

Российский
государственный гуманитарный
университет

*Институт
высших гуманитарных исследований
им. Е.М. Мелетинского*

*Центр
типологии и семиотики
фольклора*





Традиция–текст–фольклор

типология и семиотика

Ответственный редактор серии

С. Ю. Неклюдов

ПРОСТРАНСТВО КОЛДОВСТВА

Москва
2010

УДК 821(08)
ББК 82.3(0)я43
П82

Составитель *О.Б. Христофорова*

Художник *Михаил Гуров*

ISBN 978-5-7281-1204-4

© Коллектив авторов, 2010
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2010

Содержание

<i>О.Б. Христофорова</i>	
Концептуальное пространство колдовства: Предисловие	7
<i>О.Б. Христофорова</i>	
Антропологические подходы к изучению феномена колдовства	11
<i>А. Барнард</i>	
Традиционная медицина и знахари у бушменов наро (пер. с англ. Е.Н. Дувакина)	60
<i>А.И. Давлетишин</i>	
Колдовство, зависть, испуг, вода, или О чем всегда можно поговорить в Сан-Педро-Цильцакуапан, шт. Веракрус, Мексика	84
<i>Е.В. Милукова</i>	
«Невидимое» в сейшельском гри-гри	121
<i>И.С. Веселова, Ю.Ю. Мариничева</i>	
«Жаба тебе в рот» и «фига в кармане»: фантомы страха в пространстве колдовства	156
<i>А.В. Степанов</i>	
К вопросу об авторитете и статусе «знающих» в современной деревне (по материалам Русского Севера)	171
<i>О.Э. Добжанская</i>	
Предания о таймырских шаманах в современном культурном контексте	200

<i>А.С. Архипова</i>	
Проклясть по-монгольски	214
<i>И.Г. Матюшина</i>	
Любовная поэзия как приворот	229
<i>Е.А. Литвин</i>	
Знахарь, колдун или шарлатан?	
Древнегреческая лексика V в. до н. э.	259
<i>Т.А. Михайлова</i>	
Дело Алисы Китлер	285
<i>Е.Е. Левкиевская</i>	
Структурные особенности славянского	
мифологического персонажа,	
или Почему у славянской ведьмы	
нет биографии	299
<i>Сведения об авторах</i>	314

Предисловие

КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КОЛДОВСТВА

Вера в колдовство — одна из важнейших тем для истории, фольклористики, социальной и культурной антропологии. Каждая из этих научных дисциплин по-разному видит данный феномен и подходит к его изучению с разных сторон. Это обусловлено многими обстоятельствами — характером источников, спецификой теоретических подходов и конкретных методов исследования, наконец, общими задачами дисциплины. Историки сосредоточены главным образом на изучении новоевропейской «охоты на ведьм» и типологически схожих феноменов, их социального контекста, причин и последствий. Фольклористы, рассматривая представления о колдовстве как часть обширной области «низшей мифологии», или демонологии, исследуют

топику этих представлений, сюжеты и мотивы рассказов о колдунах как о разновидности мифологических персонажей. В современной социальной и культурной антропологии вера в колдовство понимается как своеобразный социальный институт с четким набором общественно значимых функций и исследуется в связи с понятиями «власть», «модернизация» и «национализм» в постколониальных странах или же в связи с современной городской мифологией в постиндустриальном мире.

Подобный разбор научных мнений по поводу феномена колдовства ставит перед исследователями, которые не хотели бы ограничиваться узкими дисциплинарными рамками, целый ряд проблем:

- Имеем ли мы дело с единым феноменом, или с локально и/или темпорально разобщенными социально-культурными явлениями, лишь в научном воображении объединяемыми термином «колдовство» (англ. *witchcraft*)?
- Где могут корениться истоки веры в колдовство в различных локальных и темпоральных контекстах?
- В каких текстах (понимаемых в широком, семиотическом смысле) «живут» представления о колдовстве?
- Каковы могут быть конфигурации социального и мифологического в связи с представлениями о колдовстве? Как последние могут быть связаны с социальными институтами и структурой локального сообщества?
- Каковы социокультурные функции представлений о колдовстве в тех или иных контекстах?
- Можем ли мы говорить о принципиальных сходствах или, напротив, различиях в конфигурациях и функциях колдовских представлений и практик в типологически разных формах культуры и общества (устная/письменная, доиндустриальная/индустриальная/постиндустриальная; охотники-собиратели/земледельцы/кочевники/горожане)?
- В чем преимущества и недостатки различных методов и подходов к изучению колдовских представлений и практик?

В марте 2008 г. в РГГУ состоялся круглый стол на тему «Пространство колдовства», собравший исследователей из разных городов России и различных профессиональных сообществ — историков, филологов, антропологов, искусствоведов. Участники круглого стола обсуждали проблемы (перечень которых указанными не исчерпан), связанные общей темой конструирования феномена колдовства (как самими носителями традиции, так и исследователями), или, другими словами, темой языков описания и метаописания этого феномена, существующих в различных контекстах — как географических и исторических, так и дисциплинарных и методологических. Итогом работы круглого стола, а также последующих дискуссий в семинаре Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ стал данный сборник статей.

Объектом внимания его авторов стали представления о колдовстве в самых различных культурных традициях — от Сейшельских островов до Таймыра, от Мексики до Монголии, от Древней Греции до современной северно-русской деревни. При этом независимо от того, что лежит в основе исследования — личная полевая работа или исторические источники — авторы статей стремятся поместить изучаемый феномен в контекст той социально-культурной среды, в которой он существовал или продолжает существовать до сих пор.

В статье Е.В. Милюковой, основанной на полевых материалах 2008 г., описаны практически неизвестные науке верования и ритуальные практики жителей Сейшел, объединенные темой колдовства и «невидимого». А.И. Давлетшин, проводивший в 2007 г. полевое исследование в Мексике, осуществляет компонентный анализ идей о колдовстве у тепеуа и публикует впервые записанные мифологические тексты. А.С. Архипова, основываясь на полевых материалах 2006–2009 гг., описывает иерархию монгольских магических специалистов и подробно анализирует фигуру «хараалчи» ('проклинателя'). О.Э. Добжанская публикует записанные ею в 1994–2006 гг. на Таймыре предания о шаманах рода Нгамтусуо.

В статье А.В. Степанова, основанной на полевых материалах 2005–2007 гг., собранных на Русском Севере, рассматривается социально-регулятивная роль знахарей. И.С. Веселова и Ю.Ю. Мариничева, проводившие полевую работу также на Русском Севере в 2007–2008 гг., исследуют представления о магической агрессии, жесты противодействия ей, социально-психологические основания и общественную значимость того и другого.

В статье Е.А. Литвин рассматривается проблема происхождения терминов, обозначающих «колдунов» в Древней Греции периода поздней архаики – ранней классики, а также социального контекста, который влиял на этот процесс. И.Г. Матюшина анализирует любовную поэзию скальдов в ее близости к магической обрядности. Т.А. Михайлова, рассматривая один из первых эпизодов европейской «охоты на ведьм», выявляет связь между масштабом ведовских процессов и социальными факторами.

Статья О.Б. Христофоровой носит историографический характер; в ней говорится об истории изучения веры в колдовство в антропологии XX в. и представлены основные научные интерпретации этого феномена. В концептуальной работе Е.Е. Левкиевской на примере образа славянской «ведьмы» рассматриваются семиотические механизмы организации мифологического знания.

В сборнике впервые на русском языке публикуется программная работа известного африканиста Алана Барнарда о знахарстве у бушменов наро.

Авторы данного сборника видят свою задачу в том, чтобы представить вниманию читателей не только новые, часто уникальные, полевые материалы, но и новые ракурсы исследования, новые подходы к тому сложному и загадочному феномену (или феноменам), каким видится вера в колдовство.

О.Б. Христофорова

О.Б. Христофорова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ
ПОДХОДЫ
К ИЗУЧЕНИЮ
ФЕНОМЕНА
КОЛДОВСТВА

История изучения

Хотя антропологическому изучению колдовства столько же лет, сколько самой антропологии, оно достаточно долго находилось на периферии исследования магии и первобытного мышления в целом (Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Р. Маррет, Ф. Боас, Л. Леви-Брюль, Э. Дюркгейм, М. Мосс и др.). Лишь в начале 1930-х годов вышли в свет несколько работ, посвященных исключительно феномену колдовства — Ф. Мелланд описывал этические аспекты колдовства у некоей Центральной Африки [Melland 1935], Р. Фочун анализировал космологию представлений о колдовстве у добу Восточной Индонезии [Fortune 1932], Г. Рохейм

рассматривал веру в колдовство у аборигенов Австралии в психоаналитическом ключе [Roheim 1934]. Однако существенный поворот в этой области наметился лишь в 1937 г. после выхода в свет книги Э. Эванс-Причарда о колдовстве у азанде Судана [Evans-Pritchard 1937]. Эта программная работа, рассматривавшая колдовские представления одного из африканских народов как символическую систему и социальный институт одновременно, сделала колдовство одним из центральных объектов социальной антропологии. Эванс-Причард, как и его последователи позже, попытались обнаружить за экзотическими верованиями и странными обычаями определенную логику, корнящуюся не столько в умозрительных рассуждениях, сколько в человеческих отношениях.

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

В 1960-х — начале 1970-х годов были опубликованы несколько сборников статей, подводящих итог тридцатилетнему изучению колдовства как социального института [Middleton, Winter 1963; Middleton 1967; Marwick 1970a; Douglas 1970a]. Статьи в них были написаны главным образом на основе полевых антропологических исследований, однако в этой работе приняли участие и некоторые историки. Замечу, что изучение феномена «охоты на ведьм» и, в целом, колдовства в контексте европейской истории началось еще в XIX в., но к 1920-м годам в этой области наметился кри-

зис, связанный с исчерпанностью источников и методов. В такой ситуации новые стратегии, появившиеся в социальной антропологии, оказали существенное влияние на британских историков (а вслед за ними и на историков других европейских стран) и оживили некоторые находившиеся в упадке направления, в частности, изучение феномена колдовства. Программными стали появившиеся в начале 1970-х годов монографии Кита Томаса и Алана Макфарлана, в которых предлагались новые методы исследования колдовских процессов в Англии Средних веков и Нового времени, опиравшиеся на антропологические модели [Macfarlane 1970b; Thomas 1971], см. также [Thomas 1970; Boyer, Nissembaum 1972, 1974; Obelkevitch 1976].

В 1950–1960-е годы, когда в антропологии доминировал сравнительный подход, большинство исследователей представляли колдовство единым феноменом социально-психологической природы, а отличия в этой сфере (как и отсутствие соответствующих верований и практик) считались локальными и/или историческими вариациями. Подобное восприятие было обусловлено, на мой взгляд, по меньшей мере двумя факторами. Во-первых, единством терминологии: для всего многообразия представлений, имеющих отношение к вере в сверхъестественные, прежде всего вредоносные, способности некоторых людей, используются два английских слова — *witchcraft* (ведовство) и *sorcery* (колдовство). Перевод этих терминов на русский язык условен с лингвистической точки зрения, но точно передает антропологическое понимание феноменов. Оба термина подразумевают вредоносную магическую деятельность, основанную либо на врожденных способностях (*witchcraft*), либо на специальном обучении (*sorcery*). Соответственно назывались и вредоносные агенты — ведьма (*witch*) и колдун (*sorcerer*). При этом считалось, что колдун/колдунья владеет специальными приемами и имеет наборы магических предметов (*sorcery* этимологически из старофранцузского, на вульгарной латыни *sortiarius* — ‘тот, кто бросает жребий’), а ведьма/ведун действует без специальных ритуалов и предметов и часто причиняет вред невольно, поскольку не всегда зна-

ет о своих способностях (*witch* из древнеангл. *wicca*, родственно средне-нижнегерманскому *wicken* — ‘заниматься волшебством’; этот английский термин, в отличие от русского «ведьма», не имеет столь явного гендерного оттенка). Подобную картину обнаружил у азанде и описал в своей книге Эванс-Причард, а вслед за ним и другие антропологи стали применять эту двухчастную схему к изучаемым им обществам, не всегда обращая внимание на локальные нюансы. Впрочем, были и критические голоса. Так, Виктор Тэрнер писал, что оппозиция «колдовство/ведовство» работает не всегда, во многих африканских обществах представления о колдовстве включают множество типов вредоносных агентов и способов причинения зла, а дихотомия искажает сложность реалий [Turner 1967: 118–125], см. также [Telle 2002: 100]. Кроме того, не учитывалось, что слова *witchcraft*, *sorcery* и их производные (например, *witchdoctor* — ‘знахарь’) имеют негативный смысл, а это иногда не соответствует местному пониманию феноменов (см., например [Rasmussen 1998; Bongmba 1998; Fisiy, Geschiere 2001]). Здесь мы сталкиваемся с проблемой не только языкового, но и «культурного» перевода. Слова *witchcraft* и *sorcery* имеют четко очерченные семантические поля, сложившиеся в определенной культурной традиции, в христианской стране, в непростых исторических обстоятельствах (не забудем про трехсотлетний период «охоты на ведьм» в Англии и Шотландии). Применение этих слов к иным культурным контекстам (впрочем, неизбежное), столь же неизбежно тянет за собой экзегезу колдовства, сформировавшуюся в британской культуре (о последней я говорю здесь в самом общем виде, понимая всю условность этого понятия; на соотношении народной и ученой традиций в формировании британской — и шире — европейской идеи колдовства я также останавливаться не буду, на этот счет существует обширная литература [Гуревич 1987, 1990; Арнаутова 2004; Clark 1997; Broedel 2003 и др.]). Соответственно, при таком переводе, языковом и культурном, нередко терялись местные особенности, тем более важные, что речь шла об обществах, очень непохожих на европейские¹.

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

Со второй половины 1970-х годов усилилась критика существующих подходов к исследованию колдовства. Утверждалось, что этот феномен сопротивляется универсальным объяснительным моделям и не терпит однозначных истолкований. В 1978 г. Родни Нидхем скептически суммировал итоги изучения феномена: «Колдуны — соседи или же живут в отдалении; они родственники, но могут и не быть ими; они маргиналы или, скорее, внутренние враги; они скромные неудачники или же самонадеянные и процветающие именно благодаря своему колдовству; они так охарактеризованы, что никого нельзя назвать колдуном, или же, напротив, им можно считать любого» [Needham 1978: 30]. В результате в антропологической парадигме

произошли изменения: менее популярным стал сравнительный подход, исследования ограничиваются одной или близкородственными культурами; жесткий социологический анализ сменился более мягким, учитывающим наряду с социальной стороной феномена колдовства его символическую сторону (системы верований, ритуалы). По сути, в такой смене ракурса видится возврат к идеям Эванса-Причарда, в свое время сместившего акцент в британском функционализме с поиска строгих общественных законов на изучение смыслов тех вещей и явлений, среди которых живут люди².

Еще более радикальные перемены начались в 1980-е годы, в период кризиса сциентистской научной парадигмы и появления новых стратегий антропологической работы. С позиций неомарксизма феномен колдовства стал рассматриваться как инструмент в политической и экономической борьбе [Harris 1974; Binsbergen 1981; Steadman 1985; Rowlands, Warnier 1988]. Исследования в русле интерпретативного подхода описывают колдовские представления и практики как часть более масштабных символических систем [Strathern 1982; Stewart 1991; Taylor 1992]³. В более поздних пост-структуралистских и «постмодернистских» работах изучаются колдовские дискурсы в связи с вопросами власти и насилия [McKnight 2005; Siegel 2006], как часть культурной критики колониализма [Lattas 1993] или как воплощение «конкурирующих реальностей», возникающих в результате взаимодействия «глобальных сил модернизации» и местных условий [Comaroffs 1993; Geschiere 1997].

