходила она это... В туалет сходила, прихожу, говорит, вот так и так. «Ой, хорошо что ты молитву, — говорит, — сотворила. На тебя, — говорит, — была пошибка. Если бы ты молитву не сотворила, она бы, — говорит, — в тебя вошла». [А.А.П. ж. 1931. Вер. В-1999 № 2.1]¹

Еще один пример позитивного подкрепления правил повседневного благочестия находим в тексте, который хотя и подается как конкретный случай (быличка), но в действительности является адаптацией сказки на сюжет «Вор и смерть»²; только в нашем случае вместо смерти или черта (в 332*** — лихорадки) фигурирует икота (нетипично для местных быличек и то, что икота была у мужчины, больше ни одного сюжетного текста об этом нам не встретилось):

Слышала я, у свекровки слышала. Что у одного мужика была пошибка. Он сколько годов с ей был, она его очень мучила. А потом он ее как-то выжил из себя, эту болесть. Выжил болесть-то эту и это, стал хорошим мужиком. Ну, он богатый был,

¹ Звук ломающейся посуды, бьющегося стекла, вылетающей из сосуда пробки устойчиво ассоциируется с ритуалом изгнания нечистых духов и в других культурах, в частности, в талмудической традиции и опирающемся на него еврейском фольклоре. В эпизоде Вавилонского Талмуда (VI в н.э.) знаком выхода демона из царской дочери оказывается то, что вся посуда в доме разбилась [Каспина 2002: 173–174]. На этом мотиве основан и способ лечения: чтобы изгнать злого духа из ребенка (признаком вселения которого считались судороги), следовало разбить горшок или тарелку перед его лицом (пример из Галиции) [Околович 2002: 139]. Находясь в ряду еще более универсальных представлений о том, что болезнь (равно — духа, или агента, болезни) можно изгнать, испугав ее или вызвав у нее отвращение, галицкий пример интересен тем, что связывает изгнание демона со звуком именно бьющейся посуды.

² СУС К1637: «Вор и Смерть (черт)»: бедняк идет украсть у богатого брата (мужика) вола (жеребца); встречает Смерть, идущую туда же, чтобы задушить ребенка; говорит чихнувшему ребенку: «На здоровье!» («Бог с тобой! Христос с тобой!»), тем самым спасает его, вор награждается.

у его все было. Потом один, значит, задумал украсть лошадь у него. У него много было скотины, лошадь — богатый жил. А у этого, у бедного, ничего не было. Вот он пошел ночью: «Пойду, лошадь украду». А эта болёсть-та тоже идет к нему! Вот, разговорились: «Ты куда пошел?» — «Я вот, — говорит, — куда пошел. А ты куда?» — «А я тоже к нему». Разговорились, говорит, потом... «Он, — говорит, — вот выйдет, в двенадцать часов ночи на улицу и счихнет. Я тогда в его и влезу. Обратно. Я в ём была». Ну ладно, стоят, ждут полночь. Он токо вышел на улицу-ту, чихнул, а вор-от: «Будь здоров!» Ох, она *нрзб* сделалась, всякими голосами: «Зачем ты сказал: “Будь здоров!”», зачем сказал ты, мне надо было в его влезти!» — орет, визжит вовсю! (*Смеется.*) А тот тожнó и думат: «Чё сделалося это?» Чё, он ниче не поймет. А потом он, этот вор-от, ему рассказал — вот чё, вот чё, вот-то как чё. «Ой, дак спаси те Господи! Спаси... На тебе лошадь, на тебе упряжку, на тебе всё, токо ты меня спас от её». Вот. (*Смеется.*) Я слыхала у свекровки. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А4.6]

Образные, яркие рассказы, выполняя назидательную функцию, не могут не нести эстетической нагрузки: назидая, они развлекают, развлекаая — назидают. По образцу подобных текстов созданы другие, в которых обыгрывается, с неизменным подражанием голосу, речевое поведение икоты, однако явное назидание при этом отсутствует. Назовем их основную функцию *развлекательной*. Например:

А вот в этом, в Вяткино-то, я туда ходила за чем-то. С санитаркой идем, зашли к ней, ну, она и рассказывает: «Вот обварила грудь, — говорит, — я». Ну, мы спрашиваем: «Как обварила-то?» Она говорит: «Да кипяток взяла, — говорит, — вот чугунку, и, — говорит, — как-то опрокинулась она мне на грудь». А вот эта икотка-то у ней и говорит: «Косорукая, дак не брала бы!» (*Смеется.*) Быстрехонько так среагировала: «Косорукая, дак не брала бы!» Так интересно. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5]

А тут было тожо, в Кониplotино-то, с той стороны-то, Евдокия Нефёдовна была. И вот у нее пошибка тожо: «Старуха-то легет спать, спи-ит, рот-от распялит, я выгляду, — а это, настенные часы, маятник, — сяду на маятник, покачаюсь-покачаюсь, фуurr токо, улету. В Москву-то полетю Как они, начальники-те, тамо ругаются, поматеряют, — говорит, — я гляжу-гляжу на их, надоест, улету, домой прилетю, — а чё, они молнией летают дак, — сяду на часы-те, покачаюсь-покачаюсь, хозяйке в рот полезу, она спит опет, ничё не слышит». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

А тут опять старики молилися у нас в деревне и они знаешь чё... Одна стряпат шанги, а другая икота сидит говорит... Одна-то женщина подсказыват молодой, говорит: «Ты шанги-те, — говорит, — пеки, да по краям пушке сметану-то

разводи, чтоб крайчики-те не были сухи-те», а икота-то говорит: «Указывает, указывает шаньги-те пекчи, ишо указывает, указывает!» Они распорили даже, две икоты, и распорили. «Я, — говорит, — Семён, я много знаю, да и то ничё не говорю». Это у другой старухи. И она говорит: «Я Семён». Это, видимо, пошибка сама себя называет Семёном. «Я Семён, я много знаю, да и то не указываю, а ты, — говорит, — указываешь». (*Смеется.*) И разругалися. [Т.И.М. ж. 1932. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 1.2]

На первый взгляд, подобные былички, лишённые очевидной назидательной задачи, направлены лишь на развлечение слушателей. Однако они также, через утверждение картины мира, в котором возможна одержимость нечистыми духами, нацелены на сохранение традиционных религиозных и социальных норм, в том числе — косвенным образом — и правил повседневного благочестия.

Все тексты устной традиции так или иначе «работают» на ее сохранение и воспроизводство, это касается и функции социальной стратификации — установления этнических и конфессиональных границ, которую реализуют в том числе былички. Знание о самой икоте, ее проявлениях мало-доступно или вообще недоступно «чужим» — приезжим «никонианам», удмуртам, поскольку предполагает включенность в достаточно закрытую социальную среду старообрядцев¹. Так, например, одна из наших информанток, живущая в одном из старообрядческих сел с восемью лет (ее родители, удмурты, школьные учителя, переехали в это село в начале 1970-х гг.), до сих пор воспринимает кержацкую культуру «извне», и несмотря на то что среди ее одноклассников, а потом коллег по работе были старообрядцы («Фроси, да Моти какие-то, Акулины...» [М.Л.Ж. ж. 1966. Кезс. В-2004 № 3.2]) и ее сноха — жена старшего брата — тоже из кержаков, она никогда не слышала про икоту, не знает и о других местных мифологических представлениях и обычаях. Конечно, это крайний случай, и интервью с другими жителями этих мест, не старообрядцами, свидетельствуют о том, что мифологическая информация проникает за этноконфессиональные границы, однако при этом она приобретает несколько иной вид и смысл:

Соб.: А правду говорят, что среди кержаков колдуны есть?

Хм. Что вам рассказать про это? Не хочу я это, конечно, обсуждать и ничего, но ... Да, есть. У них у всех сидят в них какие-то пошибки, как они называют. Они между собой называют этого беса пошибка.

¹ Е.М. Четина также говорит об этой функции, но применительно к коми-пермякам, считающим «икотку» своим, «пермяцким» явлением, отсутствующим у русских «“Очень много у пермяков икоток. Когда жила там, часто слышала, а у русских ни разу не встречала” (Ильинский р-н); “Я хоть и сама пермячка, но как-то с пермяками я не могу <...> У них ведь икотки эти, я боюсь прямо”» (Юсьвинский р-н) [Четина, Роготнев 2010: 103].

Соб.: А это бес?

Бес. Они в них сидят, они в них говорят, они портят друг друга вот этим... Ну, короче говоря, вот на кого обозлятся, они посылают порчу на того человека, на кого обозлятся. Там у них свои молитвы, видимо, есть такие, такого типа, и всё. Есть у них это, есть. Ведется. Среди всех есть, а вот у них особенно. Потому что Духа Святого они не приняли в крещении, а Духа Святого нету — значит, он тут и есть, рогатый.

Соб.: А их пошибка, она может на православного человека переметнуться?

Если этот человек не ходит в церковь, не молится дома, не исповедуется в грехах, не принимает причастие — может. У него защиты Божьей как таковой нету, если он ничё это не исполняет, что заповедал Господь, — может.

Соб.: А как от нее избавиться?

Господь-то в Евангелии как сказал: сей род исходит только постом и молитвою, дак вот надо поститься и так молиться, чтоб изгнать этого беса. Так вот есть такие старцы, старцы-то есть, но они далеко отсюда живут, к которым приходят с такими вот бесами и... Вот.

Соб.: А вот они к каким-то знахарям ходят, в бане их парят, пытаются избавиться от пошибки...

Ну, я этого не знаю, как это делается и как это изгнать можно... Есть такие старцы, которым, значит, уже на пути когда ведут к ним, так они дорогой уже выходят. Уже знают, куда их ведут, и тут же выходят. Такие сильные старцы есть, которые изгоняют этих бесов. Ну, это отшельники, которые живут где-нибудь и... Только... Ну, аскеты вот такие, православные. А так — если он забрался, его трудно выгнать! Надо себя очень блюсти. Пост и молитва, пост и молитва! До изнеможения молитва. Для того, чтобы, значит, от него избавиться... То есть не допустить этого, чтоб не попал он нигде, все время надо с молитвой ходить, утром, как говорится — без Бога ни до порога. Утром встал, уже за порог и без молитвы не выйди. Всё надо благословляться, всё надо молитвы читать, Иисусову молитву ведь нужно читать без конца! А когда нам ее читать, мы другим заняты дак... Ну, в общем, нужно соблюдать все полные постановления. [З.А.Г. ж. 63 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, А. Рафаева. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 6]

(О ворожбе икоты.) А они же ведь, обращение к сатане, он же всё знает тоже. Но не надо к нему обращаться, даже за правдой, написано. Даже правду от него не надо принимать. Потому что он враг Господень. [З.А.Г. ж. 63 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, А. Рафаева. АЦТСФ. В-2002 № 5]

Как видим, эта информантка (приезжая, прихожанка местного православного храма) интерпретирует икоту в русле церковных представлений об одержимости. Для нее икота — однозначно демон в ортодоксальном понимании, лишенном каких-либо мифологических нюансов; особенности его внешнего вида и поведения не являются предметом интереса и рефлексии (ср. слова

другой православной женщины: «Никогда я не верила ни в какую муху...» [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]). Причина попадания икоты в человека — отсутствие Божьей благодати, даруемой в Таинствах (точка зрения, невозможная для старообрядцев, считающих, что после никоновских реформ в церкви благодати нет — она «ушла на небо»). Единственным способом изгнать беса информантка считает не знахарские приемы, а пост и молитву (соборные же, постящиеся и молящиеся по монастырскому уставу, утверждают, что эти средства не помогают).

В рассказах православных о приступах, виденных ими, сближены икота и кликушество: так, припадок случается во время церковной службы, сопровождается «двигательным компонентом» (по М.Н. Никитину), что, по нашим материалам и по данным пермских медиков [Гуськов, Урюпина 1985], не отмечается у икоточных среди современных старообрядцев — ни в повседневном быту, ни во время молений, например:

Что-то вот, токо лечит (*икоту*) батюшка. В церквах. И очень им тяжело, батюшкам. И этот человек, когда лечится, очень, она падает, мучится тоже, этот человек. У которого икота. Они всякие молитвы читают. Но нынче ни один батюшка не берётся. Им тоже тяжело. [Е.Е.М. ж. 1924 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

Р.А.Г.: Однажды в Перми в церкви я была. Подошла, что-то надо было милостиньку подать, вечерняя служба шла. И вдруг, батюшка там читает, и вдруг женщина стояла, слушала, тут же молилась, упала. Перевернулась на спину, как-то ноги поджала, и как таракан, лежит и себя кулаками бьёт, по груди колотит, по голове начала. Я не поняла, в чём дело, подошла женщине, которая там у свечей стояла, я уж точно не знала, чё-то помочь ей, помочь надо человеку, «скорую» вызвать, где-то чё. А она говорит: «Так разве не знаете? Это, — говорит, — её берут икота и чего-то такое, что ей сделано». Я так: «А что, не лечат, что ль?» — «Нет, она всё время так. Это, — говорит, — у нас постоянно». И я поняла, что она часто ходит, ну, никто не бросился на помощь ей. Она просто упала. Ну, а потом я подошла ещё там что-то продавали, посмотреть, в киосчке церковном, смотрю — она встала, начала снова молиться. Через некоторое время что-то снова с криком она упала, и какой-то вот, вроде не она сама, а какой-то внутренний голос кричит, но она кричала писклявым каким-то голоском. И снова перевернулась на спину, и снова бьёт себя кулаками, ну, видимо, было то же самое. Ну, заболевание какое-то всё-таки существует, а что оно...

Е.Е.М.: Есть у Механошиной бабушка, много лет вот так тоже. Механошина мене сколько раз звонила, она в больнице работала. Она сказала: «Можно к батюшке вот так, такое, бабушка? вы не поговорите, чтоб он к ней пришёл?» Я говорю: «Я не знаю, вы сами зайдите». Ну, я ему сказала *нрзб*, я ему сказала, он говорит: «Мы таких теперь не лечим. Запрещено нам». Вот. И: «Так пусть она

в церкву идёт». Ну, она, её поведут в церкву, она не доходит. Вот дойдёт туды, она уже уходит обратно. И ей что упадет, то что ей нельзя. Она не заходила ни разу. Долго она болела, в общем, долго болела вот потом. Умерла она в Сиве, ой, в этой, в Перми, её увезли, в Перми она умерла. В больнице. Она, говорит, чего-то до церкви не доходит. [Е.Е.М. ж. 1924., Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 9]

Икота в рассказах православных оказывается маркером кержацкой культуры, см. следующие тексты:

У них (*кержаков*) свои там какие-то заговорные молитвы, раз в них пошибки живут, они с ними разговаривают, они им команды дают, и всё они то и делают. Что они им дают.

Соб.: Пошибки дают?

Пошибки еги ихнии. Пошибки. Которую, беса они называют пошибка. «Да в ней пошибка сидит». Вот. [З.А.Г. ж. 63 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, А. Рафаева. АЦТСФ. В-2002 № 5]

Соб.: А она только у кержаков бывает, пошибка?

Не знаю это. Почти, кержаки больше колдуну бывают. [Е.Е.М. ж. 1924 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 9]

У кержаков же у нас ведь чертики сидят. Лукавые в них. Они матерятся. Вот у одной женщины, вот сватью провожали — за столом заматерилась, и всё.

Соб.: Это только у кержаков пошибки сидят?

Да, больше всё у них.

Соб.: А у православных вообще нет, или редко?

Не знаю, как-то ... Ей нипочем, она начнет матиться, там хоть какая молитва, дак чё. И за столом, и молится — начнет материться, и всё. Всех пошлет туда-сюда, на три буквы.

Соб.: А из церковных ни у кого нету?

А я не знаю, никто эдак не выявляется. Не приведи Бог. Если у тебя есть, дак нельзя ... Они в церкву зайдут, им очень плохо делается. Они крест в рот берут да и ... Их трясет и ... Они не могут стоять-то. Одна женщина была тут <...> дак она не могла. Сколько раз ходила и не могла! Перестала ходить (*в церковь*). Лукавый-то не дает. [Е.Е.М. ж. 1924 г. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005. № А2.8]

Однако эта же идея характерна и для рассказов местных старообрядцев, ср.:

А люди такие есть, сдают. Такие люди есть, самые как бессовестные, и вот куда-то чё-то надо каку-то молитву, налаживают. И на ворота, и на дверях. Если

ты без молитвы пойдёшь, и... Особенно всё кержачьё кержакам и садят. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002 № В1.3]

Чё только не посадят эти кержаки окаянные! У православных нету пошибки, а у кержаков — вот чуть не у каждого. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 63]

А так вот тут мало, вашенские (*православные*) не это самое, нет <ни> у кого... Этот черт. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4]

Икота для староверов Верхокамья — часть их культуры, наряду с особенностями социальных отношений, местным говором, традиционным костюмом и пищевым рационом¹. Для приезжих она также малопонятна и чужда, как, скажем, блюда из проскока, пикана или пистиков². И сама же икота, как существо с приписываемой интенциональностью, похоже, так же брезгует «новинами» «антихристово мира», как и ее реальные и потенциальные хозяева — ср. в следующих текстах о лекарствах, новопечатных («никонианских») книгах и даже о новом (с «электронным чипом») паспорте:

У нас Михеевна тут есть — у нее вот есть (*икота*). <...> Она жизнь прожила: «Я, — говорит, — в больницу не хожу». Только скажут чё-нибудь про больницу, про уколы, дак у нее сразу она (*икота*) заговорит, да и заругается, заговорит, что даже не вспоминайте мне про больницу и про уколы. «Я не пью таблетки, не пью!» — заругается. <...> Она (*икота*) заругается: «Я не пью таблетки, я не хожу в больницу, я, это самое, не буду я!» Ругается. Ну, недолго так, слова два три скажет, и все, а больше нет. [Н.Р.Н. ж. 1937. В-2005 № А1.1]³

¹ По данным пермских исследователей, из других районов бывшей Пермской области наиболее распространены представления об икоте в граничащем с Вережагинским и Сивинским Карагайском районе, прежде также входившем в историко-культурную область Верхокамье. Восточнее — в Ильинском, Кунгурском, Суксунском районах можно записать лишь единичные рассказы об икоте [Четина и др. 1999].

² Проскок — лопух, молодые стебли которого употребляют в пищу в вареном виде; пикан, пикан королевский — соответственно сныть и борщевик сибирский, молодые стебли и листья которых варят или маринуют; пистики — молодые побеги хвоща полевого, их варят, жарят, солят, делают из них начинку для пирогов.

³ Ср.: «Ходила я молоденькой по деревням к больным. Пришла в один дом, а у хозяйки, видимо, была порча. Она как меня увидела, чё-то забормотала, чё-то “Ду-ту-ту, ду-ту-ту”. Бормочет, а высказать-то не может. А потом запозевала, запозевала, раз, и быстро ушла. Порча-то, видно, не любит медицину-то, пахнет же от меня лекарством-то, вот женщина и ушла» [Подюков и др. 2004: 214]; «Сидим с мамой в поликлинике в очереди. А у мамы икотка говорит: “Зря сюда сидишь. Не здесь тебе помогут”» [Четина, Роготнев 2010: 97].

Теперь паспорт-то меняют, дак всё говорит: «Задушу тебя, если переменяешь!» — «Я не переменяю». — «Если, — говорит, будешь менять — задушу!»

Икота: Да вот, вот!

Видишь, вот. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.3]¹

Вот Ивана-то (*икота информантки*) не любит. Как токо с Иваном молиться — ну, заорёт, заорёт, заорёт ужасно. Вот она не любит Ивана. <... >

Соб.: А за что не любит Семеновича?

А вот он каки-то книги-то чё-то продает. Он (*икота*) правду у меня любит, чтоб так не делал вроде. Всяко его обзывает страшно. <... > Вот когда мы с ём (*Иваном Семеновичем*) дак будем молиться-то — ну, повсё не залюбит, петь не могу! А петь не могу — дак чё уже, какое моление? [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А2.3]

О том, что это за книги, рассказчица пояснила нам в другой раз:

Иван Семенович <... > Книги все он у нас продал из собора. Вот такие книги хорошие собрал. Продав. <... > Потом он это... Против Бога какие-то были эти <книги>... (*показывает*), такие толщиной. Их тоже людям давал. Против Бога! Вот ты... В одну сторону, а не во все стороны должен... человек быть. В общем, он... Я с ём все время спорила. Не человек, говорю, ты. В общем, что деньги за это получал или чё он... что он творит. Но он без денег отдавал, только то, что... Рита слепая вон там была, похоронили недавно, живая она была — взял, на шифонер положил, я — нукошь — ту же книгу он положил! Против Бога.

Соб.: Это черная книга, что ли?

Не черная, а вообще... Даже целыми автобусами возили! Давали вот такими стопами против Бога книги! Книга носили. Молодежь, многушно. У меня мужик живой ишо был, они тут в ограде, книги принесут и мороженое ишо едят. А как раз Велико говинье было. «Вы что, — говорит, — в Бога веруете, почему

Е.М. Четина отмечает нелюбовь икоты к нетрадиционным видам пищи: приступы возникали при виде или даже упоминании колбасы, камбалы, скумбрии [Четина, Роготнев 2010: 98] (впрочем, камбала и скумбрия вписываются в обычное представление о непереносимости икотой рыбы).

¹ Этот мотив неспецифичен для старообрядцев, он характерен для всего современного эсхатологического дискурса (как православного — «никонианского» — так и сектантского) см.: [Ахметова 2010: 144–157]. В местную старообрядческую среду этот мотив проник, скорее, не из локальной православной общины, а из церковной прессы. Так, в Верхокамье сейчас очень популярна газета «Исцелись верой», издаваемая в Краснодаре по благословению наместника православного Тимашевского Свято-Духова мужского монастыря архимандрита Георгия.

молошно-то едите?!» — «А мы, — говорит, — молодые, дак Бог простит», вот. И таскали книги. Вот такими стопами по народу валили — берите даром.

Соб.: Они с картинками были?

Да, какие-то цветные.

Соб.: Это давно было?

Давно. Это было годов пять ли как ли назад. <...> Я ему в глаза говорила, я говорю: «Ты и Богу, и черту веришь, как тебя понять?!» Он: «Ты че-нибудь да придумашь». Отпирался. Не любил, что ... Раз эти книги подлаживал, против Бога. Отпирался.

Икота: Да вот, вот, вот, вот! Да вот, вот, вот, вот! Да вот, вот ... [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. П. Кузьминых, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 63]

Не только постниконовскими нововведениями, но и иноверцами, представителями «внешнего», «антихристового мира» брезгует, по мнению местных жителей, икота. Показательный пример приводит С.Е. Никитина: «В одной из экспедиций [в Верхокамье. — О.Х.] две участницы-студентки находились на отпевании. Умерла соборная старушка-икотница. Среди отпевавших также была икотница. Ее икота сообщила присутствующим, что икота умершей сидит на воротах и ждет молодую девку, чтобы в нее вселиться. И тут идут две молодых! Старушки были смущены, и в то же время им было интересно: в какую вселилась икота? Вопрос долго обсуждался, наконец было вынесено следующее суждение (может быть, в качестве утешения): “Наша старообрядческая икота в них не вселится”» [Никитина 1996: 12].

Являясь своеобразным этноконфессиональным маркером, икота и внутри традиции выступает если и не как социальный классификатор, то во всяком случае как знак оппозиции «традиционное» / «современное». Представления и практики, связанные с этим мифологическим концептом, разделяют прежде всего те, кто в большей степени воспроизводит (часто вполне целенаправленно) элементы традиционной культуры и габитуса (хозяйственные занятия, интерьер жилища, одежда и пища, привычки и навыки и т.д.), — соборные, их родственники, другие представители старшего и среднего поколения, никогда не покидавшие надолго родные места. Те же, кто получил полное школьное, среднее специальное или высшее образование, кто ориентирован на современную городскую культуру (врачи, учителя, работники администрации и т.п.), не разделяют, как правило, ни местных мифологических представлений, ни в целом пиетета перед «кержацкой стариной». Следующие тексты, записанные от медицинских работников:

Я, например, как медик, ни в какую пошибку не верю. Их нет! А она — молится-молится, начнет матом! Ну, это разве ... Это какое моление? И мы, например, против ее. И у нас как бы раздел идет. Молится, во время моления такое! Ну, какое это моление! Это не моление.

Соб.: А вы думаете, это у нее как..?

Я думаю, просто, она, наверно, сама придумывает чего-то и начинает. Я почему-то вот так думаю. Нет, нету этой, никакой пошибки... Не верю я в это! И вот мы как бы против нее.

Соб.: Из-за этого, что она ругается?

Да.

Соб.: А она не может сдержаться?

Не знаю. Не знаю даже <...> Бог его знает, кто прав, кто виноват... Ничего не знаю...

Соб.: А вы не встречали еще здесь икоту?

Нет. Ну, я уехала-то давно уже отсюда, маленькая еще была. 10 классов окончила — и уехала. В детстве-то я не встречалась ни с кем, ничего не знаю. А тут вот сейчас — какие пошибки? Я вообще не верю. [Ю.М.М. ж. 1937. Кезс. В-2012. № 59]

А икота, может, есть, не знаю. Вот это, вот я в жизни встречалась. В Дурманах всё говорили: старуха — икота... Икотная, икотная. И вот я работала (в больнице) <...> День дежурим, и там эту вот, сейчас еще Татьяна Григорьевна Пушкарёва есть... Эту Пушкарёву, чё-то у нее острый живот был, и в Кез на консультацию везут. Или не было тут хирурга, или чё, это уже не помню, а там она... там все это к ней мы ходили и все гадали у нее. В палате лежали пять человек, что ли. Эта Пушкарёва лежала, а старуха Буддакова была, дурмановская, старенькая уже очень, наверное, восемьдесят лет уж ей было, даже, даже может, и больше. И вот она, у нее икота-де есть, там внутри чё-то это, и гадает будто бы эта икота, и вот все там к ней подходят, кому говорит, кого отmaterит старуха, — Богу, наверно, она веровала, да ведь? А икота вот будто у нее говорила. И вот эта Татьяна Григорьевна плачет, и это, она подошла к ней, я, говорит, уж живая, наверно, не приеду после операции, и эта вот Буддакова-то, она богомольная, плохого слова не говорит, и прям матюгами: «Никакой... ну, хрен даже по-русски, — она говорит, — с тобой не сделается, приедешь». И через три дня приехала. Вот этот вот случай в моей практике. <...> Да сама и вроде бы это, губами шевелит, но... Голос-то разный делается. Грубее вроде бы и это, как-то, не знаю, как сказать, у нее вот это, как... (Втягивает в себя воздух со свистом, изображая особенность речевого поведения икоты — говорение «в захват», на вдохе.) <...> Да ничё там эта икота нету! Что там может быть, там же всё... Если в желудке она — вот это, под воздействием желудочного сока какое живое там будет, да? А если, ну, вот по-медицински если, тут если чуть вон какая маленькая крошка попадет — как это... Не знаю...

Соб.: А как же она тогда говорит?

Мне кажется это, просто очень сильный нервный этот... Может, она... Кто-то вот сказали, что вот, мол, попало тебе дак — очень сильно, может, поверила, это как... Икота вот эта, а вот по-медицински же икота как говорят, что... Это чё-то не очень, нервное... [М.И.С. ж. 1937. Кезс. В-2004. № А3.4]

Итак, мы проанализировали прагматику рассказов об икоте, однако сам феномен одержимости в культуре старообрядцев Верхоямья решает и другие задачи, к рассмотрению которых мы сейчас и перейдем.

Контексты локального знания

Нарративы об икоте с функциями интерпретации, назидания, развлечения, социальной стратификации и соответствующие им практики могут быть рассмотрены как своего рода институт, направленный на решение ряда социально-культурных задач, важных для сообщества и составляющих его индивидов, что в немалой степени способствует сохранности самого анализируемого феномена. Выше мы рассмотрели прагматические задачи рассказов об икоте, однако только ими прагматика одержимости не исчерпывается. Говоря о феномене в целом, следует рассматривать разного рода практики — и рассказывание, и разнообразные формы невербального поведения, а также само локальное знание о том, что икота существует и что она собой представляет, знание, которое не всегда выражено в цельных текстах и отчетливых ритуализованных действиях, но представляет собой комплекс слов и жестов, иногда даже «обрывков» и «осколков», которые, тем не менее, нагружены семантически и наделены целым набором социально-культурных задач. Рассматривая их, мы будем опираться не столько на тексты, которые удалось услышать и записать, сколько на ситуации, в которых привелось участвовать. Эти данные, полученные в ходе включенного наблюдения и отраженные в полевых дневниках, позволяют обсуждать контексты локального знания об икоте.

Прежде всего выделим психологический контекст, важный для жертв икоты: эта модель знания помогает объяснить то или иное физическое и душевное состояние (а действию икоты, как уже говорилось, могут приписать многое — боли в разных частях тела, приступы икания и зевоты, урчание в животе, сонливость, повышенный аппетит, раздражительность и т.п.) и предложить способ избавления от него. Замечу, что само понимание причины необычного и неприятного состояния уже дает некоторое психологическое облегчение.

По мнению Е.М. Четиной, одна из основных функций феномена икоты — «преодоление психологических проблем одинокой женщины»: «общение с “демоническим” существом особенно значимо для одиноких женщин пожилого возраста», оно восполняет недостаток социальных взаимодействий и решает проблему «нехватки» коммуникативного пространства [Четина, Роготнев 2010: 104]. Данная точка зрения несколько противоречит устоявшемуся в научной литературе мнению, согласно которому, напротив, приступы икоты были направлены на противостояние социальному давлению, на отстаивание права женщины на отдых, иными словами, реализовали потребность в уединении, социальной изоляции [Worobec 2001: 204–205]. Впро-

чем, подобное положение вещей характерно для женщин активного трудового и репродуктивного возраста, основных жертв икотной болезни по данным XIX — начала XX в. Возможно, что в условиях отмечаемого в конце XX в. «старения» феномена [Гуськов, Урюпина 1985: 38–39] на первый план, действительно, выходит реализация противоположной потребности — расширения коммуникативного пространства. Ср., например, и такую ситуацию автокоммуникации:

Соб.: А кому-нибудь что-нибудь говорил Федор Иванович (*икота М.И.В.*)?

Ну, говорил вот, ну, да... Кому правду вот... Первого сына в армию отправлять, я ходила там к соседке, и иду, бражкой напилася, бежу домой, и распевает: «Иди быстрее дак, сына-то, — говорит, — в армию взяли». Прибежала домой, бегом бражку замешала, и этой бражкой его отправляла. А он был в Ленинграде, парень. Вот как, правду сказала. Ну. [М.И.В., 1938., Сив., 2000и]

Уже говорилось в первой главе, что отношения М.И.В. и «Федора Ивановича» похожи на отношения супругов, долго живущих вместе, — «хозяйки» и «хозяина»; по рассказам М.И.В. видно, что к своему покойному супругу она относилась иначе: он не позволял ей ходить «ко старикам» и молиться, пил и матерился. «Федор Иванович» же во всем поддерживает свою хозяйку, одобряет ее образ жизни, хвалит за моление, не досаждаёт, помогает во рождбой, при этом ругает колдунью, «наславшую» его на М.И.В.¹

Далее, отметим регулятивный контекст, актуальный как для жертв икоты, так и для их окружения. Для жертв устойчивый комплекс воззрений на этот феномен, предоставляя модель для интерпретации разнообразных физиологических и психологических состояний, задает тем самым и определенную схему поведения. С одной стороны, это могут быть средства профилактики приступов (избегать провоцирующих ситуаций, тем разговоров, видов пищи), а в случае их возникновения — способы нейтрализации (обратиться к лекарю или прибегнуть к паллиативным средствам — сотворить молитву, положить в рот крест, начать читать Псалтирь, повязать голову или шею шерстяной или шелковой ниткой, есть шелк, наконец, принять нитроглицерин, как делала Степанида Филатовна).

¹ Эти отношения могут быть похожи и на отношения других близких родственников — сестры и брата, матери и сына. Ср. данные Е.М. Четиной: «В наше время “подселенное существо” часто оказывается единственным собеседником, другом и советчиком одинокой хозяйки-пенсионерки. “Мы с хозяйкой тихонько живем, и всё... Я хозяйку не обижаю”, — говорил нам икотка Иванко. Хозяйка Анна подтверждала, что Иванко у нее хороший, достался ей от матери. Хозяйка Глафира называет своего подселенного духа “Глафирко”, икотка хвалит ее: “[Хозяйка] конфетками кормит... Я к другой не пойду, я эту люблю»» [Четина, Роготнев 2010: 102–103].

С другой стороны, в данном контексте можно рассматривать и изображение приступа икоты с теми или иными целями (освобождение от домашней работы, забота родных, повышенное внимание окружающих, снятие напряжения, возможность высказать свое — чаще негативное — отношение к кому- или чему-либо, удовлетворение желаний в пище и питье, получение платы за ворожбу и т.п.). Я не склонна (вслед за носителями традиции и современными психиатрами) разделять виденные и описанные мною приступы икоты на «истинные» и «притворные», однако другие исследователи пишут о «притворных кликушах» [Краинский 1900: 240–241] и сообщают о случаях сознательной имитации приступов — как с явно корыстными, так и с «игровыми» целями [Четина, Роготнев 2010: 95; 118; Голева 2011: 193]¹.

Для окружающих регулятивные задачи феномена состоят в формировании особого — осторожного, предупредительного и снисходительного — отношения к икоточным, вызванного не только жалостью, но и вполне эгоистичным намерением «не заразиться» икотой. Жертв этого состояния стараются не сердить, исполняют их прихоти, не обижаются на их агрессию и по возможности предпочитают с ними не общаться:

Я лежала <...> в больнице <...> И ко мне приселили одну старушку. И как вечером она, это, ложится, так зевает. Я уйду с палаты, там то, другое, это, разговариваю, приду — она лежит, зайду тихонько, она уже слышит, и это, и начнёт зеваться, зеваться, так «ы-ы», а говорит-не говорит, а зевает. Ну, я думаю, а потом — раз передо мной муха летает, я тогда это, так себе закроюсь, и чтоб эта муха не летала ко мне, закрою чем-нибудь. Говорят, муха чтоб нельзя, чтоб она попала в эту, в рот. <...> Плохо стало с ей ночью, дак раз она меня, это, к этой, дежурному врачу гоняла. Раз сходила я, второй раз сходила. Я думала, лучше это сделать, чем она потом будет это, ещё полезет ко мне. [М.Г.С. ж. 1933. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

В.А.С.: У мачехи моей тоже была, говорили.

М.Г.С.: Вот у мачехи у его была дак. Да она не говорила ничего.

В.А.С.: Нет. Так, повоеет.

¹ Внутри традиции эти цели также, конечно, осознаются: «Ну, вот, свекровка умерла, она ведь, не знаю, как-то она, погуливала, а её мужик не может, если он её будет бить, она щас упадёт на пол и лежит, ей плохо, у неё из роты слина, всё. Обманет его. А он её не будет бить — она опять нормальная. Так она обманывала всем» [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8], «Соб.: А бывает еще, что они ворожат ... А это, у нас была одна женщина, неправду ... Она вот эдак вот в захват говорит (показывает — говорит на вдохе), будто что у её икота говорит дак. Но она же сама. Не знаю. Ей за это дают, приносят. Гостинцы. Да там с нами, тут мы жили, рядом жили мы. Старушка такая Офимиха была» [А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 9.1]; «У нас соседка была, дак она говорила у нее, порча. Ворожила, деньги зарабатывала» [Черных 2004: 77].

М.Г.С.: «О-о-ой», как закричит утром, я всё сначала боялась, что она так кричит. Я у этого деда спрашиваю: «Что ей такое сделалось? Что она так кричит? Или я неладное что-то?» Особенно не любила ковш. Возьму ковш вот, воду черпают, а что я ей делала, не знаю. А это ковш возьму, она потом и заорёт так. Я-то скорее ложу на место, и это, чтобы она не кричала¹ <...> Она потом мне сказала, сказала, что у меня, говорит, пошибка есть. Я потом боялась, что, это, она с этим штукой. Ну, а куда уж чё меня послёт куда, туда уж я и иду, и даже не это, ничего. Правда. [М.Г.С. ж. 1933., В.А.С. м. 1930. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

Она начнет говорить дак, и сказки рассказывают дак. Долго-то донимать нельзя. Ну, чё-нибудь скажешь не по ей — как начнет ругаться! Ну, так ругатся, так ругатся, ой! Страшно ведь. Дак еще сама-то она вся черная, темная делается, синяя. Тóжно пойдем — дак: «Ой, как тяжело», — говорит. Мы уж ничё ей не говорили. Если уж начнет сама говорить. Когда ругатся — тогда шибко тяжело делается. [Е.Д.С. ж. 1938. Кезс. В-1999 № 7.2]

Дома, я еще небольшая была, в детстве, почту возила, брат возил, так я его иной раз заменяла... А, видно, Нила, пошибка-то, чё-то не любила, а чё, я еще не шибко взрослая-то, так сказать правильно не могу... Чё-то ей сказали, как она заругалась-заругалась, я прудела (*испугалась?*), не знаю в чем дело, чего она, почто ругатся? Скверно вроде бы, теперь уж забыла. Где-то до войны ишо. Председатель и говорит: «Да ладно уж, перестаньте», — говорит. Чё-то ей заодно уж сказали, не знаю чё. [А.Е.Б., ж., 1926., Сив., 2000м, зап. Н. Литвина, О. Христофорова]

В Юклятах была, дак она так матерится, страшно! Христа так хохочет, я мол: «Ты молчи! Она, мол, в тебя полизит дак!» [А.Ф.И. ж. 1922. Кезс. В-1999 № 9.1]

«Марья Михеевна рассказала нам достаточно историй о пошибке. Обучила также нас, что когда заговорит пошибка, надо творить про себя Иисусову молитву, или просто: “Господи, помилуй!” Когда тебе рассказывают что-то о колдунах, пошибке и т.п., нужно сказать: “Не слушай, теплая избушечка”» [ААЛ. ПВ-97. Дневник И.С. Куликовой. Ч. 2. С. 75, 78 об.]

Тут вот один старичок был такой знатный, дак он уже помер давно. Вот. Он, опять, садил, знаете что, нехорошо... Пусть не слушает наша теплая избушка... Икотки садил <...>

¹ Ковш в быту старообрядцев — чистая, «христианская» посуда, в домах соборных его запрещается брать мирскими, «нечистыми» руками. Возможно, здесь отражена реакция хозяйки на «неправильное» обращение невестки с посудой или страх такого обращения, что служило триггером приступов.

Соб.: Тут вроде очень у многих это есть.

Ну. Есть, есть у многих, ага. Не дай Бог. [Ф.С.И. ж. 1918. Вер. В-2000и № 9.5]

Считается, что особенно осторожными надо быть, когда человек с икотой умирает. В таких ситуациях открывают дымоход у печной трубы — чтобы вылетела икота, стараются ничего не брать из рук умирающего и даже не подходить к нему близко, носят на теле под одеждой спряденную льняную нитку с завязанными на ней с Воскрёсной молитвой 40 узлами. Подобные правила существуют и в виде коротких формул (запретов, предписаний, поветий), и в виде быличек — образцов их применения:

У нас вон сын-те переехали, у них была соседка, тут прямо, практически вот под окошечком дом. Вот они так жили, и она жила тут рядышком. Я шибко ее боялась, шибко боялась, говорила: «Вы смотрите, что мало ли, она умрет дак, дак как бы ей (*невестке*) не попало» <...> Если человек ходит с молитвой — ему пошибка не попадет. Вот с Иисусовой молитвой — Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас ... [О.Е.П. ж. 1937. Кезс. В-2004. № А4.5]

Соб.: А если человек умирает, куда девается пошибка?

Куда-то уходит, к кому-то другому, к человеку. Вот, говорят, человек умирает, надо, говорят, обязательно уходить, и вот трубу, у печи труба, вот ее открывать. Чтобы она вышла в трубу, нечистый. [Т.К.В. ж. 1932. Кез. В-2000и № 12.3]

Е.Ф.Б.: Вот еще, говорят, когда у человека икота, страшно, говорят, когда человек умирает.

Икота У.Ф.Ф.: Конечно!

Е.Ф.Б.: В кого-то еще вселиться может.

Икота У.Ф.Ф.: Я не умру.

Е.Ф.Б.: И, говорят, когда человек умирает, надо открывать большие трубки (*печные*), и она в трубку улетает. [У.Ф.Ф. ж. 1931., Е.Ф.Б. ж. 1969. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003. № В2.1]

У Силуковых мать, говорит, болела икотой. <...> И вот перед смертью... Ей, видимо, смерть уже пришла, ну, она не может умереть. Это, видимо, не дает, я не знаю. Не дает, видимо, умереть. Потом уже трубку, видимо, чтобы эта икота вышла — и ни в кого б не вселилась! Она именно попросила выйти из дому всех! «Я, — говорит, — не хочу. Перед смертью чтоб никого не было дома». То есть чтоб икота ни в кого не вселилась, а вышла в трубу. Именно когда вот последний вздох она сделает, и чтобы эта икота вышла. <...> Вот это ведь было, правда. И трубку открыли и вот потом она денька три она, видимо, мучилась, смерть-то не приходила. Ну, а потом, видимо, умерла. Нелегкой смертью. [С.В.С. ж. 1963. Кез., зап. И. Бойко, И. Куликова, М. Лебедь, О. Христофорова. В-2000и № 12.1]

Вот у моей мамы была пошибка. И когда она умирала, в больнице, мне одна старушка говорит: «Ты возле ее не стой». Она не при мне умерла дак. <...> Эта старушка мне сказала, когда мама-то лежала после операции и дышала она не так, как обычно, она как-то... С выдохом дышала. И вот мне старушка-то и говорит: «Она-де не одна. У нее, наверное, пошибка есть». Я говорю: «Да». А вот как она проявлялась... Мне мама сама говорила, что она сделана (*испорчена*), что ли. И вот она сказала: «Ты, — говорит, — возле нее не стой, когда она умирать будет». [П.Н.Б. ж. 1952. Кезс. В-2011 № 39]

Итак, моделируя социально значимые черты поведения (осторожность, предупредительность, вежливость и т.п.) и мотивируя их личной заинтересованностью, представления об икоте выступают инструментом социального контроля, направленного от старшего поколения к младшим.

На это же нацелены и другие поведенческие модели, уже не обязательно связанные со взаимодействием с жертвами икоты. Это распространенные в Верхокамье обереги и поведенческие практики апотропеического характера, как универсальные, применяемые при взаимодействии с колдунами, так и специфические, нацеленные на то, чтобы оградиться именно от икоты (некоторые из них описываются в назидательных быличках, подобных тем, что рассмотрены в предыдущем разделе, сведения о других передаются невербальным путем в ходе социализации). К универсальным оберегам относятся хорошо известные и в других восточнославянских районах предписания: носить нательный крест, творить молитву¹ перед едой, черпанием воды, при выходе из дома или входе в дом, в воротах, на перекрестках и в других подобных местах, а также оберегаться предполагаемых колдунов — не пересекать перед ними дорогу, при встрече вежливо здороваться, творить про себя молитву, не смотреть им в глаза, но при этом проявлять символическую агрессию: держать в кармане кукиш или произносить специальные заговоры².

К специфическим оберегам можно отнести нормы символической гигиены, типичные для Верхокамья (хотя известные и в других регионах, преимущественно со старообрядческим населением), — дуть на питье, чтобы не проглотить случайно мошку или соринку («сдунуть пенку»: хорошая брага всегда «пенная», однако некоторые дуют и на водку); пить «через палец» (держа большой палец возле губ параллельно краю сосуда) или «через ручку» (пить со стороны ручки кружки), не оставлять посуду «пастью» (откры-

¹ В Верхокамье наиболее распространена «Исусова молитва» — «Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас», также ценят и Воскресную молитву — «Да воскреснет Бог...» — но ее мало кто знает наизусть.

² Например: «Колдун-портун, ешь свое мясо, пей свою кровь». [М.И.С. ж. 1937. Кезс. В-2005 № А5.3]; «Колдунья-портунья, порти свое сердце, легкие, печень, свою кровь горячую». [М.И.П. ж. 1937. Кезс. В-2005 № А4.7]

В меня божественная всадила. Тоже Богу молилась. Богу молилась и черту верила. И вот она мне посадила. Так он прям из божественного края какой-то. (Смеется.)

Соб.: А он прямо называет, от кого?

Да!

Икота: Да вот Акуля, Акуля, Акуля, окаянная Акуля. Акуля. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2011 № 79]

С другой стороны, по верхокамским материалам, название имени колдуна — скорее второстепенная функция икоты. Напротив, один из распространенных мотивов быличек в этой локальной традиции — отказ икоты называть имя наставшего ее колдуна (впрочем, уже сама частотность этого мотива, как и упоминание о расспросах, говорит о его важности для сообщества), ср.:

Соб.: А не говорит, кто ее послал, какой колдун?

Нет. Не говорит. Не знаю, почему не сказывают. Не сказывают это она. Спрашивам тоже, когда, кто полез, откуда он, кто полез дак. «А ты бы рот так не пелила дак, с молитвой шла, я бы не полез в тебя дак». Муха залетела, так кашляла, кашляла... говорит: «Ты не могла, я крепко держался». [Х.Ф.Е. ж. 1912. Сив., зап. Е. Лыкова, О. Христофорова. В-2000и № 3.2]

А была в Трошино Марья Ивановна, вот ей пошибка попала дома в огороде. Она потом заговорила у её! Она долго маяла ее, много годов. Потом заговорила: «А чё, чё ты меня не любишь, чё ты меня выживаешь? А я была на тебя излажена. Вот я на тебя была отпущена». А вот не сказала, кто пустил. Не сказала. И как допытывали, и как уж спрашивали, никак не сказала. Не созналась, кто ее пустил. «Я на огороде сидела, — говорит, — не один год тебя ждала, когда ты пойдешь без молитвы. И вот ты, — говорит, — шла, ругалась». [И.Ф.М. ж. 1919. Вер. 2000и № 11.1]

Вот у меня у самой три порчи.

Соб.: Вы знаете, кто вам посадил?

Я чё знаю! Руки-ноги не оставил ведь, кто подарил. [Е.Н.Д. ж. 1933. Вер. В-2004 № А1.5]

Мене вот кто-то тоже вот напустил, я тожо вот сейчас мучаюсь с ей, с етой пошибкой. Ничё не знаю...

Соб.: А кто напустил-то?

Кто знат, не знаю, кто. Чё, его ведь ни руки-ноги не узнаешь, не поймешь дак чё, кто напустил. Не знаю. [З.А.М. ж. 1924. Вер. В-2000и № 9.2]

Там меня лечил, дак спрашивал ведь: «Знашь, — говорит, — кто тебе посадил? Дак в того же посажу человека». А я говорю: «Чё, почём я знаю, не знаю вовсе, кто мне посадил ее». [И.Н.А. ж. 1931. Вер. В-2000и № 8.2]

Как видно из этих примеров, для сообщества в большей степени, чем называние имени колдуна, актуальна назидательная функция быличек об икоте (сопоставимая с регулятивным контекстом самого института): ответственность перекладывается на жертву, пренебрегшую правилами поведения и потому навлекшую на себя несчастье¹.

Что же касается выделенной А.А. Панченко второй «отчетливой функциональной доминанты» — использования вселившегося демона для гаданий и предсказания будущего, то эта функция в Верхокамье хорошо выражена. По словам информантов, к икоте часто обращались во время войны: женщины спрашивали, вернутся ли с фронта их мужья и сыновья. Были распространены гадания о суженых, люди стремились узнать и о других настоящих и будущих событиях (изменяет ли муж, дадут ли квартиру, смогут ли купить корову или мотоцикл). Замечу, что икота и здесь выступает как своего рода юридический институт: судя по рассказам, в наши дни (как, вероятно, и в прошлом) к ней обращаются не только (и не столько) с просьбами предсказать будущее, сколько назвать вора или поджигателя, указать, где искать пропавшего человека, скотину или потерянную вещь. Нередко сам визит в дом женщины с говорящей икотой, известной своими предсказаниями, воспринимается как просьба о ворожбе и становится триггером для приступа. Так, у одной из наших информанток, Прасковьи Максимовны, икота проявилась при одном упоминании, что к ней ходят соседи узнать, если у кого что пропало; Устинья Фирсовна встретила нас словами: «Чё, ворожить надо? Давай, сворожу!» и была недовольна нашей неактивностью: «Не умеете вы тоже ворожить-то»; Марья Ивановна сама понуждала свою икоту поворожить собирателям:

¹ Не забудем, что мы имеем дело со строгой старообрядческой средой, где хорошо понимается греховность осуждения и велика роль личной нравственной ответственности.

Пермские исследователи отмечают и другую причину этого обстоятельства: ««Выкликание имени колдуна» (по мнению А.А. Панченко, одна из главных функций кликушества) вряд ли может иметь принципиальное значение для жизни крестьянской общины (по крайней мере, в рассматриваемых нами региональных границах): имя колдуна сообщается повсеместно, «репутация» колдуна отнюдь не является той «вытесненной информацией», для озвучивания которой требуется вхождение в «измененное состояние сознания» [Четина, Роготнев 2010: 102]. Следует также указать на ситуацию, когда в сообществе есть одержимые, но нет колдунов. Таково положение дел в старообрядческих селах Алтая: по словам местных жителей, икоту их предки «привезли с собой» из тех мест, откуда бежали, и с тех пор она «передается по наследству» (устное сообщение Н.В. Литвиной, работающей в Верхокамье с 1994 г., а среди алтайских старообрядцев-беспоповцев — с 2001 г.).

«Ну-ко, давай, Федор Иванович! Скажи, когда она замуж выйдет, скоро — нет?» (интервью с ними см. в первой главе). Приведем несколько текстов о ворожбе икоты.

Икота ещё её называют. Иногда к ней, говорят, в войну я слышала такое, ходили много гадать. <...> О своих родственниках узнать, кто там на фронте, живой ли. И говорят, что, вот, она говорила правду. [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

У нас у тетки Паши была икота, болтала так! К ей ходили ворожить во время войны. Вот она рассказывала. Агафья Тихоновна ждет сына, купила чекушку, пришла. «Хм! Это уж пошибка да выпьет, выпьет». Молчала-молчала, дак: «Охо-хо! Уж и косточки-то твои сгнили». [М.С.Л. ж. 1914., Вер. В-2000и № 9.4]

Ну, это вот вообще она (*икота*) наопределяла правильно — задавился. Она молчала-молчала: «Скоро скажут!» <...> Вот, ушел он, в Кривчаны ушел и пропал. Они пришли к ней: «Вот, — говорит, — бабушка, куда пропал, погляди?» Она, говорит, молчала-молчала, говорит: «Скоро скажут». Вот Коля поехал, его там остановили у элеватора и сказали. [М.С.Л. ж. 1914. Вер. В-2000и № 9.4]

Эт самое, Гриша-то Буча утонул, да? Они вот к кому пошли... Ой, ой не скажу, не скажу, забыл... У Горбуши матери, что ли, икота-то есть? Вот они, эт самое: «Где, эт самое, Гриша?» — «Он утонул. Он и утонул, утонул...». — эт икота сказала, всё. «Найдете потом», — говорит. Я искал скоко, полдня. <...> Вот она сказала: «Он утонул, — говорит, — всё. Ищите, — говорит, — он утонул». <...> Она предсказание говорила. [Ф.М. м. ок. 45 л. Вер. В-2000и № 10.2.]

Водило (*старика в лесу*), да. А, значит, его жена-то, старушка-то, тоже умудрилась. Побежала к ворожее: «Где старик? Когда, эт, придёт?» Токо к ворожее-то пришла, а та ей сразу: «Его тебе баба на лошади привезёт. А ты скоро умрёшь». Вот так ей в упор и сказала. Та, значить, психанула и выбежала из избы. И правильно: его баба на лошади привезла, а она умерла через месяц сама. [З.А.Г. ж. 63 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, А. Рафаева. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 5]

Ворожат, я сама раз ворожила. Мне кажется, она мне правду сказала. У меня потерялась овца молоденькая, я ходила, искала-искала, не могла найти. Я говорю: «Я овцу потеряла, не скажешь, где искать?» Она говорит: «Не там ищешь!» Я ходила в то стадо, вверх, ничё, ну, нигде нету. «Не там, — говорит, — ищешь! Иди, — говорит, — домой — найдешь». Я прихожу домой — мне приносят ее с того конца, она еще небольшая была. Вот, мне кажется, она мне правду сказала. [М.И.П. ж. 1936. Кезс., зап. В. Костырко, А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002 № А6.1]

Вот она лошадь потеряла, ей сказали, что надо сходить к женщине, которая говорит икотой. Которая... Она обычно, эта икота, называет себя своим именем другим, по-другому. Ну, обычно женщина, а она мужского пола почему-то называет. У ней была Иван Васильич. Да. Вот. И нести вот именно те гостинцы, которые не любит. Чтоб икота заговорила вот, надо именно сказать, что я принесла тебе гостинец вот такой-то. И та начнет ругаться — что, что... Раз не любит, то начнет возмущаться. А то так они молчат, не говорят иначе-то. Вот и она. Ей под-сказали, говорит, что: «Ты принеси... Скажи, что лягушки пироги принесла». Лягушки пироги состряпаны, с этими, из лягушек, вот. И после захода солнца. Вот. А во время солнца, еще вот такого, дневного света они не говорят. Вот она пришла и говорит: «Я тебе, Иван Васильевич, в гости пришла, лягушки пироги принесла». Вот он заругался, говорит, зашумел! «Чё ты мне принесла, я их не люблю, не ем, чё, я ведь знаю зачем ты пришла, — говорит, — ты лошадь потеряла!» Сразу сказал. Не намеки... Это самое: «Не пропала, — говорит, — твоя лошадь, ее, — говорит, — увели. Работают, — говорит, — на ней. Жива, — говорит, — она. Ходит. Выйдешь — там большая река есть — дак выйдешь вот за эту реку, дак увидишь. Эту лошадь, — говорит, — найдешь там». Ну, и всё. Дак вот, эта женщина — всю ее трясет, она ж не может, ей же тяжело, когда она внутри, все это говорит. Она не сама, это кто-то... Я не знаю, как это правильно, сила какая-то есть, видимо, какая-то сверхъестественная. Она говорит, потом ей сказала: «Ты», — говорит... Она, говорит, так вот держалась за стул, за табуретку, руками. «Да ты, — говорит, — мне разожми руки, а то я не смогу встать». Прежде, чем идти, вот она руки разжала ей. «Вышла, — говорит, — утром, пришла — а там в Глазове река Чепца там большая — на мост, говорит, встала и думаю, говорит, — броситься в воду, что ли, — говорит? Мне сказали, — говорит, — бригадир или там председатель сказал: “Если лошадь не найдешь, уведем корову со двора”. И вот теперь чё, — говорит, — делать? Или, — говорит, — чем так жить, дак лучше, говорит, в воду броситься, да утонуть, да утопиться, да и всё. Потом чё-то, говорит, стою на мосту-то — а там мост через Чепцу-то, там довольно широко она уж идет — смотрю, говорит, капусту возят, осенью дело было, капусту возят». И она увидела эту лошадь. И вот пришла, говорит, подошла — ей там отдали: «Она, — говорит, — с уздой, была у тебя, ты, — говорит, — она отвязалась». Всё. Отдали, привела. [М.П.С. ж. 1945. Кезс. В-2005 № А6.2]

Соб.: Мы были у Устиньи Фирсовны... Говорят, к ней ворожить ходят...

Ну. Я тоже к ней ходила. А еще были эти, ваучеры, ваучеры — какие-то квитанции, и я их потеряла. Потеряла и не могу найти. Ну, везде искала, не могу найти! Пошла к ней (икоте). Пошла к ней, она мне говорит: «Ищи дома. Ищи дома». Я говорю: «Где, я всё выискала?» От нее пришла, и у нас еще кухня была не разгорожена, там подполье было, и там какая-то сумочка, не помню, вот эта черная, что ли, была. И я, значит, туда — открыла, а они там!

Соб.: А как они туда попали?

Ну, как, я ж сама положила. Просто забыла, и всё.

Соб.: Вы не раз к ней ходили?

Ага. А второй раз я ходила — Зина меня, сношеница, просила, у них теле-нок тоже убежал, потерялся. «А ну-ко, сходи, иди там, это самое, к Устинье, поворожи, где у меня теленок!» Ну, я пошла опять к ней, она говорит: «В лесу. В лесу». Или: «У речки, у речки» ли? «В лесу у речки» вроде. Там небольшая речка. [Д.М.К. ж. 1940. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003. № А6.3]

Вот даже со мной было. Один раз я потеряла ключ от клуба, а бабка жила... С ее дочерью мы с одного года, я что-то... Ну, ключ-то потеряла, я не пошла к ней, не то, что я гадать пошла, а пришла: «Вот, ключ потеряла». Она мне сказала, где он лежит! [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5]

У нас тоже здесь, в Сепыче, эта, Прасковья Васильевна, правда-нет это, что она... Икота у ней, ходят всё к ней это, спрашивать, кто чё, кто украл, чё... Она говорит это. [П.Н.М. м. 1955. Вер. В-2000и № 10.2].

Тут вот икотка есть одна дак... За этим, за селпом, дак она... Если у кого чё украли или чё, дак она угадыват. Прасковья Максимовна <...> У кого же чё потерялось, а, флягу одна потеряла. Флягу вымыла, за ограду поставила, к колодцу, и фляга потерялась. Ну, она (*икота*), говорит, думала, думала, так и не сказала, кто. Она ждала, ждала. <...> «Ты, — говорит, — сама знашь». Она на какого человека-то думала, ты, говорит, сама знашь. А потом она... Кто-то... Феклист ходил, он флягу-то взял. «Ты, — говорит, — сама знашь, кто взял». Ну, и чё, раз знашь, дак знашь. Значит, которого знал, значит, тот и есть. [У.Р.Г. ж. 1923. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999 № 2.3]

Вот в Соколово тоже была женщина, говорила она. У нас когда-то у сына украли аппаратуру, магнитофон-то, и вот я ездила к ней. Дак она опеть, она говорила: «Вот если будут искать, дак найдут». Ну, правильно, мы не искали ведь, и не нашли. Но она не говорит, кто именно, не говорит. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Ср.: «Одна Маланья у нас была. К ней ходили ворожить. Заикается она. А дьявол в ней говорит. Коня я тогда жо потеряла, пришла к ней. А из её голос толенький говорит: «Найдёшь, найдёшь». И точно, в другой деревне нашла. Вот как бывает». У Маланьи Федотовны порча-икотка был. Его Григорием Ивановичем звали. Он пищал так, когда говорил. И заикой был. Ворожил. У меня телёнок пропал, я спросила у неё про телёнка: «Где телёнок?» — «Пиёт телёнок, пиёт», — пропищал так. Придёт, значит. А потом сын уехал в Казахстан. А меня вызывают в сельсовет: где твой сын? Я говорю, что давно уж уехал, а где и чё, не знаю. Может, и не доехал даже до Казахстана-то. Пошла о сыне ворожить. Взяла

поллитру, конфет, колбасы, пришла. Она, сама Маланья-то, спит на диванчике, дочь её сидела, пустила меня и кричит: «Григорий Иванович, вставай, к тебе пришли!» Не мама, главное, сказала, а Григорий Иванович. А ведь Григорий Иванович и нужен, к нему пришла. Та глазами захопала, села: «Йо?» [Чё?] Ну, я всё рассказала. — «Бумага пьёт, зывой». А через два дня письмо от сына пришло, а там и фотография. Живой, точно» (Куединский р-н) [Черных 2004: 51, 78–79].

Есть и пошибки — ворóжат. Вот, чё надо, ты думаешь чё, подумаешь — скажет. Твои мысли узнат. Вот такие пошибки есть. [А.И.С. ж. 1927. Вер., зап. В. Трухин. ААА. ПВ-2000. Трухин № 6]

А нет, правду он не говорит! Вот у нас в К. С. умерла, чё-то с ей, какая-то болезнь приключилась, я не знаю какая, продавцом была дак. То ли кому-то... Тут не всех удовлетворишь, сами себя не могут удовлетворить... И это, приезжали к У.-то, а мужик-от от ее отошел, отошел от ее. Счас живет с Ж. <...> И один раз сказала: «Придет, придет, придет, придет!» А нет, не пришел. А она вот поехала на курорт ли чё ли и в поезде умерла. [Е.А.Ч. ж. 1932., В. ж. ок. 50 лет, Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66].