Универсализм уступил место релятивизму в исследованиях, но при этом расширился их ареал, в круг изучения колдовства включены новые общества. Например, Рой Эллен во введении к сборнику «Осмысление ведовства и колдовства в Юго-Восточной Азии», ссылаясь на слова Мэри Дуглас о колдовстве как навязчивой идее африканистов, утверждает, что в Юго-Восточной Азии эта тема почти не исследована, а между тем и сегодня в Таиланде, Индонезии, Малайзии, на Яве вера в колдунов и вредоносную магию — повсе-

дневная рутина как для сельских, так и для городских жителей [Watson, Ellen 1993: 1], см. также и о других континентах [Knauff 1985; Stephen 1987; Silverblatt 1987; Bercovitch 1989; Coronil 1997; Morris 2000; LiPuma 2000; Lewis 2003; Romberg 2003; Whitehead, Wright 2004; McKnight 2005; Ebright 2006].

Новым антропологическим полем все чаще становится «своя» культура — европейская или американская. Большой резонанс в научном сообществе вызвала книга Жанны Фавре-Саада о колдовстве в одном из сельских районов Франции [Favret-Saada 1980]. Исследовательница пишет в том числе и о своем личном опыте погружения в символический мир современных французских крестьян, поскольку в ходе полевой работы она стала одной из участниц истории о колдовской *порче* и исцелении. В 1980-х — начале 2000-х годах в рамках изучения движения *New Age* появилась целая серия научных публикаций о феномене колдовства в современном западном мире [Luhmann 1986, 1989; Lewis 1996; La Fontaine 1998; Blecourt 1999; Hutton 1999; Melley 2000; Ezzy 2003; Cornish 2005 и др.]. В те же годы активно разрабатывалась (преимущественно на африканском материале) тема трансформации племенных верований и всплеска оккультизма в условиях пост-колониальной реальности и стремительной модернизации стран третьего мира. Исследователи, многие из которых живут и работают в Африке, полагают, что колдовство может быть рассмотрено не как остаток традиционной культуры, но как часть комплексной социальной драмы, глубоко укорененной в современной политической и экономической действительности [Ranger 1991; Minnaar et al 1992; Comaroffs 1993; Abrahams 1994; Stadler 1996; Ashforth 1996, 2000, 2001, 2005; Delius 1996; Geschiere 1997; Harnischfeger 2000; Niehaus 2001; West 2001; Moore, Sanders 2001a; Meyer, Pels 2003; Kohnert 2006].

В 1990-х годах, после некоторого перерыва, к антропологическим стратегиям изучения колдовства вновь обратились историки. Однако подход, сформулированный в работах Томаса и Макфарлана, был несколько пересмотрен. В результате был расширен круг исторических ис-

точников и поставлены новые проблемы, например: обвинения в колдовстве как вид социальной драмы [Demos 1982], статистика обвинений [Johansen 1990], личные нарративы о колдовской *порче* и коммуникативные практики сообщества [Klaniczay 1990b; Barry et al 1996] и т. д. В то же время некоторые ученые сомневаются в пользу антропологического подхода к историческим исследованиям. Так, по одному из мнений, импортированный из антропологии в историю взгляд на колдуна как на харизматическую фигуру, в руках которой средства социального контроля, а не как на беспомощную жертву ведовской истерии, косвенно оправдывает власти, сжигавшие ведьм [Karlsen 1987], см. также [Scarre, Geoffrey 2001: 48]. Для устранения неконструктивных споров между историками и антропологами Йенс Йохансен предложил выделить в «колдовском мировоззрении» три уровня:

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

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

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

В те же 1990-е годы повышенный интерес к социологическому ракурсу изучения народной культуры и, в частности, колдовства стали проявлять этнологи и фольклористы из стран Восточной Европы (см., например [Анастасова 1991; Anastasova 1996; Касабова-Динчева 1997, 1998; Bužecová 2002]); это явление можно было бы назвать методологической инерцией, если бы не безусловная прогрессивность данных исследовательских стратегий в постсоциалистическом научном пространстве.

Сегодня среди антропологов нет единой точки зрения на феномен колдовства, как нет и единой методологии его изучения. Наряду с исследованиями в русле социологического подхода, переставшего быть мейнстримом, но сохраняющего академическую основательность [Binsbergen 1981; Steadman 1985; Rowlands, Warnier 1988;

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

Модели научного понимания

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

*1. Колдовство как способ
объяснения несчастий,
или концепция «второго копы»*

Такое понимание веры в колдовство было предложено Эвансом-Причардом [Evans-Pritchard 1937] и принято в антропологии по сей день⁴. По мнению британского ученого, для азанде концепция колдовства — своего рода «естественная философия», позволяющая объяснить несчастливые события и найти средства борьбы с ними. Классическим примером, поясняющим образ мышления азанде, стала история с амбаром. Позволю себе пространную цитату: «Иногда у азанде разваливается старый амбар. В этом нет ничего удивительного. Каждый член племени знает, что с течением времени термиты подтачивают столбы и что даже самое крепкое дерево становится трухлявым после нескольких лет службы. Амбар для азанде часто служит летним домом: под его крышей люди прячутся от солнца в жару, болтают, играют в местные игры или занимаются ремеслом. Поэтому вполне может случиться так, что амбар рухнет именно в тот момент, когда в нем будут находиться люди и им будет причинен вред, тем более что это довольно громоздкое сооружение из тяжелых балок, покрытых глиной. Почему же эти конкретные люди сидели в этом конкретном амбаре именно в тот момент, когда он рухнул? То, что он должен был рухнуть, понять легко, но почему он должен был рухнуть именно в тот момент, когда в нем находились люди? Он мог рухнуть когда угодно, так почему он упал именно тогда, когда в нем находились определенные люди? Мы можем сказать, что амбар рухнул, потому что его опоры были подточены термитами. В этом причина разрушения амбара. Мы скажем также, что люди сидели в нем в это время потому, что было жарко и они думали, что в нем им будет удобно разговаривать и работать. В этом причина того, что люди находились в амбаре в тот момент, когда он рухнул. Единственная связь между этими двумя независимыми фактами для нашего мышления состоит в том, что они совпали во времени и пространстве. Мы не

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

Таким образом, колдовство в восприятии азанде, по мнению ученого, не противоречит естественному ходу вещей, но добавляет к нему некий сопутствующий фактор, делающий рядовые события (которые в норме должны быть благоприятными для человека, если он не допустил ошибку и не нарушил табу) несчастливыми. Концепция колдовства, выявляя этот внешний по отношению к ходу событий фактор, позволяет ответить не на вопрос «как случилось несчастье?» (здесь ответы азанде и европейца совпали бы), а на другой, вечный вопрос «почему?»: почему происшествие случилось с этим человеком, а не с каким-то другим? Почему именно в этот момент и в этом месте? Соединение естественной и мистической причинности азанде выражают с помощью охотничьей метафоры: колдовство — это *умбага* ('второе копье'). Имеется в виду обычай, согласно которому добычу делят между двумя охотниками, первыми ударившими животное копьями. Считается, что они оба убили животное, и владелец второго копья называется *умбага*. «Поэтому, если человек убит слоном, азанде говорят, что слон был первым копьем, а колдовство — вторым, и что они вместе убили человека» [Эванс-Причард 1994: 68].

Каким образом идея колдовства помогает азанде иметь дело с несчастьями и их последствиями? С ее помощью можно включить в социальный контекст любые несчастья, в особенности те из них, связь которых

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

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

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

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

2. Колдовство как социальный институт, или концепция «гомеостаза»

Рассмотрение веры в колдовство как специфического института, обеспечивающего стабильность социальных структур, опирается на дюркгеймовское понимание религии⁵ и на структур-

ный функционализм Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна. Такого подхода придерживались Клайд Клакхон в США [Kluckhohn 1944, 1970] и большинство британских антропологов, в том числе представители Манчестерской антропологической школы, развивавшие идеи Эванса-Причарда (Макс Глакман и его коллеги и ученики — Виктор Тэрнер, Клайд Митчелл, Макс Марвик и др.). Они фокусировались главным образом на моделях обвинения в колдовстве, используя для их изучения метод case-study. Феномен колдовства при этом рассматривался с точки зрения его социальных функций, которые понимались как общие закономерности, мало зависимые от локальных культурных контекстов. Среди таких функций выделялась прежде всего регулятивная роль веры в колдовство, ее положительное влияние на поддержание социального равновесия, морали и традиционной системы ценностей в малых социальных группах.

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

Если эта благодушная картина верна, вера в колдовство оказывается одним из орудий альтруизма в его вечной борьбе с эгоизмом на поле человеческих отношений.

Однако эта картина, правдивая для небольших соседско-родственных коллективов охотников-собира-

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

3. Колдовство как политический инструмент, или концепция «катарсиса»

Среди антропологов-функционалистов взгляд на феномен колдовства как на статичный социальный институт с четким набором функций не был единственным, некоторые исследователи подчеркивали его динамический характер. Так, Макс

Марвик считал, что вера в колдовство есть показатель социальной напряженности и представляет собой не столько часть стабильных социальных структур, сколько инструмент структурных изменений, играющий важную роль в возникновении и развитии конфликтов [Marwick 1964]. По этой концепции, получившей название «катартической», обвинения в колдовстве предоставляют членам небольших коллективов возможность прекратить отношения, ставшие невыносимыми, а наказания предполагаемых колдунов элиминируют источник общественной тревоги. Вера в колдовство действует как механизм снятия социального напряжения и может быть использована (и рассмотрена исследователем) как политический инструмент. Как писал Марвик, «вера в колдовство социальна, т. е. она существует вместе с людьми в том активном процессе, что мы зовем обществом, чтобы предоставлять средство для выражения напряженности социальных отношений. Иногда с ее помощью ослабляется напряжение, иногда прекращаются отношения, когда те становятся чрезмерными и невыносимыми, но из-за своей тесноты и эмоциональной вовлеченности не могут быть прекращены при помощи медленного процесса “прекращения контракта”» [Marwick 1970b: 293], ср. также [Marwick 1952, 1965, 1967; Mitchell 1956; Mayer 1970].

Марвик также полагал — и в этом историки были с ним солидарны — что быстрые социальные изменения (например, интенсивная урбанизация) усиливают озабоченность общества идеями колдовства и что рост обвинений — симптом социального беспорядка и морального коллапса. Подобная ситуация, граничащая с массовым преследованием предполагаемых колдунов, была не только в Европе Нового времени, но и, например, в пореформенной России [Костров 1876; Весин 1892; Левенстим 1897], до сих пор наблюдается она в некоторых странах Африки и Азии [Delius 1996; Minnaar et al 1998; Niehaus 2001]⁶. Впрочем, по мнению некоторых исследователей, рост числа обвинений в колдовстве — не эксцесс, а одна из закономерностей социального процесса в тех культурах, где существуют колдовские представления. Так, Джон Миддлтон обна-

ружил, что лугбара Уганды сохраняют веру в колдовство в пассиве на начальных этапах роста линиджа и активно используют ее как политическое оружие в процессе его разделения [Middleton 1960]⁷, ср. также [Gluckman 1955].

«Катартическая» теория была в свое время очень популярна, но и критиковали ее достаточно. Статья Виктора Тэрнера 1964 г., в которой он оспаривал ценность структурно-функционального подхода и пытался примирить позиции Марвика и Эванса-Причарда, маркирует конец этой дискуссии. Тэрнер писал, в частности: «Однажды сформулированные, верования [в колдовство] возвращаются в социальный процесс, порождая напряженность так же часто, как и отражая ее» [Turner 1967: 114].

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

ния показали пригодность обоих подходов и неопровержимость лежащих в их основе гипотез (действительно, сложно найти сообщество, в котором не было бы вражды и необъяснимых происшествий), в обоих случаях обнаружилась нехватка предсказательной силы, оказалось, что невозможно согласовать эти подходы с концепциями изменений — они работали только для статичных моделей и мало подходили для изучения стремительно модернизирующихся и урбанизирующихся африканских обществ. Сама Дуглас склонна относить колдовские представления к доминантным аспектам социальной структуры, назначение которых — прояснение социальной ситуации и подтверждение общественных установлений. Возможности функционального подхода она не считала исчерпанными, однако полагала, что нужно отставить стабилизационную модель, а объяснительную концепцию Эванса-Причарда базировать не на идее социального гомеостаза, а на теории коммуникативных систем [Douglas 1970b: xviii-xxv].

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

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

Мысль Клакхона в начале 1970-х годов была подхвачена историками и, наряду с идеями Эванса-Причарда и Макса Марвика, легла в основу концепции,

получившей название «конфликт соседей» [Thomas 1970, 1971; Macfarlane 1970b]. Дело в том, что заимствованный из антропологии подход, названный Аланом Макфарланом «социологией обвинений», не только предложил исследователям феномена европейской «охоты на ведьм» новые объяснительные возможности, но и обратил их внимание на ранее игнорируемые источники — свидетельские показания, в которых были озвучены мотивы обвинений и ясно представлены конфликты, давшие ведовским процессам начало. Анализ этих источников привел исследователей к выводу, что обвинения в колдовстве строились чаще всего по модели «отказа в милости» и последующей проекции вины — когда несчастье, у которого не было очевидной естественной причины, происходило после того, как пострадавший отказал бедному односельчанину в помощи. Человек, отказавший нищему, испытывал чувство вины, вызванное несоответствием поступка нормам добрососедства и христианской добродетели, и именно это чувство, по мнению исследователей, заставляло обвинять нищего в колдовстве. Причем в некоторых случаях обиженный действительно проклинал или угрожал возмездием, но часто открытого проявления обиды не было нужно — чувства вины пострадавшего, осознания совершенной им несправедливости было достаточно для обвинения обиженного им человека в колдовстве [Thomas 1970: 63–68, 1971: 673–674; Macfarlane 1970b: 196].

Исходя из этой гипотезы, Кит Томас так объяснял причины возникновения ведовской истерии в Англии XVI–XVII вв.: вера в колдовство усилилась в то время, когда старая традиция взаимного милосердия была подорвана введением национального закона о бедных; приходские священники по-прежнему требовали соблюдать нормы милосердия, а местные власти запрещали неразборчиво подавать милостыню. К бедным было двойственное отношение — с одной стороны, в них видели бремя для сообщества и угрозу порядку, с другой — признавали за собой христианский долг оказывать им помощь. Конфликт между возмущением и чувством долга обуславливал это двойственное

восприятие, когда человек мог грубо прогнать нищенку от дверей, но затем начинал испытывать угрызения совести. Это запоздалое чувство вины и было плодородной почвой для обвинений в колдовстве, когда несчастье понималось как воздаяние со стороны ведьмы и делало для немилосердного возможным перенести внимание с собственной вины на ее предполагаемую вину [Thomas 1970: 67–68]⁸.

Итак, модель «отказа в милости» позволила Томасу и Макфарлану утверждать, что эскалация ведовских процессов в Европе была обусловлена социально-экономическими изменениями — переходом от общества, где высоко ценились соседские отношения и взаимопомощь, к обществу, где распределение милостыни стало более институционализированным и индивидуальное нищенство осуждалось. Однако, судя по источникам, эта модель была наиболее распространенной, но не единственной⁹, что дало возможность некоторым исследователям оспаривать данную гипотезу [Larner 1981; Scarre, Callow 2001]. Более того, и Макфарлан в своей следующей книге сомневается в ней, поскольку обнаружил, что формирование чувства индивидуализма у английских крестьян относится не к кануну Нового времени, когда начались ведовские процессы, а уже к раннему Средневековью [Macfarlane 1978]. Тем не менее, у концепции «конфликта соседей» есть много последователей [Favret-Saada 1980; Sabeau 1984; Pina-Cabral 1986; Gregory 1991; Devlin 1991; Cole 1991; Briggs 1996a; Thurston 2001 и др.], которые не только добавили к ней новые иллюстрации, но и развили ее.