Ср.: «В деревне у нас всегда говорили, что если надо что-нибудь узнать, надо к икотке идти» (г. Усолье) [Подюков и др. 2004: 214]; «У одной тут есть икота, дак она даже гадает. Спросят, если чего потеряла, она сообщает» (Юринский р-н Коми-Пермяцкого округа) [СРГКПО: 112].

И сейчас некоторые местные жители предпочитают обращаться в подобных случаях не в полицию, а к женщине с говорящей икотой (нередко воспринимая ее как более компетентную, действенную и объективную инстанцию). В случаях, связанных с потенциальными конфликтами среди односельчан (в основном это пропажи вещей и скотины), ответы икоты обычно не отличаются определенностью — они либо максимально абстрактны («в лесу» — об убежавшем теленке, «ищи дома» — о потерянных в доме ваучерах), либо подтверждаются мысли клиента («на кого думаешь, тот и украл»), либо вообще не рекомендуется искать виновного («найдется», «кто взял, тот и взял»). Тем не менее, и в этом случае ворожба икоты устраняет сомнения и страх обвинить кого-либо ложно — и в целом страх самостоятельно обвинить кого-то («беда не оберешься»), поскольку ответственность за обвинение, как и в случае выкликания имени колдуна, передается безличным силам, говоря иначе, человеку-«институту», который выступает от имени социума, но персонифицирует его лишь отчасти, отчасти же — благодаря своему аномальному статусу — воплощает невидимый мир со свойственной его обитателям осведомленностью. В народной культуре, в том числе и современной, есть и синонимичные институты — ворожеи, га-

дающие на бобах, картах, по воде, однако ворожея-икота в некотором роде предпочтительнее — благодаря своему статусу (не просто «знающего», но бессознательно «знающего») она воспринимается как институт более неподкупный, и, кроме того, роль жертвы психологически сближает с ней клиента, тогда как ворожеи, знающие специальные приемы гадания, нередко имеют репутацию знатных, практикующих лечение и / или порчу, и поэтому вызывают настороженное к себе отношение¹.

Не только рассказы об икоте выполняют развлекательную функцию, но и само общение с ее жертвами для окружающих, особенно молодых людей, — своеобразное представление, подобное цирковому или театральному, страшное и притягательное напоминание о сверхъестественном и одновременно — поле для экспериментов. Назовем этот контекст рекреационным.

Е.М. Четина, исследуя феномен икоты у коми-пермяков и русских Прикамья, отмечает в этом явлении «элементы народного комизма» и считает его «пратеатральной (художественной) практикой» [Четина, Роготнев 2010: 104]. Пермская исследовательница имеет в виду сами «практики икотания» — те «представления», которые разыгрывают люди, имеющие икоту. Мы затронули эту тему в первой главе, интерпретируя интервью с Устиньей Фирсовной. Здесь же обратимся к другой стороне медали — зрителям и нередко инициаторам таких «представлений». Мы не говорим здесь о случаях, когда приступы провоцируются с практической целью — поворожить (подобные случаи были рассмотрены выше, когда речь шла о юридической функции феномена). Хотя всем известно, что женщине тяжело, когда говорит ее икота, это не останавливает ни просителей, ни ее родных, ни ее саму. Дело не только в том, что за ворожбу полагается небольшая плата (чаще продуктами), — икоточные чувствуют свою роль обладателей тайного знания и свою особую миссию помогать окружающим, см., например:

Ну, и чё, она пришла, спросила, поговорила с ней (*женщиной с икотой*), и она говорит: «Ты приди, говорит, после заката солнца». И она говорит, чтобы

¹ Ворожба от имени вселившегося духа появилась у русских в пермских землях, вероятно, достаточно давно — по всей видимости, вместе с самой же икотой. Хотя материалы следственных дел, сосредоточенные на обвинениях в «напускании икоты», и не оставили нам данных, о чем еще спрашивали икотных, кроме имени испортившего их колдуна, мы можем предположить, что социум мог использовать их «осведомленность» и в других важных вопросах. Одно из ранних дошедших до нас свидетельств о ворожбе икоты поступило из Шадринского округа Пермской губ. в 1850 г.: «Одна женщина впустила в себя дьявола; легши на спину, она спрашивала нечистого духа в ней, и полученный ответ передавала проходящим к ней за ворожбой» [Зеленин 1916: 1011–1012]. О том же применительно к Архангельской губ. середины XIX в. пишет П.С. Ефименко: «Больных в этом состоянии употребляют для предсказаний и открытий в случае какого-нибудь несчастья, воровства, убийства и пр.» [Ефименко 1864: 75–76].

она (*икота*) говорила, надо, говорит, рассердить ее, чтобы сказала. Она не любит, говорит, пироги из этих, из лягушек. Имя у нее было — Иван Васильевич, называла она себя. Женщина. И вот она пришла вечером, поздоровалась так-то всё, и попросила... Говорит: «Я к тебе в гости пришла, — говорит, — гостинцы принесла — лягушечьи пироги». Ну, рассердился, говорит, закричал: «Знаю, знаю, зачем пришла! — говорит, — лошадь потеряла! Ходишь, ищешь ее. Да найдешь, — говорит, — свою лошадь, куда она у тебя не денется. На твоей, — говорит, — лошади капусту возят». Всё, больше ничего не сказал. Замолчал, и всё. Та женщина потом говорит: «Ты мне только руки, — говорит, — разожми». Она на стуле сидела, говорит, такое напряжение, так ее схватило, дак она руки разжать даже не могла. Разжала руки, ушла, и всё. Правда, утром вышла на мост там, в Чепце, через Чепцу мост. А за мостом капуста насажена была, дак на ее лошаде, в телегу запряженная, капусту возят. <...> Вот таких женщин используют обыкновенно для того, чтобы узнать вора. Что-нибудь пропадет, дак они как провидцы.

Соб.: Как же вот — человеку тяжело от этого, а соседи ходят — мучают...

Естественно! (*Смеется.*) Да к чё тебе? Как не тяжело, тяжело, конечно. [М.П.С. ж. 1945. Кезс., зап. В. Ерофеева, Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.4]

Как видим, просительница, чтобы вызвать приступ, использует неприятные икоте слова с разрешения ее хозяйки. В других случаях, когда такой практической цели нет, люди используют подобные триггеры ради развлечения, нередко довольно жестокого. Выше уже приводились рассказы о невольной провокации при встрече с икотой и ее неожиданном проявлении, вызывающем у присутствующих страх и любопытство. В других быличках обыгрывается тема полуигрового общения с икотой со стороны более авторитетного, старшего по возрасту или положению человека, а также тема злых шуток над икоточными: дети и подростки, иногда — взрослые мужчины, редко — женщины дразнят их, вызывая приступы агрессивного поведения. Приведем примеры.

В.Т.Г.: Пошибка у нас в деревне в Юклятах была одна <...> Вот когда поедем, например, сено метать — мы, маленькие, копны возили — она говорит... Ну, комары да пауты кусаются. Ой, надоело, говорим, надо уж домой идти, лошадей кусают, кровь льет, по ногам бежит и у лошадей, и у самих-то... Пошли, говорю: «Тебя надо укусить!» Как она... <...> Я говорю: «Пурай тебя кусают!» Я нарочно скажу. Она... Ей плохо станет! «Патыты! Тебя пускай кусают!», — так скажет. «Патыты!» Вот так она говорила.

Соб.: А что это значит?

В.Т.Г.: А кто знат. Мы говорим: «Пурай тебя кусают!» А она говорит: «Я высоко сижу!» Это, сеном отмахивает меня, сено-то подадут дак, там пауты-

те всякие меньше. А мы вот тоже досажали вот почто-то. Но она нас очень уважала, всё равно. Потом, это: «Пусть, мол, тебя кусают!», вот ей тяжело станет: «Хы, хы!» — так. (*Показывает.*) «Пáтыты! Пусть вас кусают!» <...> Ой, начнется эдак булькаться дак!

Е.П.Г.: Булькаться?!

В.Т.Г.: У! Материться, мы доведем нарочно. Нам так смешно еще! <...>

Соб.: А вы маленькие были?

В.Т.Г.: Да, маленькие были, восемь да девять лет! Копны возили.

Е.П.Г.: Ничё не понимали, досаждали ей. [*Е.П.Г. ж. 1926., В.Т.Г. ж. 1946. Кезс. В-2005 № А4.4*]

Соб.: А говорят, еще пошибку пускают?

А вот пошибки-те — вот это и есть и колдуны-те. А у нас у мамы была пошибка. Дак вить заорет! Так заорет! Я говорю: «Чё ты орешь?» Потом заговорит, заматерится. Расспрашивашь. Я... Одна тут такая была тоже... Мы сидим, а она начнет материться, дак всяко нас выругат! Ну, её потом затрясет, самоё-то... Ну, чё сделаешь... Я Воскрёсную-ту молитву маленько знала, счас толк-от уж у меня не стал... Воскрёсную молитву наговоришь, подашь... Мы станем подавать-то в стакан воду, на воду... Станешь ей подавать-то, надо, чтоб у нее... она не замет... не догадалась. Дак окаянный догадаться! Как даст по стакану: «Ты колдуныя, опять на кого колдуешь? Чтобы мне хозяйошку не бить?» Возьмет, сам себя колотит вот ходит...

Соб.: Это мама ваша?

Да нет, не мама, в деревне соседка. А мама-то — нет, она только ревела у нее, шибко ревела пошибка-та, ухала. А у той разговаривала. Дак нам интересно — дак вот молодые еще, дойдем, а она сама посинеет вся и колотит сама по себе: «Изобью всю хозяйку! Она вчера вино пила, я сёдня ей дам пару-ту!» Мужик как у её был. <...> Вот эту Акулю-то мы это, покоенку, шибко донимали. Придем, брагу начнем пить: «Напейся!» Ох, она заматерится! Начнет нас материть всяко. А она сама-то лежит, у нее это изнутри-то, она вся посинеет, лежит. <...> Акулина-то, я говорю, у нас, донимали, донимывают — чё, она потом лежит сутки-двое, не может встать. Он исколотит ее. Сама себя хлещет дак. Потом она как скажет, ей маленько получше будет, с Воскрёсной-то молитвой ее напоишь... Вот ей (*Воскрёсной молитвой*) заговоришь, беси-те в тебя не будут (*смеется*), не примут, не полезут. [*А.И.С. ж. 1927. Вер., зап. В. Трухин. ААА. ПВ-2000. Трухин № 6*]

Эту женщину все звали бесом. Окайным. Она, её будут травить, она материт всех их, людей. <..> Ну, вот травят: «Бес идёт». Скажут: «Бес», вот это: «Бес идёт». Бабу бесом звали ужко. Она начнёт как ругать по-всякому. [*Е.Е.М. ж. 1924 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 9*]

Соб.: Вы знаете кого-то, кто также вот страдает?

Одна была, она умерла уже, нету. У её говорила, материлась. Я рыбу люблю, а она: «Рыбу я не люблю», — говорит. <...> Вот в деревню шла, она мне навстречу попала, я говорю: «Рыбу хочешь?» Она сразу меня на три буквы послала: «Я не хочу!» Вот я смотрю на её, как это она вроде говорит. <...>

Соб.: А голос у нее такой же?

Такой же. Такой. Как у её. Ей вот досаждали.

Соб.: А ей-то, самой женщине, тяжело становилось?

Как же не тяжело! Тяжело. Тоже тяжело бывает. У нас у многих есть. <...> Я слышала, что она это любит, а это не любит. [И.М.Б. ж. 1927. Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 6.2]

А вот у нас у бабушки была икота. Пришли как-то, отец еще живой, пришли эти два мужика к нам. Чё они у бабушки-то... Чё-то, чё-то, деньги какие-то, налог ли чё ли просили. А бабушка: «Дак чё вы с меня, — говорит, — требуете, ведь у меня ведь сын, — говорит, — есть! У него, — говорит, — просите деньги-те, у старухи какие будут деньги?» Ой, один какой-то... Тоже, видимо, хороший самохвал был, на бабушку — у него ружье с собой: «Щас убью вот тебя!», — на бабушку-ту. Вот я как сейчас помню! И бабушка-то ухала-ухала и упала, и сознание потеряла. Эта пошибка-то ее прихватила. Тóжно другой-от мужик: «Да чё ты, — говорит, — видишь, старуха, — говорит, — дак чё ты привязался-то?» Ему то ли интересно показалось, то ли чё. Или он думал — нарочно она говорит. «Дак у их, — говорит, — ведь это, пошибка у нее говорит, не она ведь говорит это!» Вот так было. [А.Р.П. ж. 1924. Кезс. В-2005 № А3.3]

А Евстигней Ефремович, пошибка-то говорящая, он донимать ее любил, она: «Хозяюшку задаваю, задаваю, задаваю». — «А куда пойдешь?» — «Пойду на ричку, сяду на вичку, какая девочка молоденька пойдет, перематкаться, я в ее и полезу». [Е.А.Ч. ж. 1932., У.В.С. ж. 1924., Е.П.М. ж. 1933. Сив., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2011 № 82]

Пришла также в прошлом году к ей (к З.А.М.), она: «У меня двух чепушек (кур) кто-то съел, съел, съел кто-то». Ну, кто съел? А я говорю: «У тебя чё Васька (икота З.А.М.) прокараулил? Ты, — говорю, — чё, Васька, пошто двух чепушек прокараулил?» — «Кто съел дак пусть ест, пусть ест». — «Ну, дак ты знашь же, — мол, — кто съел, ты ведь, — говорю, — ворожишь?» — «Не знаю, не знаю. Кто съел, дак пусть ест». Ну, вот она стонет и стонет. Дак я говорю: «У тебя Васька чё, почё прокараулил?» Ну, вот тожно Васька заговорил: «Не знаю, не знаю. Кто-то съел, кто-то съел». [А.И.С. ж. 1920. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 8.2]

Подобная коммуникативная ситуация, когда икоте досаждают не с практической целью, а только ради развлечения, произошла на моих глазах: в ней

объектом «эксперимента» мужчины стала пожилая женщина с икотой. Приведем, с небольшими купюрами, расшифровку аудиозаписи. Курсивом даны комментарии собирателя.

13 июля 1999 г. в пос. Северный Коммунар мы разговаривали со Степанидой Филатовной Вихаревой (1907 г.р.) на лавочке возле ее дома. Вскоре к нам подошел ее сосед Николай Иванович (1953 г.р.). Сразу заговорила икота Степаниды Филатовны.

Икота: Ох-хо-хо-хо-хо! Ох, какая! А вот ведь она какая! Да вот она какая!

Н.И.: Знаешь, что такое у бабушки? Икота.

Соб.: А откуда берется? Злой человек какой наслал? Какой колдун, может?

С.Ф.В.: Ну.

Н.И.: Вот так говорят... Вот я говорю, мы ж, молодежь, ведь не верим, а черт его знает, чё такое, откуда это берется? Как-то там в печке выжигают, я не знаю... Тут у меня это, живет (*имеет в виду свою соседку С.Ф.В.*), она как... У нее как она раз заматерилась! Я перепугался: чё такое? А она ж сама не хочет, там, есть же у нее... Это внутреннее. Чё это такое, черт его знает.

Соб.: Матерится даже?

Н.И.: Матерится там, всякое бывает. А я первый раз... Было, посылали в колхоз на посевную. Пришел, там бабушка: «Вот, вот, вот», — говорит... Чё-то она так... Она как-то... Зичется! Я перепугался, думаю, чё такое, чё с ней делается-то. А потом рассказали, грит: «Икота у нее, вот оно что такое».

С.Ф.В.: Ой, у меня у молоденькой были, лечили дак, лечили, а главно-то, не лечили бы дак, кому... Меня на Маланьино возили, вот здесь Маланьино, на правом ходу чуть... Она токо сказала: я заглушу на семь лет. Я эти семь лет хорошо жила. А через семь лет опеть <... >

Н.И.: Вот какие вещи. Я вот пошел, и монетка... Не монетка, а медаль откуда-то из-под земли вылезла. Николая II. Я ее подобрал. Она мне счастье приносит. В огороде. Откуда она? Сама вылезла, и все. Здесь, говорю, дед у меня жил, где-то у деда здесь золото зарыто... Надо прибором проверять. Удачу приносит. Я Николай и там Николай, с крестиком надену, и все, счастье ко мне пошло почему-то, не знаю почему... Я вот ее (*С.Ф.В.*) не знал, я ведь ее как узнал... У меня в позапрошлом году мать умерла, она ведь тоже — чуть-чуть и вовсе уже...¹

С.Ф.В.: Ну, ну.

Н.И.: На том свете была. Оклемалась, ничего, как видишь, живет... Она говорит: «Соседка, — говорит, — меня с собой забирает». Все, уж тут и родня приехала с ней проститься. Но все равно оклемалась, ничего старушка, живет.

С.Ф.В.: (*к Н.И.*) У бабушки у вас была, всё-кося она вот рыгала, тоже?

Н.И.: Нет, не было.

¹ Зимой 1998–1999 гг. Степаниду Филатовну парализовало, думали — умрет, но она поправилась.

С.Ф.В.: Так вот рыгала или нет?

Н.И.: Так не было. Так-то, я говорю, я слышал... Но я только от тебя первый раз такое чудо увидел, я никогда не видел...

С.Ф.В.: У меня?! И, чё эка-то... У меня...

Н.И.: А потом, вот я говорю, было вот на посевной, там тоже увидел, думаю, что такое... Так она заругалась, там: «Вот-вот-вот», чё-то там заговорит, чё такое, откуда я знаю. (С.Ф.В. смеется.) Мне потом рассказали... Икота, оказывается <...> Откуда мы знаем... Вот, в каждом доме есть домовый. У нас же потусторонний мир рядом с нами живет, только мы его не видим. Есть где-то стукнет, где-то брякнет... Я одну вещь, вот, никак... Я изучал-изучал, но все-таки не могу понять. Вот как это колдует: 4 ложки заворачиваешь в бумажки и ложка может сама по себе развернуться. Как это, из-за чего происходит, я никак не могу это понять. Вот какие это законы физики, почему она должна развернуться... Тут это, зятю показал, а он говорит: ты на клей, может, склеил. Я, говорю, не склеил, я сам по себе делаю. Вот, одна ложка развернется, три не развернутся, вот. Вот так бумажку делаешь, ее пополам перегибаешь, завернул, а она получается развернутой. Вот откуда это берется? Какие-то законы физики, вот и все, да? Непонятно. Я тебе могу показать. Вынеси, бабушка, четыре ложки. Я сейчас сам принесу четыре бумажки, четыре ложки. Как она разворачивается? Иногда не развернется, иногда развернется. Я это называю полтергейст. Вот с ним поговоришь, он развернет, и все.

Соб.: А у вас, бабушка, домовый есть?

С.Ф.В.: Ну.

Соб.: А какой он?

С.Ф.В.: (Смеется.)

Н.И.: Их никто не видит, какие они есть. Это второй ведь мир у нас есть, мы его не видим. Здесь в газете вон было, милиционер домовому не понравился, его видели — небольшое существо. Кадушку на него одел. Потусторонний мир это. Мы его не видим. Собаки вон чувствуют. Собаки, кошки.

Николай Иванович уходит к себе за ложками для фокуса. Степанида Филатовна недобро глядит ему вслед.

С.Ф.В.: Ой, что ты... Не люблю я его... Один живет. С матерью жил, мать-то умерла. Сейчас один. Бабу какую-то брал, сколь-то она... Года два, три ли жила. Тоже... Гулять завзяла из-за его, и пить, ну дак... Ой, ой... Сейчас-то тепло, дак утром холодно было. Вчера холодно было. Вчера утром ходила огурцы открывать, да теплицу открывать, видишь дак, у меня рука-то эта не терпит нисколько, дак она до того занушила, что ничё брать не могла долго. У вас там хорошо в огородах растет? У нас вот картошка чё-то плохо... Мала. Сама цветет, а плохо... Коротка. А так-ту капуста, и свекла, и морковка баская, шибко лук баской. А картошки, я не знаю чё, пошто они плохо. А цветут! А токоньки (показывает) токо, коротеньки. У нас один год эти-те были, дак, картошки самые-те, крупные шибко были. Жара нонче все стояла, жара. То-то оно, хоть и поливашь, а дождя нет — толку мало.

Говорили-то, что капельки три хоть... Опять идет (о Н.И.)... Капельки три пойдет, дак и то хорошо. Лучше.

Зашли в дом Степаниды Филатовны, где Николай Иванович собирается показать фокус с ложками. Степанида Филатовна заметно напряжена, и ее икота становится активнее, реагируя, видимо, на Николая Ивановича.

С.Ф.В.: (к Н.И., который показывает фокус с ложками.) Где эту практику набрал?

Н.И.: Сколько здесь живу, двоих человек только знаю (с икотой). А так здесь больше никого не видел. Может, у кого-то есть...

Соб.: А когда вы были молодой, пошибка тоже редко встречалась?

Икота: (тихо) Тоже. Ох ты... А вот она какая. Ох, ох.

Н.И.: Так вот что-то ей говоришь, а потом она... Может, какие-то слова...

Икота: (тихо) Ох, какая! А вот она какая! Ох, она какая!

С.Ф.В.: Наверное, надо...

Николай Иванович говорит мне на ухо, очень тихо, слово «лягушка». Степанида Филатовна сидит далеко и слышать ничего не может.

Икота: (громко) Ох, ты какой ты!

Н.И.: Во, видишь!

Икота: Да вот он какой ведь!

Н.И.: Вот так вот... А я не знал такое ведь, наверно, на эти слова она так...

Икота: Так, так...

Н.И.: (к С.Ф.В.) Да, да, да. (К собирателю.) Какие-то мы слова скажем непонятные, вот не нравится, ей не нравится.

С.Ф.В.: Нынче зачала она у меня пуще. Орать. Всю ночь вот так просижу — орет.

Соб.: И спать не дает?

С.Ф.В.: Нет! Не даст... Лягу, вот в это место (показывает — подложечная область) зачнет что-то делается.

Соб.: Болит?

С.Ф.В.: Ну. Заболит, давит, все. Сяду, посижу, она у меня орет, орет и все... Наорется, тожно лягу.

Соб.: Вы устали, я уж пойду.

Н.И.: Нет, она не сама, а вот видишь, у нее там какое-то второе, чё-то в ней сидит, вот и все.

С.Ф.В.: А вот ведь она зачнет... Луку нельзя мне вовсе йить, вовсе не дает. А вот так охота стало, взяла сёдни постряпала. 12 пирогов. Один пирог съела, ну, она у меня везде заходила-заходила.

Н.И.: Вот видишь, как быстро сменилось, сейчас нормально говорит, а какую-то минуточку назад, видишь...

С.Ф.В.: Заходила везде, всё те йить-то, всё. Я еще, нуко мол, перевышила, может, чё-нибудь. Еще съела, ну, она мне тогда руки-ноги отняла, и все... Ходить не могу и сидеть не могу.

Н.И.: Я по-соседски в третий раз всего такое вижу. Я с ней так не говорю просто. Чё-нибудь такое скажи, слово нехорошее, ну, и проявляется, видимо. Так откуда я знаю, чё.

Икота: (*громко, отрывисто*) А чё, а не знал ли, што так, ох ты какой ты, ох, ох.

Н.И.: Я не знал!

Икота: Ох ты, ах, ох... Знал!

Н.И.: (*уже довольно нервно*) Ты Тиму, Тиму перепугала, он перепугался, я, я-то, я не знал, да так-то слыхивал, а он перепугался аж, покойничек. Пришел, думаю: «Чё, — говорит, — с ней такое, она, — говорит, — как на меня начала ругаться, что...».. А потом уже объяснили: «Так это, — говорит, — не бабушка на тебя ругается, это у нее...».

С.Ф.В.: А которые вот не знают, дак страшно ведь, всё <...> А вот порой кто... Приходят эти... Эта... Валерка же, были с Сашкой, картошки окучили, я собрала йсть у меня, принесла картошки, и она у меня в то время заговорила. Варелка (*Валерка*) перестал йсть: «Чё это, чё это?» А Сашка смотрит: «Ты внимания не обращай, она, говорит, всё эдак». А Сашка чё там сделает, дак она живо... Понудило.

Икота: Ох, он какой ведь! Ой, дурак! Ох, какой дуррак!

Н.И.: Все, не надо больше.

С.Ф.В.: (*обессиленно*) Сейчас пойду мед возьму, она не будет говорить больше.

Соб.: Мед помогает?

С.Ф.В.: Мед. Я только ём отбиваюсь.

Далее — разговор на улице с Николаем Ивановичем.

Н.И.: Не любит она слов «лягушка», «рыба», чё-нибудь скажи, видишь, она сразу: «Ых, ых».

Соб.: То есть даже говорить не надо, а надо подумать только?

Н.И.: Вот я сейчас эксперимент провел, только неохота мне мучать старушку... Надо быстренько сказать, и все. Я знаю, что она не любит, ей скажи «лягушка» или «рыба», она не любит, у нее это...

Соб.: Именно эти слова, а еще какие?

Н.И.: Я с ней ведь не общаюсь, так это вот... Приду, ну, по-соседски иногда разговариваем. Я второй раз такое чудо сам вижу. Знаю, что у нее иногда выскочит, заругается. Она не ходит... Смотрю чё-нибудь, сидит-сидит между собой, там, заругалась... Ну, я внимания не обращаю, знаю, что это такое, больно надо... [*С.Ф.В. ж. 1907., Н.И. м. 1953. Сив. В-1999 № 1.4*]

В этом случае «дразнил» икоту Степаниды Филатовны уже немолодой мужчина. С одной стороны, его, видимо, побудило это сделать присутствие заезжего исследователя, с другой, судя по его словам, он иногда позволяет себе подобные «эксперименты». Да и в целом такое поведение по отношению к икоточным вполне традиционно, как было показано выше. Это подтверждают и данные других исследователей, ср.: «Как-то слыхала, на парю-

ходе ехала одна женка с икотой-то. Дак то она поговорит так тонко. Еще ребята молодые дразнят, дак она ревет еще, беда...»; «У нас икота-то была у бабушки <...> Она придет к нам, мы малыньки были, глупы же мы были, на полать заберемся, а она на печку сядет <...> мы чё ли, девка, ей будем дразнить, дак она: “Тык-тык-тык-тык”. Они могут и ругать, а нам интересно, глупым. Че ли ей наговорить, дак они еще пуще там разволнуются, тоже ругаются с нами. Уж не она, а они говорят»; «У бабушки у нас была икота. Вот кто-то посадил. Она “ты-ты-та-ты!” будет, опять че не по нутру ей. Дядя Ванька тут ей травил. Да не трави ты, ты видишь ли нет, ей как тяжело»; «А у нас еще был Игорь, племянник мужу от брата, тут жил у их, учился, дак теткато придет, ну вот, а он ище подразнит как ее да. Дак она ведь чем попало, у ей че тут поблизости есть, она тем и свистонет, ну, он молодой, дак убежит, да и все. А она вот это говорит, а потом вся мокра, вся спотеет, вся это покраснет. Тяжело им это, говорят» [Дранникова, Разумова 2009: 166-167 № 355, 357, 358, 171 № 369]; «У меня подружка была Фиса <...> И у этой Фисы была икота: говорить не говорила почти, но ругалась очень, если что не по ней. Я научилась так же, как она, голос менять и часто ее дразнила. Ну, что, икота сердилась, а Фиса смеялась только» [Четина, Роготнев 2010: 95]; «В деревне <...> на Вашке была икотница — старая девица Дарья. Обычно молодежь приставала к ней с вопросом — кто дал ей икоту. — “Если не скажешь, то принесем голову налива и сунем тебе в рот”, — прибавляли тут же. При этих словах у больной начинался приступ. <...> Получается в таких случаях в высшей степени мучительное положение у “одержимого”: с одной стороны — физическая боль, с другой стороны — сознание своего бессилия воспротивиться намерениям злостных экспериментаторов» [Сидоров 1997: 121–122], ср. [Попов 1903: 367; Егорова 2008: 109–110]. Ср. также поведенческие практики по отношению к женщинам-*лата*, описанные во второй главе.

Отметим, что дразнят икоточных дети, подростки, молодежь, взрослые мужчины. Для женщин, особенно среднего возраста, характерно иное отношение к икоте: они — ее потенциальные жертвы, поэтому боятся икоточных, предпочитают не общаться с ними, применяют разнообразные обереги (о которых было подробно сказано выше) и, хотя и знают многое об икоте, боятся даже говорить на эту тему, ссылаясь на неосведомленность:

Один раз чё-то стоит на кухне, чё-то она готовила, сестра-то, а я прибиралась в комнате. И вот (*икота заговорила*): «Ой, Дуся пришла, — говорит, — да надо хоть с ней поговорить». Ой! Я так испугалась, Господи, Боже мой! А сестра-то ей говорит: «Опять тебя заломало. Перестань», — говорит. Вот я испугалась, ничего не отвечаю. <...> Вот потом как-то в бане она мене говорит: «Дуся вот сильно боится, вот хозяйшшка-то моя умрет дак, она думат, что я в нее полезу». Она и говорит: «Нет, Дуся, ты не бойся, у тебя и так здоровья нет, дак я в тебя

не полезу, я в красну девку полезу!» У меня волосы поднимаются, до чего мне страшно. О-ой. [Е.П.Г. ж. 1926. Кезс. В-2004. № А5.2]

Соб.: А больше вы не сталкивались с пошибкой в своей жизни?

Не приходилось, не знаю, пускай Бог ответит. [А.Е.Б. ж. 1926. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.3]

А что, у кого-то есть в родне (*икота*), нет? Так просто спрашиваешь?

Соб.: Так.

И не дай Бог это. И не дай Бог это. <...> Я даже боюсь говорить про это. [М.М.Ф. ж. 1953. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.1]

Дак всадят в кого-нибудь, всю жизнь будешь это... Не умрешь и жить не будешь. Это же болезнь как! Напускают, это болезнь! Тьфу, тьфу, тьфу, тьфу, тьфу. Даже не говорите об этом. Даже, говорят, она говорит в человеке. А человеку тогда так трудно бывает, говорят. Но не видала я. И не хочу видеть. И вам не советую. Это не дай Бог. [В.А.Г. ж. 1936., Кезс., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-1999 № 8.1]

Почему икоту боятся и страдают ею преимущественно женщины? Об этом пойдет речь далее.