Так, Робин Бриггс предложил еще одну модель, лежащую в основе обвинений в колдовстве: когда несчастье происходило после ссоры пострадавшего с кем-либо из соседей [Briggs 1996a: 118]. Он писал, что у обвинения в колдовской *порче* две предпосылки — несчастье и личная враждебность, а поводы («тематические типы» конфликтов) могут быть разными: «Существовало множество сценариев, в которых необходимость объяснения несчастья увязывалась с бессознательной враждебностью и обидами, что и приводило к фикса-

ции подозрений на конкретном человеке» [Briggs 1996a: 126]. Различались, конечно, и поводы для обвинений. Йенс Йохансен на основе анализа 1715 датских следственных дел XVII в. приводит такую статистику: 29,8% — болезнь человека, из них 3% — болезни детей и 3% — импотенция; 22% — смерть или болезнь скота; 15,8% — смерть человека, из них 6% — детей; 9,1% — смерть или болезнь лошади; 6,1% — скисшее молоко; 4,3% — смерть или болезнь других домашних животных; 4,7% — несчастные случаи; 2,4% — смешанные случаи; 1,4% — неудачи в знахарском лечении; 1,3% — неудачи в земледелии; 1,2% — скисшее пиво; 1% — неудачи в торговле и бизнесе; 0,7% — одержимость; 0,2% — неудачи в рыболовстве [Johansen 1990: 355]. Как видим, вера в колдовство в представлениях крестьян была связана с самыми простыми повседневными делами. Не связь с дьяволом, не ночные полеты на шабаш — темы, интересовавшие и церковный, и светский суд — а именно колдовская *порча*, так называемая *maleficia*, пугала крестьян и заставляла искать ее источник среди окружающих людей, чтобы, уничтожив или изгнав его, избавиться и от будущих несчастий, и от самого страха.

Развивая мысль Клакхона о психологических механизмах, лежащих в основе веры в колдовство, Кит Томас писал, что последняя выражает «глубинное чувство враждебности в приемлемом облике» [Thomas 1971: 561]. Робин Бриггс пошел еще дальше и попытался объяснить этот феномен с позиций эволюционной психологии. Задавшись вопросом, почему столь схожи и почти универсально распространены представления о колдовстве, он предположил, что, возможно, речь идет о неких врожденных моделях адаптации и восприятия. Среди наследуемых способностей, развитых эволюцией в ответ на базовые потребности выживания вида, есть знания о себе подобных, об основах человеческих взаимодействий, об эмоциях и мимике, в том числе — способность опознавать невысказанные желания и намерения других людей. Вероятно, эта способность «читать» истинные эмоции партнеров по общению повлияла на развитие «внутренних образов» других [Briggs 1996a: 341], ср. [Barkow 1992: 628; Бутовская 2004:

204–206]. Кроме того, «агентные» интерпретации событий (когда последние приписываются чьей-либо сознательной воле) — стандартная стратегия человеческого разума; универсальная и врожденная, она легко приобретается в результате соответствующего сигнала и трудно подавляется [Atran 2002: 49–50].

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

Возможно, пишет Бриггс, вера в колдовство может хотя бы частично быть объяснена как побочный, но мощный продукт системы, с помощью которой люди ориентируются в социальном мире. «Антенны наших инстинктов, высоко чувствительные к едва различимым закодированным сообщениям, быстро выявляют возможный антагонизм или обман со стороны других. В связи с этим проекция наших собственных чувств на других — это часть постоянного процесса, при помощи которого мы стараемся оценить отношения» [Briggs 1996a: 342]. В этом смысле интересны реакции на классическую ситуацию *порчи* по модели «отказа в милости»: в личных нарративах отмечается, что

при нежелательном требовании нищего люди испытывают физический дискомфорт и едва подавляемые импульсы к насилию, а также их тревожит мысль о возможном возмездии. Эта модель является парадигмой и для других ситуаций, считает ученый, в которых нам очень трудно отделить себя от «навязчивого социального мира», ибо инстинкт держит нас в нем помимо воли [Briggs 1996a: 342]. Однако Бриггс, как и другие исследователи до него, приходит к выводу, что особенности индивидуальной и социальной психологии, возникшие на ранних этапах развития человечества и обеспечивающие нужды малых социальных групп, теряют релевантность и функциональность в больших и сложных обществах.

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

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

В том, что вера в колдовство свойственна небольшим сообществам (*small-scale* или *face-to-face community*), где люди связаны повседневными взаимодействиями, хорошо знают друг друга и где сложно скрыть свои чувства, желания и намерения, солидарны все антропологические теории. Американский исследователь Джордж Фостер, в 1950-е годы проводивший полевую работу среди мексиканских крестьян, пришел к выводу, что в сообществах оседлых земледельцев представления о колдовстве распространены очень широко, и виной тому — экономические

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

Для наглядности Фостер использовал метафору пирога, который делят между всеми присутствующими: если кому-то одному достался кусочек побольше, то другому — соответственно меньше. Иначе говоря, если ресурсы ограничены, а система закрыта, то никто не может улучшить свою позицию кроме как за счет других; упрочение чьего-то положения — особенно экономического — воспринимается как угроза всему сообществу. По мнению исследователя, именно поэтому в крестьянской экономике успешный человек вызывает подозрения и враждебность, про него часто распространяют сплетни, ему предъявляют обвинения в колдовстве или, напротив, угрожают колдовством, нередки и физические нападки [Foster 1960–1961: 177]. Но это не просто деструктивные проявления вражды и зависти — с помощью этих средств сохраняется социальное равенство и одинаковый доступ к ресурсам. Как писал Фостер, «страх колдовства — одна из негативных санкций, держащая людей в одном ряду» [Foster 1967: 141].

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

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

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

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

Гипотеза Фостера была хорошо принята в антропологическом мире, хотя его и упрекали в экономическом детерминизме. Так, Оскар Льюис в комментарии к статье Фостера писал, что между экономикой и межличностными отношениями есть промежуточные уровни — социальная организация и религия, а отношения людей бывают плохими не только в земледельческих, но и в племенных, и в городских обществах [Foster 1960–1961: 179]. В то же время концепция «образа ограниченного блага» соответствовала ситуации, обнаруженной другими антропологами при исследовании крестьянских сообществ Латинской Америки [Lewis

1951, 1962; Wagley 1964], Египта [Blackman 1927; Ammar 1954], Индии [Carstairs 1958; Dube 1958; Wisers 1963], Италии [Banfield 1958; Lopreato 1962, 1967; Friedmann 1967], Испании [Harding 1984], Португалии [Cutileiro 1971; Pina-Cabral 1986; Cole 1991], Греции [Friedl 1962; Dionisopoulos-Mass 1976; Herzfeld 1981], крепостной России [Hoch 1986]. Многие из них характеризовали мышление крестьян как «ментальность взаимного недоверия» [Foster 1965: 301], одну из характерных черт которой и составляет вера в колдовство.

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

Обвинений в экономическом детерминизме удастся избежать последующим поколениям антропологов, хотя они действуют скорее вынужденно: модернизирующиеся общества Африки, Азии и Латинской Америки стали для исследователей вызовом, который рушит привычные научные схемы и требует новых способов понимания действительности, стремительно меняющей свой экономический и социальный облик. Для обозначения этих новых обществ понадобились и новые термины, в которых не было бы строгой привязки к определенному способу жизнеобеспечения. Появились понятия «культуры бедности» (*cultures of poverty*) [Lewis 1962; Friedman 1967], «культуры пессимизма» (*cultures of pessimism*) [Obelkevitch 1976], «культуры секретности» (*cultures of secrecy*) [Lattas 1998], «культуры несчастья» (*cultures of misfortune*) [Gijswijt-Hofstra 1999], см. также [Whyte 1998] и даже «культуры колдовства» (*cultures of witchcraft*) [Blecourt 1999]¹⁰.

Вера в колдовство понимается исследователями как одна из характерных черт мышления и поведения людей в таких культурах. Она является одновременно и отражением социально-экономического устройства, и фактором его стабилизации, «выходящим из берегов» в моменты серьезных перемен. Усиление веры в колдов-

ство, превращение его в инструмент политической борьбы правящими кругами (как это было, например, на Гаити) или, напротив, оппозицией (как это происходило в ЮАР) связано с основной чертой «ментальности колдовства», обнаруженной еще Эвансом-Причардом: она предлагает не только объяснения несчастий, но и рецепты избавления от них. «Мы, быть может, лучше поймем смысл колдовства при описании поведения азанде в ситуациях несчастья», — писал британский антрополог. Слово «колдовство» «является не столько интеллектуальным символом, сколько реакцией на ситуацию неудачи» [Эванс-Причард 1994: 75]. Сегодня исследователи стремятся показать, как в некоторых обществах магические практики могут давать человеку возможность действовать, как они могут изменять его субъективность, трансформируя деструктивные эмоции, и давать надежду на будущее (о постсоветской России в этом ключе пишет Г. Линдквист [Lindquist 2001, 2006]).

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

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

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

Джордж Мердок в результате масштабного кросс-культурного исследования, осуществленного в 1940-е годы, пришел к выводу, что представления о колдовстве и ведовстве имеют почти универсальное распространение. Они обнаружены на всех континентах, в 122 из 139 обществ, по которым имелись на тот момент этнографические данные, причем считаются основной причиной болезней и несчастий в 37 обществах. Колдовство — вторая по значимости, после агрессии духов, теория происхождения болезней [Murdock 1980: 21–22, 52]. Вера в колдовство — характерная черта социальной жизни малых групп, причем в большей степени она распространена среди земледельцев, в меньшей — среди скотоводов и охотников-собирателей. Какое сообщество может считаться малым? Исследователи определяют его численность по-разному, в среднем — до тысячи членов [Foster 1960–1961: 177], однако основное все же не численность, а принципы организации, среди которых — наличие внешне наблюдаемых и внутренне осознаваемых границ, общность занятий и мировоззрения, самообеспечение [Redfield 1960: 1–4], а также стабильная социальная структура, соблюдение принципа общения «лицом к лицу» (*face-to-face communication*) и отсутствие анонимности.

Есть два типа малых социумов, где «базовое колдовство» отсутствует или встречается редко — во-первых, это сообщества с низким уровнем социальной организации (бушмены Южной Африки, хадза Восточной и пигмеи Центральной Африки). В них люди живут малыми родственными группами на больших и неосвоенных пространствах, контакты между группами редки и нерегулярны, поэтому там почти нет соперничества (мифология в таких обществах относительно бедна, в ней, как правило, не встречаются антропо-

морфные злые существа). Во-вторых, это сообщества, где соперничество упорядочено хорошо организованной системой социальных ролей (например, у нуэр и динка Судана). В тех обществах, где социальные отношения интенсивные, но при этом плохо урегулированные, а социальные роли недостаточно определены (например, у австралийских аборигенов или ануак, живущих в том же Судане), велика вероятность обнаружить представления о колдовстве [Douglas 1970b: xxx-xxxiii].

Подобная научная позиция, выводящая верования из особенностей общественного устройства, коренится в социологии Эмиля Дюркгейма, считавшего, что мифологический космос отражает социальную организацию. Во второй половине XX в. социологический детерминизм был подвергнут сомнению и отношения социальной организации и мифологии признаны более сложными и неоднозначными. Для того, чтобы межличностные конфликты в малых группах осмыслились в терминах колдовства, необходимы авторитетные носители соответствующих представлений (это прежде всего гадалышки и лекари, предлагающие модели объяснения несчастий и рецепты их преодоления); для того, чтобы индивидуальные подозрения превращались в общегрупповую убежденность и формировали репутацию «колдуна», нужны специальные каналы распространения информации (слухи и сплетни); для того, чтобы подобные коммуникативные стратегии и приемы народной медицины стали сколько-нибудь заметным социальным институтом, необходима «санкция» мифологии.

Некоторые современные авторы даже настаивают на полной независимости картины мира от общественного устройства. Например, согласно одному из мнений, причина того, что в Камеруне вера в колдовство сохраняется и в деревнях, и в городах среди образованной элиты, заключается не в размере сообщества или других нюансах социальной жизни, а в особенностях мировоззрения: африканскому мышлению якобы свойственно цельное видение мира, противостоящее поверхностному западному рационализму [Bowie 1985: 26]¹¹.

Исследователи феномена колдовства в традиционных, домодерных обществах часто отмечали, что важен не столько строгий размер группы, сколько ее стабильность, хотя между этими двумя факторами, безусловно, есть корреляция. В устойчиво функционирующем сообществе вера в колдовство предоставляет клапан для выхода ненависти и беспокойства, которые не могут быть выражены иным способом, но сам этот клапан надежно контролируется, так что частота и серьезность обвинений не выходят за рамки. Однако где в результате внутренних или внешних процессов (или их одновременном действии) социально-экономическая ситуация теряет стабильность, там вера в колдовство усиливается и происходит эскалация обвинений. Они нередко приводят к массовому преследованию предполагаемых колдунов, якобы мешающих гармоничному существованию группы, как бы оно ни понималось (иногда колдунами считаются те, кто мешает прогрессу, как это было, например, в ЮАР в конце 1980-х годов, иногда наоборот — сторонники экономического прогресса, например, фермеры в некоторых районах России в 1990-е годы). Айзек Нихаус считает, что рост веры в колдовство в модернизирующихся обществах связан с изменением коммуникативной среды группы — пока община состоит из близких людей, в основном родственников, обвинения в колдовстве редки и не столь серьезны, но когда изменение экономической ситуации приводит к усилению миграций, и в поселениях появляются новые жители, часто незнакомые с нормами поведения и обязательствами добрососедства, происходит эскалация обвинений. К этому же ведет повышение уровня экономической конкуренции [Niehaus 2001: 8]. По мнению историков, причиной ведовской истерии в Европе начала Нового времени стал распад традиционных деревенских форм солидарности (общинных или соседских) и развитие новых, индивидуальных, форм хозяйствования, что привело к серьезному конфликту между прежними нравственными нормами и новой этикой [Thomas 1970: 67–68, 1971: 673–674; Macfarlane 1970b: 196]. Согласно другой точке зрения, рост обвинений в колдовстве происходит в пе-

риоды трансформации общества, когда возвышается один социальный слой и теряют статус другие [Macfarlane 1970b: 149–151; Boyer, Nissembaum 1974; Johansen 1990].

По мнению Мэри Дуглас, высказанному еще в 1970 г., антропологам было нелегко начать рассматривать веру в колдовство не как инструмент социального здоровья (в соответствии с концепцией «гомеостаза»), а как симптом больного общества. Однако эти точки зрения не обязательно взаимоисключающи. Дуглас предложила такую схему: на первом уровне, в небольших сообществах, представления о колдовстве выступают как инструмент социального контроля, на втором уровне — с дезорганизацией социальной жизни — они разрастаются, на третьем — в больших сообществах, где преобладают неличные отношения — исчезают [Douglas 1970b: xxi]. Схожего мнения придерживался и Макс Марвик — он полагал, что вера в колдовство исчезла в современном западном обществе потому, что межличностные отношения, доминирующие в малых социумах, уступили место неличным и сегментированным отношениям, напряжения в которых могут быть выражены в иных формах и «сняты» иными способами [Marwick 1967: 126].

Исследователи называли и другие причины исчезновения веры в колдовство, кроме социальной динамики, урбанизации и анонимности городской культуры: изменения в законодательстве; повышение уровня жизни и, как следствие, уменьшение конкуренции и враждебности; улучшение медицинского обслуживания; повышение уровня образования; секуляризация; развитие промышленности и исчезновение натурального хозяйства. Впрочем, отмечалось также, что если в одних обществах и исторических условиях эти «антиколдовские» средства действовали, то в других — нет [Brown 1988]. Более того, вера в колдовство иногда неожиданно расцветает там, где, казалось бы, давно исчезла, как это произошло, например, в России 1990-х годов. Резкое усиление тяги общества к мистике и оккультизму, иррационализация массового сознания и массовой культуры обозначается исследователями как

«архаический синдром» [Следзевский 1992]. Под этим термином понимается возрождение архаичных мировоззренческих комплексов в результате регресса массового сознания, причины которого — коллапс официальной советской идеологии, социально-экономический кризис и связанная с этими двумя факторами психологическая нестабильность людей. Очевидно, что вера в колдунов, *сглаз* и *порчу* в современном российском городе не обусловлена законами существования малых групп (или обусловлена лишь в незначительной степени, см., например, о коммунальных квартирах [Утехин 2001]). Скорее, речь идет об актуализации (и, несомненно, трансформации) латентных мировоззренческих моделей. Однако сами эти модели возникли, возможно, в таких же или близких социальных условиях, как и те, в которых антропологи обнаруживают веру в колдовство в других частях ойкумены.