Жертва

В работе пермских психиатров [Гуськов, Урюпина 1985: 146–148] описывается клинический случай К-вой, 33 лет, колхозницы, матери 4 детей, поступившей в пермскую областную психиатрическую больницу в феврале 1966 года с диагнозом «параноидная шизофрения» и выписанную в мае того же года в удовлетворительном состоянии. Предварительный диагноз был скорректирован на «реактивный психоз одержимости “икотой”». Из анамнеза: «воспитывалась в суеверной семье, знала и неоднократно видела больных “одержимостью икотой”, верила в возможность порчи. <...> Замужем с 20 лет <...> Муж злоупотребляет алкоголем, часто нарушает супружескую верность, не проявляет заботы о семье. Больная постоянно ссорится с мужем и женщинами, с которыми он поддерживает связи; неоднократно слышала от них угрозы в свой адрес. После очередной ссоры в семье возникла депрессивная реакция — “настроение стало мрачным, задумывалась” без причины, нарушились сон и аппетит, появилась общая слабость, не было желания чем-либо заниматься — часто и подолгу лежала. В этот же период началось обострение холецистита, по поводу чего в течение двух недель лечилась в местной больнице и была выписана с некоторым улучшением. По возвраще-

нии домой после очередного волнения почувствовала, как “комоч поднимается кверху” — к горлу, и “закричала” “икота”, которая тут же “сообщила”, что ее “наслала” любовница мужа в виде “девочки 10 лет”. В дальнейшем ощущала “икотку” внутри живота не только в момент ее “говорения”, но и вне пароксизмов. “Икота” “рассказывала” о похождениях мужа, ругала его. Через несколько дней больная была госпитализирована в психиатрическую больницу» [Гуськов, Урюпина 1985: 146]. При обследовании были выявлены сопутствующие соматические заболевания — хронический холецистит и последствия клещевого энцефалита.

Описывая свое состояние, К-ва отмечала, что «испытывает неприятные ощущения в различных частях тела — типа покалывания, шевеления, стягивания. Ощущает в брюшной полости “девочку-икотку”, которая “передвигается, комочком подходит к горлу, душит — мешает дышать, вызывает отрывку воздухом”. При этом больная заглатывает воздух, живот на глазах увеличивается в размере. Все это сопровождается высказываниями “от имени икоты”: “я — девочка, мне 10 лет, я умею и писать, и читать..., по ветру меня наслали... загубили хозяйку, душегубки... мучить буду хозяйку, пока муж не поймет своей вины...”. В периоды говорения от имени “икоты” голос больной изменен по тембру, интонации, приобретает оттенок детскости. Лицо становится напряженным и гиперемированным <...> Говорение от имени “икоты” легко возникает, если беседа касается переживаний, связанных с психотравмирующей семейной ситуацией. Все неприятные ощущения <...> больная расценивает как результат воздействия “икоты”. По мнению больной, “икота” способна передвигаться, перемещаться комочком к горлу, тянуть язык и без желания самой больной произносить слова. “Она даже говорит о том, о чем и сама бы никогда не подумала и чего никогда бы не сказала”. Свою болезнь без колебаний объясняет “порчей” и воздействием “икоты”. Разубеждениям не поддается: например, при указании врача на невозможность существования 10-летней девочки внутри организма человека ссылается на способность икоты принимать любые размеры. Считает, что “икота” обязательно “доводит до смерти”. Постоянно сохраняется подавленное настроение, часто плачет, тревожится за свое и здоровье своих детей, считает себя неизлечимой и “обреченной» [Гуськов, Урюпина 1985: 146–147]. После проведенного лечения, включающего медикаментозную (инсулин, аминазин, витамины группы В) и рациональную психотерапию, у К-вой постепенно исчезли истерические симптомы, говорение от имени икоты становилось все реже, провоцировалось труднее и, наконец, исчезло. Появилось критическое отношение к прежним переживаниям и высказываниям, стала смущаться при расспросах о них. В течение последующих пяти лет состояние К-вой было стабильным, рецидивов реактивного психоза не случалось.

Анализируя этот случай, Гуськов и Урюпина отмечают совокупность важных факторов, обусловивших появление расстройства, — «суеверность» К-вой, психотравмирующая семейная ситуация, а также перенесенные соматические заболевания, затронувшие ЖКТ и центральную нервную систему.

В свою очередь, В.В. Медведева среди психологических особенностей больных «индуцированным нервно-психическим расстройством с симптомом икоты» отмечает раннее знакомство детей с больными, частое наблюдение за приступами, низкую стрессоустойчивость, а также восприятие икоты как защитной стратегии избегания [Сидоров и др. 2014].

Эти признаки — наличие, во-первых, определенной символической системы (то, что выше названо «суеверностью» и частым наблюдением за приступами) и, во-вторых, травмирующей ситуации — наиболее важные, с точки зрения и психиатрии, и современной антропологии, черты локальных идиомов дистресса.

О символической системе, включающей в себя икоту как объяснительную модель для разного рода недомоганий, говорилось выше. Различные виды травмирующих ситуаций упоминались в личных нарративах наших героинь: очевидно, что и попадание икоты (если эта ситуация реконструируется и становится частью личного нарратива), и ее обнаружение, и последующие приступы связаны, как правило, с ситуациями дистресса. Это может быть конфликт с окружающими, сильная усталость, физическая и психологическая истощенность, переходные моменты в жизни (свадьба и переход в новую семью, рождение ребенка, смерть близких), негативные эмоции (испыт, обида, гнев и т.д.)

Остановимся на следующем вопросе: как формируется круг жертв икоты? Кто более склонен применять к своей жизни этот идиом дистресса?

В Верхокамье бытует мнение, что икота обычно попадает девушкам и женщинам детородного возраста, реже — девочкам (хотя и такие истории я записывала), практически никогда — мужчинам (подробнее о причинах этого будет сказано ниже). Проявиться икота может сразу (человек чувствует боль, тяжесть, испытывает приступы дурноты, теряет сознание), но иногда значительно позже, когда появляются устойчивые возрастные немочи или икота вдруг «начинает говорить».

Устная традиция мотивирует попадание икоты в человека несколькими причинами, по одной из них, наиболее распространенной, человек сам виноват в случившемся (в текстах с явно выраженной назидательной функцией), по другим — он невинная жертва колдуна, целенаправленная или случайная. Вина человека может быть двоякой — нарушение религиозных норм (не носит крест, не творит молитву перед едой, при входе в ворота, дом, на перекрестках, ругается бранными словами, ведет неблагодарный образ жизни) и пренебрежение правилами социального взаимодействия, в том числе общения с колдуном (ведет себя дерзко, злит окружающих), например:

Соб.: А вам-то за что [икота попала]?

Кто его знат? Гуляла шибко уж я, перебирала мужиков. Кому-то, может, досадила. [М.И.В. ж. 1938. Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова. В-2000и № 2.4]

Соб.: А как Ульяне пошибка попала?

В больнице. За язык долгой. Чё-то кому-то досадила ли, или кака-то женщина умирала с пошибкой... [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 6.1]

А была в Трошино Марья Ивановна, вот ей пошибка попала дома в огороде. Она потом заговорила у неё! Она долго маяла ее, много годов. Потом заговорила: «А чё, чё ты меня не любишь, чё ты меня выживаешь? А я была на тебя излажена. Вот я на тебя была отпущена <...> Я на огороде сидела, — говорит, — не один год тебя ждала, когда ты пойдешь без молитвы. И вот ты, — говорит, — шла, ругалась, — она на ферме тоже работала со мной дояркой, — ты шла по огородцу и ругалась. Ох, я и с колышка в тебя и заскочила!» [И.Ф.М. ж. 1919. Вер. 2000и № 11.1]

Она залетает, говорят, когда ей вольготно жить в которой будет. [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

Ср. также наблюдение А.С. Сидорова: в его присутствии шева у одной женщины говорила, что «в мучениях люди виноваты сами, потому что неосторожны, что когда огород (ограда. — О.Х.) хороший, никакая скотина не может забраться в огород для потравы» [Сидоров 1997: 130].

Следовательно, безвинных жертв не должно быть. Тем не менее, в некоторых рассказах говорится о попадании икоты безгрешному ребенку. Логика здесь такая: ребенок — слабое существо, которое не может противостоять злой воле колдуна, подобно взрослым в лиминальном состоянии (невеста, роженица) или тем из них, кто лишился Божьей защиты из-за собственных грехов, см.:

А мне попала она маленькой, годов семь мне было. А пускают, пускают ведь. Есть нехороши-то, колдуны-те.

Соб.: А как к вам попала, помните?

А мы шли по лугам с матерью, и стояли две елки. Две елки стояли, я только елки прошла, я пала. Пала, и вот тут было километра полтора, а мы всю ночь шли — я нестись не даюсь и идти не проворю. Меня вот лечили — только заглушили сколь-то. [А.Н.Б. ж. 1912. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002. № В1.4]

А катальщик-от был знатной... как... Знал портить-то. Я это чё, маленька, дак кого я понимаю... Зашла в избу-ту, не поздоровалась, ничё, мала, да чё, устамши

дак. Вот так вот стою, руки-те опустила как, а он вот катал катанку у это, у стены, у стены. На стены валенки-те катат, валят... Раз! — с меня исподку сдернул с руки, с правой руки исподку сдернул с меня. Ну, варезку. Варезку. Ну, вот так я говорю: «Чё это?» Вот это токо сказала я: «Чё?» Я наклонилась когда по эту варезку, вот так вот, и меня сразу в правый бок ткнуло. Ну, вот я приехала домой, вот у меня сразу заболело. Вот заболело-заболело-заболело. Приехала домой и это, всю ночь я пробилась, приехала уже вечером дак. Вечером по этого не поехали, по лекаря. Дедушка утром уехал до свету. Километров нать-то семь ли, как ли, ехать-то. Запрёг лошадь и уехал. Привез этого лекаря, он меня три бани парил как. Баню топили, баню вот, мы идем в баню двоё с ём, ишо я маленькая была, он меня парит да чё-то говорит. А это уж я не поняла, чё он говорил, какие слова, не знаю. Вот раз баню выпарили, тожно дня два прошло. Опять, снова выпарил в бане. Тожно через три дня ишо меня попарил. Мне легче стало. Вот я заходила. Как меня отпустило. А тожно вот с той поры чё только вот это не ладно, допустим, или вот чё-нибудь я поем, покушаю не по ей, всё — смерть. [И.Ф.М. ж. 1919. Вер. 2000и № 11.1]

Однако и в отношении к такой жертве все равно есть оттенок неприязни, брезгливости — страха заражения, ср. показательный пример:

А.И.С.: А эта, в Чуманах Устинька-та была, Аксиньина-та, вместе со мной она в школу ходила, такая девка хорошая была дак, она (*икота*) полезла в её, сказала: «Ты пошла по воду да без молитвы, я не на тебя была сделана дак, вот ты молитву не сотворила, значит, я в тебя и села».

И.Н.А.: Семнадцати лет ведь она умерла.

А.И.С.: Да, семнадцати лет девка умерла.

И.Н.А.: Как билась она, милая, как билась, ой-ой-ой-ой-ой... Никто ей не... Все её бросили.

А.И.С.: Угу, угу. Такая девка хорошая была...

И.Н.А.: Бежим... Мы чё, маленьки тогда были, на коленках подползет к окошку: «Девки, возьмите мне гребёнку, нарвите мне хоть проскок (*лопух, репейник*), шибко йисть хочу».

А.И.С.: Ой, девка хорошая была, вот она умерла от этого...

И.Н.А.: Так умерла она, в такой пустой, грязной избе, в грязи... Выползет ведь ползком, идет к Пашихе. Идут оне с работы: «Ой, опять Унька, — говорит, — идет». Пашиха не принимает — ребята боятся ее. Мама у нас — Авдушечка маленька была тоже, подобрать ее. Опять отволокут ее обратно. [А.И.С. ж. 1920, И.Н.А. ж. 1931. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 8.2]

Считается, что колдуны распространяют икоту двумя способами — адресно (на тех, кто рассердил их самих или их клиентов) и безадресно, «по ветру» (так как им надо по долгу своей «службы» распространять бесов), см.:

Соб.: А как к ней попало?

А вот не скажу, надо её спросить. Как уж он в это... По ветру, по ветру. Учились молодежь! Учились, а потом оне по ветру пускали. Которы-то в эту... В человека всадят, а это по ветру пустят. Без молитвы ходили, молодые были, дак чё... Насовали. Много у нас здесь, много ведь икот. Всё, икота с имя. [А.И.С. ж. 1920. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 8.2]

Ср. данные пермских психиатров: «Некоторые больные давали объяснения типа “не мне делали, но мне случайно попало...” или “не тот бокал взяла и выпила...”». В плане иллюстрации мнения больных о путях проникновения “икоты” в организм весьма характерно высказывание больной О-ной: “бабушка поднесла, я выпила; подруга пила после меня — не заболела, видно ей не осталось после меня ничего...”. Многие обследованные в достаточно стереотипных выражениях заявляли, что в их населенном пункте (поблизости) живет человек, “который — это всем известно — насылает икоток”. Иными словами, источник “порчи” большинству больных, вообще суеверных людей, известен. Иное дело — попадет ли “икота” “по адресу или — случайно — другому»» [Гуськов, Урюпина 1985: 32].

Как исключение отметим текст, где пошибка сама, вопреки воле пославшего ее колдуна, выбирает жертву:

«Я Мариночка Николаевна»... У её-то, у Устины-то, дочь была, Оринка... «Я, мол, хотела в Оринку полезть-то, в Оринку пушшена, да в Оринке-то старик седой, бородатой! Чё я, девочка Мариночка, к нему полезу? Старуха-то Богу молилася, я ей в ухо залезла. [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 6.1]

Наблюдаются определенные корреляции между степенью «самостоятельности» икоты (действует по своей воле либо зависит от воли колдуна) и акцентом на вине ее жертвы: если в быличке говорится, что икоту «сажает» колдун, то рассказчик склонен оправдывать пострадавшего человека, если же демон действует как самостоятельный актер, то виновным, скорее всего, будет признан сам человек. Как невинные жертвы колдовства описываются обычно дети и подростки, а также те женщины, к кому икота попала «по ошибке» (перепутав носителя имени, на которое была наслана порча). В других случаях, как правило, считается, что жертва виновна сама, что вполне согласуется и с христианским пониманием болезней и несчастий как следствия греховной жизни, и с назидательной функцией рассказов о попадании икоты. Тем не менее, существует и тенденция оправдывать пострадавших, основанная на том, что от икоты «не уберешься»:

Соб.: А как же уберечься-то от этой напасти? Если человек будет с молитвой ходить, в него не полезет?

Так они опять снизу лезут! Вот одна старушка была <...> у её говорящая тоже стала пошибка-та: «Дак хозяйюшка-то на сарай лезла, ей в рот-от нельзя полизти-то — молитву творит — дак я ей снизу полезла». [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000м № 1.6]

Насколько я могу судить по своим наблюдениям, наиболее строги в своих оценках те рассказчицы, у которых нет икоты, и наоборот: к наибольшей апологии склонны те, кто сам пострадал, как они утверждают, безвинно. Есть и еще одно мнение, согласно которому Бог попускает бесам входить в человека для смирения или испытания его веры. Эта точка зрения, основанная, в частности, на авторитете Ветхого Завета (Иов.), встретила мне лишь единожды, и я склонна признать ее факультативность для устной традиции Верхокамья, где доминируют два других мнения о причинах попадания икоты в человека: колдун распространяет бесов и человек своими грехами навлекает на себя эту беду. Два этих мнения не противоречат одно другому, как могло бы показаться, а находятся в отношениях дополнительной дистрибуции. Это, во-первых, обеспечивает бесконфликтное сосуществование разных интерпретаций одного события, что в целом характерно для вернакулярных объяснительных моделей, и, во-вторых, служит сюжетопорождающей ситуацией, как в уже упоминавшемся примере:

А эта, в Чуманах Устинька-та была <...> дак она (*икота*) полезла в её, сказала: «Ты пошла по воду да без молитвы, я не на тебя была сделана дак, вот ты молитву не сотворила, значит, я в тебя и села». [А.И.С. ж. 1920. Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-2000и № 8.2]

Как уже говорилось, довольно редки тексты о том, как и почему икота не попала в человека. Если исключить адаптацию сказки «Вор и смерть», о чем говорилось выше, останется единственный сюжет: икота не попадает из-за правильного поведения человека (творит молитву, носит крест). Однако такие позитивные подкрепления правил повседневного благочестия крайне редки — в данной традиции, как и во многих других культурах, назидание подкрепляется обычно негативными примерами (см. [Христофорова 1998]).

Во всех устных рассказах настойчиво звучит нотка обреченности: получив однажды икоту, избавиться от нее уже невозможно. Несмотря на то что всем вроде бы известно, как это сделать, «рецепта» почему-то никто не соблюдает, ср.:

А ей вот тот дядька-то наказывал, что вот если кто-то будет, дак ты собери и в печке сожги, а она вот по ошибке сделала и по речке отпустила. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 3.5]

Родилась, я взяла, в тряпицу завернула, под листницу покинула. Утром встала, у мене как ... это, в колесе трубка, просто ничё нету. Она тогда же в меня обратно полезла. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Н.Литвина. АРАН. Р. XVIII. Оп. 1. ПВ-2001. Digital 8. № 5]

Соб.: А почему вы ее в печку не бросили в туюске?

Дак вот, поди не бросили. Я ... В колхозе долонь (*ток, гумно*) чистили, я пала, сама себя считала беременной, я думала, у меня ребенка выкинуло. Я взяла, в по-войник завернула и под лестницу покинула.

Соб.: Вот эту пошибку-то?

Ну. А она в мене тожно и обратно как-то успела.

Икота: Ох-хо-хо. [С.Ф.В. ж. 1907. Сив., зап. Е. Литвяк, А. Писаревский. ААЛ. ПВ-2001. Литвяк № 7]

Соб.: А как можно избавиться от пошибки?

А как избавишься? Как-то лечат, заглушают только ее.

Соб.: Молитва никакая не поможет?

Молитвами какими-то только заглушают. А так чё, кого, если впустят её дак ... [А.И.С. ж. 1927. Вер., зап. В. Трухин. ААЛ. ПВ-2000. Трухин № 6]

Ср.: «Пошла она в хлев, поскользнулась и заругалась не по-чистому. И ей муха в нос залетела <...> и голова потом болеть стала, ничего не запоминала. И вот через некоторое время у ней заболел живот, у нее как роды начались, и родила она сама не зная что: на лягушку не похоже, с рубешками. Надо было его в речку бросить дома. А я, говорит, взяла косарь и давай им тюкать. Я тюкну: “Ур-ур-ур”. Только поуркиват. А там, когда корова телится, доска есть. Отняла я эту доску да и спустила туды. И вот здоровехонька стала. Потом опять хлопнулась и еще хуже заболела, стала высказываться: “Помнишь, ты меня как тюкала, вот тебе ...”. Так, говорит, у меня голова разболелась и язвы пошли по голове» [Дранникова, Разумова 2009: 170 № 363].

«А как от икотки избавишься, как я избавлюсь, раз она мне на всю жизнь посажена? Она мне на всю жизнь посажена» (Чердынский р-н) [Русинова 2011а: 117].

Это обстоятельство можно было бы объяснить тем, что устная традиция с большим усердием фиксирует и транслирует сведения о неудачном лечении, однако всё, кажется, сложнее: это и проявление обостренного эсхато- и демонологического «чутья» старообрядцев, и присущий этой культурной традиции социально-регулятивный механизм (боязнь «бисей» как мотивация соблюдения религиозных норм в повседневной жизни), и, наконец — если еще раз перевернуть эту «монету» — средство «автосохранения» мифологической картины мира.

Икота в народном понимании схожа с другими представителями нечистой силы, с которыми возможны договорные отношения (как с лешим) и сосуществование (как с домовым), однако она, в отличие от них, слишком близка к человеку, и возможно, в этой идее теснейшей близости коренится представление о невозможности избавления от нее. У лешего, водяного, домового и других мифологических персонажей есть свои занятия и свои четко определенные локусы, от которых их так же невозможно отделить, как икоту от вместившего ее человека. Тело человека является локусом этого мифологического персонажа, обитание в этом теле со всеми вытекающими последствиями — основной его функцией¹. То ли по этой причине, то ли из-за долгого сосуществования внешняя злая сила становится чем-то вроде гения или *alter ego* своей хозяйки, отношения с которым могут быть вполне мирными и даже нежными.

И в этом смысле ничуть не удивительно, что почти каждая пожилая женщина считает, будто у нее есть икота (разве может быть лес без лешего и дом без домового?) — как раз удивительно, что есть те, кто так не считает. Правда, здесь мы сталкиваемся с некоторой, на первый взгляд, инверсией: ведь и домовая, и леший, и водяной суть хозяева соответствующих локусов, в то время как икота называет «хозяюшкой» свою жертву. Однако реальные взаимоотношения икоты и человека, страдающего от причиняемых икотой болей, мучимого ее прихотями, вполне недвусмысленно указывают, «кто в доме хозяин». Вместе с тем, положение икоты двойственно — она и властна над своей жертвой, и сама от нее во многом зависит. Более того, икота находится во власти и колдуна, «посадившего» ее в человека как в некоеместилище (так, она послушно выполняет его волю, называет изготовившего ее колдуна или колдунью «батюшкой» или «матушкой», ср. [Краинский 1900: 51; Виноградова 2000b: 299; Черепанова 1996: № 362; Сидоров 1997: 117]). Однако после смерти хозяйки икота становится самостоятельной и может сама распоряжаться своей судьбой: «А они ведь, как умрет человек-от, дак они выходят тогда. <...> Выходят, заходят тому, кого она любила, тому и заходят» [А.Н.Б., ж., 1912., Сив., 2000м, зап. Н. Литвина, О. Христофорова].

И медики, и этнографы не раз отмечали компенсаторную роль кликушества / икоты: для жертв это состояние оказывается стратегией избегания

¹ Зафиксированы представления о том, что икота выходит из человека перед смертью — иначе умрет вместе с ним, но и вне человеческого тела может просуществовать не более 40 дней и в течение этого срока должна найти себе новое «обиталище» [Никитина 1996: 12]. Ср. с этим сроком хорошо известное восточнославянское (и не только) представление о том, что душа умершего 40 дней после смерти остается на земле, после чего ангелы ведут ее на поклон к Богу. Так, про одну из наших верхокамских информанток говорили, что «ее душа ровно 100 лет на земле прожила» — сорочины по ней пришлились на ее столетие.

неприятных обстоятельств, будь то определенные люди, ситуации, темы разговоров, виды пищи или повседневной деятельности.

Ну, вот, свекровка умерла, она ведь, не знаю, как-то она, погуливала, а её мужик не может, если он её будет бить, она щас упадёт на пол и лежит, ей плохо, у неё из роты слина, всё. Обманет его. А он её не будет бить — она опять нормальная. Так она обманывала всем. [Р.А.Г. ж. 74 г. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. В-2002. Ахметова № 8]

А может в ём вовсе нету беса, а он притворяется.

Соб.: А зачем он притворяется?

Да всякие есть люди. <...> Я знаю, у нас там Фотинья Николаевна была, это в Бурмантове. Она как выпьет, так у её бес заговорит, заматерится. Ну, как, она... Только матерится, больше ничё она, не ворожила. Нету жива давно уж. <...>

Соб.: Думаете, она притворялась?

Я думаю, притворялась. Не пьяная — спокойная, а как напьётся, так начнет. Я не верю. (Смеется.) [А.К.Б., ж., 1921., Вер., 2000и]

Ср.: «Однажды позвали меня в гости в соседнюю деревню. Я пришла, сiju. А остальные гости не идут. В деревне ведь как? Ты позовешь к восьми, а придут в двенадцать. Ну, я рассердилась. И когда бабы здешние пришли, я их обманула. Сiju, молчу. Они стали со мной говорить, а я их только ругаю, как икота. Они испугались. Хозяйка знает, со смеху тихонько покатывается. Я сiju серьезная. Они мне что-то скажут — а я им отвечаю, как икота, да все с матом» [Четина, Роготнев 2010: 95].

Икота, как правило, не дает делать конкретную работу:

А мучить-то она (икота) меня — всё уж мучила, да и сейчас еще мучает.

Соб.: А как мучает?

Как мучает? Да вот надо вот чё-нибудь рóbить, какую работу — ну, вот найдет кака-то ся тягость, ну, вот ну, не могу вот эту работу, хоть ты что делай! Вот нету охоты рóbить ее!

Соб.: А какую работу?

Пол мыть шибко не люблю! (Смеется.) И сейчас, вот как только пол мыть, ой! (Зевает, за ней собиратели.) Тоже позевота взяла? (Смеется.) Как только пол мыть — так и захвораю. Вот не запроворю пол мыть, хоть ты чё делай! Иду, кого-нибудь зову — у нас ребята всё мыли, поменьше-то были, дак нонче уж все вышли из этих, из маленьких-то уж дак. <...> Часто меня тоже изнимают. Ни от чё захвораю, вот ни от чё захвораю! Вот, заболят руки-ноги, чисто вся, чисто всё тело заболит! [И.Ф.М. ж. 1919. Вер., зап. А. Рафаева, О. Христофорова. В-2002. № А5.1]

Ср.: «Рассказывали, что женщина была, которая стирать не могла. Как начнет стирать, так пот с нее градом. Никогда до конца выстирать не могла. Перед самой стиркой обязательно заболеет. А остальное все могла и умела»; «Знала я Мокриду. Бывало, пойдем жать, плоха пшеница попадет — ей бес не дает жать. Она валяется, не может работать. Бес в ней молчал, не говорил. Она косила хорошо, быстро, сеяла лучше всех. А вот малую пшеницу жать не могла. Бес ее маял, чтоб она так работала...» (Кудединский р-н) [Черных 2004: 78].

Нетрудно заметить, что речь идет о работе преимущественно женской. С таким избеганием соотносятся и некоторые прихоти икоты: она может требовать вина или табака, мужскую одежду, предпочитает использовать нецензурную брань, что также соотносится с мужским поведением. Во время приступов поведение жертвы икоты может меняться и более кардинально. Так, по данным А.С. Сидорова, у одной женщины из деревни Лопидин на р. Локчим (приток Вычегды) были две шевы. «Одна называла себя Катериной, а другой величал себя Иваном. “Иван” (когда женщина выступала от его имени) все время вел себя непристойно, сквернословил, угрожал, требовал себе вина. <...> Благодаря требовательному Ивану лопидинская женщина пропила все свое имущество <...> В Визинге имеется женщина, которая не может делать той работы, которая считается чисто женской, например, стряпать хлеб, нянчиться с детьми и т.д. В таких случаях она приходит в раздражение и ей приходится бросать работу. Некоторое удовлетворение получает она, когда закуривает. При всем этом она, “как мужчина”, приходит в дикое буйство, сквернословит, избивает детей и т.п., требуя при этом для себя красную рубаху и лакированные сапоги» [Сидоров 1997: 118–119]. «У ней икота был посажен молодой парень Федька. У икоты был мужской голос. Икота была наделена даром ясновидения, за пророчества она брала плату табаком. К молодым женщинам-просительницам она проявляла сексуальный интерес: “Приходи, что таися. Табаку принесла. Я — Федька, молодой парень, ты молодая, красивая. Запри дверь.” Женка все заперла. Он наскочил на нее» (Северная Двина) [Мазалова 2011а: 175].

Любопытно, что представление о женщинах как жертвах икоты коррелирует с преобладанием мужских имен у самого персонажа. Кроме идеи о мужском доминировании в данной социальной среде и представления о том, что икоту считают чертом, бесом (а эти демоны в русском языковом сознании — мужского рода), мы можем вспомнить гипотезу Л.Я. Штернберга о сексуальном избрании шамана духом противоположного пола, избрании, лежащим в основе наделения человека особым магическим статусом (впрочем, отмечу, что этой идеи — о сексуальных отношениях женщины и беса, живущего внутри нее, — в Верхокамье, как и в других районах России, не отмечено). А.С. Сидоров, также опираясь на Штернберга, отмечал связь указанных фактов с обычаями «перемены пола» у народов Северо-Восточ-

ной Азии и Северной Америки. Такая перемена характерна прежде всего для шаманов, которые по воле избравшего их духа могут начать носить женскую одежду, выполнять женскую работу и т.п. Ритуальная смена пола характерна и для культов одержимости, описанных во второй главе. Так, если в адепта сантерии вселяется его ориша — «хозяин головы», одержимого переодевают в предпочитаемые одежды ориша (например, в голубое платье, если это хозяйка моря Йемайя, даже если адепт — мужчина); он начинает вести себя в соответствии с предполагаемым характером божества. Кто именно из ориша избрал данного человека на служение себе, определяется жрецом-*бабалао* при помощи системы оракулов и не зависит от пола ни ориша, ни будущего адепта.

Как же обстоит дело с вселением икоты в мужчин?

Гендер

То, что кликушеству и икоте в большей степени подвержены женщины, было замечено достаточно давно. Несмотря на то что в следственных делах начала XVIII в. среди жертв упоминаются и мужчины¹, все же общее мнение склонялось к тому, что женщины страдают от этой немочи чаще. Неслучайно в конце XVIII в. архиепископ Архангельский и Холмогорский Вениамин рассуждал на эту тему (напомню, он полагал, что икоту в Пинежском уезде производит гнилая болотная вода с червями, которую пьют крестьяне; у женщин желудки слабее, что облегчает зарождение болезни, а у мужчин «от работ или крепких напитков... [зародыши червей] в самом начале истребляются» [Ефименко 1864: 85]).

Преобладание женщин среди жертв икоты отмечали и другие исследователи, как этнографы, так и медики: «Икотой чаще болели женщины, очень редко — мужчины и дети» [Голева 2011: 191]; икота — заболевание, «которое поражает почти исключительно женщин» [Лукомский 1957: 131], см. также [Медведева 1979: 1–16; Гуськов, Урюпина 1985: 164–165]. Такое мнение соответствует пониманию икоты как формы истерии, сложившемуся

¹ См. материалы Кунгурской земской судной избы: «На нем, Иване, та икотная немочь была преж сего», «Явилась на мне вьявь икотная порча, а как я иктал вне ума в той икоте говорил на него Дементья... и в той порче иктали и говорили на него Дементья», 1706 г. [Полякова, Русинова 2012: 10]. То же отмечает Ефименко, описывая документ 1729 г.: «В одном старинном акте об этом сказано ясно: “то нам ведомо, Яков Григорьев скорбел икотой и вне ума был весь всячески от нечистого духа”. <...> Да она ж Олисава говорит, что де на братчине в доме у Ермолы Ларюкова оной же Никифор икоты напустил на Анфима Глотова да на Деяна Салмина, и по горкам икот многое число сказывает есь насажено, и многие после того икоты заговорят; и сказывает она ж Олисава, и на Иване Парыгине есть де икота, вельми тяжко болезненно мучит беспрестанно» [Ефименко 1864: 78–80].