Заключение

Феномен колдовства занимает одно из центральных мест в антропологии, что не случайно, учитывая его связь с двумя важными темами — мышления и социальных отношений. Роль исследований в этом направлении всегда была особенно важной в поворотные моменты истории антропологии, когда эпистемологические дебаты приводили к серьезным изменениям в научной парадигме. Феномен колдовства служит своего рода лакмусовой бумажкой — на его примере хорошо видно, как одни теоретические и методологические подходы сменялись другими. На протяжении XX в. вера в колдовство рассматривалась и как мыслительная система, при помощи которой объясняют несчастливые события, и как психологический канал проекции негативных эмоций, и как показатель социальной напряженности и одновременно средство ее ослабления, и как инструмент в политической борьбе. Мне хотелось бы подчеркнуть, что эти научные модели не исключают, но дополняют друг друга, поскольку являются лишь исследовательскими ракурсами, ког-

да вера в колдовство рассматривается с разных позиций — личности и социума, и с различных точек зрения на последние — как на стабильные структуры и как на процессы. Универсальную «теорию о колдовстве», как показали десятилетия напряженных научных поисков, сформулировать невозможно: слишком различаются локальные культурные традиции, слишком быстро меняется социальная реальность и почти не отстают от нее в этом научные парадигмы. И хотя разные исследовательские подходы педалировали то социальную сторону феномена колдовства (функционализм и неомарксизм), то символическую (структурализм, символическая, интерпретативная и «постмодернистская» антропология), очевидно, что при изучении этого феномена детерминизм невозможен, социальное и символическое в нем сосуществуют как реверс и аверс, две стороны одной медали.

Примечания

¹ Однако и в европейских обществах эти феномены понимаются по-разному. Например, *witchcraft* во французских антропологических текстах переводится как *sorcellerie*. См. также об этом [Райан 2006: 112, 143]. Проблеме перевода в антропологии посвящена специальная работа [Keesing 1985].

² Функционализм, или структурный функционализм — основная методология британской антропологической школы, разработанная в трудах Б. Малиновского и А. Рэдклифф-Брауна, трактует общество как систему, все части которой (институты) структурно взаимосвязаны и выполняют определенные функции.

³ Впрочем, голоса в пользу такого подхода раздавались, как это нередко бывает, и гораздо раньше. Так, Эдуард Уинтер еще в 1963 г. отрицал пользу функционалистского понимания веры в колдовство как показателя социальной напряженности и говорил о ее символическом характере и значимости для моральных структур [Winter 1963: 277–299], см. также [Crick 1976].

⁴ Например, в 1989 г. в Кентерберии, Великобритания, состоялся симпозиум с характерным названием: «Манипуляция мистическими силами и объяснения личных несчастий в Юго-Восточной Азии».

⁵ Эмиль Дюркгейм и его последователи (французская социологическая школа в этнологии) считали главной функцией религии упрочение социальной солидарности.

⁶ Например, только в одной Северной провинции ЮАР с 1985 по 1995 г. по подозрению в колдовстве было убито 389 человек [Niehaus 2001: 1]; в Индонезии только за три месяца 1999 г. около 120 предполагаемых колдунов были растерзаны толпой [Siegel 2006].

⁷ Линидж (англ. *lineage*; от лат. *linea* — ряд, поколение, род) — принятое в современной антропологической литературе обозначение однолинейных родственных групп. Происхождение в линидже (в отличие от рода) ведется от реального предка, вследствие чего в нем существуют реальные генеалогические связи и тенденция к разделению.

⁸ Подобная трактовка феномена колдовства близка к его психоаналитическому истолкованию, в котором этот феномен связывается с процессами психологической проекции и интроекции, а вера в колдовство рассматривается как результат возвращения вытесненных эмоций и желаний агрессивного и сексуального характера.

⁹ Среди других моделей — зависть, экономические конфликты, соперничество целителей и т. д. [Klaniczay 1990b: 163].

¹⁰ Впрочем, в центре внимания по-прежнему остается сельское сообщество, хотя и открытое всем ветрам модернизации. Так, понятийный аппарат, который используют современные исследователи колдовства, во многом заимствован из крестьяноведения 1970–1980-х годов. Это касается, например, введенного Джеймсом Скоттом термина «орудие слабых» (*weapons of the weak*) [Scott 1985] (ср.: «колдовство — это орудие слабых» [Niehaus 2001: 9]), а также примененного им же (вслед за Э.П. Томпсоном [Thompson 1971: 76–136]) понятия «моральная экономика» (*moral economy*) по отношению к крестьянству [Scott 1976], ср. название статьи: «Моральная экономика колдовства» [Austen 1993].

¹¹ Я привожу здесь это мнение скорее как курьез эпохи *New Age*. Нельзя не заметить, что в то время, как многие европейские ученые превратились в романтиков и пишут о

колдовстве как о проявлении «духовного богатства», свойственного неевропейским народам и потерянной западной цивилизацией с ее рационализмом, исследователи-аборигены не собираются жалеть европейцев за их неспособность понять духовные реальности, а занимают классическую позитивистскую позицию и рассматривают веру в колдовство как суеверие темных и отсталых слоев общества, которое должно исчезнуть в результате улучшения медицинского обслуживания и повышения уровня образования, см., например [Bhowmick 1999: 383–390].

Литература

- Анастасова 1991 — Анастасова Е. Етносоциални категории и демонология // Българска етнография. 1991. Год. II. Кн. 5.
- Арнаутова 2004 — Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004.
- Бутовская 2004 — Бутовская М.Л. Язык тела: Природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М., 2004.
- Гуревич 1987 — Гуревич А.Я. Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Гуревич 1990 — Гуревич А.Я. Народная магия и церковный ритуал // Механизмы культуры. М., 1990.
- Следзевский 1992 — Следзевский И.В. Концепция программы «Архаический синдром в бывшем Советском Союзе. Проблема возрождения архаического сознания в экстремальных жизненных ситуациях и в закрытых культурных средах» // Пространство и время в архаических культурах (материалы коллоквиума). М., 1992.
- Утехин 2001 — Утехин И. Очерки коммунального быта. М., 2001.
- Эванс-Причард 1994 — Эванс-Причард Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994.
- Abrahams 1994 — Witchcraft in contemporary Tanzania / Ed. by R. Abrahams. Cambridge: African Studies Centre, Univ. of Cambridge, 1994.

- Ammar 1954 — *Ammar H.* Growing up in an Egyptian village: Silwa, province of Aswan. L., 1954.
- Anastasova 1996 — *Anastasova E.* Folk demonology in the context of ethnic and social categories // *Ethnologia Slovaca et Slavica*. 1994–1995. Bratislava, 1996. T. 26–27.
- Ashforth 1996 — *Ashforth A.* Of secrecy and the commonplace: Witchcraft and power in Soweto // *Social Research*. 1996. Vol. 63.
- Ashforth 2000 — *Ashforth A.* Madumo: A man bewitched. Chicago, 2000.
- Ashforth 2001 — *Ashforth A.* On living in a world with witches: Everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern African city (Soweto) // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H.L. Moore, T. Sanders. N.Y.: Routledge, 2001.
- Ashforth 2005 — *Ashforth A.* Witchcraft, violence, and democracy in South Africa. Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 2005.
- Atran 2002 — *Atran S.* In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford; N.Y.: Oxford Univ. Press, 2002.
- Austen 1993 — *Austen R. A.* The moral economy of witchcraft: An essay in comparative history // *Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa* / Ed. by J. Comaroff, J.L. Comaroff. Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Bailey 1994 — *Bailey F.G.* The witch-hunt, or, The triumph of morality. Ithaca; L., 1994.
- Banfield 1958 — *Banfield E.C.* The moral basis of a backward society. N.Y., 1958.
- Barkow 1992 — *Barkow J.H.* Beneath new culture is old psychology: Gossip and social stratification // *The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture* / Ed. by J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby. Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.
- Barry et al 1996 — *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Beer 2004 — *Beer D.* The medicalization of religious deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905) // *Kritika. Критика. Explorations in Russian and Eurasian history*. 2004. Vol. 5. № 3.

- Bercovitch 1989 — *Bercovitch E.* Moral insights: Victim and witch in the Nalumin imagination // The religious imagination in New Guinea / Ed. by G. Herdt, M. Stephen. New Brunswick; L.: Rutgers Univ. Press, 1989.
- Bhowmick 1999 — *Bhowmick P.K.* Witch and witchery — an overview // *Man in India*. 1999. Vol. 79. № 3–4.
- Binsbergen 1981 — *Binsbergen W.M.J. van.* Religious change in Zambia: Exploratory studies. L.; Boston, 1981.
- Blackman 1927 — *Blackman W.S.* The fellahin of Upper Egypt. L., 1927.
- Blecourt 1999 — *Blecourt W. de.* The witch, her victim, the unwitcher, and the researcher: The continued existence of traditional witchcraft // The Athlone history of witchcraft and magic in Europe. Vol. 6. Witchcraft and magic in Europe: The 20th century / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. L., 1999.
- Bongmba 1998 — *Bongmba E. K.* Towards a hermeneutic of Wimbun Tfu // *African Studies Review*. 1998. Vol. 41. № 3.
- Bourguignon 1973 — Religion, altered states of consciousness, and social change / Ed. by E. Bourguignon. Columbus: Ohio State Univ. Press, 1973.
- Bowie 1985 — *Bowie F.* Lewton-Brain and witchcraft: Small communities or cosmology? // *Anthropology Today*. 1985. Vol. 1. № 1.
- Boyer, Nissembaum 1972 — *Boyer P., Nissembaum S.* Salem-village witchcraft: A documentary record of local conflict in Colonial New England. Boston, 1972.
- Boyer, Nissembaum 1974 — *Boyer P., Nissembaum S.* Salem Possessed: The social origins of witchcraft. Cambridge, 1974.
- Briggs 1996a — *Briggs R.* Witches and neighbors: The social and cultural context of European witchcraft. L., 1996.
- Briggs 1996b — *Briggs R.* «Many reasons why»: Witchcraft and the problem of multiple explanation // *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in culture and belief* / Ed. by J. Barry, M. Hester, G. Roberts. Cambridge, 1996.
- Broedel 2003 — *Broedel H. P.* The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: Theology and popular belief. Manchester; N.Y.: Manchester Univ. Press, 2003.
- Brown 1988 — *Brown C.G.* Did urbanization secularize Britain? // *Urban history yearbook*. 1988.
- Bužecová 2002 — *Bužecová T.* Susedky-bosorky // *Národopisná revue*. 2002. № 3.

- Cannon 1942 — *Cannon W.B.* Voodoo death // *American Anthropologist*. 1942. Vol. 44. № 2.
- Caro Baroja 1964 — *Caro Baroja J.* The world of the witches. L., 1964.
- Carstairs 1958 — *Carstairs G.M.* The twice-born: A study of a community of highcaste Hindus. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1958.
- Clark 1997 — *Clark S.* Thinking with demons: The idea of witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Clark 2001 — Languages of witchcraft: Narrative, ideology, and meaning in Early Modern culture / Ed. by S. Clark. N.Y., 2001.
- Clifford 1988 — *Clifford J.* The predicament of culture. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988.
- Clifford, Marcus 1986 — Writing culture: The poetics and politics of ethnography / Ed. by J. Clifford, G. Marcus. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.
- Cohn 1993 — *Cohn N.* Europe's inner demons: The demonization of Christians in Medieval Christendom. Univ. of Chicago Press, 1993.
- Cole 1991 — *Cole S.* Women of the Praia: Work and lives in a Portuguese coastal community. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Colson 1953 — *Colson E.F.* The Makah Indians. A study of an Indian tribe in modern American society. Manchester, 1953.
- Comaroffs 1993 — Modernity and its malcontents: Ritual and power in postcolonial Africa / Ed. by J. Comaroff, J.L. Comaroff. Chicago; L.: Univ. of Chicago Press, 1993.
- Cornish 2005 — *Cornish H.M.* Recreating historical knowledge and contemporary witchcraft in Southern England. L.: Univ. of London, 2005.
- Coronil 1997 — *Coronil F.* The magical state: Nature, money and modernity in Venezuela. Chicago, 1997.
- Coumont 2004 — *Coumont J.-P.* Demonology and witchcraft: An annotated bibliography with related works on magic, medicine, superstition. Goy-Houten, the Netherlands: Hes and de Graaf, 2004.
- Crawford 1967 — *Crawford J.R.* Witchcraft and sorcery in Rhodesia. L.: Oxford Univ. Press, 1967.
- Crick 1976 — *Crick M.* Explorations in language and meaning: Towards a semantic anthropology. N.Y., 1976.

- Cutileiro 1971 – *Cutileiro J.* A Portuguese rural society. Oxford, 1971.
- Davies 1999 – *Davies O.* A people bewitched: Witchcraft and magic in Nineteenth-century Somerset. Bruton, 1999.
- Delius 1996 – *Delius P.* A lion amongst the cattle: Reconstruction and resistance in the Northern Transvaal. Randburg: Ravan Press, 1996.
- Demos 1982 – *Demos J.P.* Entertaining Satan: Witchcraft and the culture of Early New England. N.Y., 1982.
- Devereux 1970 – *Devereux G.* Mohave ethnopsychiatry. N.Y., 1970.
- Devereux 1974 – Psychoanalysis and the occult / Ed. by G. Devereux. N.Y., 1974.
- Devlin 1991 – *Devlin J.* The superstitious mind: French peasants in the Nineteenth century. New Haven: Yale, 1991.
- Dionisopoulos-Mass 1976 – *Dionisopoulos-Mass R.* The evil eye and bewitchment in a peasant village // The evil eye / Ed. by C. Maloney. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1976.
- Douglas 1963 – *Douglas M.* Techniques of sorcery control in Central Africa // Witchcraft and sorcery in East Africa / Ed. by J. Middleton, E.H. Winter. L.: Routledge and Paul, 1963.
- Douglas 1970a – Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. L., 1970.
- Douglas 1970b – *Douglas M.* Introduction. Thirty years after «Witchcraft, oracles and magic» // Witchcraft confessions and accusations / Ed. by M. Douglas. L., 1970.
- Dube 1958 – *Dube S. C.* India's changing villages: Human factors in community development. L., 1958.
- Dundes 1981 – The evil eye: A folklore casebook / Ed. by A. Dundes. N.Y.; L., 1981.
- Ebright 2006 – *Ebright M.* The witches of Abiquiu: The governor, the priest, the Genizaro Indians, and the Devil. Albuquerque, New Mexico: Univ. of New Mexico Press, 2006.
- Epstein 1967 – *Epstein S.* A sociological analysis of witch beliefs in a Mysore village // Magic, witchcraft, and curing / Ed. by J. Middleton. N.Y., 1967.
- Evans-Pritchard 1937 – *Evans-Pritchard E.E.* Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford, 1937.