в конце XIX в. Так, Г. Попов следующим образом объяснял женскую «природу» икоты: «При истерической основе страдания лица впечатлительные и нервные, с наклонностью к истерии, заболевают всего чаще. Кликушество почти исключительно свойственно женщинам, притом нередко с теми или другими неправильностями со стороны половой сферы. Между мужчинами “крикуны” так же редки, как редки субъекты с истерической организацией, и только несколько чаще встречаются между ними “икотники”, страдающие икотной формой кликушества» [Попов 1903: 378].

К тому же склонялось и народное понимание. Коми полагали, что для женщин (в особенности молодых, беременных и рожениц, а также старых дев) риск получить шеву значительно выше, нежели для мужчин. В начале XX в. в некоторых районах (например, у печорских коми) считалось, что редкая женщина не является носителем шевы, поскольку обретает ее сразу с замужеством, а мужчины, получив шеву, быстро умирают [Сидоров 1997: 107]. Бытовало и мнение, что шева чаще говорит у женщин, чем у мужчин, потому что колдуны боятся мужской горячности и принимают меры, чтобы шева не выдала, кто ее «папенька» или «маменька» (если у шевы перевязан язык, она не может говорить, и нельзя узнать, кто причинил болезнь) [Сидоров 1997: 118].

В Верхотамье сохраняется это гендерное распределение: среди носителей икоты подавляющее большинство женщин. За все время полевых исследований мне встретились всего два сюжетных текста об икоте у мужчин (мало похожие на типичные рассказы об икоте у женщин, см. ниже). Чаще же всего информанты или отрицательно отвечали на вопрос, бывает ли у мужчин икота, или допускали такую возможность, но ни одного конкретного случая припомнить не могли, например:

Соб.: А бывает у мужчин пошибка?

Вот это я не слыхала. Пошибки бывают мужчины, они ведь называют даже имя, как зовут. [А.М.Ж. ж. 1936. Вер. В-1999 № 4.1]

Соб.: А в мужчин пошибки попадают?

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

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

Угу. Кто же мне рассказывал, что вот мужчине попала... Но обычно почему-то всё у женщин. [Л.Н. ж. 1953., Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2000и № 5.4]

Соб.: И что, и мужчине может попасть?

И.С.Т.: Может и мужчине попасть. А у нас хотя в далекой родне, но ... Дядя он мне будет. У него тоже была пошибка.

Соб.: И как же это..?

И.С.Т.: Я уж не знаю как...

Соб.: И говорящая была?

И.С.Т.: Говорила.

Д.О.К.: Но я встречала редко, чтобы у мужчин.

И.С.Т.: Нет, у нас в третьем колене это... ну, далеко уже. У него было.

Соб.: И вы встречали мужчин таких, да?

Д.О.К.: Нет, я не встречала мужчин.

И.С.Т.: У нас в родне. [Д.О.К. ж. 1946., И.С.Т. м. 1953. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова, В-2005 № А2.1]

Один из двух записанных нами нарративных текстов на эту тему представляет собой адаптацию сказки на сюжет «Вор и смерть», приводившийся выше. Информантка привела нам его в ответ на вопрос:

Соб.: Вы нам рассказывали историю, что бывают, мол, у мужчин пошибки...

Пошибки?

Соб.: У мужчин бывают?

Слышала я, у свекровки слышала. Что у одного мужика была пошибка. (Рассказывает, см. с. 292–293) <...>

Соб.: А вообще-то вы слыхали, чтобы у мужиков были пошибки?

А я так-то не слыхала вроде бы.

Соб.: Так что, получается, только у женщин? Они слабые, что ли?

Да Бог его знает, не знаю. Не знаю. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. Н. Литвина, О. Христофорова. В-2003 № А4.6]

Второй сюжетный текст скорее напоминает былички о том, как бесы мучают недоучившегося колдуна. Термин «пошибка» употреблен в нем в самом общем виде — как знак колдовской порчи, а мотивы не соответствуют тем, что в этой локальной традиции обычно соотносятся с икотой:

Чё вот, у Лазаря-то, у Марины Федоровны <мужа>, тоже ведь чё-то было же. Ведь тоже неспроста у него. Вот она рассказывала. То ли он звал, то ли он ее взяла, соскочил, давай кричать. Сам ходить не проворит. А такой молодой был, так ба́скушшо плясал впрысядку, и так, и сяк — туда, ко дверям, под порог, всё пляшет, да подай сюды! Пришел к Марине, сказал: «Ты мене вино сулила, сказала — попросишь, я тебе вино дам, где у тебя вино?» Мол, дай вино! Марина говорит: «Ты чё, Лазарь, с ума сошел? Никакого я вина, — говорит, — у тебе не просила и не сулила тебе вовсе». Чё, не пьяный, ниче, дак чё сделаешь, с чего бы человек плясать, если у него всё в норме. И последнее время, говорит, он все лежал на диване, на диване все лежал. «Я, — говорит, — видимо, уснула. Ну, уж как плохо, — говорит, — ему все равно ведь же плохо спится, он-де ворочался-

ворочался и, — говорила, — говорит, до 12 часов только, в 12 часов придут к тебе, умрешь, посмотрел на часы, часы на руке, время-то, говорит, 4 часа, а ты все еще, говорит, нету. А кто, — говорит, — нету? Сказал: до 12 часов ночи, а уже 4 часа. Я, — говорит, — испугалась. Молитвы, — говорит, — читает. А он заревел, — говорит, — заматерился, всю ночь шумел». Значит, чё-то было ведь? Ну, вот спроста чё-то ты будешь говорить так? Я не знаю. Я в больнице лежала, дак я видела. Никто нету, никакая Марина нет, ничё, мы четверо лежали в палате, вот я и три удмуртки были. И чё, время 12 часов, чё-то двери скри-ип в палату. Ну, чё — смотрю, Лазарь заходит. Лазарь заходит как-то к нам в палату, тут удмуртка лежала, ну, не старая... сдират с нее одеяло так вот: «Ты куда Марину девала у меня? Счас Марина в палату к вам зашла!» Я села, сижу вдоль койки вот так, воспаление двустороннее у меня было. Смотрю, ко второй подходит опять! Я говорю: «Ты чё, Лазарь? Какая Марина, где?» — «Ты чё, разве тут?» Дак я говорю: «Ты чё, забыл? Я еще неделю тому назад приехала, здесь лежу, я уже разговаривала с тобой!» Его в палату не принимали, он лежал в коридоре. «Подайте мне Марину, где Марина? Сейчас вот она в палату к вам зашла!» Тут третья удмуртка встала, к ней не пошел, ко мне пошел — чё, все-таки я своя соседка, рядом тут жила дак. «Ну, Ивановна, отдайте мне Марину, где Марина? Счас зашла!» — «Да никака Марина не была, ты чё, Лазарь, время 12 часов, первый час, нету Марина никакая». А там вовсе старенькая-старенькая, вовсе уж на смерть привезли удмуртку тожо. Из Кезу. Она уж говорить-то не проворит, какой там! Даже не шевелится уже, вот-вот только души отдать! Он открывает ее, сволакиват с койки, эту старуху... «Ой, Лазарь ты, Лазарь, — я говорю, — ты чё делаешь, старуха-то, — говорю, — умирает, дак чё ты ее задеваешь, зачем трогаешь ты ее!» Эти сидят на койках, я уж познакомее, я пошла, побежала скорей к сестре, я говорю: «Посмотрите, чё Лазарь делает у нас в палате, придите да посмотрите. Он ходит в одних подштанниках, без рубахи, Марину ищет», — говорю. Они пришли: «Никакая Марина здесь не была, время 12 часов, уже первый час, ну, а чё, она у тебя так далеко придет?» Говорит: «Нет!» Говорит: «Нет, счас Марина тут зашла в палату в эту». Они его увели, положили, привязали, укол дали, так он чуть не двое суток спал, потом уж будить его начали. Вот лежит на койке, смотрит. Идем в палату: «Айдайте, айдайте суды, айдайте!» — «Чё, — мол, — сделалось, Лазарь, у тебя?» «Вот посмотрите-ко! Во это вот три нитки натянутые, по коридору, три нитки натянутые, и по этим ниткам во такие вот девочки бегают, красивые! Красивые бегают девочки!» Мы смотрим... Ну, я хоть слепая, дак не все же слепые... «Да никто, Лазарь, нету!» — «Да вот, вот, смотрите, смотрите, вот они туда ушли! Счас они ко мне пойдут обратно!» Ну, раз не жутко, девка, с таким жить? Как она не сдурела, Марина, еще! «Я, — говорит, — шибко боялась». Вот у него пошибки эти были, у него не одна еще была, чуть ли не три или четыре они были. У него подруга была знаткая, хотела попасть за него взамуж, да он опять ее чё-то ся не взял. Вот она ему и насадила! Вот ведь что значит! Вот я всякие страсти приняла тоже...

Соб.: Может, он просто с ума сошел?

Нет, у него чё-то все равно было. Ни с того ни с сего уйдет в огороде, картош-
ку да эти, помидоры да огурцы давай рвать да вываливать за огород, чё-то ведь
было у него... «Заставлят она! Заставлят, — говорит, — работать мене!» Вот
он работает! А кто заставляют — не знаю, кто заставляют! Один раз спрашивала —
«Дак вот она заставляют», — говорит. Эта пошибка-то его заставляют работать-то.
[В.И.С. ж. 1932. Кез. В-2000и № 13.2]

Почему у мужчин икота встречается реже, чем у женщин? Мне встрети-
лось лишь одно аутентичное объяснение такому положению вещей:

Соб.: У женщин это чаще бывает, чем у мужчин?

Чаще, у женщин чаще.

Соб.: А почему так?

Женщина ее может родить. Полечится, она ее родит. [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер.,
зап. И. Куликова, О. Христофорова. В-1999. № 3.1]

Это толкование близко поверью коми о том, что мужчина с шевой бы-
стро умирает, так как не может избавиться от нее «естественным путем». Данное представление снова отсылает нас к той связи, что существует между опытом беременности и концептом одержимости, — именно эта связь лежит в основе одного из существующих сегодня антропологических объяснений, почему одержимость — в ее разных кросс-культурных вариантах — фено-
мен преимущественно женский (об этом говорилось во второй главе)¹. Воз-
можно, действительно, нарративы об икоте могут, кроме прочего, выражать
беспокойство, связанное с репродуктивной сферой, — это также может
объяснить, почему икоте подвержены главным образом женщины. Впрочем,
судить об этом сейчас вряд ли возможно, так как практически все жертвы
икоты в наши дни — женщины немолодые (самой младшей 49 лет), и их рас-
сказы о живущем в них демоне скорее выражают беспокойство по поводу
состояния здоровья в целом.

Гораздо более вероятной кажется связь рассматриваемого фольклорно-
го мотива с общими представлениями о колдовстве в Верхотурье: в этой ло-
кальной традиции, относящейся к севернорусскому культурному простран-
ству, колдунами считались преимущественно мужчины (см. [Христофорова
2010а]). Если добавить к этому патриархальные устои старообрядческой

¹ См к этому: «заглушить» — термин, который часто встречается в быличках об ико-
те — может применяться и по отношению к плоду, но с несколько другим оттенком — не
«заставить замолчать», а «замедлить рост»: «Ребенок-то у нее родился маленький, она
ведь таблетки пила, вот его и заглушила» (Октябрьский р-н Пермского края) [СРГЮП
1: 292].

среды, мы увидим, что представление о женщине как жертве порчи представляет собой символическое выражение властных отношений в этой локальной традиции. Думается, что такие отношения настолько естественны и значимы для наших информантов, что они не воспринимают как парадокс то обстоятельство, что в их традиции икота — удел женщин, в то время как в Священном Писании, агиографии, патериковых сказаниях и древнерусских повестях описываются многие случаи бесноватости мужчин.

Конечно, и среди колдунов в Верхокамье иногда (достаточно редко) называют женщин, и среди жертв порчи могут быть мужчины (но никогда — полноценными «икотниками»). Дело, однако, в том, что гендерная оппозиция в рассказах о колдовстве описывает не столько отношения биологических полов, сколько властные отношения в более широком смысле. Мужской пол и высокий статус — кузнец, мельник, коновал, бригадир, агроном, врач — предполагают доминирующую позицию в отношениях символической агрессии, которые связывают колдуна и жертву, но и для женщин остается возможность доминировать, а для мужчин — возможность считаться более слабыми колдунами или быть жертвами порчи. Доминирование женщин может быть прямым (хоть и нечасто, но мне доводилось слышать рассказы о женщинах, слывших крепкими знатками), но может быть и косвенным — «оружием слабых» (как в истории со свекровкой, изображавшей приступы икоты, чтобы избежать рукоприкладства со стороны мужа).

Далее, говоря о том, почему одержимость в традиции Верхокамья является женским идиомом дистресса, важно учитывать особенности религиозной традиции старообрядцев-беспоповцев в XX в. (по крайней мере, на территории Верхокамья). События XX в. (коллективизация, война, ликвидация мелких сельских поселений и др.), изменившие демографическую ситуацию и нарушившие традиционные основы хозяйства и культуры, привели к тому, что к концу XX в. религиозная жизнь и деятельность соборов сосредоточились в руках пожилых женщин. В последней четверти XX в. должности духовников, уставщиков-начетчиков стали исполнять «старушки». Мужчины среди членов верхокамских соборов — единичные случаи (лишь в последние годы три собора возглавили мужчины). Пожилых мужчин вообще очень мало, а тем, что есть, часто не под силу соблюдать запреты (в пище, особенно же запреты на вино и табак). То, что религиозная жизнь в старообрядческих поселениях сосредоточилась в руках женщин, сильно повлияло на ее характер: снижение уровня книжности (многие старушки учились читать по церковнославянски уже после 60 лет, лишь «положив начал» в собор) коррелирует с расцветом фольклорных представлений. Место богословских диспутов и прений в общении соборных нередко занимает обсуждение повседневных проблем в рамках демонологического дискурса: почему произошло то или иное несчастье, как лечить корову, которую сглазил кто-то из соседей, как ведет себя икота той или иной женщины.

Вместе с тем, распространенность веры в колдовство и идеи одержимости среди соборных (а нередко все члены местного собора считают себя одержимыми) говорят не только о мифологизации массового сознания, о, так сказать, поглощении веры суевериями. Презентация себя как жертвы одержимости и колдовской порчи — жертвы бесов и колдунов, врагов Бога, — позволяет пожилым женщинам ощущать и презентировать себя в правильном месте — рядом с Богом. Кроме того, идея о том, что икота вселяется в человека, который не соблюдает правила повседневного благочестия, позволяет им ощущать свою греховность и демонстрировать себе и другим смирение и терпение — высоко ценимые добродетели.

Пожилые женщины в Верхотамье острее ощущают присутствие сакрального — и божественного, и демонического — в повседневной жизни, особенно это заметно на фоне падения веры среди мужчин и молодого поколения. В данной традиции религиозность в целом стала женской сферой. Этот фактор, как и ряд уже рассмотренных специфических значений и социокультурных задач икоты как мифологического концепта и идиома дистресса (семантическая связь с репродуктивной сферой, интерпретация болезненных состояний, компенсаторные механизмы, способ решить социально-психологические проблемы, особые формы коммуникации, трансляция поведенческих моделей от женщин к женщинам), делают икоту феноменом женской субкультуры.

Мифологические представления об икоте, фольклорные тексты и поведенческие практики, их выражающие и формирующие, выполняют в традиции Верхотамья важные задачи: они предоставляют модели для интерпретации разнообразных физиологических состояний и поведенческую схему в случаях как действительных заболеваний разной этиологии, так и притворства, вызванного корыстными побуждениями; они подчеркивают личностную идентичность, относя «иное», «страшное», «грешное» за пределы «своего» пространства; они моделируют социально значимые черты поведения и выступают инструментом социального контроля; они обосновывают институт колдунов и их жертв как необходимый сообществу специфический медицинский и судебно-следственный орган; они являются механизмом трансмиссии традиции; наконец, они служат каналом «выброса» эмоций — от страха и отвращения до смеха.

При этом нельзя утверждать, что представления об икоте явились лишь ответом на некие индивидуальные и общественные потребности. В равной степени верно и обратное: само наличие этих представлений сохраняет область их применения, консервирует потребности. Не только биологические и социальные причины лежат в основе представлений об икоте: это сложное, комплексное явление есть результат совокупного действия и целого ряда

культурных факторов — мифологизации социальных отношений (результатом чего оказываются представления о колдунах и их жертвах), христианской антропологии и демонологии (внесших идею принципиального морального дуализма в языческую социальную мифологию), межкультурного взаимодействия пришельцев и аборигенного населения (что способствовало архаизации мировоззрения).

Важно, что ощущение себя жертвой икоты отчетливо коррелирует с принадлежностью человека к традиционной кержацкой культуре, и в особенности — с приверженностью к старой вере. Так, уже упоминалось стремление духовницы Евдокии Александровны связывать евангельскую демонологию с местной мифологией, а получающуюся картину — с повседневными событиями, телесными и душевными ощущениями — как своими собственными, так и других людей. Предлагаемая ею интерпретация болезненных состояний, с одной стороны, отличается синкретичностью и, соответственно, гибкостью («А вот эти, пошибки которых, говорят на этих людей как нынче — эпилепсия ли как ли. Дак вот по Евангелию-ту, дак там оне — легионы! В человека-то налезут. Рожают ведь их. Как пирожник, сказывали раньше, она. С глазами... [Е.А.Ч. ж. 1932. Сив., зап. П. Кузьминых, О. Христофорова. В-2012 № 66]), с другой же стороны, эта объяснительная модель крайне жестка, поскольку не оставляет места для «естественных» объяснений разнообразных неприятных ощущений, от урчания в животе и ощущения волоска на языке до удушья и сердечной боли. Характерно, что наиболее молодые из жертв икоты в современном Верхокамье — женщины, никогда не уезжавшие из родных мест, живущие в селе, являющиеся (по крайней мере, некоторые из них) членами беспоповских соборов. Дело здесь не столько в «недостатке образования» и «невежестве», как полагают медики, сколько в том, что эти женщины, не желавшие или не имевшие возможности воспользоваться социальным лифтом (уехать в город, получить образование и т.п.), продолжают традиции своих матерей и бабок во всем — и в том, что касается старой веры, языковых норм и этикета, и в том, что касается хозяйства и интерьера жилища, пищевого рациона и костюма, наконец, в том, что касается актуальной мифологии и разнообразных «запук». Иначе говоря, принадлежность к традиционной культуре и отвержение новаций означает совокупность разных сторон человеческого бытия — не только тех, которые позитивно оцениваются современным общественным и отчасти научным дискурсом (а во многом им же и моделируются), — глубокой религиозности, нравственности, патриархальных семейных традиций и т.п., но и тех, которые этот дискурс предпочитает не замечать, — «странных» обычаев и идей, в том числе демонологических представлений и способов выражения недомоганий — идиомов дистресса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Всё, больше я ничё не знаю.
Что прожито — то прожито,
а вперед — не знаю, чё будет.*

Варвара Ивановна Сабурова,
1932 г.р., д. Сидорёнки
[Кез. В-2000и № 13.2]

Об икоте невозможно говорить только как о мифологии — слишком она тяжела для своих жертв и страшна для их окружения. Но при этом неправильно было бы говорить об икоте только как о заболевании: на примере этого феномена мы видим, что это недомогание (как, впрочем, и многие другие) представляет собой «перекодировку» других сторон человеческого бытия — социальной, культурной, религиозной. В народном понимании икота как идиом страдания представляет собой взаимоотношения человека и особого существа, в его теле поселившегося. В свою очередь, икота как мифологический персонаж может быть понята как персонификация «икотной болезни».

В первой главе, рассмотрев персональные «нарративы болезни», мы попытались взглянуть на икоту как на состояние глазами ее жертв и их ближайшего окружения, во второй — рассмотрели икоту как заболевание (и шире — психофизиологический феномен) с позиций разных научных дисциплин, в третьей проанализировали икоту как мифологический персонаж в традиции Верхокамья, в четвертой обсудили прагматику рассказов об икоте и связанные с этим феноменом контексты локального знания.

Медики, впервые заинтересовавшиеся кликушеством во второй половине XIX в. (в том виде, в котором оно существовало в центральных губерниях России, — с боязнью святостей и припадками во время церковных служб), определили его как разновидность истерии, возникающей главным образом в результате «психического заражения» и проявляющейся довольно-таки единообразно. Наши материалы позволяют утверждать, что икота у старообрядцев-беспоповцев Верхокамья — скорее не болезнь с ограниченным количеством симптомов, а объяснительная модель, своего рода «семантический зонтик» для явлений совершенно разной этиологии — от невротических и психических расстройств, соматических заболеваний (желудочно-кишечного тракта, опорно-двигательного аппарата, сердечно-сосудистых) до разнообразных физиологических проявлений вроде навязчивого иканья и зевоты.

Все подобные, иногда очень индивидуальные, симптомы, а также обстоятельства заболевания, диагностики и лечения рассказчики суммируют, приводят в соответствие с мифологическим «общим знанием» традиции и, наполняя его новыми именами и подробностями, транслируют дальше по известным им фольклорным схемам, удовлетворяя тем самым определенные психологические и социальные нужды.

«Дискурс одержимости» в старообрядческой среде оказывается одновременно и средством объяснения различных болезненных состояний, и способом манипулирования социальным окружением — своего рода «языком власти», и нормативным институтом, подтверждающим базовые культурные ценности. Каждый личный «нарратив болезни» акцентирует те или иные аспекты этого дискурса в соответствии с физиологическими и психологическими особенностями и потребностями личности, ситуацией в семейной и соседской среде и, что невозможно отрицать, ситуацией общения с исследователем.

Как мы могли увидеть, личные нарративы жертв функционально неоднотипны. Так, одна информантка, рассказывая о своей икоте, находит явное интеллектуальное удовольствие от соединения событий своей жизни в некоторую умопостижимую цепочку, другая получает облегчение, жалуясь на свое здоровье; третья гордится своей необычностью и известностью приезжим ученым, четвертая радуется изредка перепедающей плате за ворожбу как прибавке к скудной пенсии, пятая устраивает квазитеатральный перформанс для собственного удовольствия, шестая переплетает местную устную традицию с евангельской историей, применяя получающиеся тексты в религиозной проповеди, и т.д. Эти черты личных нарративов зависят от разных причин — статуса человека, семейного и материального положения, состояния здоровья, особенностей характера, контекста рассказывания, а также от других факторов. Даже у одного и того же человека в разное время одна и та же история может иметь разные нюансы, решать разные социально-психологические задачи.

Рассказы о том, как в человека попала икота, представляют собой средство «овнешенения» личных подозрений (иначе говоря, символизации конфликтов, впрочем, часто со значительным временным интервалом), иногда же эти рассказы — признание собственной неадекватности, если не греховности. Для окружающих одержимые — те «слабые звенья», которые когда-то пренебрегли нормами религиозного и социального порядка (с разной степенью невинности), либо же — для мыслящих рационально — не справились с собственной мнительностью и тяжестью повседневных проблем. В любом случае, оказавшись когда-то на свою беду не в том месте и не в то время, они стали жертвами злой судьбы и тем самым аккумулировали, взяли на себя это зло. В небольшом сельском сообществе, где судьба / доля воспринимается как общая, одна на всех, чужое несчастье отчасти гаранти-

рует собственную безопасность (и во многом именно поэтому вызывает чувство — но и смущение). Одержимые, став жертвами наиболее явным и страшным образом, жертвами в чистом виде, без тени амбивалентности, свойственной восприятию людей с физическими недостатками, бездетных, пьяниц и лентяев, жертвуют собой за остальных, но эта жертвенность опасна и в некотором роде заразна (и заразительна), так что общение с икотой также требует мер предосторожности (хотя и в меньшей степени), как и общение с колдуном. Однако эта социальная дистанция не мешает окружающим использовать особое положение одержимых — для гаданий, развлечений и, более серьезно, для собственной безопасности. «Дискурс одержимости» не позволяет забывать об «опасных зонах» в пространстве, времени, социальной среде и о средствах нейтрализации этой опасности.

По данным исследователей XIX — начала XX в., эпидемиям икоты в восточных районах страны были в наибольшей степени подвержены старообрядцы-беспоповцы [Сидоров 1997: 130]. Православные священники видели причину такого положения дел в отсутствии у них таинств, особенно причастия, благодать которого способна изгонять бесов. Старообрядцы же, полагая, что после церковной реформы «благодать ушла на небо» и ее нет и в таинствах «никониан», с присущим им радикальным миллениаристским мировосприятием стремились отгородиться от наступающего зла «последних времен», убежать в глухую тайгу, в блаженную страну, мифическое Беловодье. Однако верный спутник этого эскапизма — страх преследования — не давал окончательно уйти от зла. Языческое окружение на новых местах натравливало на переселенцев падших духов; тлетворный антихристов мир, подбираясь все ближе, исподволь разрушал границы, заботливо установленные прадедами. Да и люди сами были виноваты: как ни охраняй свои село, семью, тело, враг непременно найдет лазейку, хотя бы и пришлось ему ждать несколько лет. Он постоянно оказывался рядом — на воротах, за левым плечом или, того хуже, внутри. В этой последней войне со злом, продолжающейся уже более трехсот лет, полем битвы становятся и деревня, и тело человека. Однако и та, и другое, как осажденные форпосты, с трудом исполняли роль оплота «древлего благочестия», особенно в XX веке («некому уж воевать-то», — сказала нам в 2011 г. девяностолетняя бывшая духовница [В.Ф.Н. ж. 1922. Вер., зап. Е. Градобойнова, Н. Литвина, О. Христофорова. В-2012 № 88]). Не в силах удержать свои границы, они становились и продолжают становиться частью «антихристового мира»¹.

¹ Так, в Верхотамье раньше нельзя было проводить моления в домах, где было электричество; теперь во время моления лишь накрывают тканью телевизор и радиоприемник. Члены соборов по-прежнему хранят свою посуду от контактов с мирскими и постуют три дня в неделю, однако уже едят «магазинные» продукты — консервы, масло, сахарный песок, хлеб. Некоторые соборные не считают грехом слушать радио и смотреть

В целом, феномен икоты в локальной традиции Верхокамья, при всей его маргинальности, это фокус, в котором соединены социальные отношения и представления о мире, христианская антропология и народная медицина, половозрастная структура общества и особенности питания, физиология и невротические страхи, история старообрядчества и личные судьбы наших современниц.

Почему же в современном Верхокамье «икотная болезнь» исчезает? Бесы, по мнению местных жителей, никуда, конечно, не исчезли, просто, как считают пожилые люди, новые «бесстыжие» поколения, будучи целиком во власти нечистых духов, перестали их замечать, ср.: «Раньше, как говорится, биси были, а нонче люди биси-те стали!» [Н.К.А. ж. 1919. Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова. В-2005 № А1.3]; «Топеря всё спутывается, все чертями сделались. Люди-те» [А.Н.Б. ж. 1912. Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова. В-2002. № В1.4]. Тем не менее, наряду с угасанием всего комплекса традиционной культуры уходит свойственный ей метод перекодировки телесных и душевных симптомов на язык одержимости, метод диагностики и символического лечения соматических и психических заболеваний, устранения социального и культурного дисбаланса. Вместе с фельдшерскими пунктами, сельскими и районными больницами появилась иная реальность — реальность современной медицины. И хотя в наши дни появляются былички, преодолевающие культурную пропасть между этими двумя реальностями (обнаружение икоты во время УЗИ или хирургической операции), и еще сохраняется понимание телесной боли как действия поселившегося внутри человека инородного существа, все же исчезновение экспертов в области символических перекодировок (колдунов, лекарей) элиминировало саму культурную реальность болезни (ср.: «Всякие пошибки раньше пускали, лекаря были, лечили людей, а счас лекаря-те нету» [И.М.Б. ж. 1926. Кезс. В-2005. № 6]).

Можно сказать, что устранение способа лечения устраняет саму болезнь: новое имя недомогания и новый подход к пониманию его природы иначе организуют набор симптомов и предлагают принципиально иные пути их устранения. В терминах современной медицинской антропологии, *illness* исчезает, остается *disease* — точнее, обычный (для современной медицины) набор человеческих телесных и душевных немощей, а вместе с этим размывается и мифологическая система. Возможно, когда-то в Верхокамье будет создан «Музей икоты», и это будет знаком окончательной победы над ней¹.

телепередачи вроде «Жди меня» и сериалы. Мирские, включая детей, смотрят телепередачи без ограничений.

¹ Когда эти строки были уже написаны, летом 2016 г. в одном из верхокамских сел я была свидетелем дискуссии на тему, что может быть брендом этого региона. Люди средних лет, мужчины и женщины, обсуждали местные фольклорные сюжеты и сошлись во мнении, что икота — наиболее яркий фольклорный бренд, хотя, по их признанию, и довольно страшный.

СОКРАЩЕНИЯ

Верхокамье, полевые материалы

Место записи:

Вер. — Верещагинский р-н Пермского края.

Кезс. — Кезский р-н Республики Удмуртия

Сив. — Сивинский р-н Пермского края

Шифр кассеты:

В — Верхокамье

ПВ — Пермь-Верхокамье

Р — разряд

2000и — июль 2000 г.

2000м — май 2000 г.

Номер кассеты:

В — видеокассета

А (либо отсутствие буквы) — аудиокассета.

Архивы

ААЛ — Архив Археографической лаборатории исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

АКФ — Архив кафедры фольклора филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

АРАН — Архив Российской академии наук.

АЦТСФ — Архив Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

АГВ — Архангельские губернские ведомости

ВГВ — Вологодские губернские ведомости

ВЕВ — Вологодские епархиальные ведомости

ЖМВД — Журнал Министерства внутренних дел. СПб.

ЖМГИ — Журнал Министерства государственных имуществ. СПб.

ЖМЮ — Журнал Министерства юстиции. СПб.