- Ezzy 2003 – *Ezzy D.* New Age witchcraft? Popular spell books and the re-enchantment of every-day life // *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*. 2003. Vol. 4. № 1. Special issue «Studying 'New Age': Reconfiguring the field».
- Favret-Saada 1980 – *Favret-Saada J.* Deadly words: Witchcraft in the Bocage. Cambridge, 1980.
- Fisiy, Geschiere 2001 – *Fisiy C. F., Geschiere P.* Witchcraft, development and paranoia in Cameroon: Interactions between popular, academic and state discourse // *Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa* / Ed. by H.L. Moore, T. Sanders. N.Y.: Routledge, 2001.
- Forge 1970 – *Forge A.* Prestige, influence, and sorcery: A New Guinea example // *Witchcraft confessions and accusations* / Ed. by M. Douglas. L., 1970.
- Fortune 1932 – *Fortune R.F.* Sorcerers of Dobu: The social anthropology of the Dobu islanders of the Western Pacific. N.Y.: E.P. Dutton and Co., 1932.
- Foster 1960–61 – *Foster G.M.* Interpersonal relations in peasant society // *Human Organization*. Winter 1960–61. Vol. 19.
- Foster 1965 – *Foster G.M.* Peasant society and the image of limited good // *American Anthropologist*. 1965. Vol. 67. № 2.
- Foster 1967 – *Foster G.M.* Tzintzuntzan: Mexican peasants in a changing world. Boston, 1967.
- Friedl 1962 – *Friedl E.* Vasilika: A village in modern Greece. N.Y., 1962.
- Friedman 1967 – *Friedman E.G.* The world of «La miseria» // *Peasant society: A reader* / Ed. by J.M. Potter, M.N. Dias, G.M. Foster. Boston, 1967.
- Geschiere 1997 – *Geschiere P.* The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa. Charlottesville; L.: Univ. Press of Virginia, 1997.
- Gijswijt-Hofstra 1999 – *Gijswijt-Hofstra M.* Witchcraft after the witch-trials // *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe*. Vol. 5: *Witchcraft and magic in Europe: The 18th and 19th centuries* / Ed. by B. Ankarloo, S. Clark. L., 1999.
- Gluckman 1955 – *Gluckman M.* Custom and conflict in Africa. Oxford, 1955.

- Gottlieb 1989 — *Gottlieb A.* Witches, kings and the sacrifice of identity, or, The power of paradox and the paradox of power among the Beng of Ivory Coast // *Creativity of power: Cosmology and action in African societies* / Ed. by W. Arens, I. Karp. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1989.
- Gregory 1991 — *Gregory A.* Witchcraft, politics, and «good neighbourhood» in early 17th century Rye // *Past and Present*. 1991. № 133.
- Harnischfeger 2000 — *Harnischfeger J.* Witchcraft and the state in South Africa // *Евроцентризм и афроцентризм накануне XXI века: Африканистика в мировом контексте. Мат. междунар. науч. конф., посвященной 70-летию А.Б. Давидсона. М., 2000.*
- Harris 1974 — *Harris M.* Cows, pigs, wars and witches. N.Y.: Random House, 1974.
- Herzfeld 1981 — *Herzfeld M.* Meaning and morality: A semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village // *American Ethnologist*. 1981. Vol. 8. № 3. Special issue «Symbolism and cognition».
- Hoch 1986 — *Hoch S.L.* Serfdom and social control in Russia: Petrovskoe, a village in Tambov. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1986.
- Hutton 2004 — *Hutton R.* Anthropological and historical approaches to witchcraft: Potential for a new collaboration? // *The Historical Journal*. 2004. Vol. 47.
- Hutton 1999 — *Hutton R.* The triumph of the Moon: A history of modern pagan witchcraft. Oxford, 1999.
- Johansen 1990 — *Johansen J.Ch.V.* Denmark: The sociology of accusations // *Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries* / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Kapferer 2002b — *Kapferer B.* Introduction. Outside all reason: Magic, sorcery and epistemology in anthropology // *Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice*. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Karlsen 1987 — *Karlsen C.* The Devil in the shape of a women: Witchcraft in colonial New England. N.Y.: W.W. Norton and Co., 1987.

- Keesing 1985 — *Keesing R.* Conventional metaphor and anthropological metaphysics: The problematic of cultural translation // *Journal of Anthropological Research*. 1985. Vol. 41.
- Klaniczay 1990a — *Klaniczay G.* Hungary: The accusations and the universe of popular magic // *Early Modern European witchcraft: Centers and peripheries* / Ed. by B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990.
- Klaniczay 1990b — *Klaniczay G.* The uses of supernatural power: The transformation of popular religion in Medieval and Early Modern Europe. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.
- Kluckhohn 1944 — *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft. Boston, 1944.
- Kluckhohn 1970 — *Kluckhohn C.* Navaho witchcraft // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Kohnert 2006 — *Kohnert D.* On the articulation of witchcraft and modes of production among the Nupe, Northern Nigeria // *Witches, witch-hunts and magical imaginaries in modern Africa* / Ed. by B. Schmidt, R. Schulte. Hamburg, 2006.
- Knauff 1985 — *Knauff B.* Good company and violence: Sorcery and social action in a lowland New Guinea society. Berkeley: Univ. of California Press, 1985.
- La Fontaine 1998 — *La Fontaine J.S.* Speak of the Devil: Tales of satanic abuse in contemporary England. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998.
- Lambek 2002 — *Lambek M.* Fantasy in practice: Projection and introjection, or The witch and the spirit-medium // *Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice*. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Larner 1981 — *Larner Ch.* Enemies of God: The witch-hunt in Scotland. Oxford, 1981.
- Lattas 1993 — *Lattas A.* Sorcery and colonialism: Illness, dreams and death as political languages in West New Britain // *Man. New series*. 1993. Vol. 28. № 2.
- Lattas 1998 — *Lattas A.* Cultures of secrecy. Madison, 1998.
- Lemert 1997 — *Lemert E.M.* The trouble with evil: Social control at the edge of morality. N.Y., 1997.
- Lewis 1951 — *Lewis O.* Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied. Urbana, 1951.

- Lewis 1962 — *Lewis O.* Five families: Mexican case studies in the culture of poverty. N.Y., 1962.
- Lewis 1996 — Magical religion and modern witchcraft / Ed. by J.R. Lewis. Albany; N.Y., 1996.
- Lewis 2003 — *Lewis L.A.* Hall of mirrors: Power, witchcraft, and caste in colonial Mexico. Durham; L.: Duke Univ. Press, 2003.
- Lindquist 2001 — *Lindquist G.* Transforming signs: Iconicity and indexicality in Russian healing and magic // *Ethnos*. 2001. Vol. 66. № 2.
- Lindquist 2006 — *Lindquist G.* Conjuring hope: Magic and healing in contemporary Russia. N.Y.; Oxford: Berghahn Books, 2006 (Epistemologies of healing. Vol. 1).
- LiPuma 2000 — *LiPuma E.* Encompassing others: The magic of modernity in Melanesia. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 2000.
- Lopreato 1962 — *Lopreato J.* Interpersonal relations in peasant society: The peasants' view // *Human Organization*. 1962. Vol. 21.
- Lopreato 1967 — *Lopreato J.* Peasants no more: Social class and social change in an underdeveloped society. San Francisco, 1967.
- Luhrmann 1986 — *Luhrmann T.M.* Witchcraft, morality and magic in contemporary London // *International Journal of Moral and Social Sciences*. 1986. Vol. 1.
- Luhrmann 1989 — *Luhrmann T.M.* Persuasions of the witch's craft: Ritual magic and witchcraft in present-day England. Oxford, 1989.
- Macfarlane 1970a — *Macfarlane A.* Witchcraft and conflict // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Macfarlane 1970b — *Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. L., 1970.
- Macfarlane 1978 — *Macfarlane A.* The origins of English individualism: The family, property, and social transition. Oxford, 1978.
- Marwick 1952 — *Marwick M.G.* The Social context of Cewa witch-beliefs // *Africa*. 1952. Vol. 22.
- Marwick 1964 — *Marwick M.* Witchcraft as a social strain gauge // *Australian Journal of Science*. 1964. Vol. 26.
- Marwick 1965 — *Marwick M.G.* Sorcery in its social setting: A study of the Northern Rhodesian Cewa. Manchester: Manchester Univ. Press, 1965.

- Marwick 1967 – *Marwick M.G.* The sociology of sorcery in a Central African tribe // *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. N.Y., 1967.
- Marwick 1970a – *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Marwick 1970b – *Marwick M.* Witchcraft as a social strain gauge // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Marwick 1972 – *Marwick M.G.* Anthropologists' declining productivity in the sociology of witchcraft // *American Anthropologist*. 1972. Vol. 74.
- Mayer 1954 – *Mayer P.* Witches. Inaugural lecture. Grahamstown: Rhodes Univ. Press, 1954.
- Mayer 1970 – *Mayer P.* Witches // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- McKnight 2005 – *McKnight D.* Of marriage, violence and sorcery: The quest for power in Northern Queensland. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Melland 1935 – *Melland F.* Ethical and political aspects of African witchcraft // *Africa*. 1935. Vol. 8. № 4.
- Melley 2000 – *Melley T.* Empire of conspiracy: The culture of paranoia in postwar America. Ithaka: Cornell Univ. Press, 2000.
- Meyer, Pels 2003 – *Magic and modernity: Interfaces of revelation and concealment* / Ed. by B. Meyer, P. Pels. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2003.
- Middleton 1960 – *Middleton J.* Lugbara religion. L., 1960.
- Middleton 1967 – *Magic, witchcraft, and curing* / Ed. by J. Middleton. N.Y., 1967.
- Middleton, Winter 1963 – *Witchcraft and sorcery in East Africa* / Ed. by J. Middleton, E.H. Winter. L.: Routledge and Paul, 1963.
- Midelfort 1972 – *Midelfort E.* Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562–1684: The social and intellectual foundations. Stanford, 1972.
- Minnaar et al 1992 – *Minnaar A., Offringa D., Payze C.* To live in fear: Witchburning and medicine murder in Venda. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1992.
- Minnaar et al 1998 – *Minnaar A., Wentzel M., Payze C.* Witch killing with specific reference to the Northern province of

- South Africa // Violence in South Africa: A variety of perspectives / Ed. by E. Bornman. Pretoria: Human Sciences Research Council, 1998.
- Mitchell 1956 — *Mitchell C.* The Yao village: A study in the social structure of a Nyasaland tribe. Manchester, 1956.
- Moore, Sanders 2001a — Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa / Ed. by H.L. Moore, T. Sanders. N.Y.: Routledge, 2001.
- Moore, Sanders 2001b — *Moore H.L., Sanders T.* Magical interpretation and material realities. An Introduction // Magical interpretation, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in post-colonial Africa / Ed. by H.L. Moore, T. Sanders. N.Y.: Routledge, 2001.
- Morris 2000 — *Morris R.C.* In the place of origins: Modernity and its mediums in Northern Thailand. Durham: Duke Univ. Press, 2000.
- Murdock 1980 — *Murdock G.P.* Theories of illness: A world survey. Univ. of Pittsburgh Press, 1980.
- Needham 1978 — *Needham R.* Primordial characters. Charlottesville: Univ. of Virginia Press, 1978.
- Niehaus 2001 — *Niehaus I.* Witchcraft, power and politics: Exploring the occult in the South African Lowveld. L., 2001.
- Obelkevitch 1976 — *Obelkevitch J.* Religion and rural society: South Lindsey 1826–1875. Oxford, 1976.
- Obeyesekere 1975 — *Obeyesekere G.* Sorcery, premeditated murder and the canalization of aggression in Sri Lanka // *Ethnology*. 1975. Vol. 14. № 1.
- Obeyesekere 1981 — *Obeyesekere G.* Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience. Chicago; L., 1981.
- Pina-Cabral 1986 — *Pina-Cabral J. de.* Sons of Adam, daughters of Eve: The peasant worldview of the Alto Minho. Oxford, 1986.
- Ramer 1991 — *Ramer S.C.* Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861–1917 // Peasant economy, culture, and customary law of European Russia, 1800–1921 / Ed. by E. Kingston-Mann, T. Mixter. Princeton: Princeton Univ. Press, 1991.
- Ranger 1991 — *Ranger T.* Religion and witchcraft in everyday life in contemporary Zimbabwe // Cultural struggles and devel-

- opment in Southern Africa / Ed. by P. Kaarsholm. L., 1991.
- Rasmussen 1998 — *Rasmussen S.* Ritual powers and social tensions as moral discourse among the Tuareg // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100. № 2.
- Redfield 1941 — *Redfield R.* Folk cultures of the Yukatan. Chicago, 1941.
- Redfield 1956 — *Redfield R.* Peasant society and culture. Chicago, 1956.
- Redfield 1960 — *Redfield R.* The little community and peasant society and culture. Chicago, 1960.
- Roheim 1934 — *Roheim G.* The riddle of the Sphinx. L., 1934.
- Romberg 2003 — *Romberg R.* Witchcraft and welfare: Spiritual capital and the business of magic in modern Puerto Rico. Austin: Univ. Texas Press, 2003.
- Roper 1994 — *Roper L.* Oedipus and the Devil: Witchcraft, sexuality and religion in Early Modern Europe. N.Y.: Routledge, 1994.
- Rowlands, Warnier 1988 — *Rowlands M., Warnier J.-P.* Sorcery, power and the modern state in Cameroon // *Man*. New series. 1988. Vol. 23. № 1.
- Sabean 1984 — *Sabean D.W.* The power in the blood: Popular culture and village discourse in Early Modern Germany. Cambridge, 1984.
- Scarre, Callow 2001 — *Witchcraft and magic in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe* / Ed. by G. Scarre, J. Callow. L., 2001.
- Schoeck 1969 — *Schoeck H.* Envy: A theory of social behaviour. L., 1969.
- Scott 1976 — *Scott J.C.* The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia. New Haven, 1976.
- Scott 1985 — *Scott J.C.* Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. New Haven, 1985.
- Shanin 1996 — *Peasants and peasant societies* / Ed. by T. Shanin. Harmondsworth, 1971.
- Siegel 2006 — *Siegel J.T.* Naming the witch. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2006.
- Silverblatt 1987 — *Silverblatt I.* Moon, Sun and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.

- Spiro 1979 – *Spiro M.* Burmese supernaturalism. Pittsburgh, 1979.
- Stadler 1996 – *Stadler J.* Witches and witch-hunters: Witchcraft, generational relations and the life cycle in a Lowveld Village // *African Studies*. 1996. Vol. 55.
- Steadman 1985 – *Steadman L.* The killing of witches // *Oceania*. 1985. Vol. 56. № 2.
- Stephen 1987 – Sorcerer and witch in Melanesia / Ed. by M. Stephen. Carlton, Victoria: Melbourne Univ. Press, 1987.
- Stewart 1991 – *Stewart Ch.* Demons and the Devil: Moral imagination in Greek culture. Princeton, 1991.
- Strathern 1982 – *Strathern A.J.* Witchcraft, greed, cannibalism and death: Some related themes from the New Guinea Highlands // *Death and the regeneration of life* / Ed. by M. Bloch, J. Parry. Cambridge, 1982.
- Taussig 1997 – *Taussig M.* The magic of the state. N.Y., 1997.
- Taylor 1992 – *Taylor C.C.* Milk, honey and money: Changing concepts in Rwandan healing. Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1992.
- Telle 2002 – *Telle K.G.* The smell of death: Theft, disgust and ritual practice in Central Lombok, Indonesia // *Social Analysis. The International Journal of Cultural and Social Practice*. 2002. Vol. 46. Issue 3: Beyond rationalism: Rethinking magic, witchcraft and sorcery / Ed. by B. Kapferer.
- Thomas 1970 – *Thomas K.* The relevance of social anthropology to the historical study of English witchcraft // *Witchcraft confessions and accusations* / Ed. by M. Douglas. L., 1970.
- Thomas 1971 – *Thomas K.* Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England. L., 1971.
- Thompson 1971 – *Thompson E.P.* The moral economy of the English crowd in the 18th century // *Past and Present*. 1971. № 50.
- Thurston 2001 – *Thurston R.W.* Witch, Wicce, Mother Goose: The rise and fall of the witch hunts in Europe and North America. L., 2001.
- Turner 1964 – *Turner V.M.* Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics // *Africa*. 1964. Vol. 34.
- Turner 1967 – *Turner V.M.* Witchcraft and sorcery: Taxonomy versus dynamics // *Turner V.M.* The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual. N.Y., 1967.