ЖС — Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. СПб., М.

ЗИРГО — Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб.

ИОЛЕАЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М.

КСС — Культурно-специфичный синдром

ПМА — Полевые материалы автора

ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи. СПб.

Соб. — Собиратель

ТОЕИКУ — Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Казань.

ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.

ЭО — Этнографическое обозрение. М.

AJS — Association for Jewish Studies

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 1999 — Агапкина Т.А. Колокол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д-К. М., 1999.
- Агапкина и др. 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.А. Топоркова). М., 2003.
- Агапкина, Усачева 1995 — Агапкина Т.А., Усачева В.В. Болезнь человека // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. А–Г. М., 1995.
- Агеева и др. 1994 — Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994.
- Адоньева 2004 — Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Азбелев 1966 — Азбелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Специфика фольклорных жанров: Русский фольклор. М.–Л., 1966. Вып. 10.
- Айвазян 1975 — Айвазян С. Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Акты 1841 — Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. В 5 тт. Т. 2. СПб., 1841.
- Амфитеатров 1913 — Амфитеатров А. И черти, и цветы. СПб., 1913.
- Амфитеатров 1929 — Амфитеатров А. Одержимая Русь: Демонические повести XVII в. Берлин, 1929.
- Антонова, Мнева 1963 — Антонова В.И., Мнева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI — начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации. В 2-х тт. Т. 2. М., 1963.
- Антонов, Майзульс 2011 — Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М., 2011.
- Арциховская 1905 — Арциховская Е. О колдовстве, порче и кликушестве. Б.м., 1905 (Школьная библиотека. Кн. 39. Приложение к журналу «Народное обозрение» за декабрь 1905 г.).

- АС — Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь). Пермь. Вып. 1. 1984. Вып. 2. 1990. Вып. 3. 1995. Вып. 4. 1999.
- Атапин, Лупанова 2001 — *Атапин С.С., Лупанова В.М.* Русские кликуши: три взгляда современников // Российский Архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. Т. XI. М., 2001.
- Афанасьев 1859 — *Афанасьев А.Н.* Народные русские легенды. Лондон, 1859.
- Ахметова 2010 — *Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, РГГУ, 2010.
- Ахметова и др. 2003 — *Ахметова М.В., Козьмин А.В., Костырко В.С., Рафаева А.В., Христофорова О.Б.* Фольклорная традиция Верхокамья // ЖС. 2003. № 3.
- Барнард 2010 — *Барнард А.* Традиционная медицина и знахари у бушменов наро // Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2010.
- БАС — Большой академический словарь русского языка. Т. 8. М.; СПб., 2007.
- Бахматов и др. 2008 — Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор. Материалы и исследования / Сост. А.А. Бахматов, Т.Г. Голева, И.А. Подюков, А.В. Черных. Пермь, 2008.
- Беляев 1905 — *Беляев И. С.* Икотники и кликуши. К истории русских суеверий. По архивным источникам // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4.
- Березович 2007 — *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Бехтерев 1900a — *Бехтерев В.М.* Предисловие // Краинский Н.В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгорода, 1900.
- Бехтерев 1900b — *Бехтерев В.М.* Одержимость гадами // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1900. № 5.
- Бехтерев 1904 — *Бехтерев В.М.* Внушение и его роль в общественной жизни. СПб., 1904.
- Блейхер, Крук 1995 — *Блейхер В.М., Крук И.В.* Толковый словарь психиатрических терминов. Воронеж, 1995.
- Богословский 1923 — *Богословский П.С.* Демонологический рукописный мотив и северная сказка // Север. Вологда. Кн. 2. 1923.
- Богословский 1928 — *Богословский П.С.* Рукописная традиция в шадринском фольклоре // Пермский краеведческий сборник. Вып. 1. Пермь, 1928.
- Бруханский 1926 — *Бруханский Н.П.* К вопросу о психической заразительности (случай психической эпидемии в Московской губ. в 1926 г.) // Обзорение психиатрии, неврологии и рефлексологии. 1926. Т.1. № 4–5.
- Валенцова 1999 — *Валенцова М.М.* Колокольчик // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д–К. М., 1999.
- Васильев 1905–1907 — *Васильев В.Н.* Краткий очерк инородцев севера Туруханского края (Ежегодник Русского Антропологического общества). СПб., 1905–1907.

- Виноградова 1999 — Виноградова Л.Н. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999.
- Виноградова 2000a — Виноградова Л.Н. Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек — не-человек. М., 2000.
- Виноградова 2000b — Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова и др. 2000 — Виноградова Л.Н., Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А. Славянские мифологические персонажи: Информационная система для изучения славянской мифологии. CD-ROM. Москва: ЭТС, 2000.
- Виноградова, Толстая и др. 1989 — Виноградова Л.Н., Толстая С.Н. и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран юго-восточной Европы. М., 1989.
- Виноградова, Толстая 1994 — Виноградова Л.Н., Толстая С.Н. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
- Витов 1964 — Витов М.В. Этнические компоненты русского населения Севера (в связи с историей колонизации XII–XVIII вв.). М., 1964.
- Власова 1995 — Власова М.Н. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- Власова 1996 — Власова М.Н. Былички Новгородской области о змеях и закликухах // Экспедиционные открытия последних лет. СПб., 1996.
- Геника 1898 — Геника Е.А. Вторая эпидемия истерических судорог в Подольском уезде Московской губернии // Невропатологический вестник. Орган общества невропатологов и психиатров при императорском Казанском университете. Казань, 1898. Т. VI. Вып. 4.
- Геника 1912 — Геника Е.А. Третья эпидемия истерии судорог в Московской губернии // Современная психиатрия. 1912. Август.
- Гинзбург 2004 — Гинзбург К. Колдовство и народная набожность. Заметки об одном инквизиционном процессе 1519 года // Гинзбург К. Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. Сборник статей. Пер. с итал. М., 2004.
- Голева 2011 — Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб., 2011.
- Голикова 1995 — Голикова С. В. Кликушество глазами священника // Религия и церковь в Сибири. Вып. 8. Тюмень, 1995.
- Гондатти 1888 — Гондатти Н.А. Следы язычества инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888.
- Грибова 1975 — Грибова А.С. Пермский звериный стиль. М., 1975.
- Гура 1997 — Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции М., 1997.
- Гуревич 1911 — Гуревич М.И. О психическом заболевании на почве отравления спорыньей // Современная психиатрия. 1911. Март.

- Гуськов, Урюпина 1982 — Гуськов В.С., Урюпина М.Д. Влияние возрастного фактора на диагностику психогенных заболеваний с синдромом одержимости «икотой» // Сравнительно-возрастные аспекты нервно-психических заболеваний. Свердловск, 1982.
- Гуськов, Урюпина 1985 — Гуськов В.С., Урюпина М.Д. Синдром одержимости «икотой» (патогенез, клиника, терапия, течение, экспертиза, прогноз). Пермь, 1985.
- Даль 1880–1882 — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М.–СПб., 1880–1882. Т. I–IV.
- Даль 1994 — Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994.
- Дело о кликушах 1862 — Дело о кликушах // ЖМЮ. 1862. Т. XIII.
- Демкова 1989 — Демкова Н.С. Из истории русской повести XVII в. Об одной древнерусской параллели к повести Н.В. Гоголя «Вий» («Повесть о некоем убогом отроце») // ТОДРЛ. 1989. Т. 42.
- Дмитриева 1988 — Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских европейского Севера. М., 1988.
- Дмитриева 1993 — Дмитриева С.И. Традиционный фольклор Русского Севера. М., 1993.
- Добровольский 1894 — Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. В 4-х ч. Ч. 3. СПб., 1894.
- Дранникова, Разумова 2009 — Мифологические рассказы Архангельской области / Сост. Н.В. Дранникова, И.А. Разумова. М., 2009.
- Драчева и др. 1986 — Драчева З.Н., Блейхер В.М., Крук И.В. Нервные и психические болезни. Киев, 1986.
- Древнерусские предания 1982 — Древнерусские предания (XI— XVI в.). М., 1982.
- Држевецкий 1872 — Држевецкий А.И. Медико-топография Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии: Дис. на степ. д-ра мед. лекаря Александра Држевецкого. СПб., 1872.
- Егорова 2008 — Егорова Л.В. Дивная Пинега: Избранное. Архангельск, 2008.
- Елеазаровский 1868 — Елеазаровский И. Икота — недуг Архангельской губернии // АГВ. 1868. № 77, 79, 81, 83, 85, 87.
- Ермакова 2005 — Ермакова Е.Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX — начало XXI в.). Тюмень, 2005. Т. 2.
- Ефименко 1864 — Ефименко П.С. Икота и икотницы // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год. Отд. 1. Архангельск, 1864.
- Ефименко 1877 — Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 30. М., 1877.
- Еще об икоте 1869 — Е. Еще об икоте // АГВ. 1869. № 99, 101, 102, 103.
- Жеребцов 1982 — Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами, XIX — начало XX в. М., 1982.

- Зализняк, Янин 2006 — *Зализняк А.А., Янин В.А.* Берестяные грамоты из новгородских раскопок 2005 г. // Вопросы языкознания. 2006. № 3.
- Забылин 1880 — *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия.* Собр. М. Забылиным. М., 1880.
- Зиновьев 1987 — *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Зеленин 1916 — *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 3. Петроград, 1916.
- Иванов 1937 — *Иванов И.Е.* Русский народный лубок. М.–Л., 1937.
- Иванова 1994 — *Заговоры и заклинания Пинежья* / Сост. А.А. Иванова. Карпогоры, 1994.
- Иванова 1995 — *Мифология Пинежья* / Вступ. ст., подгот. текстов, коммент. А.А. Ивановой. Карпогоры, 1995.
- Ивлева 2004 — *Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой* / Сост. В. Д. Кен. СПб., 2004.
- Извлечение 1865 — *Извлечение из дела «О порчении крестьянином Койнаской волости Федотом Погашевым разных людей напущением кликуш»* // АГВ. 1865. № 98.
- Ильина 1997 — *Ильина И.В.* Народная медицина коми. Сыктывкар, 1997.
- Ипполитова 2008 — *Ипполитова А.Б.* Русские рукописные травники XVII — XVIII веков: Исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.
- Каспина 2002 — *Каспина М.* Диббук и Икота — рассказы о вселении злого духа в человека в еврейской и славянской традиции // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Под ред. О. В. Беловой и др. М., 2002. (Академическая серия. Вып. 9)
- Клементовский 1860 — *Клементовский А.* Кликуши. М., 1860.
- Климов 1974 — *Климов В.* Заметки к преданиям о чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь, 1974.
- Козлова — *Козлова Н.К.* Змея внутри человека (сюжеты и мотивы мифологических рассказов) // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/kozlova3.htm>
- Корепова и др. 2007 — *Корепова К.Е., Храмова Н.Б., Шеваренкова Ю.М.* (сост.) Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. СПб., 2007.
- Коровушкина-Пярт 2003 — *Коровушкина-Пярт И.П.* «Бес коммунистов не любит...»: Народное паломничество, кликуши и советская власть на Урале (к вопросу о народном благочестии) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. V. Екатеринбург, 2003.

- Королева 2004 — Королева С.Ю. «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. мат. науч. конф. Вып. 6. М., 2004.
- Краинский 1900 — Краинский Н.В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгорода, 1900.
- Крылов 1876 — Крылов П. О народных лекарственных растениях, употребляемых в Пермской губернии. Казань, 1876. (ТОЕИКУ. Т. V. Вып. II.)
- Куприянова 1998 — Куприянова И.В. Колдовство и магия в рассказах и представлениях крестьян Алтая (20–40 гг. XX в.) // Сибирь в панораме тысячелетий. В 2-х тт. Т. 2. Новосибирск, 1998.
- Лавров 2000 — Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.
- Лахтин 1910 — Лахтин М. Бесодержимость в современной деревне // Вопросы философии и психологии. М., 1910. Кн. 102.
- Левкиевская 1999а — Левкиевская Е.Е. Икота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д–К. М., 1999.
- Левкиевская 1999б — Левкиевская Е.Е. Кликушество // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д–К. М., 1999.
- Лимеров 1998а — Лимеров П.Ф. Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998.
- Лимеров 1998б — Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.
- Литвина 2002 — Литвина Н.В. Святые // Материальная база сферы культуры. Визуальная антропология и визуальная культура. Науч.-информ. сб. Вып. 1. М., 2002.
- Лобкова 1995 — Лобкова Г. «Сдоблялись на святки кудесам» (Вологодские ряженые) // Живая старина. 1995. № 2.
- Логинова 2000 — Логинова А.В. Народная картина мира в медицинских заговорах. Болезнь как мифологический персонаж. Дипломная работа. М., 2000.
- Лукомский 1957 — Лукомский И.И. О происхождении т.н. икоты // Сборник трудов Архангельского гос. мед. ин-та. Т. 15. Архангельск, 1957.
- Любимов 1858–1859 — Любимов Д.П. Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губернии // Протоколы заседания Общества русских врачей в С.-Петербурге. 1858–1859. СПб., 1858–1859.
- Мазалова 1995 — Мазалова Н.Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. СПб., 1995.
- Мазалова 2001 — Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных представлениях русских. СПб., 2001.
- Мазалова 2011а — Мазалова Н.Е. Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX — начало XXI в.). СПб., 2011.
- Мазалова 2011б — Мазалова Н.Е. Икота у русских и шева у коми: Сравнительный анализ // Рябининские чтения — 2011: Материалы IV научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 12–17 сентября 2011 г. Петрозаводск, 2011.

- Майзульс 2010 — *Майзульс М.Р.* Смерть и Ад: принципы изображения демонических персонажей в древнерусской визуальной традиции // Демонология как семиотическая система: Изображение. Текст. Народная культура. Тезисы докладов международной конференции, 18–19 июня 2010 г., Москва, РГГУ. М., 2010.
- Максимов 1987 — *Максимов С.В.* Год на Севере // Максимов С.В. Избранные произведения. В 2-х тт. М., 1987 (1859).
- Максимов 1989 — *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- ММЭ 1991 — Малая медицинская энциклопедия: в 6 т. / Под ред. В.И. Покровского. Т. 2. М., 1991.
- Марилов 2002 — *Марилов В.В.* Общая психопатология. М., 2002.
- Мартынов 1905 — *Мартынов С.В.* Печорский край. Очерки природы и быта, население, культура, промышленность. СПб., 1905.
- Медведева б.г. — «Икота» — эпидемическая северная болезнь. Методические рекомендации. Изд. 2-е дополн. / Сост. к.м.н. В.В. Медведевой и предназначены для клинических интернов, ординаторов, врачей-психиатров и социальных работников. Б.г. [электронный ресурс] // Архангельская областная клиническая психиатрическая больница. URL: <http://www.talagi.ru/library/ikota.htm>
- Медведева 1979 — *Медведева В.В.* Индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты. Архангельск, 1979.
- Медведева 1980 — *Медведева В.В.* Индуцированные нервно-психические расстройства с симптомом икоты. Автореферат дисс... канд. мед. наук. М., 1980.
- Медицинский справочник — Медицинский справочник: полные медицинские определения // Медицинский портал «Medfirms.ru». URL: <http://www.medfirms.ru/doc2148.html>
- Мелетинский 1983 — *Мелетинский Е.М.* Семантическая организация мифологического повествования и проблема семиотического указателя мотивов и сюжетов // Труды по знаковым системам. Т. 16. Тарту, 1983.
- Мельникова 2006 — *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и курсы // Антропологический форум. 2006. № 4.
- Меркулова 1988 — *Меркулова В.А.* Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988.
- Минх 1901 — *Минх А. Н.* Кликуши // ЭО. 1901. № 1.
- Мифология Коми 1999 — Мифология Коми. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1) / Рук. авт. колл. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар, 1999.
- Мицкевич 1929 — *Мицкевич С.М.* Мэнерик и эмириченье. Формы истерии в Колымском крае. Л., 1929. (Материалы комиссии по изучению Якутской АССР. Вып. 15).
- МКБ 1995 — МКБ-10. Международная статистическая классификация болезней и проблем, связанных со здоровьем. Десятый пересмотр. Т. 1. Женева, 1995.

- МКБ-10 / ICD-10 — Международная классификация болезней Десятого пере-
смотра, 1994 / International statistical classification of diseases and related
health problems, 10th Revision. 1994 // World Health Organization. URL:
<http://www.who.int/classifications/icd/en>
- Мороз 1996 — Мороз А.Б. «А еще она страшно боялась пауков и лягушек» // ЖС. 1996. № 1.
- Мочалова 2002 — Мочалова В. Еврейская демонология: фольклор и литератур-
ная традиция // Между двумя мирами: представления о демоническом и по-
тустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей /
Под ред. О.В. Беловой и др. М., 2002. (Академическая серия. Вып. 9)
- Налимов — Налимов В.П. «Мор» и «Икота» у зырян // ЭО. 1903. № 3.
- Напольских 1999a — Напольских В.В. Предыстория уральских народов // Acta
Ethnographica Hungarica. Т. 44. № 3–4. Budapest, 1999.
- Напольских 1999b — Напольских В.В. Этимология коми *шева* // Linguistica
Uralica. Tallinn, 1999. Т. 35. № 1.
- Насонов 1951 — Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории
древнерусского государства. М., 1951.
- Неклепаев 1903 — Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края // За-
писки Западно-Сибирского отдела ИРГО. 1903. Кн. 30.
- Неклюдов 1998 — Неклюдов С.Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти
Никиты Ильича Толстого. В 2-х тт. Т. II. М., 1998.
- Неклюдов 2012 — Неклюдов С.Ю. Какого роста демоны? // *In Umbra*: Демо-
нология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост.
Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012.
- Нестор 1995 — Нестор (Анисимов). Необычные болезни // Митрополит Не-
стор (Анисимов). Моя Камчатка: Записки православного миссионера. Свя-
то-Троицкая Сергиева лавра, 1995.
- Нечаева 2010 — Нечаева Л.С. Образ болезни в традиционной культуре (на мате-
риале лексики пермских говоров) // Вестник Пермского университета. 2010.
№ 1 (17).
- Никитин 1903 — Никитин М.П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиа-
трии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9–10.
- Никитина 1993 — Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое созна-
ние. М., 1993.
- Никитина 1996 — Никитина С.Е. Икота // ЖС. 1996. № 1.
- Новик 1984 — Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт со-
поставления структур. М., 1984.
- Новичкова 1995 — Русский демонологический словарь / Автор-сост. Т.А. Но-
вичкова. СПб., 1995.
- Новомбергский 1906 — Новомбергский Н.Я. Колдовство в Московской Руси
XVII столетия. СПб., 1906. (Материалы по истории медицины в России.
Т. III.)

- НЭС — Новый энциклопедический словарь. М., 2005.
- Оборин 1974 — *Оборин В.А.* Соотношение легенд о чуди с коми-пермяцкими преданиями и их историческая основа // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. Вып. 1. Пермь, 1974.
- Ожегов 2005 — *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. 24 изд., испр. М., 2005.
- Ожегова 1984 — *Ожегова М.Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь, 1984.
- Околович 2002 — *Околович Е.* Заметки о еврейской народной демонологии (по материалам фольклора на идише) // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Под ред. О. В. Беловой и др. М., 2002. (Академическая серия. Вып. 9)
- ОСВГ — Областной словарь вятских говоров / Под ред. З.В. Сметаниной. Вып. 5. Киров, 2008.
- Осипов 1905 — *Осипов В.П.* Одержимость гадами и ее место в классификации психозов // Обзорение психиатрии, неврологии и медицинской психологии. 1905. № 2.
- Панченко 2002 — *Панченко А.А.* Чужой голос: кликота и пророчество // Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Панюков 1996 — *Панюков А.В.* К проблеме реконструкции мифологического образа: шева // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. Сыктывкар, 1996.
- Пеньковский 1989 — *Пеньковский А.Б.* О семантической категории «чуждости» в русском языке // Проблемы структурной лингвистики. М., 1989.
- Петров 1866 — *Петров А.*, свящ. Кликуши // Странник. Духовный учено-литературный журнал. СПб. 1866. № 10. Октябрь. Отд. V.
- Пигин 1998 — *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Плотникова 1999 — *Плотникова А.А.* Зевать // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2. Д–К. М., 1999.
- Подюков 2004 — *Подюков И.А.* Карагайская сторона: Народная традиция в общности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004.
- Подюков и др. 2004 — Усольские древности: Традиционная культура русских конца XIX — XX вв. / И.А. Подюков, А.М. Белавин, Н.Б. Крыласова, С.В. Хоробрых, Д.А. Антипов. Усолье; Пермь, 2004.
- Поздеева 1978 — *Поздеева И.В.* Комплексные археографические экспедиции. Цели, методика, принципы организации // Вопросы истории. 1978. № 2.
- Поздеева 1982 — *Поздеева И.В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982.

- Поздеева 1996 — Поздеева И.В. Продолжение традиции: книжная культура старообрядческого Верхокамья // Мир старообрядчества: Книга, традиция, культура. Вып. 3. Москва; Бородулино, 1996.
- Поздеева 1998 — Поздеева И.В. Комплексные исследования современной традиционной культуры русского старообрядчества. Итоги и перспективы // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Мат-лы междунар. науч. конф. М., 1998.
- Поздеева 2001 — Поздеева И.В. Книга-личность-община — инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) // Старообрядческий мир Волю-Камя: проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции. Пермь, 2001.
- Поздеева 2005 — Поздеева И.В. Книжность старообрядческого Верхокамья: истоки, читатели, судьбы (по записям на экземплярах книг Верхокамского собрания НБ МГУ) // Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья / Отв. ред. И.В. Поздеева. Ярославль, 2005. (Мир старообрядчества. Вып. 5).
- Полякова 2010 — Полякова Е.Н. Словарь лексики пермских памятников XVI — начала XVIII века: в 2 т. Т. 1: А–О. Пермь, 2010.
- Полякова, Русинова 2012 — Полякова Е.Н., Русинова И.И. Мифологические и магические представления жителей Пермского края в зеркале лексики и фразеологии (на материале лексики памятников письменности XVI–XVIII вв. и мифологических рассказов XX–XXI вв.) // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2012. Вып. 3 (19).
- Попов 1903 — Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов 1936 — Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.–Л., 1936.
- Попов 1984 — Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Прыжов 1996 — Прыжов И.Г. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб., М., 1996 (1865).
- Реформатский 1893 — Реформатский Н.Н. Душевное расстройство при отравлении спорыньей (болезнь «злая корча»). М., 1893.
- Ровинский 1881 — Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881.
- Рожицкий 1870 — Рожицкий В. Дело о кликушах XVIII столетия // АГВ. 1870. № 53.
- Русинова 2010а — Русинова И.И. Еще раз об облике бесовском. Статья 1 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2010. Вып. 3 (9).

- Русинова 2010b — Русинова И.И. Еще раз об облике бесовском. Статья 2 (на материале мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2010. Вып. 6 (12).
- Русинова 2011a — Русинова И.И. «Икота» в зеркале пермской диалектной лексики и фразеологии // Лингвокультурное пространство Пермского края. Пермь, 2011. Вып. 3.
- Русинова 2011b — Русинова И.И. Отражение представлений о колдовстве и знахарстве пермскими диалектными словарями // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2011. Вып. 4 (16).
- Русинова 2012 — Русинова И.И. Представления о «киле» в зеркале пермской диалектной лексики и фразеологии // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2012. Вып. 2 (18).
- Русинова 2013a — Русинова И.И. Восприятие «чужого» и «профессионала» как колдуна, знахаря (по данным «Словаря демонологической лексики Пермского края. Часть 1. Люди со сверхъестественными свойствами») // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2013. Вып. 3 (23).
- Русинова 2013b — Русинова И.И. Мотивационная модель «колдовать ← хитрить, колдун ← хитрый человек» в русских говорах // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2013. Вып. 2 (22).
- Русинова 2013c — Русинова И.И. Мотивационный анализ названий «вселяющихся» духов (по данным говоров и мифологических рассказов Пермского края) // Вестник Пермского университета. Серия «Российская и зарубежная филология». 2013. Вып. 1 (21).
- Русская народная картинка 1980 — Русская народная картинка XVII–XIX веков: Каталог выставки Государственного Русского музея. Л., 1980.
- Русские заговоры 1998 — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
- Рэдклифф-Браун 2001 — Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М., 2001.
- Рязановский 1915 — Рязановский Ф.А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Санникова 1994 — Санникова О.В. Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // Славянский и балканский фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994.
- СГСРПО — Словарь говоров Соликамского района Пермской обл. / Сост. О.П. Беляева. Пермь, 1973.
- Серошевский 1993 — Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. М., 1993.
- Сидоров 1997 — Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997 (1928).

- Сидоров и др. 2014 — Сидоров П.И., Медведева В.В., Давыдов А.Н. Ментальная этноэкология истеродемонических расстройств // Экология человека. 2014. № 2.
- Симонсуури 1991 — Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- Смилянская 1994 — Смилянская Е.Б. Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье) // Studia Rossica. II. Warszawa, 1994.
- Смилянская 1997 — Смилянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала. Мат. междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997.
- Смилянская 1998 — Смилянская Е.Б. Микрокосм верхокамского старообрядца на исходе XX в. // Старообрядческая культура Севера. М.; Каргополь, 1998.
- Смилянская 2000 — Смилянская Е.Б. К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник РГНФ. 2000. № 3.
- Смилянская 2003 — Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- Смилянская 2012 — Смилянская Е.Б. «Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»: Повествования о вере и спасении старообрядцев Верхокамья // О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смилянской. М., 2012.
- Смилянская, Кобяк 1994 — Смилянская Е.Б., Кобяк Н.А. Предисловие // Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994.
- Сокольников 1911 — Сокольников Н. Болезни и рождение человека в селе Маркове на Анадьре // ЭО. 1911. Кн. 90–91. № 3–4.
- СПГ — Словарь пермских говоров / Сост. Г.В. Бажутина и др. В 2-х тт. Пермь, 2000–2002.
- СРГКПО — Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / Под ред. Н.Ю. Копытова, И.А. Подюкова, А.В. Черных. Пермь, 2006.
- СРГНП — Словарь русских говоров Низовой Печоры. В 2-х тт. / Под ред. Л.А. Ивашко. Т. 1. СПб., 2003. Т. 2. СПб., 2005.
- СРГСПК — Словарь русских говоров севера Пермского края / Гл. ред. И.И. Русинова. Вып. 1. Пермь, 2011.
- СРГСРКК — Словарь русских говоров северных районов Красноярского края. Красноярск, 1992.
- СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск. Т. 1. 1964. Т.3. 1981.

- СРГСУД — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения / Под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург, 1996.
- СРГЮП — Словарь русских говоров Южного Прикамья / Под ред. И.А. Подюкова. Вып. 1 Пермь, 2010.
- СРГЮРКК — Словарь русских говоров южных районов Красноярского края. Красноярск, 1988.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. Вып. 12. 1977. Вып. 13. 1977. Вып. 31. 1997.
- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. Т. IV. М.–Л., 1955.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. / Сост. А.Г. Барг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.
- Танашевич 1889 — *Танашевич А.С.* К вопросу о душевных болезнях крестьянских женщин, или о так называемом «кликушестве». Тифлис, 1889.
- Терновская 1984 — *Терновская О.А.* Ведовство у славян. 2. «Бзык» (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Токарский 1893 — *Токарский А.А.* Меряченье и болезнь судорожных подергиваний. М., 1893.
- Толстая 2000 — *Толстая С.М.* Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Толстой 1976 — *Толстой Н.И.* Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976.
- Торэн 1996 — *Торэн М.Д.* Русская народная медицина и психотерапия. [Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина.] СПб., 1996.
- Труш. — Интернет-словарь Трушниковского говора (с. Трушники Чернушинского р-на Пермской обл.) // Школьный историко-этнографический музей МОУ «Трушниковская СОШ». URL: <http://virtkab.59311s006.edusite.ru/DswMedia/rech-.doc>
- Урюпина 1970 — *Урюпина М.Д.* Синдром «икоты», его нозологическая принадлежность // Клещевой энцефалит, нейроонкология, вопросы психиатрии. Пермь, 1970. (Труды Пермского гос. мед. ин-та. Т. 96.)
- Успенский 1996 — *Успенский Б.А.* Анти-поведение и культура Древней Руси // Успенский Б.А. Избранные труды. В 2-х тт. Т. I. М., 1996.
- Успенский 2012 — *Успенский Б.А.* Облик черта и его речевое поведение // *In Umbra: Демонология как семиотическая система.* Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2012.
- Ушаков 2000 — Толковый словарь русского языка под ред. Д.Н. Ушакова. М., 2000.

- Фасмер 1987 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. М., 1987.
- Федотов 1990 — Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990.
- Христофорова 1998 — Христофорова О.Б. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 25.)
- Христофорова 2003 — Христофорова О.Б. Получение дара (рассказы о шаманском становлении у нганасан) // *Arbog mundi*. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 10. 2003.
- Христофорова 2005 — Христофорова О. Б. Кликуши как явление русской народной жизни // ЖС. 2005. № 1.
- Христофорова 2007 — Христофорова О.Б. Заметки о колдовстве и естественных надобностях // АБ-60: Сб. ст. к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007.
- Христофорова 2008 — Христофорова О.Б. Мифология в повседневной жизни старообрядцев Верхоямья // 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.
- Христофорова 2009a — Христофорова О.Б. Икота: к вопросу о генезисе мифологического персонажа // Живая старина. 2009. № 4.
- Христофорова 2009b — Христофорова О.Б. Мифологическая традиция Верхоямья // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика». 2009. № 9.
- Христофорова 2010a — Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, РГГУ, 2010.
- Христофорова 2010b — Христофорова О.Б. «Страх и насада — напраслиная смерть...». // Живая старина. 2010. № 1.
- Христофорова 2012a — Христофорова О.Б. Как выглядит икота? // *In Umbra*: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012.
- Христофорова 2012b — Христофорова О.Б. Что произошло во время встречи преп. Макария Великого с бесом? Канон и апокриф // Демонология как семиотическая система. Тезисы докладов Второй научной конференции. Москва, РГГУ, 15–16 июня 2012 г. М., 2012.
- Христофорова 2013 — Христофорова О.Б. Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013.
- Христофорова 2014 — Христофорова О.Б. «Слово о ядении» преп. Нифонта в иконографии и устной традиции: трансформация образов видения и визионера // *In Umbra*: Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 3 / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2014.