- Turner 1970 — *Turner P.R.* Witchcraft as negative charisma // *Ethnology*. 1970. Vol. 9. № 4.
- Wagley 1964 — *Wagley Ch.* Amazon town: A study of man in the tropics. N.Y., 1964.
- Watson, Ellen 1993 — Understanding witchcraft and Sorcery in Southeast Asia / Ed. by C.W. Watson, R. Ellen. Univ. of Hawaii Press, 1993.
- West 2001 — *West H.* Sorcery of construction and socialist modernization: Ways of understanding power in postcolonial Mozambique // *American Ethnologist*. 2001. Vol. 28. № 1.
- Whitehead, Wright 2004 — In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia / Ed. by N.L. Whitehead, R. Wright. Durham, N.C.; L.: Duke Univ. Press, 2004.
- Whitehouse 2000 — *Whitehouse H.* Arguments and icons: Divergent modes of religiosity. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2000.
- Whiten 1991 — Evolution, development and simulation of everyday mindreading / Ed. by A. Whiten. Oxford, 1991.
- Whyte 1998 — *Whyte S.R.* Questioning misfortune: The pragmatics of uncertainty in eastern Uganda. Cambridge, 1998.
- Wilson 1970 — *Wilson M.H.* Witch beliefs and social structure // *Witchcraft and sorcery: Selected readings* / Ed. by M. Marwick. Harmondsworth, 1970.
- Winter 1963 — *Winter E.H.* The Enemy within: Amba witchcraft and sociological theory // *Witchcraft and sorcery in East Africa* / Ed. by J. Middleton, E. Winter. L.: Routledge and Paul, 1963.
- Wisers 1963 — *Wiser W.H., Wiser Ch.V.* Behind mud walls 1930–1960. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1963.

Алан Барнард

ТРАДИЦИОННАЯ
МЕДИЦИНА
И ЗНАХАРИ
У БУШМЕНОВ НАРО^{1*}

Наро (также известные как нарон или //аикве²) говорят на одном из центрально-койсанских («готтентотских»³) языков. Они проживают в западном округе Ботсваны Ганзи, который находится в центральной и западной части Калахари. Числен-

* Данная статья основывается на докладе, прочитанном на семинаре в Лондонской Школе экономики в феврале 1978 г. Благодарю участников этого семинара, и, в частности, Джеймса Вудберна (James Woodburn), за их полезную критику. Благодарю также Swan Fund (Pitt Rivers Museum) за финансовую поддержку моей полевой работы среди наро и администрацию президента Ботсваны за разрешение провести исследование в западной Ботсване.

ность наро около 5 тыс. человек, они живут маленькими группами от 8 до 40 человек. Традиционно они были охотниками-собираателями, их ближайшие языковые родственники — бушмены (или сан) г/викве и г//анакве, проживающие в Центральной резервации Калахари в Ботсване и говорящие на взаимопонятных с наро диалектах. Наро лингвистически не родственны !кунг, живущим севернее, однако очень многие аспекты их медико-религиозной напоминают таковые у !кунг. «Превосходство» знахарей !кунг признается наро, а также другими бушменами; в этом смысле наро стоят на втором месте, они считаются обладающими большими духовными и знахарскими знаниями, чем г/викве и г//анакве или !кõ, которые живут к югу, ср. [Heinz 1975: 28–29].

За последние сто или более лет наро находились также в контакте с бантуязычными народами, в частности, кгалагари и гереро. А совсем недавно их относительно влажный район Калахари стал заселяться бурами — владельцами ранчо и миссионерами, тсванийскими гражданскими служащими и датскими врачами, которые оказали некоторое, хотя лишь незначительное, влияние на их религиозные и медицинские воззрения.

Данная статья посвящена лекарям наро, практиковавшим во время моей полевой работы (1974–1975), и особенно наро центрального района, которые в некоторых отношениях отличаются от западных наро, исследованных Доротеей Блик в 1920–1921-х годах, и восточных наро, изученных Матиасом Гуэнтером с 1968 по 1970 г. и частично в 1974 г. (см. [Bleek 1928: 22–30; Guenther 1975]). Другие исследователи традиционной медицины и религии бушменов выдвинули на первый план функционалистские объяснения как на психологическом, так и на социологическом уровнях, однако структуралистский подход к медико-религиозному символизму бушменов, несомненно, мог бы также стать плодотворным (см., например, о символике круга [Marshall 1969: 357], о символике очага и огня [Lee 1968: 43–45]). Тем не менее, в связи с отсутствием опубликованных данных по центральным наро, чья

система верований в некотором отношении нетипична, этот небольшой обзор по знахарству наро задуман в первую очередь как описательный и сравнительный.

Знахарство и знахари

Термин «знахарь», который используется здесь в качестве предпочтительного перед терминами «шаман» или «лекарь», является буквальным переводом *tsho khwe* с языка наро. *Tsho* или *tsho-ane* (форма множественного числа)⁴ означает 'знахарское снадобье', благотворное или вредоносное, а *khwe* обозначает 'человек'. *Tsho khwe* — это мужчина или (реже) женщина, которые исцеляют с помощью травяных снадобий либо транса, или же причиняют вред людям посредством колдовства. 'Болезнь' (/ki) представляется аморфной субстанцией различных типов, соответствующих разным типам болезней; она может случиться либо естественным образом, либо, более редко, быть результатом колдовства какого-то человека или духа. *Tsho* в узком смысле связано только с благотворным знахарством. Вредоносное знахарство (колдовство) обычно называется *tshu tsho* или иногда другим термином — *#ke* либо *#ke-ane*. Люди, искусные в благотворном знахарстве, нередко знают и приемы колдовства, однако очень немногие наро действительно практикуют последнее.

На основании применяемых методов знахарство наро может быть разделено на два основных типа, и хотя специальных терминов для столь различных типов знахарства в языке наро не существует, я полагаю, что наро представляют себе знахарство именно так. Я назову эти два типа **физическим** и **духовным**. Физическое знахарство использует материальные вещества и может быть как благотворным, так и вредоносным. Духовное знахарство требует от знахаря вхождения в состояние транса. По представлениям наро, оно также требует взаимодействия, добровольного или вынужденного, с *g/āia* (духом умершего). Духовное знахарство считается благотворным и всегда, или почти всегда, используется для благих целей.

Физическое знахарство

Благотворное знахарство

В благотворном физическом знахарстве используются природные вещества, которые извлекаются из растений или иногда из животных, а затем даются пациенту. Обычно эти вытяжки готовят путем кипячения в воде корней или листьев какого-нибудь растения, или, в случае *konu* (обуглившаяся листва определенного вида растения), путем втирания субстанции в кожу пациента.

Приведем некоторые примеры⁵. *K"xi* — отвар для желудка, сделанный из листьев, определенного растения. *N//we-m ti-tsho-ane* (буквально ‘лунное лекарство’), приготовленное из сваренного в воде корня, используют для облегчения болей, связанных с менструацией. Корни небольшого растения *k"e* кипятят для получения отвара, эффективного при заболеваниях печени. Все эти отвары пациент выпивает. Другие лекарственные растения используют в сыром виде: прикладывают к больному месту или жуют, как, например, жуют листья *loru* (небольшого растения) для избавления от кашля или листья */kwa di-ba* (другого небольшого растения) — при воспалении легких. Одно из лекарств от запора представляет собой смесь из горького растительного сока и меда либо сахара. Сначала лекарь помещает эту смесь в рот, чтобы она растаяла, затем выдыхает пары на заднюю сторону коленей, локтей и шеи пациента. Другие, неясные болезни можно устранить с помощью содержимого козлиного желудка, втираемого в тело пациента. Некоторые из этих снадобий (и многие другие) может сделать и применить сам пациент, необязательно знахарь-травник. Любой, кто использует подобные вещества для лечения, может быть назван, в широком смысле, *tsho khwe*.

Магия дождя, однако, требует большего мастерства. Она производится только знатоками, которые продемонстрировали свои способности в других формах знахарства (в частности, в лечении трансом), и не имеет строго определенной техники. Для того, чтобы вы-

звать дождь, такой знахарь может измельчить сырые яйца определенной (или любой?) большой птицы, сварить их в воде и обмыть свое тело этой смесью. Порой за этим следуют танцы с вхождением в транс. Чтобы прекратить дождь, знахарь может бросить ту же смесь и немного соли в огонь, или применить некоторые другие процедуры, которые он считает эффективными.

Знахарство с использованием *konu* также требует большего мастерства, нежели простое лечение травами. Его обычно поручают старшим, более опытным знахарям, мужчинам или женщинам, причем метод всегда один и тот же. *Konu* — это черное вещество, добываемое путем обугливания и измельчения листьев вида *Grewia flava*, большого куста, который также служит источником древесины для луков и посохов, и съедобных ягод. Процедура использования *konu* требует, чтобы на коже пациента сначала был сделан надрез. Знахарь нагревает на огне нож, затем делает один или несколько небольших неглубоких надрезов на больной или зараженной части тела пациента. Иногда затем знахарь высасывает у пациента немного крови и вместе с ней болезнь. После этого в рану втирают приготовленное *konu*. Если *konu* нет, его могут заменить шипы верблюжьей колючки (вид рода акации); считается, что как *konu*, так и колючки, облегчают боль и способствуют выздоровлению. Рубцы от целительных надрезов (/au-dzi), заполненных *konu*, по способу нанесения и внешнему виду похожи на татуировки (#kã-dzi), сделанные для красоты, однако они различаются концептуально и лингвистически. Только целительные надрезы считаются «лекарством» и делаются знахарями (ср. [Heinz 1975: 30] о похожих практиках среди !kõ).

Konu может быть использовано для снятия почти любой боли — от укусов змеи до болей в суставах; оно также применяется для борьбы с болью в груди при туберкулезе, широко распространенном бедствии, которое сегодня нередко правильно диагностируется знахарями как *tibi* (то есть ТВ — туберкулез). Однако *konu* используется в знахарстве⁶ не только как обезболивающее. Знахари также надрезают кожу и прикладывают

кони в качестве контрацептива, и напротив, лекарства от бесплодия, а также в качестве средства, обеспечивающего успешную охоту. В этих случаях речь не идет о болезни. Надрезы для зачатия и контрацепции одинаковы, они делаются на плече, локте, запястье, бедре, колене и лодыжке, а иногда и на лбу, виске и задней стороне шеи и мужчины, и его жены (считается, что оба родителя в равной степени участвуют в зачатии ребенка). Любой умеющий может сделать надрез и втереть *кони* в рану, но предпочитают все же искусные мужчины-знахари или женщины-знахари.

Охотничье знахарство подобно описанному. Мужчины центральных наро в возрасте от 13 до 20 с небольшим лет обычно проходят через одну или несколько простых процедур, во время которых им делают надрезы (*/kore*) между бровями, а также часто и на других частях тела. Среди западных наро в 1920-х годах эта процедура было частью того, что Доротея Блик [Bleek 1928: 23–25] назвала «юношеской инициационной церемонией», которая также включала месяц неполной изоляции и лишений и специальные обрядовые танцы. Похожие ритуалы среди #ау//эиси (южные !кунг) и !кõ были описаны Кауфманом [Kaufmann 1910: 141–142] и Хайнцем [Heinz 1966: 125–134] соответственно (ср. [Schapera 1930: 122–126]). Г/викве, которые живут к востоку от наро, верят, что такие надрезы могут передать «знахарство» от знахаря к его ученику. Знахари г/викве делают надрезы на груди, плечах и бедрах юношей, после чего последние учатся входить в транс [Silberbauer 1965: 99]. Однако сегодня среди наро такая процедура является необязательной и связанной исключительно с охотой; ее не проводят в тайне.

Один мой знакомый юноша-наро получил два таких надреза между глазами, затем один на ключице, по два на левом и правом бицепсах, правом локте и правом запястье. В других случаях четыре или пять надрезов были сделаны также на животе. Во всех случаях в раны втиралось *кони*. Эти процедуры проводились в хижине отца юноши или в хижине знахаря, но не в буше за пределами стоянки (как это бывает у других бушменов). Некоторые надрезы (но не между глаз) могут

быть сделаны даже женой молодого человека в их собственной хижине. Плохой охотник может нуждаться в более чем одной такой процедуре, тогда как тот, кто показал себя в охоте с лучшей стороны, может вообще не прибегать к ней. Наро не понимают, как действует *кони*, однако они в него верят. Некоторые наро, кажется, даже считают его тем, что мы могли бы назвать психологическим, а не физическим знахарством. Они верят, что *кони* между их глаз помогает им сосредоточиться и более метко стрелять из лука.

Вредоносное знахарство

Вредоносное знахарство, как и благотворное физическое, заключается в использовании природных веществ. Матиас Гуэнтер сообщал, что вредоносное, или плохое, знахарство было недавно заимствовано бушменами от их бантуязычных соседей [Guenther 1975: 161]. Однако я полагаю, что это скорее традиционная практика, чаще всего просто приписываемая чужакам и социальным маргиналам. Прямые обвинения во вредоносном знахарстве внутри сообщества очень редки, однако считается, что многие знахари способны на него. Вредоносное знахарство несложно и кое-кто даже признавался, что практиковал его. Некоторые полагают, что люди с устойчивой репутацией колдунов (или ведьм) в начале своей карьеры не намеревались причинять вред, однако сама их знахарская практика заставляет их это делать. Помимо изготовления травяных снадобий колдуны используют так называемые «травяные стрелы» (*g/am #abu-dzi*). Это отрезки травы длиной около 10–12 см с присоединенными к ним в качестве наконечников маленькими кусочками рога. Как и настоящие стрелы, их хранят в колчане, но меньшего размера, который знахарь может спрятать в своей одежде. Ими стреляют из крошечного лука, повернувшись спиной к предполагаемой жертве. Наро говорят, что травяные стрелы «убивают» (*/kũ*), однако это выражение не следует понимать буквально. В действительности считается, что они травмируют, являясь, например, причиной растяжения мышц шеи (ср. [Bleek 1928: 28]).

Гадание

Иногда знахари занимаются гаданием. Предсказатели используют различные предметы — кусочки древесины, кожи или кости, однако наиболее популярен метод, заимствованный от бантуязычных народов, — бросание костей (см., например [Schapera 1953: 64], о предсказаниях тсвана). Один знахарь, которого я встретил, использовал десять костей, девять из которых были коленными чашечками различных видов животных, а десятая — кость из пальца муравьеда. Кость пальца обычно означала белого человека, другие меняли свои значения. Знахарь подготавливал кости путем вываривания в лекарственной жидкости, которую затем выпивал. Человеку, которому предсказывали судьбу или диагностировали болезнь, надо было подуть на эти кости или, если это женщина, потереть о живот. Затем клиент кидал кости на землю, а знахарь давал толкования. Когда он заканчивал, про кости говорили, что они «пошли спать», и клали их в мешочек (ср. [Dornan 1925: 55, 155–158, 298; Bleek 1929: 28; Schapera 1930: 200–201]).

Духовное знахарство

Существует два типа лечебных ритуалов, в которых используется духовное знахарство — *индивидуальные лечебные обряды и знахарские танцы*. Индивидуальные лечебные обряды проводятся для тяжелобольных, тогда как в знахарских танцах участвуют все присутствующие, и это одновременно и медицинский, и социальный институт. Для знахарских танцев характерно вхождение в транс и участие одного или более *g//āya-ne* (ед. ч. *g//āya*).

G//āya-ne — это духи умерших людей. Существуют как мужские, так и женские *g//āya-ne*. Они живут на земле и обычно невидимы, хотя некоторые наро (причем необязательно знахари) утверждают, что могут их видеть. Один из моих информантов описывал уви-

денного им *g//āya* как низкое (около 50 см высотой) и темнокожее существо, которое затем превратилось в дикобраза; другие местные жители не верили рассказу этого человека. Схожим образом информанты Лорны Маршалл из *жў/твāси* (центральные *!кунг*) описывали своих *g//āya-ne* как волосатых существ, а *Великого G//āya* как невысокое серое или коричневое существо [Marshall 1962: 240–243]. В любом случае, *g//āya-ne* в целом мыслятся как представители смерти. Они активны главным образом ночью и приходят к живым людям во сне. *G//āya-ne* злы по своей природе, хотя в духовном знахарстве их присутствие используется в благих целях.

G//āya-ne, подобно людям, едят, женятся, рожают детей и стареют. Однако, в отличие от людей, они снова становятся молодыми, когда достигают преклонных лет. Все люди после смерти становятся *g//āya-ne*, разницы между хорошей и плохой смертью не существует. *G//āya-ne* отличаются концептуально от *Ka-je-m G//o-dzi* (Старые Отцы) — первых наро, которым Бог дал их землю и культуру. О *Ka-je-m G//o-dzi* всегда говорят с нежностью, тогда как *g//āya-ne* боятся и редко упоминают вне контекста лечения трансом. Вместе с тем, *Ka-je-m G//o-dzi* сейчас мертвы и превратились в *g//āya-ne*. Можно сказать, что они «предки» в хорошем смысле слова и что *g//āya-ne* — «предки» в плохом смысле. Знахари различают *g//āya-ne* и порой ищут помощи определенных *g//āya-ne* в лечебных ритуалах и знахарских танцах. Однако эти особые *g//āya-ne* никогда не мыслятся как конкретные предки или умершие члены сообщества, ибо после смерти и погребения все земные контакты с умершим прекращаются.

Другие койсанские народы, а также некоторые наро, верят в *Великого G//āya* или «Дьявола», который является противоположностью *N!adi*, или «Бога». *!Кунг* иногда представляют себе *Великого G//āya* скорее вестником Высшего Бога, чем его постоянным соперником. *Великий G//āya !кунг* разделяет с Высшим Богом семь имен (включая обычное имя последнего — *//Gauwa*, в орфографии Маршалл); будучи тезками,

они, подобно деду и внуку, находятся в отношениях родственного подшучивания [Marshall 1962: 22]. Некоторые знахари наро утверждают, что получают свои силы во время транса или от *N!adi*, или от *Великого G//ǀǀa*, и похоже, что иногда они считают *N!adi*, *Великого G//ǀǀa* и *g//ǀǀa-ne* одним и тем же существом. Схожие представления имеются у г//викве [Silberbauer 1972: 319; ср. 1965: 95–104 *passim*]. Такие изменчивые и кажущиеся непоследовательными идеи обычны в других частях мира (в особенности в Южной Америке), а неспособность этнографов зафиксировать их среди бушменов можно отчасти объяснить нежеланием воспринимать эти идеи в качестве элементов гибкой системы верований, в противоположность отношению к ним как нелепому нагромождению идей или верованиям в состоянии изменения.

Как правило, наро считают, что транс достигается путем «кипячения» (*tsa*) «знахарства» в желудке знахаря одновременно с временным вселением одного из *g//ǀǀa* внутрь тела знахаря и под его контролем. Альтернативное и (на наш взгляд) противоречащее этому представление состоит в том, что к трансу приводит одно лишь «кипячение», и что в во время транса полубессознательный знахарь извлекает болезни из тел своих пациентов, а затем покидает собственное тело и заставляет *g//ǀǀa* забрать болезни прочь. Другими словами, и добровольная «одержимость духами», и добровольная «потеря души» — суть автохтонные объяснения транса (см. [Lewis 1971: 29–30, 48–49]). Последнее ближе к взглядам большинства других бушменов, включая жў/твāси !кунг [Marshall 1962: 250; 1969: 378].

Индивидуальные лечебные обряды

Чтобы привлечь *g//ǀǀa* для индивидуального лечебного обряда, несколько женщин обычно хлопают и поют одну из песен знахарского танца, в то время как знахарь старается сделать свое тело напряженным и «жарким». Хороший знахарь может

для этого не вовлекаться в полный знахарский танец. Сначала он снимает одежду за исключением набедренной повязки или трусов, затем танцует на определенном месте и концентрирует все приобретенное мастерство, чтобы заставить «закипеть» свою невидимую внутреннюю (духовную) лечебную силу. Через несколько минут он вгоняет себя в испарину. Человек в трансе всегда сильно потеет от плеч и ниже, в то время как его искаженное от напряжения лицо остается сухим. Каждый мускул на теле знахаря кажется напряженным, он непрерывно пребывает в движении, или танцуя под ритм песни, или только покачиваясь. Знахарь иногда бормочет бессмысленные слоги, однако они не предназначены для коммуникации ни с присутствующими людьми, ни с какими-либо *g//ǃǃa-ne*, которые могут быть привлечены к месту действия. Эта фаза действия известна у !кунг как *khwe !i*, или ‘полусмерть’ [Marshall 1962: 250; 1969: 377–378; Lee 1968: 40], в таком состоянии знахарь может упасть, оцепеневший и все еще трясущийся, на землю. Если это происходит, другие мужчины или женщины растирают тело знахаря, чтобы сохранить его «жарким», а затем помогают ему начать лечение.

Для лечения знахарь встает на колени перед пациентом, который сидит или лежит перед ним, и кладет свои дрожащие руки на ту часть тела пациента, в которой, как считается, заключен недуг. Этим способом знахарь извлекает болезнь и передает ее внутри своего тела *g//ǃǃa*, чтобы тот забрал ее прочь. Наро верят, что болезнь может оказать незначительный патологический эффект на знахаря, однако считают, что он никогда серьезно не заболеет, если только уверен в собственной силе. С *g//ǃǃa*, как полагают, ничего дурного не происходит.

Лечебная процедура может продолжаться от нескольких минут до часа и более. Ритуалы этого типа могут перерасти в настоящие знахарские танцы. Лечебные обряды — суровое и изнурительное испытание: закончив обряд, знахарь часто испытывает полный упадок сил и засыпает, в то время как *g//ǃǃa*, вероятно, исчезает.

Знахарские танцы

Как уже упоминалось, лечебные обряды чаще всего проводятся для тяжелобольных, когда такие средства, как лечение травами, надрезы и копу (либо, если на то пошло, западная медицина) оказались неэффективными. Они могут проводиться в любое время дня и ночи, однако обычно совершаются вечером. Знахарские танцы почти всегда происходят, или, по крайней мере, начинаются, после наступления сумерек. Их устраивают гораздо чаще, чем индивидуальные лечебные обряды. За время моей 16-месячной полевой работы я присутствовал на примерно 20 знахарских танцах и знал о других, которые не посетил. При этом я, насколько помнится, был всего на двух индивидуальных лечебных обрядах, которые не переросли в полноценные знахарские танцы. Отчасти так происходит потому, что индивидуальные лечебные обряды имеют частный характер, тогда как знахарские танцы — настолько же социальное, насколько и ритуальное событие.

Знахарские танцы обычно совершаются в благоприятное время — в ночь после особенно успешной охоты, в несколько идущих друг за другом ночей во время сезона дождей, в полнолуние. Луну часто персонифицируют, считая благожелательным сверхъестественным существом; круглая, полная луна уподобляется танцевальному кругу (некоторые говорят, что это танцевальный огонь духов *g/āya-ne*). Знахарские танцы также часто проводят по случаю прихода большого количества гостей из другой локальной группы и, в частности, по случаю прибытия какого-либо известного знахаря, которого попросят участвовать в действе. Эти танцы редко организуют для лечения отдельного человека.

Знахарские танцы у наро очень похожи на те, что были описаны Лорной Маршалл [1962: 248–251; 1969] и другими этнографами (например [Lee 1968; Katz 1976] у жу/твāси 'кунг. Их устраивают вокруг небольшого костра, вдали от хижин или за пределами лагеря или, если есть место, в центре лагеря. Танец может начинаться любым из нескольких способов. Иногда его пла-

нируют заранее, за несколько дней, однако обычно он начинается неожиданно. Танец, начатый спонтанно, может следовать за каким-то событием, связанным с музыкой или танцами. Например, старая женщина, сидя у костра перед своей хижиной, может начать хлопать и петь сама для себя песню знахарского танца. Другие женщины присоединяются к ней и, если у них появляется соответствующее настроение, сооружают танцевальный костер и громко поют, чтобы побудить мужчин присоединиться к ним. Или несколько женщин могут вдруг начать петь или танцевать вокруг их собственных костров для того, чтобы начать танец. Мужчины тоже могут начать танец, хотя делают это реже, а знахари — почти никогда; они склонны присоединяться к танцу позже всех. Временами полноценные знахарские танцы вырастают из флиртовых, подражательных танцев, которые исполняют мальчики или юноши, имитируя танцевальный стиль знахаря, чтобы поддразнить его.

Несколько женщин (по меньшей мере три или четыре), увлеченных танцем, сооружают танцевальный костер, который будет гореть во время всей церемонии. Обычно вне танцевальной площадки сооружается второй костер — для наблюдателей и отдыха мужчин в перерывах между танцами. Большинство женщин и девушек сидят, скрестив ноги, у главного костра плечом к плечу. Десять-двадцать женщин с детьми и собаками, рассеявшихся вокруг второго костра, поют и хлопают в унисон.

Песни обычно называются по видам животных: жираф (*n/abe*), лев (*ham*), страус (*g/aro*), сернобык (*/ko*), антилопа импала (*//ama*) и т. д. Кроме этого, у наро есть песня дождя (*du*); у других групп бушменов есть песни о солнце, луне, орехах монгонго и железе — о всех значимых вещах в их окружении. В песнях нет слов. Вместо них во всех напевах знахарских танцев громко пропеваются звуки *и — а — he — е* или *и — а — he — е — o*⁷. Мелодии просты и повторяются после каждого первого или второго такта в зависимости от песни. В музыке наро используются только музыкальные ноты C, E, G и A (в ключе C), а в музыке #au//эи-

си'кунг встречаются только С, F, G и A (#ау//эиси иногда участвуют в знахарских танцах наро). Ритмо-размерные сигнатуры широко варьируются — это может быть 3/4, 6/4, 9/4, 11/4 или почти любая другая мыслимая комбинация, в зависимости от песни. Исполняя песню, женщины нахлопывают руками сложный стандартизованный ритм. Темп варьируется от примерно 100 до 160, возрастая по ходу действия (ср. [Marshall 1969: 365–366]). Некоторые песни требуют хлопков в группах — одна группа женщин нахлопывает один ритм, а другая — иной. Ритм исключительно важен для песни: даже если пение остановится раньше, песня не считается оконченной до особого заключительного хлопка, исполняемого по сигналу одной из женщин (ср. [Marshall 1969: 365–366]).

Песни !кунг продолжаются две или три минуты [Marshall 1969: 361], однако песни наро могут длиться от 20 до 30 минут (с несколькими минутами перерыва между ними); одни и те же мелодии и ритмы повторяются снова и снова. Некоторым песням сопутствуют танцевальные фигуры, которые исполняют мужчины. Женщины наро танцуют очень редко; в районе моей полевой работы женщины наро никогда не лечили посредством транса, хотя не существует автохтонного объяснения, почему они не должны этого делать. Во время пения песни, названной в честь животного, танец может включать телодвижения, имитирующие его естественные движения. Возможно, этот обычай специфичен для наро (ср. о !кунг [Marshall 1969: 363]). У некоторых мужчин есть любимые танцы, которые они предпочитают остальным. Постоянно, с каждым поколением, появляются новые танцы. Почти в каждом танце танцоры наклоняются вперед и делают два маленьких шага с левой ноги, два маленьких шага с правой ноги и т. д. Как и у !кунг (см. [Marshall 1969: 358–359]), вокруг каждой ноги танцора обмотан набор трещоток (*g/lore*). Набор представляет собой пятнадцать или двадцать коконов, связанных вместе и наполненных зернами. Во время танца мужчин, трещотки подчеркивают ритм музыки. Их цель — усилить художественный, а не духовный эффект мероприятия.

Все мужчины наро умеют танцевать. Обычно в знахарском танце принимают участие больше половины мужчин старше четырнадцати—пятнадцати лет. Чаще всего танцуют старшие мужчины. Конечно, число танцующих мужчин зависит от размера локальной группы. Обычно танцуют пять—десять взрослых мужчин, иногда их число доходит до двадцати. Исходя из моего опыта, число танцующих в знахарских танцах наро никогда не бывает большим, как принято в других группах бушменов. Например, Гуэнтер писал о 300 человеках [Guenther 1975: 162], ср. [Marshall 1969: 353—354]. Мужчины танцуют по очереди, хотя часто они начинают делать это старательно, лишь когда женщины хлопают и поют более часа. Иногда знахарские танцы не удаются потому, что мужчины не хотят танцевать или никто из присутствующих знахарей не достигает состояния транса.

В транс входит один, иногда два или более мужчин, когда танец в полном разгаре. Если в танце принимает участие выдающийся знахарь, другие будут стараться первыми достичь состояния транса, чтобы помочь ему довести его знахарство до «вскипания». Несмотря на то, что, вероятно, не менее четверти взрослых мужчин наро способны достичь транса (и, возможно, половина всех взрослых мужчин !кунг), для проведения знахарского танца необходим только один знахарь. И все же, если танец идет всю ночь и продолжается на следующий день, знахари сменяют друг друга при лечении. Каждый по очереди будет контролировать своих *g//āya-ne* около часа или двух, а затем позволит это сделать следующему.

Лорна Маршалл [Marshall 1969: 374—379], Ричард Ли [Lee 1968: 39—41], Ричард Кац [Katz 1976] и Меран Бьезеле [Bieseles, в печати] описали трансное действо у !кунг как непрерывный ряд стадий или уровней состояния транса — танец, «кипение», «полусмерть», лечение и, в конце концов, полный упадок сил от изнеможения. Это описание можно применить почти в той же степени и к наро.

На первом этапе мужчина танцует по кругу (в любом направлении) неподалеку от группы людей, сидя-

щих у танцевального огня. Как правило, круг составляет около десяти метров в диаметре. На начальном этапе транса танцоры, включая знахаря, держатся круга и идут по ясно видимой и углубляющейся канавке в песке. Настроение может быть веселым или торжественным в зависимости от обстоятельств танца.

Транс требует «жара». Один из знахарей !кунг рассказал Ричарду Кацу, что, когда он танцует, быстрое дыхание доставляет «знахарство» (*n/um* !кунг) в каждую часть его тела. Это «знахарство», как и «знахарство» наро, считается «горячим» и оно повергнет входящего в транс, в дрожь [Katz 1976: 286]. У наро существует похожая точка зрения, но в их объяснениях большее внимание уделяется присутствию *g//ǃǃa*. Как говорил один знахарь наро: «*G//ǃǃa* приходит и опьяняет тебя. Затем *g//ǃǃa* и знахарь становятся одним целым и *g//ǃǃa* забирает болезнь из крови человека». Между состоянием транса во время знахарского танца и во время индивидуального лечебного обряда существуют два различия: во время танца знахарю требуется больше времени, чтобы изменить состояние своего сознания, но когда это достигнуто, его транс сильнее и глубже. Во время танца знахарь располагает большим временем и, что важно, большей социальной поддержкой. Другие мужчины поддерживают его тело, которое они растирают для увеличения «жара знахарства».

Будучи в состоянии полного и сильного транса, непосредственно предшествующего лечебному этапу, знахарь идет к огню и, нередко, ходит по нему. У некоторые #ау//эиси !кунг могут во время транса есть раскаленные угли (однажды я видел одного мужчину, который проглотил девять углей в течение примерно двух часов). После они заявляют, что могут не чувствовать никакой боли от огня, поскольку они уже «горячие»; тем не менее, женщины, находящиеся поблизости, постоянно удерживают вошедших в транс танцоров от сожжения себя в пламени или на раскаленных докрасна углях. В этом состоянии знахарь не способен контролировать свое тело полностью. Его поступки считаются столь затронутыми действием «знахарства» или духа *g//ǃǃa* внутри него, что за ним должны сле-

дить окружающие, которые все еще сохраняют нормальное состояние сознания.