- Христофорова 2015 — Христофорова О.Б. Опознать беса: экзорцизм как визуализация демонического // Оборотни и оборотничество: механизмы описания и интерпретации: Материалы международной научной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2015.
- Христофорова 2017 (в печати) — Христофорова О.Б. Откуда родом «скверный бес»? «Повесть о непокрытых сосудах» и ее возможные источники // Памятники русской рукописной книжности: по материалам Пушкинского Дома. К 80-летию со дня рождения академика Александра Михайловича Панченко (1937–2002). СПб., 2017 (в печати).
- Хромов 1997 — Хромов О.Р. «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка // ЖС. 1997. № 4.
- Чагин 1998а — Чагин Г.Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII — первой трети XX века // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы международной научной конференции. М., 1998.
- Чагин 1998б — Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.
- Чагин 1999 — Чагин Г.Н. Дружка Верхокамья // Живая старина. 1999. № 3.
- Черепанова 1996 — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Черных 2004 — Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX вв. / Сост. А.В. Черных, авт. вступ. статьи О.И. Васнева, А.В. Черных. Пермь, 2004.
- Четина 2001 — Четина Е.М. Кликушество и икота в современной реальности. К проблеме функционирования мифомышления // Картина мира: язык, философия, наука. Томск, 2001.
- Четина 2003 — Четина Е.М. «Мы с икоткой тихонько живем»: Феномен икоты в народной культуре (по материалам экспедиционных исследований) // Балаган и полифония мира. Альманах. М., 2003.
- Четина и др. 1999 — Четина Е.М., Пичугина Е.В., Тунекова Ю.В. Феномен икоты в традиционной культуре (по материалам полевых исследований) // Роль музея в жизни провинциального города. Историко-культурное наследие и природный комплекс Кунгурского края. Материалы научно-практической конференции, посвященной 90-летию Кунгурского краеведческого музея (25–26 ноября 1999 года). Кунгур, 1999.
- Четина, Роготнев 2010 — Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: Перм. гос. ун-т, 2010.
- Чистович 1870 — [Чистович Я.А.] Икота — эпидемическая северная болезнь // Медицинский вестник. 1870. № 42–49.
- Чулков 1874 — Чулков М.Д. АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1874.

- Ширский 1923 — *Ширский А.А.* Из легенд Ветлужского края // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. 29. Кострома, 1923.
- Шренк 1850 — *Шренк А.И.* Областные выражения русского языка в Архангельской губернии // ЗИРГО. 1850. Кн. IV.
- Штейнберг 1870 — *Штейнберг С.И.* Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 2.
- Штернберг 1927 — *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1.
- Штырков 2001 — *Штырков С.А.* Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины). Автореф. дисс... к.и.н. М., 2001.
- Яковенко 1895 — *Яковенко В.И.* Эпидемия истерических судорог в Подольском уезде Московской губ. // Вестник общества гигиены и практической медицины. 1895. Т. XXV. Кн. III.
- Acocella 1999 — *Acocella J.R.* Creating hysteria: Women and multiple personality disorder. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1999.
- Alexander 2003 — *Alexander T.* Love and death in a contemporary dybbuk story: Personal narrative and a female voice // Goldish M. (ed.) Spirit possession in Judaism: Cases and contexts from the middle ages to the present. Detroit: Wayne State Univ. Press, 2003.
- Alpers 1984 — *Alpers E.* Ordinary household chores: Ritual and power in a 19th century Swahili women's spirit possession cult // International Journal of African Historical Studies. 1984. Vol. 17. № 4.
- Andreski 1989 — *Andreski S.* Syphilis, puritanism and witch-hunts: Historical explanations with a forecast about AIDS. London, 1989.
- Bargen 1997 — *Bargen D.G.* A woman's weapon: Spirit possession in the Tale of Genji. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1997.
- Bascom 1972 — *Bascom W.R.* Shango in the New World. Austin: African and Afro-American Research Institute, 1972.
- Bateson, Mead 1942 — *Bateson G., Mead M.* Balinese Character: A Photographic Analysis. New York: Academy of Sciences, 1942.
- Beattie, Middleton 1969 — *Beattie, J., Middleton J.* (eds.) Spirit mediumship and society in Africa. New York: Africana, 1969.
- Belo 1960 — *Belo J.* Trance in Bali. New York: Columbia Univ. Press, 1960.
- Ben-Amos 1994 — *Ben-Amos P.G.* The promise of greatness: Women and power in an Edo spirit possession cult // Blakely T.D., van Beek W.E.A., Thomson D.L. (eds.) Religion in Africa: Experience and expression. London, 1994.
- Behrend, Luig 1999 — *Behrend H., Luig U.* (eds.) Spirit possession: Modernity and power in Africa. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1999.

- Betty 2005 — *Betty S.* The growing evidence for “demonic possession”: What should psychiatry’s response be? // *Journal of Religion and Health*. 2005. Vol. 44. № 1.
- Bilu 1996 — *Bilu Y.* Dibuk and Maggid: Two cultural patterns of altered consciousness in Judaism // *AJS Review*. 1996. Vol. 21. № 2.
- Bilu 2003 — *Bilu Y.* The taming of the deviants and beyond: An analysis of dybbuk possession and exorcism in Judaism // Goldish M. (ed.) *Spirit possession in Judaism: Cases and contexts from the middle ages to the present*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 2003.
- Bilu, Beit-Hallahmi 1989 — *Bilu Y., Beit-Hallahmi B.* Dybbuk-possession as a hysterical symptom: Psychodynamic and socio-cultural factors // *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*. 1989. Vol. 26. № 3.
- Boddy 1989 — *Boddy J.* Wombs and alien spirits: Women, men and the Zar cult in northern Sudan. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1989.
- Boddy 1994 — *Boddy J.* Spirit possession revisited: Beyond instrumentality // *Annual Review of Anthropology*. 1994. Vol. 23.
- Bourguignon 1973a — *Bourguignon E.* Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness // Bourguignon E. (ed.) *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Columbus, OH: Ohio State Univ. Press, 1973.
- Bourguignon 1973b — *Bourguignon E.* (ed.). *Religion, altered states of consciousness, and social change*. Columbus, OH: Ohio State Univ. Press, 1973.
- Bourguignon 1976a — *Bourguignon E.* *Possession*. San Francisco, 1976.
- Bourguignon 1976b — *Bourguignon E.* Spirit possession belief and social structure // Bharati A. (ed.). *The realm of the extra-human, ideas and actions*. The Hague: Mouton, 1976.
- Bourguignon 1989 — *Bourguignon E.* Multiple personality, possession trance and the psychic unity of mankind // *Ethos*. Vol. 17. 1989.
- Bourguignon 2004 — *Bourguignon E.* Possession and trance // *Encyclopedia of medical anthropology: Health and illness in the world’s cultures* / Eds. C.R. Ember, M. Ember. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004.
- Bourguignon et al 1983 — *Bourguignon E., Bellisari A., McCabe S.* Women, possession trance cults, and the extended nutrient-deficiency hypothesis // *American Anthropologist*. 1983. Vol. 85. № 2.
- Bowman 1993 — *Bowman E.S.* Clinical and spiritual effects of exorcism in fifteen patients with multiple personality disorder // *Dissociation*. 1993. Vol. 6.
- Boyer, Nissembaum 1974 — *Boyer P., Nissembaum S.* Salem possessed: The social origins of witchcraft. Cambridge, Mass., 1974.
- Briggs 1996 — *Briggs R.* Witches and neighbors: The social and cultural context of European witchcraft. L., 1996.
- Broedel 2003 — *Broedel H.P.* *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: Theology and popular belief*. Manchester and New York: Manchester Univ. Press, 2003.

- Brown 2003 — *Brown D.H.* Santeria Enthroned: Art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban Religion. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2003.
- Bull et al 1998 — *Bull D.L., Ellason J.W., Ross C.A.* // Exorcism revisited: Positive outcomes with dissociative identity disorder // *Journal of Psychology and Theology*. 1998. Vol. 26. № 2.
- Cabrera 1984 — *Cabrera L.* La medicina popular de Cuba: Мѣдicos de antaco, curanderos, santeros y paleros de hogaco. Miami, 1984.
- Camporesi 1989 — *Camporesi P.* Bread of dreams: Food and fantasy in Early Modern Europe. Cambridge, 1989.
- Castillo 1994 — *Castillo R.* Spirit possession in South Asia. Dissociatin or hysteria? Part 2: Case histories // *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1994. Vol. 18. № 2.
- Cavanna et al. 2010 — *Cavanna A.E., Cavanna S., Cavanna A.* Epileptic seizures and spirit possession in Haitian culture: Report of four cases and review of the literature // *Epilepsy and behavior*. 2010. Vol. 19. № 1.
- Certeau 1996 — *Certeau M. de.* The possession at Loudon. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.
- Clark 1997 — *Clark S.* Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Claus 1975 — *Claus P.J.* The Siri myth and ritual: A mass possession cult of South India // *Ethnology*. 1975. Vol. 14.
- Claus 1979 — *Claus P.J.* Spirit possession and spirit mediumship from the perspective of Tulu oral traditions // *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1979. Vol. 3.
- Claus 1984 — *Claus P.J.* Medical anthropology and the ethnography of spirit possession // *Contribution to Asian Studies*. 1984. Vol. 18.
- Cohen 2007 — *Cohen E.* The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition. New York: Oxford University Press, 2007.
- Cohen 2008 — *Cohen E.* What is spirit possession? Defining, comparing, and explaining two possession forms // *Ethnos*. 2008. Vol. 73 № 1.
- Cohen, Barrett 2008 — *Cohen E., Barrett J.* Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence // *Ethos*. 2008. Vol. 36. № 2.
- Cohn 2000 — *Cohn N.* Europe's inner demons: The demonization of Christians in Medieval Christendom. Rev. ed. Univ. of Chicago Press, 2000 (1973).
- Connor 1979 — *Connor L.* Corpse abuse and trance in Bali: The cultural mediation of aggression // *Mankind*. 1979. Vol. 12.
- Connor et al. 1996 — *Connor L., Asch P., Asch T.* Jero Tapakan: Balinese Healer. An ethnographic film monograph. Revised ed. Los Angeles: Ethnographics Press, Univ. of Southern California, 1996.
- Constantinides 1985 — *Constantinides P.* Women heal women: Spirits possession and sexual segregation in a Muslim society // *Social Science and Medicine*. 1985. Vol. 21. № 6.
- Corin 1979 — *Corin E.* A possession psychotherapy in an urban setting: Zebola in Kinshasa // *Social Science and Medicine*. 1979. Vol. 13B. № 4.

- Corin 1998 — *Corin E.* Refiguring the person: Dynamics of affect and symbols in an African spirit possession cult // Lambek M., Strathern A. (eds.) *Bodies and persons: Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge Univ. Press, 1998.
- Covarrubias 1937 — *Covarrubias M.* The Island of Bali. New York, 1937.
- Crabtree 1993 — *Crabtree A.* Puzzling over possession: Comments on Dissociation articles on possession // *Dissociation*. 1993. Vol. 6. № 2.
- Crapanzano 1973 — *Crapanzano V.* The Hamadsha: A study in Moroccan ethnopsychiatry. Berkeley: Univ. of California Press, 1973.
- Crapanzano 1977 — *Crapanzano V.* Introduction // Crapanzano V., Garrison M. (eds.) *Case studies in spirit possession*. New York: John Wiley and Sons, 1977.
- Crapanzano, Garrison 1977 — *Crapanzano V., Garrison M.* (eds.) *Case studies in spirit possession*. New York: John Wiley and Sons, 1977.
- Csordas 1993 — *Csordas T.* The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Csordas 1988 — *Csordas T.* Elements of charismatic persuasion and healing // *Medical Anthropology Quarterly*. 1988. Vol. 2. № 2.
- Csordas 1987 — *Csordas T.* Health and the holy in African and Afro-American spirit possession // *Social Science and Medicine*. 1987. Vol. 24. № 1.
- Csordas 1983 — *Csordas T.* The rhetoric of transformation in ritual healing // *Cult. Med. Psy.* 1983. Vol. 7.
- Cuneo 2001 — *Cuneo M.* American exorcism. Garden City, NY: Doubleday, 2001.
- Danforth 1989 — *Danforth L.M.* Firewalking and religious healing: The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1989.
- Davis D.L., Low 1989 — *Davis D.L., Low S.M.* (eds.). *Gender, health, and illness: The case of nerves*. New York: Hemisphere, 1989.
- Day 1989 — *Day S.* Embodying spirits: Village oracles and possession rituals in Ladakh, North India. London, 1989.
- Demos 1982 — *Demos J.P.* Entertaining Satan: Witchcraft and the culture of Early New England. New York, 1982.
- Douglas 1970 — *Douglas M.* (ed.) *Witchcraft confessions and accusations* London, 1970.
- DSM-IV-TR — *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 4th ed., text revision. Washington; London, 2000.
- DSM-5 — *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th edition. Washington; London, 2013.
- Dubois 2003 — *Dubois L.* The citizen's trance: The Haitian revolution and the motor of history // *Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment* / Meyer B., Pels P. (eds.) Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2003.

- Duijl van de et al 2010 — *van de Duijl M., Nijenhuis E., Komproe I.H., Gernaat H.B.P.E., de Jong J.T.* Dissociative symptoms and reported trauma among patients with spirit possession and matched healthy controls in Uganda // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 2010. Vol. 34. № 2.
- Ebon 1974 — *Ebon M.* The Devil's bridge. Exorcism: Past and present. New York, 1974.
- Eguchi 1991 — *Eguchi S.* Between folk concepts of illness and psychiatric diagnosis: Kitsune-tsuki (Fox Possession) in a mountain village of western Japan // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 1991. Vol. 15.
- Elmer 1996 — *Elmer P.* «Saints or sorcerers»: Quakerism, demonology and the decline of witchcraft in 17th century England // *Barry J., Hester M., Roberts G.* (eds.) *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief*. Cambridge, 1996.
- Embers 2004 — *Encyclopedia of medical anthropology: Health and illness in the world's cultures* / Eds. C.R. Ember, M. Ember. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004.
- Etsuko 1991 — *Etsuko M.* The interpretation of fox possession: Illness as metaphor // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 1991. Vol. 15.
- Evans-Pritchard 1937 — *Evans-Pritchard E.E.* Oracles, witchcraft, and magic among the Azande. Oxford, UK: Clarendon Press, 1937.
- Evans-Pritchard 1962 — *Evans-Pritchard E.E.* Zande theology, social anthropology, and other essays. New York: Free Press of Glencoe, 1962.
- Fjelstad, Thi Hien 2006 — *Fjelstad K., Thi Hien N.* (eds.) *Possessed by the spirits: Mediumship in contemporary Vietnamese communities*. Cornell Univ. Press, 2006.
- Fjelstad, Thi Hien 2006 — *Fjelstad K., Thi Hien N.* *Spirits without borders: Vietnamese spirit mediums in a transnational age*. New York, 2011.
- Foster 1965 — *Foster G.M.* Peasant society and the image of limited good // *American Anthropologist*. 1965. Vol. 67. № 2.
- Fraser 1993 — *Fraser G.A.* Exorcism rituals: Effects on multiple personality disorder patients // *Dissociation*. 1993. Vol. 6. № 2.
- Garrett 1987 — *Garrett C.* Spirit possession and popular religion from the Camisards to the Shakers Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1987.
- Geertz 1968 — *Geertz H.* Latah in Java: A theoretical paradox // *Indonesia*. 1968. Vol. 5.
- Gellner 1994 — *Gellner D.* Priests, healers, medium and witches: The context of possession in the Kathmandu valley, Nepal // *Man. New series*. 1994. Vol. 29. № 1.
- Gezon 1999 — *Gezon L.L.* Of shrimps and spirit possession: Toward a political ecology of resource management in Northern Madagascar // *American Anthropologist*. 1999. Vol. 101. № 1.
- Giles 1957 — *Giles L.* Possession cults on the Swahili Coast: A re-examination of theories of marginality // *Africa*. 1957. Vol. 59 № 2.

- Giles 1999 — *Giles L.* Spirit possession and the symbolic construction of Swahili society // Behrend H., Luig U. (eds.) Spirit possession: Modernity and power in Africa. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1999.
- Goldish 2003 — *Goldish M.* Preface // Spirit possession in Judaism. Cases and contexts from the Middle Ages to the present / Goldish M. (ed.) Detroit: Wayne State Univ. Press, 2003.
- Gomm 1975 — *Gomm R.* Bargaining from weakness: Spirit possession on the South Kenya Coast // Man. New series. Vol. 10. 1975. № 4.
- Good 1996 — *Good B.* Culture and DSM-IV: Diagnosis, knowledge, and power // Culture, Medicine, and Psychiatry. 1996. Vol. 20.
- Goodman 1972 — *Goodman F.D.* Speaking in tongues: A cross-cultural study of glossolalia.. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1972.
- Goodman 1988 — *Goodman F.D.* How about demons? Possession and exorcism in the Modern world. Indiana Univ. Press, 1988.
- Goodman 1996 — *Goodman F.D.* Las multiples caras de las posesiones // Alteridades. 1996. № 6. № 12.
- Graham 1976 — *Graham H.* The social image of pregnancy: Pregnancy as spirit possession // Social Review. 1976,
- Greenbaum 1973 — *Greenbaum L.* Societal correlates of possession trance in sub-Saharan Africa // Bourguignon E. (ed.) Religion, altered states of consciousness and social change. Columbus: Ohio State Univ. Press, 1973.
- Greenhalgh, Hurwitz 1998 — *Greenhalgh T., Hurwitz B.* (eds.) Narrative based medicine: Dialogue and discourse in clinical practice. London: BMJ Books, 1998.
- Hall 2001 — *Hall T.M.* Culture-bound syndromes // Сайт Университета Сан-Диего, США. URL: http://weber.ucsd.edu/~thall/cbs_intro.html
- Harner 1973 — *Harner M.J.* (ed.) Hallucinogens and shamanism. New York, 1973
- Henderson 1982 — *Henderson J.* Exorcism and possession in psychotherapy practice // Canadian Journal of Psychiatry. 1982. Vol. 27. № 2.
- Herskovits 1937 — *Herskovits M.J.* Life in a Haitian valley. New York: Knopf, 1937.
- Hinton et al 2010 — *Hinton D.E., Pich V., Marques L., Nickerson A., Pollack M.H., Lewis-Fernandez R.* Khyal attacks: A key idiom of distress among traumatized Cambodia refugees // Culture, Medicine and Psychiatry. 2010. Vol. 34. № 2
- Hollan 2000 — *Hollan D.* Culture and dissociation in Toradja // Transcultural Psychiatry. 2000. Vol. 37.
- Honwana 2003 — *Honwana A.* Undying past: Spirit possession and the memory of war in Southern Mozambique // Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment / Meyer B., Pels P. (eds.) Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2003.
- Hoppal 1989 — *Hoppal M.* (ed.) Shamanism: Past and present. Budapest-Los Angeles, 1989.
- Hughes 1985 — *Hughes Ch.C.* Glossary of 'culture-bound' or folk psychiatric syndromes // Simons R.C., Hughes Ch.C. (eds.) The culture-bound syndromes:

- Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel/Kluwer Academic, 1985.
- Hunter 1991 — *Hunter K.* Doctors' stories: The narrative structure of medical knowledge. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Irvine 1982 — *Irvine J.* The creation of identity in spirit mediumship and possession // Parkin D. (ed.) *Semantic Anthropology* (ASA Monograph. № 22). London: Academic Press, 1982.
- Jackson 1987 — *Jackson Sh.* The witchcraft of Salem village. New York: Random House, 1987 (1965).
- Jilek, Jilek-Aal 1985 — *Jilek W., Jilek-Aal L.* The metamorphosis of "culturebound" syndromes // *Social Science and Medicine*. 1985. Vol. 21.
- Johansen 1993 — *Johansen J.C.V.* Denmark: The sociology of accusations // Ankarloo B., Henningsen G. (eds.) *Early modern European witchcraft: Centers and peripheries*. Oxford, 1993.
- de Jong et al 2010 — *de Jong J.T., Reis R., Hinton D.E., Lewis-Fernandez R.* Kiyangyang, a West-African idiom of distress // *Culture, Medicine and Psychiatry*. 2010. Vol. 34. № 2
- Johnson 2014 — *Johnson P.Ch.* (ed.) *Spirited things: The work of "possession" in Afro-Atlantic religions*. Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 2014.
- Kapferer 1983 — *Kapferer B.* A celebration of demons: Exorcism and the aesthetics of healing in Sri Lanka. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983.
- Kapferer 1991 — *Kapferer B.* A celebration of demons. Oxford, 1991.
- Keller 2002 — *Keller M.* The hammer and the flute: Women, power, and spirit possession. Baltimore; London: Johns Hopkins Univ. Press, 2002.
- Kendall 1985 — *Kendall L.* Shamans, housewives, and other restless spirits: Women in Korean ritual life. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1985.
- Kennedy 1967 — *Kennedy J.G.* Nubian zar ceremonies as psychotherapy // *Human Organization*. 1967. Vol. 26. № 4.
- Kenny 1978 — *Kenny M.G.* Latah: The symbolism of a putative mental disorder // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 1978. Vol. 2.
- Kenny 1981 — *Kenny M.G.* Multiple personality and spirit possession // *Psychiatry*. 1981. Vol. 4.
- Kenny 1985 — *Kenny M.* Paradox lost: The latah problem revisited // Simons R.C., Hughes Ch.C. (eds.) *The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest*. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel / Kluwer Academic, 1985.
- Kenny 1996 — *Kenny M.G.* Paradox revisited: Recent work on the Latakh problem // *Transcultural Psychiatric Research Review*. 1996. Vol. 33. № 1.
- Kenyon 1995 — *Kenyon S.* (ed.). *Possession and social change in eastern Africa* // *Anthropological Quarterly*. 1995. Vol. 68. № 2.

- Khristoforova 2010 — *Khristoforova O.B.* Spirit possession in a present-day Russian village // *Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association*. 2010. Vol. XV.
- Kiev 1964 — *Kiev A.* (ed.). *Magic, faith and healing: Studies in primitive psychiatry today*. New York: Free Press of Glencoe, 1964.
- Klass 2003 — *Klass M.* *Mind over mind: The anthropology and psychology of spirit possession*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.
- Kleinman 1977 — *Kleinman A.* *Depression, somatization, and the new crosscultural psychiatry* // *Social Science and Medicine*. 1977. Vol. 11.
- Kleinman 1980 — *Kleinman A.K.* *Patients and healers in the context of culture: An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley; London: Univ. of California Press, 1980.
- Kleinman 1987 — *Kleinman A.* *Anthropology and psychiatry: The role of culture in cross-cultural research on illness* // *British Journal of Psychiatry*. 1987. Vol. 151.
- Kleinman 1988 — *Kleinman A.* *The illness narratives: Suffering, healing and the human condition*. New York: Basic Books, 1988.
- Krippner 2000 — *Krippner S.* *The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness* // *Journal of Consciousness Studies*. 2000. Vol. 7.
- Lambek 1981 — *Lambek M.* *Human spirits: A cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Lambek 1988 — *Lambek M.* *Graceful exists: Spirit possession as personal performance in Mayotte* // *Culture*. 1988. Vol. 7. № 1.
- Lambek 1989 — *Lambek M.* *From disease to discourse: Remarks on the conceptualization of trance and spirit possession* // *Ward C.A.* (ed.). *Altered states of consciousness and mental health: A crosscultural perspective*. Newbury Park, CA: Sage, 1989.
- Lambek 1993 — *Lambek M.* *Knowledge and practice in Mayotte: Local discourses of Islam, sorcery and spirit possession*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1993.
- Lambek 1998 — *Lambek M.* *The Sakalava poesis of history: Realizing the past through spirit possession in Madagascar* // *American Ethnologist*. 1998. Vol. 25. № 2.
- Larner 1981 — *Larner C.* *Enemies of God: The witch-hunt in Scotland*. Oxford, 1981.
- Leistle 2014 — *Leistle B.* *From the alien to the other: Steps toward a phenomenological theory of spirit possession* // *Anthropology of Consciousness*. 2014. Vol. 25. № 1.
- Levack 1992 — *Levack B.* (ed.) *Articles on witchcraft, magic and demonology*. 12 vols. New York, 1992. Vol. 9. *Possession and exorcism*.
- Lewis 1966 — *Lewis I.M.* *Spirit possession and deprivation cults* // *Man*. New series. 1966. Vol. 1. № 3.
- Lewis 1970 — *Lewis I.M.* *A structural approach to witchcraft and spirit-possession* // *Douglas M.* (ed.) *Witchcraft confessions and accusations* London, 1970.

- Lewis 1989 — *Lewis I.M.* Ecstatic religion: A study of shamanism and spirit possession. 2nd, rev. ed. Baltimore, MD: Penguin, 1989 (1971).
- Lewis et al 1990 — *Lewis I.M., Al-Saffi A., Hurreiz S.* (eds.). Women's medicine: The Zar-Bori cult of Africa and beyond. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1990.
- Lieberman 1974 — *Lieberman L.* The concept of the "dybbuk" (demon) in Hebrew literature and thought // Nauman E. (ed.) Exorcism through the ages. New York, 1974.
- Littlewood 1992 — *Littlewood R.* Pathology and identity: The work of Mother Earth in Trinidad. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Littlewood 2000 — *Littlewood R.* Cultural psychiatry and medical anthropology: An introduction and reader. New Brunswick, N.J., 2000.
- Low 1985 — *Low S.* Culturally interpreted symptoms or culture-bound syndromes: A cross-cultural review of "nerves" // Social Science and Medicine. 1985. Vol. 21.
- MacDonald 1981 — *MacDonald M.* Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 1981.
- Mackenrodt 2011 — *Mackenrodt L.* Swahili spirit possession and Islamic healing in contemporary Tanzania: The Jinn fly on Friday. Hamburg, 2011.
- Macfarlane 1970 — *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. L., 1970.
- Makris 2000 — *Makris G.P.T.* Changing Masters: Spirit Possession and Identity Construction Among the Descendants of Slaves in the Sudan. Evanston: Northwestern Univ. Press, 2000.
- Makris, Al-Safi 1991 — *Makris G.P.T., Al-Safi A.* The Tumbura spirit possession cult of the Sudan, past and present // Lewis I.M., Al-Safi A., Hamid Hurreiz S. (eds.). Women's medicine: The Zar-Bori cult in Africa and beyond. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Mappen 1980 — *Mappen M.* (ed.) Witches and historians: Interpretations of Salem. Malabar Fla., 1980
- Marano 1985 — *Marano L.* Windigo psychosis: The anatomy of an emic-etic confusion // Simons R.C., Hughes Ch.C. (eds.) The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel/Kluwer Academic, 1985.
- Marshall 1969 — *Marshall L.* The medicine dance of the !Kung Bushmen // Africa. 1969. Vol. 39. № 4.
- Martinez-Taboas 1999 — *Martinez-Taboas A.* A case of spirit possession and glos-solalia // Culture, Medicine and Psychiatry. 1999. Vol. 23.
- Masquelier 2005 — *Masquelier A.* "Prayer has spoiled everything": Possession, power, and identity in an Islamic town of Niger. Durham: Duke Univ. Press, 2005.
- Masquelier 2005 — *Masquelier A.* The naked spirit: Disrobing, deviance, and dissent in Bori possession // Masquelier A. (ed.) Dirt, undress, and difference: Critical perspectives on the body's surface. Bloomington: Indiana Univ. Press, 2005.
- Masquelier 2005 — *Masquelier A.* The bloodstain: Spirit possession, menstruation, and transgression in Niger // Ethnos. 2005. Vol. 76. № 2.

- Matossian 1989 — *Matossian M.K.* Poisons of the past: Molds, epidemics, and history. New Haven: Yale Univ. Press, 1989.
- Mattingly, Garro 2000 — *Mattingly C., Garro L.* (eds.). Narrative and the cultural construction of illness and healing // Berkeley, Los Angeles: Univ. of California Press, 2000.
- Metraux 1968 — *Metraux A.* Le Vaudou Haitien. Gallimard, 1968.
- Maurizio 1995 — *Maurizio L.* Anthropology and spirit possession: A reconsideration of the Phythia's role at Delphi // Journal of Hellenic Studies. 1995. Vol. 115.
- Morsy 1991 — *Morsy S.A.* Spirit possession in Egyptian ethnomedicine: Origins, comparison and historical specificity // Lewis I.M., Al-Safi A., Hamid Hurreiz S. (eds.). Women's medicine: The Zar-Bori cult in Africa and beyond. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Murdock 1980 — *Murdock G.P.* Theories of illness: A world survey. Univ. of Pittsburgh Press, 1980.
- Nichter 1981 — *Nichter M.* Idioms of distress: Alternatives in the expression of psychosocial distress. A case study from South India // Culture, Medicine, and Psychiatry. 1981. Vol. 5.
- Nichter 1992 — *Nichter M.* (ed.) Anthropological approaches to the study of ethnomedicine. Gordon and Breach Science Publishers S.A., Philadelphia, 1992.
- Obeyesekere 1970 — *Obeyesekere G.* The idiom of demonic possession: A case study // Social Science and Medicine. 1970. Vol. 4.
- Ong 1987 — *Ong A.* Spirits of resistance and capitalist discipline: Factory women in Malaysia. Albany: State Univ. of New York Press, 1987.
- Opler 1959 — *Opler M.K.* (ed.) Culture and mental health. New York: The Macmillan Co, 1959.
- Otten, Skoda 2014 — *Otten T., Skoda U.* (eds.) Dialogues with gods: Possession in Middle Indian rituals. Berlin, 2014.
- Pedersen et al 2010 — *Pederson D., Kienzler H., Gamarra J., Hinton D.E., Lewis-Fernandez R.* Llaki and Nakary: Idiom of distress and suffering among the highland Quechua in the Peruvian Andes // Culture, Medicine and Psychiatry. 2010. Vol. 34. № 2
- Platvoet 2000 — *Platvoet J.G.R.* Rattray's request: Spirit possession among the Bono of West Africa // Harvey G. (ed.) Indigenous religions: A companion. London: Cassell, 2000.
- Prince 1968 — *Prince R.H.* (ed.) Trance and possession states. Montreal, 1968.
- Ram 2013 — *Ram K.* Fertile disorder: Spirit possession and its provocation of the modern. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Rasmussen 1995 — *Rasmussen S.J.S.* Spirit possession and personhood among the Kel Ewey Tuareg. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Rausch 2000 — *Rausch M.* Bodies, boundaries and spirit possession: Moroccan women and the revision of tradition. 2000

- Raybeck et al 1989 — *Raybeck D., Schobe J., Grauberger J.* Women, stress and participation in possession cults: A reexamination of the calcium deficiency hypothesis // *Medical Anthropology Quarterly*. 1989. Vol. 3. № 2.
- Rebhun 2004 — *Rebhun L.A.* Culture-Bound Syndromes // *Encyclopedia of medical anthropology: Health and illness in the world's cultures* / Eds. C.R. Ember, M. Ember. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers, 2004.
- Rubel et al. 1984 — *Rubel A.J., O'Neill C.W., Collado R.* Susto: A folk illness. Berkeley: Univ. of California Press, 1984.
- Ryan 1998 — *Ryan W.F.* The witchcraft hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an exception? // *Slavonic and East European Review*. 1998. № 76.
- Savage, Leighton 1965 — *Savage C., Leighton D. C.* The problem of cross-cultural identification of psychiatric disorders // *Approaches to cross-cultural psychiatry* / Ed. by J. M. Murphy, A. H. Leighton. Ithaca, 1965.
- Schmidt, Huskinson 2010 — *Schmidt B.E., Huskinson L.* (eds.) Spirit possession and trance: New interdisciplinary perspectives. London, 2010.
- Scott 1985 — *Scott J.C.* Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven, 1985.
- Seligman 2014 — *Seligman R.* Possessing spirits and healing selves: Embodiment and transformation in an Afro-Brazilian religion. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Shaara, Strathern 1992 — *Shaara L., Strathern A.* A preliminary analysis of the relationship between altered states of consciousness, healing and social structure // *American Anthropologist*. 1992. Vol. 94.
- Sharp 1993 — *Sharp L.A.* The possessed and the dispossessed: Spirits, identity, and power in a Madagascar migrant town. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
- Simons 1985 — *Simons R.C.* The resolution of the latah paradox // *Simons R.C., Hughes Ch.C.* (eds.) The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel/Kluwer Academic, 1985.
- Simons 1996 — *Simons R.C.* Boo!: Culture, experience, and the startle reflex. Oxford Univ. Press, 1996.
- Simons, Hughes 1985 — *Simons R.C., Hughes Ch.C.* (eds.) The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel / Kluwer Academic, 1985.
- Sluhovsky 2007 — *Sluhovsky M.* Believe not every spirit: Possession, mysticism, and discernment in early modern Catholicism. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2007.
- Somer 2004 — *Somer E.* Trance possession disorder in Judaism: Sixteenth-century dybbuks in the Near East // *Journal of Trauma and Dissociation*. 2004. Vol. 5. № 2.

- Somer, Saadon 2000 — *Somer E., Saadon M.* Stambali: Dissociative possession and trance in a Tunisian healing dance // *Transcultural Psychiatry*. 2000. Vol. 37. № 4.
- Sorensen 2002 — *Sorensen E.* Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity. Tübingen, 2002.
- Staemmler 2009 — *Staemmler B.* Chinkon kishin: Mediated spirit possession in Japanese new religions. Berlin, 2009.
- Stanley, Freed 1967 — *Stanley A., Freed R.S.* Spirit possession as illness in a Northern Indian village // *Middleton J. (ed.) Magic, witchcraft, and curing*. New York, 1967.
- Stephens 2002 — *Stephens W.* Demon lovers: Witchcraft, sex, and the crisis of belief. Chicago: Chicago Univ. Press, 2002.
- Stoller 1995 — *Stoller P.* Embodying colonial memories: Spirit possession, power and the Hauka in West Africa. New York: Routledge, 1995.
- Suryani, Jensen 1993 — *Suryani L., Jensen G.D.* Trance and possession in Bali. Oxford: Oxford Univ. Press, 1993.
- Szasz 1974 — *Szasz T.S.* The myth of mental illness: Foundations of a theory of personal conduct. San Francisco: Harper and Row, 1974.
- Tanaka-Matsumi, Draguns 1997 — *Tanaka-Matsumi J., Draguns J.G.* Culture and psychopathology // *Handbook of cross-cultural psychology*. Vol. 3. Social behavior and applications. Boston, 1997.
- Thomas 1971 — *Thomas K.* Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. L., 1971.
- Thurston 2001 — *Thurston R.W.* Witch, Wicce, Mother Goose: The rise and fall of the witch hunts in Europe and North America. L., 2001.
- Tourette 1884 — *Tourette G.G., de la.* Jumping, Latah, and Myriachit // *Archives de Neurologie*. 1884. Vol. 8.
- Verhagen et al. 2010 — *Religion and psychiatry: Beyond Boundaries* / Eds. P.J. Verhagen et al. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010
- Walker 1972 — *Walker S.* Ceremonial spirit possession in Africa and Afro-America. Forms, meanings, and functional significance for individuals and social groups. Leiden, 1972.
- Ward, Beaubrun 1980 — *Ward C., Beaubrun M.* The psychodynamics of demon possession // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1980. № 19.
- Wedel 2003 — *Wedel J.* Santeria healing: A journey into the Afro-Cuban world of divinities, spirits, and sorcery. Gainesville: Univ. Press of Florida, 2004 (Contemporary Cuba Series / Ed. by John M. Kirk).
- Wastiau 2000 — *Wastiau B.* Mahamba: The transforming arts of spirit possession among the Luvale-speaking people of the Upper Zambezi. Fribourg Univ. Press, 2000.
- Wilson 1967 — *Wilson P.J.* Status ambiguity and spirit possession // *Man*. New series. 1967. Vol. 2. № 3.

- Winkelman 1992 — *Winkelman M.* Shamans, priests, and witches: A cross-cultural study of magico-religious practitioners. Tempe: Arizona State Univ., 1992
- Winzeler 1995 — *Winzeler R.L.* Latah in Southeast Asia: The history and ethnography of a culture-bound syndrome. Cambridge, UK.: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Wirtz 2007 — *Wirtz K.* Ritual, discourse, and community in Cuban Santería. Gainesville: Univ. Press of Florida, 2007 (Contemporary Cuba Series / Ed. by John M. Kirk).
- Wirtz 2014 — *Wirtz K.* Performing Afro-Cuba: Image, voice, spectacle in the making of race and history. Chicago, London: The Univ. of Chicago Press, 2014.
- Witztum et al 1996 — *Witztum E., Grisaru N., Budowski D.* The “Zar” possession syndrome among Ethiopian immigrants to Israel: Cultural and clinical aspects // *British Journal of Psychiatry.* 1996. Vol. 69
- Worobec 2001 — *Worobec C.D.* Possessed: Women, witches and demons in Imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois Univ. Press, 2001.
- Yap 1951 — *Yap P.M.* Mental diseases peculiar to certain cultures: A survey of comparative psychiatry // *Journal of Mental Science.* 1951. Vol. 97.
- Yap 1962 — *Yap P.M.* Words and things in comparative psychiatry, with special reference to the exotic psychoses // *Acta Psychiatrica Scandinavica.* 1962. Vol. 38.
- Yap 1969 — *Yap P.M.* The culture-bound reactive syndromes // Caudill W., Lin T.-Y. (eds.) *Mental health research in Asia and the Pacific* Honolulu, HI: East-West Center Press, 1969.
- Zaretski 1966 — *Zaretski I.* Bibliography on spirit possession and spirit mediumship. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1966.
- Zaretski 1966 — *Zaretski I.* Bibliography on spirit possession and spirit mediumship. Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1966.
- Zaretski 1974 — *Zaretski I.* (ed.) *Trance, healing, and hallucination.* New York: Wiley, 1974.
- Zaretski, Shambaugh 1978 — *Zaretski I., Shambaugh C.* Spirit possession and spirit mediumship in Africa and Afro-America: An annotated bibliography. New York; London, 1978.
- Zoete, Spies 1938 — *de Zoete B., Spies W.* Dance and Drama in Bali. London, 1938.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Структура Указателя сюжетов и мотивов мифологических текстов об икоте

В некоторых зарубежных указателях несказочной прозы в числе прочих мифологических персонажей выделен «демон болезни». В Указателе типов и мотивов финских мифологических рассказов Л. Симонсуури [Симонсуури 1991: 186–189] под рубрикой Q 1-500 перечислены такие демоны, как малярия, чума, оспа; ночной демон, который заставляет плакать детей; кошмар-панайнен «удушье» и кошмар-мара (этот персонаж может быть и благодетельным по отношению к своему хозяину); демон-всадник, гоняющий по ночам лошадей и коров. На международном совещании фольклористов в Будапеште в 1963 г. был предложен проект системы каталогизации устной несказочной прозы, где в разделе III «Сверхъестественные существа и силы» была выделена рубрика J. «Демоны болезней и болезни» (отличные от «Черта», рубрика I). На VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук (Москва, 1964) данная схема была скорректирована — духи болезней попали в рубрику 8. «Возбудители болезней» (в отдельную рубрику 7 выделен «Черт») [Азбелев 1966: 181–182].

В указателях сюжетов русской несказочной прозы [Айвазян 1975; Зиновьев 1987] нет специального раздела, посвященного духам болезней и, в частности, икоте. Мотива «Вселение злого / нечистого духа в человека» нет и в других разделах указателей, поименованных в соответствии с названиями мифологических персонажей (леший, водяной, русалка, домовая, банник, кикимора, черт, проклятые, змей, ведьма, колдун, покойник)¹.

В базе данных «Славянские мифологические персонажи», подготовленной сотрудниками Института славяноведения РАН (авторы Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская, А.А. Плотнокова), в числе мифологических персонажей (МП) упоминается икота, однако перечень характеристик и функций, приписываемых данному персонажу, неполон. В базе данных указаны следующие характеристики:

¹ Список мифологических персонажей дан по указателю Зиновьева.

- имя: ико́та, икотá;
- ипостась: муха;
- локус: колодец, человек;
- предметный ряд: вода, еда, конь, молитва, вино, рубашка, священник, трава;
- генезис: икота насылается колдунами;
- функции: вредоносные по отношению к человеку: быть напускаемым колдуном; вселяться в человека; вызывать смерть человека контактно; говорить, находясь в человеке; не выносить символов церкви;
- отношение человека к персонажу: быть вместилищем для МП; быть под воздействием МП; заболеть от вселения МП; запрет чертыхаться; наговаривать молитву на рубаху; нарушать запрет браниться; провоцировать МП словом; узнавать у МП, кто его насла; умирать от контакта с МП [Виноградова и др. 2000].

В ряде регионов России (на Русском Севере, Урале, в Сибири, на Алтае) икота до сих пор является одним из популярных персонажей несказочной прозы. При этом круг сюжетов, в которых фигурирует данный мифологический персонаж, достаточно широк, а список характеристик и функций отличен от вышеприведенного. В частности, в традиции старообрядцев-беспоповцев отсутствует одна из основных для центрально- и севернорусского материала функций икоты «не выносить символов церкви», нет, естественно, и такого элемента предметного ряда, как священник.

Предлагаемая Структура указателя основана на анализе корпуса текстов, записанных в 1999–2016 гг. в Верхокамье — историко-культурной области, включающей восток Удмуртии и запад Пермского края, сложившейся вокруг р. Камы в ее верхнем течении. В этой области, первоначально населенной коми-пермяками, с конца XVII — начала XVIII в. компактно проживают русские старообрядцы поморского согласия, выходцы из центральных и северных губерний России. Большая часть текстов относится к жанру быличек (сюжетных текстов), также рассматриваются и поверья — несюжетные констатации «общего знания» традиции (иногда, впрочем, эти константы имеют выраженную личную специфику). В своей работе мы были нацелены на фиксацию нарративов, тем не менее, и несюжетные тексты стали объектом внимания и анализа. В современной фольклористике дискутируется вопрос о степени аутентичности поверий, о статусе этих текстов в традиции вне контекста интервью с исследователем. Однако во время беседы (будь то общение носителей традиции с исследователем или между собой) эти два вида текстов переплетены настолько тесно, что их следует изучать в комплексе. Так, поверья информанты могут формулировать в паузах повествования, они представляют собой что-то вроде «переходных зон» между быличками, своего рода мнемонических ключей, служащих для припоминания соответствующих сюжетов.

В локальной традиции Верхотамья существуют два синонимичных термина для обозначения мифологического персонажа: «икота» и «пошибка». Поскольку последний зафиксирован только в этих краях, в Структуре указателя как основной используется принятый в научной литературе термин «икота» (при этом термин «пошибка» выделен как отдельный пункт в разделе А.І. «Общая характеристика персонажа. Название», что позволяет учесть аутентичные номинации).

Структура указателя составлена по персонажно-предикатному принципу¹. Функции описаны, насколько это было возможно, в соответствии со схемой описания мифологических персонажей, разработанной представителями московской этнолингвистической школы [Виноградова, Толстая и др. 1989: 78–85]. Основываясь в целом на этой субстантивно-предикативной схеме, предполагающей несколько уровней описания смысловых различительных признаков мифологического образа (языковой, морфологический, акциональный и т.д.), мы располагаем отдельные блоки описания, одновременно следуя логике и аналитической модели, и самих текстов (прежде всего нарративов), что позволяет учитывать естественное синтагматическое развешивание последних.

Предложенное структурное описание текстов имеет своей практической целью их систематизацию, что необходимо для подробного анализа семантики мифологического персонажа в местной традиции, находящейся в зоне контакта русской и коми-пермяцкой культур, а также для предоставления модели описания икоты на материале других локальных традиций и возможного дальнейшего ее типологического и генетического изучения.

Одним из результатов применения шифровки текстов по предлагаемому указателю является обнаружение очевидных корреляций групп мотивов между собой. Мотивы группируются таким образом, что отчетливо выделяются три наиболее популярных типа сюжетных текстов: о вселении данного мифологического персонажа (как, почему он вселился); о поведении внутри человека (его речь, поступки); об изгнании его из тела человека (как правило, неудачном). Их доминантные прагматические функции различны: дидактика в первом и третьем случаях, эстетическая (развлечение) — во втором. Однако если рассказчиком является сама жертва икоты, то на первый план выходит функция информативная (экспликация и интерпретация событий и

¹ В данном случае мы опираемся на определения мотива и сюжета, предложенные Е.М. Мелетинским: «Мы предлагаем рассматривать мотив как одноактный микросюжет, основой которого является действие. Действие в мотиве является предикатом, от которого зависят аргументы-актанты (агенса, пациенса и т.д.)», при этом сюжет — это «определенным образом структурированная комбинация мотивов» [Мелетинский 1983: 188, 120]. В нашем случае сюжет будет обозначаться комбинацией буквы и цифр, указывающих на отдельные мотивы.

состояний), заметная уже в первом типе текстов, но особенно явная во втором (подробнее см. четвертую главу книги).

Предлагаемая система открытая, возможны дополнения в формулировках мотивов, а также включение новых, если таковые будут обнаружены при дальнейшем исследовании традиции Верхокамья или других регионов, где встречаются подобные тексты (Пермский край, Русский Север, Сибирь, Алтай).

Пока не вполне ясно, имеет ли смысл рассматривать и другие мифологические персонажи, олицетворяющие болезни (лихорадку, оспу и др.), по той же схеме, и более того, следует ли вообще включать икоту в рубрику «Демоны болезней» из-за специфического характера этого персонажа (о структурном описании демонов болезней см. [Логинова 2000]). На данном этапе видится разумным оставить для икоты отдельную рубрику в системе указателей мифологических персонажей.

Структура указателя

А. Общая характеристика персонажа

А.1. Название

А.1.1. Икота

А.1.2. Пошибка

А.1.3. Боль, боле́сть, болезнь

А.2. Интерпретация

А.2.1. Нечистая сила (бес, черт)

А.2.2. Особое сверхъестественное существо

А.2.3. Болезнь

А.2.4. Нечто неизвестное

Б. Происхождение персонажа

Б.1. Колдун / колдунья изготавливает икоту

Б.1.1. Выращивает в подполе в туюске в виде червячков, мух, пауков, оводов, лягушек

Б.1.2. Шепчет на солому, спички

Б.1.3. Вырезает из бумаги человечков

Б.2. Колдун / колдунья распространяет икоту

Б.2.1. По ветру

Б.2.2. Сажает в определенном месте (ворота / ограда, двери, колодец / река, столбы электропередачи с откосом)

Б.2.3. Передает путем телесного, вербального или визуального контакта

Б.3. Икота сама переходит от умирающего человека к другому

В. Вселение персонажа в человека

В.1. Икота вселяется в человека

В.1.1. В каком виде

В.1.1.а. насекомое (муха, комар, мошка)

- В.І.1.б. соломинка, соринка
- В.І.1.в. маленький человек, ребенок
- В.І.1.г. невидимо
- В.І.2. Каким способом
 - В.І.2.а. насекомое влетает в рот / нос
 - В.І.2.б. проникает через другие отверстия тела (ухо, глаз, анальное или вагинальное отверстие)
 - В.І.2.в. невидимо по ветру (воздухом)
 - В.І.2.г. с питьем (брага, квас, вино)
 - В.І.2.д. с едой (ягода, яблоко, пирог)
- В.І.3. В каком месте
 - В.І.3.а. у воды (река, колодец)
 - В.І.3.б. у ворот, дверей
 - В.І.3.в. на перекрестке, при пересечении дороги
 - В.І.3.г. под откосом столба электропередачи
- В.І.4. Почему
 - В.І.4.а. причина — жертва: из-за нарушения религиозных норм (не носит крест, не творит молитву при входе в ворота, дом, на перекрестках, перед едой; матерится, «лешакается»); из-за нарушения социальных норм (ссорится с людьми, обижает их и т.п.)
 - В.І.4.б. причина — колдун: из-за злобы / прихоти колдуна
 - В.І.4.в. причина — персонаж: по своему желанию («кого любит», где ей «вольготно жить будет»)
 - В.І.4.г. без причины / по неизвестной причине
- В.ІІ. Икота не вселяется в человека
 - В.ІІ.1. Из-за правильного поведения человека (носит нательный крест, нательный пояс; творит молитву при входе в ворота, дом, на перекрестках, перед едой; не ругается)
 - В.ІІ.2. Из-за того, что человек «не свой» (не старообрядец, не местный)
- Г. Персонаж внутри человека
 - Г.І. Количество икот в человеке
 - Г.І.1. Одна
 - Г.І.2. Две и более
 - Г.І.3. Семья
 - Г.ІІ. Внешний вид икоты внутри человека
 - Г.ІІ.1. Животное
 - Г.ІІ.1.а. насекомое (червяк, муха)
 - Г.ІІ.1.б. гад (лягушка, ящерица, мышь, хомяк)¹

¹ Как уже отмечалось во второй главе, мы опираемся здесь не на современную зоологическую систематизацию животных, но на народную классификацию, учитываемую и в научной литературе, см. [Гура 1997]. В ней мыши, крысы, хомяки относятся к «гадам».

- Г.П.1.в. зверь (некое мелкое животное с шерстью, лапками, хвостом)
- Г.П.1.г. птица (ворона, петух)
- Г.П.2. Человек
 - Г.П.2.а. мужчина
 - Г.П.2.б. женщина
- Г.П.3. Аморфна (клубок, комок)
- Г.П.4. Субстанция в крови
- Г.П.5. Невидима
- Г.П.3. Имя икоты
 - Г.П.3.1. Мужское имя
 - Г.П.3.2. Женское имя
 - Г.П.3.3. Название животного
 - Г.П.3.4. Название иного существа
- Г.П.4. Поведение икоты
 - Г.П.4.1. Причиняет вред организму человека
 - Г.П.4.1.а. вызывает боли в разных частях тела (сердце, желудок, суставы, голова, руки, ноги), «ходит» по телу, «царапает»
 - Г.П.4.1.б. вызывает приступы (икания, зевоты, кашля, иного звукоизвлечения, в том числе говорения) в ответ на провоцирующую ситуацию (нелюбимые занятия, еда, питье; запах табака, ладана; проявление другой икоты; упоминание нелюбимых тем / слов; разговор об икоте, просьба о гадании; неприятные действия окружающих; неожиданная или пугающая ситуация)
 - Г.П.4.1.в. препятствует нормальному течению беременности
 - Г.П.4.1.г. икота убивает человека, чтобы выйти из него
 - Г.П.4.1.д. мучительная смерть человека, из которого не может выйти икота
 - Г.П.4.2. Вызывает чрезмерные физиологические реакции
 - Г.П.4.2.а. икание
 - Г.П.4.2.б. зевоту
 - Г.П.4.2.в. кашель
 - Г.П.4.2.г. иное
 - Г.П.4.3. Не дает есть определенную пищу, пить определенные напитки
 - Г.П.4.3.а. редька
 - Г.П.4.3.б. лук
 - Г.П.4.3.в. рыба, особенно щука
 - Г.П.4.3.г. жирная пища
 - Г.П.4.3.д. несвежая пища
 - Г.П.4.3.е. вино
 - Г.П.4.4. Не дает работать
 - Г.П.4.5. Не дает молиться, читать богослужebные / учительные книги
 - Г.П.4.6. Вызывает желания
 - Г.П.4.6. а. сон
 - Г.П.4.6. б. еда

- Г.IV.6. в. особая пища
- Г.IV.6. г. особое питье (густая брага, вино)
- Г.IV.7. Не любит определенных веществ, тем, слов и т.п.
 - Г.IV.7.а. табака
 - Г.IV.7.б. ладана
 - Г.IV.7.в. некоторых людей
 - Г.IV.7.г. разговоров о лечении
 - Г.IV.7.д. слов (лягушка, рыба, свинина, сало, колбаса, сметана)
 - Г.IV.7.е. имя колдуна, ее «посадившего»
- Г.V. Речевое поведение икоты
 - Г.V.1. Издает отдельные звуки, повторяет междометия, частицы
 - Г.V.2. Ругается (в том числе матом)
 - Г.V.3. Рассказывает о себе
 - Г.V.3.а. называет свое имя
 - Г.V.3.б. называет имя наставшего ее колдуна
 - Г.V.3.в. рассказывает, как попала в человека
 - Г.V.3.г. рассказывает о своих похождениях (гадила в посуду, летала и др.)
 - Г.V.3.д. рассказывает о своих намерениях (что «задавит» хозяйку, в кого перейдет / не перейдет и др.)
 - Г.V.3.е. говорит о своем отношении к кому / чему-либо.
 - Г.V.4. Комментирует слова хозяйки («выдает» ее)
 - Г.V.5. Ворожит, гадает
 - Г.V.5.а. говорит, где находится пропавший предмет
 - Г.V.5.б. говорит, где находится пропавший человек
 - Г.V.5.в. предсказывает будущее
 - Г.V.5.г. отказывается гадать
 - Г.V.6. Диалог двух икот
- Г.VI. Икоту внутри человека обнаруживает посторонний
 - Г.VI.1. Икоту обнаруживает знахарь
 - Г.VI.2. Икоту обнаруживает врач при медицинском обследовании (УЗИ)
 - Г.VI.3. Икоту обнаруживает другая икота
- Г.VII. Икота сама выходит из человека перед его смертью (изо рта)
- Г.VIII. Икота не может выйти перед смертью, и человек тяжело умирает
- Д. Воздействие на персонаж
 - Д.I. В результате определенных манипуляций (человека поят «с колокольца») икота в нем начинает говорить
 - Д.II. Икоту «заглушают», в результате она частично или полностью теряет способность говорить
 - Д.III. Средства для облегчения приступов
 - Д.III.1. Религиозные средства
 - Д.III.1.а. крест
 - Д.III.1.б. молитва

- Д.III.1.в. чтение Псалтири
- Д.III.1.г. икона (обмывают в воде и пьют ее)
- Д.III.2. Другие средства
 - Д.III.2.а. ножницы (обмывают в воде и пьют ее)
 - Д.III.2.б. шерстяная или шелковая нитка, лента на голове, шее
 - Д.III.2.в. шелк (едят)
 - Д.III.2. г. лекарства (современные)
- Д.IV. Икоту изгоняют из человека и уничтожают
 - Д.IV.1. Икота выходит
 - Д.IV.1.а. рождается как ребенок (рыба, лягушка, змея, мышь, червяк, ёж, белка, кусок мяса, ребенок, похожа на клубок или на пирожник — скалку — «с головами на обоих концах», «вся в глазах», «много ног», «уволоköна мясом», «серебристая»)
 - Д.IV.1.б. выходит изо рта при рвоте (лягушка, лягушачья или рыбья икра, червяк, муха, ворона)
 - Д.IV.1.в. вырезают во время хирургической операции (ящерица, «киста»)
 - Д.IV.2. Икоту сжигают в теске в печи с закрытой заслонкой и Воскрёсной молитвой («Да воскреснет Бог ... »)
 - Д.IV.3. Золу от сожженной икоты помещают в сухое место, чтобы от влаги икота не ожила
 - Д.IV.4. Неудача в уничтожении икоты — не будучи сожженной, она возвращается в человека
- Е.** Персонаж вне человеческого тела
 - Е.1. На дереве (березе)
 - Е.2. В животном
 - Е.3. Икота не может жить, не вселившись в кого-то
- Ж.** Характеристика человека, в которого вселился / не вселился персонаж
 - Ж.1. Пол
 - Ж.1.1. Женщина
 - Ж.1.2. Мужчина
 - Ж.2. Возраст
 - Ж.2.1. Ребенок
 - Ж.2.2. Молодой
 - Ж.2.3. Среднего возраста
 - Ж.2.4. Пожилой
 - Ж.3. Ритуальный статус
 - Ж.3.1. Невеста
 - Ж.3.2. Роженица
 - Ж.4. Этническая / конфессиональная принадлежность
 - Ж.4.1. Старообрядец
 - Ж.4.2. Православный
 - Ж.4.3. Удмурт

Ж.IV.4. Коми, коми-пермяк

Ж.IV.5. Иное

3. Персонаж и социум. Отношение людей к возможности вселения икоты, реакция на проявления икоты

3.I. Пугаются

3.II. Используют обереги (крест, молитва, иные средства)

3.III. Угождают жертве икоты

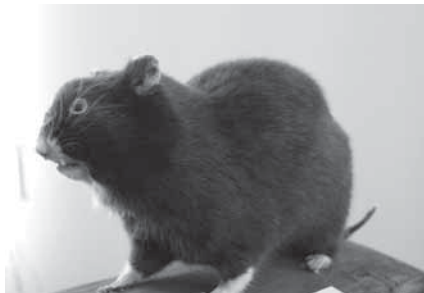
3.IV. Жалеют

3.V. Провоцируют приступ

3.V.1. С целями ворожбы

3.V.2. С целями развлечения

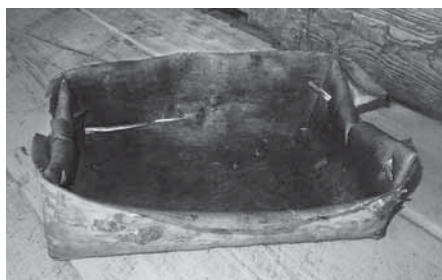
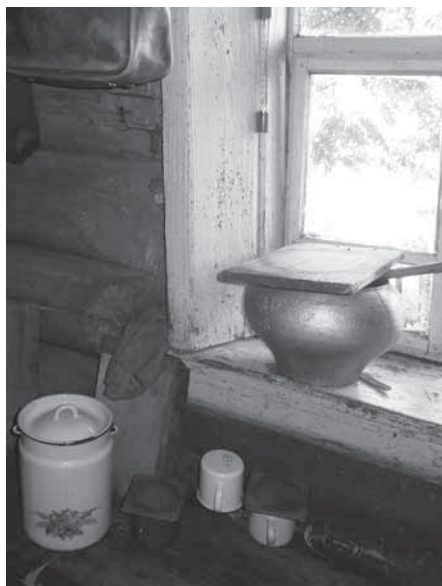
3.VI. Расценивают как притворство



Ил. 1. Таволга вязолистная (Лабазник вязолистный), 2016 г.

Ил. 2. Хомяк обыкновенный. Сивинский краеведческий музей, 2014.

Ил. 3. «Так она, говорит, родила — как пирожник. Вот пирожник бывает деревенский — вот сочни skut, вы не видали? Оба конца острые. Такая же вот она бывает. И у нее оба конца, говорит, с головами. С обоих концов — или торцы ли как ли зовут – глаза, с того и с другого». На столе — пирожник (скалка) (В.И. Сабурова). д. Сидорёнки, 2000.



Ил. 4. Покрытая или перевернутая посуда, чтобы в нее не вошел бес. В доме М.Е. Бузмаковой, д. Тимёны, 2013.

Ил. 5. «Столбы-те вон видишь? <...> Тут никогда не ходи промежь это... Вот так стоят столбы. С отнёгой. Вот тут-де она, болесть-то, дожидат в этом-то месте» (А.Ф. Ичетовкина). с. Кулига, 2011.

Ил. 7. Чуман – берестяной кузовок, в котором, по рассказам, колдуны выращивали икоту. д. Тимёны, 2013.

Ил. 8. Медный поддужный колокольчик. Сивинский краеведческий музей, 2016.



Ил. 6. Территория расселения древних пермян в IX–XIV вв.

Республика Коми



**Пермский
край**

**Республика
Удмуртия**



Ил. 9. С.Ф. Вихарева, пос. Северный Коммунар, 2000.

Ил. 10. В доме М.И. Ваулиной, пос. Северный Коммунар, 2000.

Ил. 11. Е.А. Чадова, д. Пестери, 2000.

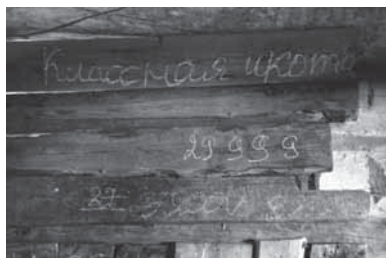
Ил. 12. Х.Н. Казакова, с. Кулига, 2002.



Ил. 13. П.Л. Вихарева, с. Кулига, 2002.

Ил. 14. А.А. Будакова, с. Кулига, 2006.

Ил. 15. Е.Е. Будакова, с. Кулига, 2012.



Ил. 16. Е.М. Бисерова, с. Кулига, 2006.

Ил. 17. В доме Е.П. Гавшиной. Фотография сестры Парасковьи и зятя Лукояна, с. Кулига, 2011.

Ил. 18. Надпись мелом на стене заброшенного дома: «Классная икота», д. Конята, 2000.

Ил. 19. Росстань у д. Конята, 2000