В этот момент может начаться лечение. Как и в индивидуальных лечебных обрядах, знахарь кладет свои руки на плечи человека, чтобы вытянуть недуги, известные или неизвестные, и выбросить их прочь. Качаясь под музыку, знахарь поднимает вверх закрытые глаза и мягко обнимает каждого человека за плечи. Обычно он стоит позади людей у огня и тратит в среднем от 30 секунд до минуты на каждого. Каждый присутствующий у главного костра должен быть вылечен. Это главным образом женщины и дети, однако мужчины тоже могут сидеть там, чтобы исцелиться. Хотя больные люди в действительности получают больше внимания, чем те, кто, судя по внешнему виду, здоров, в лечении не отказывают никому. Приходящие в гости гереро, пастухи кгалагари и европейские этнографы получают то же лечение, что и братья бушмены. Знахарь, закончив свой сеанс лечения, идет обратно в круг и танцует. Позднее он возвращается к людям и лечит снова до тех пор, пока не устанет слишком сильно, чтобы продолжать.

После фазы лечения знахарь «охлаждается». Другие мужчины растирают ему руки и грудную клетку, чтобы пот, который считается содержащим знахарство, мог покинуть тело. Они усаживают и поддерживают знахаря, пока он постепенно приходит в чувство. Знахарь сидит тихо и совершенно неподвижно, примерно в течение часа за исключением случающихся иногда приступов удушья и воплей. После этого времени он может снова говорить и нормально ходить.

Экзорцизм

Только что приведенное описание касается типичного события в жизни бушменов — общего знахарского танца. Однако также заслуживает упоминания необычный знахарский танец, который я наблюдал в 1975 г. Насколько я знаю, это первый зафиксированный у бушменов случай непроизвольной одержимости и изгнания духа *g//âûa*⁸.

Все началось вполне обычно. Холодной зимней ночью несколько женщин сидели возле огня перед хижинкой. Одна из них принялась хлопать и петь, другие к ней присоединились. Двое мужчин (один из которых был знахарем) шутиливо исполнили танец страуса на своих местах, и вскоре после этого сели покурить табак. Неожиданно старая женщина, которую я буду звать N/isa, впала в глубокий и очевидно настоящий транс. Она сидела не у того же огня, что и остальные, а у костра возле соседней хижины. N/isa закричала и упала в обморок. Мне объяснили позднее, что перед тем, как она закричала, (женский) *g//āya* вошел в ее тело; возможно, важно добавить, что этот *g//āya* был какой-то определенный, а всего лишь проходящий мимо дух.

Женщины, сидевшие у другого костра, и двое мужчин, до этого танцевавших, устремились на помощь, в то время как муж N/isa, который сидел около жены, уложил ее на землю. Другие мужчины и женщины, нагрев руки над огнем, кусочками одежды, намоченными в кипящей воде, похлопывали по лицу, ногам и рукам N/isa, чтобы успокоить. N/isa приходила в себя и снова лишалась чувств почти каждую минуту. Пробуждаясь, она выкрикивала: *Se te!* ('Возьми меня!'), *Aje!* ('Моя мать!'), *Tshu-u!* ('Это зло!'). Вскоре другие женщины снова запели.

Спустя примерно полчаса две девушки развели вдали от хижин новый костер, и отнеся туда N/isa, положили на одеяло. Другие тоже перебрались к тому костру, где немедленно начался знахарский танец. Уже через несколько минут у нового костра знахарь вошел в транс и с помощью *g//āya*, которого он контролировал, попытался изгнать первого *g//āya* из тела N/isa. Вошедший в транс танцор сначала обратил внимание на одержимую женщину. Затем он двинулся внутрь круга певцов и клал руки на плечи каждого. Затем дважды протанцевал вокруг наружной части круга и приблизился к огню, от попадания в который его удержала дочь и танцоры, не бывшие в трансе. После того, как его увели от огня, знахарь снова сосредоточился на *g//āya*, овладевшем N/isa. В течение примерно 20 ми-

нут он держал N/isa за плечи и руки, пытаясь вытянуть g//āya из ее тела. Внезапно N/isa, подпрыгнув и закричав, побежала в кусты. Муж пошел за ней. Когда они спустя несколько минут вернулись, N/isa была здорова, она села отдохнуть, и знахарский танец прекратился. К этому времени обессиленный знахарь упал и дочь привела его в чувство.

Самое любопытное обстоятельство, касающееся этого события, состоит в следующем: люди были уверены, что телом женщины завладел g//āya, несмотря на то, что такого не случалось ранее. Интересно также то, что общее волнение закончилось, как только женщина вернулась в нормальное состояние; после знахарского танца вечер продолжался как обычно.

Место знахарей в обществе и научные объяснения медицины бушменов

Знахарские танцы и знахарство в целом играют важную роль в жизни бушменов. Существуют два частично пересекающихся объяснения этой роли — социологическое и психологическое.

Во-первых, Лорна Маршалл и Ричард Ли [Marshall 1962: 2510; Lee 1968: 48–53] подчеркивали социологическое значение медицины, ее социальные функции. Лечебные танцы буквально собирают людей вместе. Бушмены проходят огромные расстояния, чтобы присутствовать при действиях великого знахаря или даже просто вместе танцевать. Знахарский танец требует также взаимодействия мужчин и женщин, чья деятельность в других сферах, особенно в добывании средств к жизни, часто разграничена. Как отмечал Ли, «трансовое действо само по себе характеризуется отсутствием таинственности и высоким уровнем общей цели» [Lee 1968: 53]. Каждый из присутствующих так или иначе участвует в нем. Кроме того, знахарство бушменов направлено преимущественно на лечение болезней, которые, как считается, приходят извне общества; обвинения в колдовстве или ведовстве в адрес друзей и

родственников чрезвычайно редки. Наро обычно адресуют такие обвинения бушменам #ау//эиси !кунг.

У наро физическое знахарство может практиковать почти любой человек, имеющий терпение освоить его приемы. Духовное знахарство также широко практикуется мужчинами. Хотя природные способности и играют здесь роль, со временем и усилием молодой человек может перенять духовное знахарство почти от любого знахаря, пожелавшего его обучать. Перенимают навыки духовного знахарства обычно у тех, с кем индивид находится в отношениях подшучивания, например, у дедушки или брата матери, однако это необязательно. Другие роли — певец (для женщин) или танцоров (для мужчин) — формируются с самого раннего детства. Матери учат младенцев хлопать руками во время музыки знахарского танца и, придерживая их так, что ножки едва соприкасаются с землей, побуждают к танцу. Большинство мальчиков начинают учиться танцевать раньше, чем ходить.

Знахарство дает человеку престиж в сообществе, однако в других социальных сферах даже к выдающимся знахарям относятся так же, как и ко всем прочим людям. Наро могут шептаться о ком-то, что он — великий знахарь, однако мнение этого великого знахаря в таких вопросах, как охота или общественные разногласия не обязательно ценится выше мнения остальных. Знахари иногда соблюдают особые пищевые табу, например, запрет есть козлятину или пить чай, так как считается, что они ослабляют силу знахарства; правда, другие наро также могут иметь персональные табу. Некоторые знахари, чтобы обозначить свой статус, надевают на шею ожерелья, которые обычно носят женщины, однако ожерелье на шее мужчины не всегда знак того, что он — знахарь.

Во-вторых, как подчеркивают те же Маршалл и Ли [Marshall 1962: 251, 1969: 379–380; Lee 1968: 48–53 *passim*], в особенности первая, знахарские танцы имеют и психологическую функцию. Они обеспечивают выброс агрессии и снятие напряжения, особенно у знахарей, ослабляют тревогу и страх у больных. Это не означает, что знахари бушменов — психотические личности, какими

принято считать шаманов в других частях мира. Правда, я знал о д н о г о знахаря, которого психиатр мог бы посчитать параноиком, однако он никоим образом не являлся типичным. Он проводил большую часть времени, живя в одиночестве в буше и разговаривая с *g//āya-ne*. Поскольку он боялся больших скоплений людей, то почти никогда не посещал не бушменские деревни и большей частью останавливался на окраинах крошечных поселений бушменов; это, конечно, означает, что он никогда не исполнял знахарские танцы. Он занимал важное место среди бушменов, благодаря уверенности окружающих в том, что, он знахарь, но это был не обычный знахарь наро. Большинство знахарей — нормальные бушмены в полном смысле слова. Психологический подход не может объяснить, почему некоторые мужчины становятся знахарями, а другие — нет.

Два указанных взгляда на традиционную медицину бушменов, несомненно, интересны, однако существует и третий ракурс, который, не являясь объяснением в том же смысле, что и остальные, все же проясняют по крайней мере устойчивость сегодняшних верований наро, несмотря на растущие контакты с другими этническими группами. Наро верят, что *Ka-je-m G//o-dzi* (Старые Отцы) знали основания вещей, которые наро больше не понимают. Если кто-то спросит наро, почему он исполняет знахарский танец, он ответит если не */Ura* ('я не знаю'), то возможно *N!adi-ba* ('Бог [желает этого]') либо *Ka-je-m G//o-dzi-ko kuru* ('Старые Отцы делали это'). Во многих отношениях наро — консервативный народ. Несмотря на то, что некоторые наро пасут коз и работают сезонными или даже постоянными (обычно не полностью занятыми) рабочими и что они в целом усвоили чужие религиозные и медицинские идеи, традиционное физическое и духовное знахарство все еще очень устойчиво. Культурные контакты не уменьшили активность в сфере знахарских танцев. Напротив, из-за значительной плотности населения и более оседлой жизни в некоторых районах сегодняшнего расселения бушменов знахарские танцы проводятся более часто, чем в прошлом. Даже (лучше сказать — *в особенности*) для наиболее

сильно ассимилированных наро, которые живут в скотоводческом районе на востоке округа Ганзи, знахарские танцы с присущей им космологией остаются одним из последних столпов их традиционной культуры.

Примечания

¹ *Barnard A. Nharo Bushman Medicine and Medicine Men // Afrika: Journal of the International African Institute. 1979. Vol. 49. No. 1. P. 68–80. Пер. с англ. Е.Н. Дувакина под ред. О.Б. Христофоровой.*

² Знаками //, /, !, # А. Барнард обозначает специфические койсанские звуки – «кликсы» (Примеч. пер.).

³ По старой номенклатуре (Примеч. пер.).

⁴ Абстрактные существительные обычно выражаются во множественном числе.

⁵ Все примеры – результат моих наблюдений в ходе полевой работы, посвященной другим аспектам культуры наро. Дальнейшие исследования местной фитотерапии добавят, несомненно, гораздо больше примеров.

⁶ *Koni* легко воспламеняется, и помимо своего «медицинского» использования, описанного здесь, применяется во время дождливой погоды для разжигания огня.

⁷ Другая последовательность звуков, *u – a – ā – ō – ē – ā – u*, пропевается в танце самца антилопы канна (*du-g//o*) во время женской пубертатной церемонии (описание см. в [Passarge 1907: 101–103; Bleek 1928: 23; Barnard 1976: 77–80]).

⁸ Обыкновенные знахарские танцы иногда неточно описываются этнографами как «экзорцизм» (напр. [Silberbauer 1965: 97–99; Heinz 1975: 28–30]). В таких случаях, однако, болезнь считается причиненной *g//āya*, но не самим *g//āya*, которого следовало бы изгнать.

Литература

Barnard 1976 – *Barnard A.J. Nharo Bushman kinship and the transformation of Khoi kin categories: Ph.D. thesis. Univ.: of London, 1976.*

- Bieseke — *Bieseke M.* Religion and folklore // The Bushmen / Ed. by P.V. Tobias. Cape Town: Human and Rousseau (forthcoming). [1977]
- Bleek 1928 — *Bleek D.F.* The Naron: A Bushman tribe of the Central Kalahari. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Doran 1925 — *Doran S.S.* Pygmies and Bushmen of the Kalahari. L.: Seeley, Service & Co, 1925.
- Guenther 1975 — *Guenther M.G.* The trance dancer as an agent of social change among the farm Bushmen of the Ghanzi District // Botswana Notes and Records. 1975. Vol. 7. P. 161–166.
- Heinz 1966 — *Heinz H.J.* The social organization of the !kō Bushmen. M.A. thesis. Pretoria: University of South Africa, 1966.
- Heinz 1975 — *Heinz H.J.* Elements of !kō Bushmen religious beliefs // *Anthropos*. 1975. Vol. 70 (1). P. 17–41.
- Katz 1976 — *Katz R.* Education for transcendence: !kia-healing with the Kalahari !Kung // *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors* / Ed. by R.B. Lee and I. DeVore. Cambridge (Massachusetts); L.: Harvard University Press, 1976. P. 281–301, 400–401.
- Kaufmann 1910 — *Kaufmann H.* Die #Auin. Ein Beitrag zur Buschmannforschung // *Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*. 1910. Bd. 23 (3). S. 135–160.
- Lee 1968 — *Lee R.B.* The sociology of !Kung Bushman trance performances // *Trance and Possession States* / Ed. by R. Prince. Montreal: R.M. Bucke Memorial Society, 1968. P. 35–54.
- Lewis 1971 — *Lewis I.M.* Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth: Penguin, 1971.
- Marshall 1962 — *Marshall L.* !Kung Bushman religious beliefs // *Africa*. 1962. Vol. 32 (3). P. 221–252.
- Marshall 1969 — *Marshall L.* The medicine dance of the !Kung Bushmen // *Africa*. 1969. Vol. 39 (4). P. 347–381.
- Passarge 1907 — *Passarge S.* Die Buschmänner der Kalahari. Berlin: Dietrich Reimer, 1907.
- Schapera 1930 — *Schapera I.* The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots. L.: George Routledge & Sons, 1930.

- Schapera 1953 — *Schapera I.* The Tswana. L.: International African Institute, 1953.
- Silberbauer 1965 — *Silberbauer G.B.* Report to the Government of Bechuanaland on the Bushman Survey. Gaberones: Government Printer, 1965.
- Silberbauer 1972 — *Silberbauer G.B.* The G/wi Bushmen // Hunters and Gatherers Today / Ed. by M.G. Bicchieri. N.Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1972. P. 271–326.

А.И. Давлетишин

КОЛДОВСТВО,
ЗАВИСТЬ, ИСПУГ,
ВОДА, ИЛИ О ЧЕМ
ВСЕГДА МОЖНО
ПОГОВОРИТЬ
В САН-ПЕДРО-
ЦИЛЬЦАКУАПАН,
ШТ. ВЕРАКРУС,
МЕКСИКА

Mintacha xkaan! ‘Уже идет вода!’
(фраза, которую чаще всего
можно услышать в Сан-Педро)

В июне — июле 2007 г. в рамках проекта по реконструкции прототонакского языка¹ я находился в селении Сан-Педро-Цильцакуапан-де-Барранко, муниципальный округ Ишуатлан-де-Мадеро, шт. Веракрус, Мексика. Целью моего пребывания в Сан-Педро было составить представление о совершенно неизученном языке тепеуа-де-писафлорес, на

Благодарю всех, кто тем или иным способом помог осуществиться настоящей работе — Дэвиду Бэку, Джиму и Хуане Уотерсам, Карлосу Эйрасу Родригесу, Паулет Леви, Сьюзанне Смайт Кунг. Выражаю искренние чувства симпатии жителям Сан-Педро, Писа-Флорес и Тепетате, принимавшим меня.

котором говорят в этой деревне и сделать попытку описать его. Язык оказался очень интересным, хотя в данной статье речь пойдет не о нем. Живя в Сан-Педро, я стал волей-неволей наблюдать за тепеуа, за тем, как они живут, о чем они говорят и думают, что считают важным. Думаю, что любой другой немного интересующийся антропологией человек сделал бы на моем месте то же самое, ведь тепеуа до сих пор живут достаточно изолированно и в значительной мере сохраняют традиционный образ жизни, благодаря чему контраст между «нашей» и «их» культурой поразителен. Неудивительно, что стандартные темы для разговора у тепеуа сильно отличаются от тех, к которым я привык. Они совсем не обсуждают экономический кризис, будущего президента или заявки на гранты. Тепеуа все время говорят о воде, испуге, зависти и колдовстве. Невольно возникали вопросы: «Почему они говорят об этом? Почему эти темы так важны для них? Что делает их главными в данной культуре и что вообще может делать темой основной в культуре?» Комплекс идей о колдовстве у тепеуа и является темой настоящей работы. Однако перед тем как перейти к ее изложению, необходимо немного рассказать о том, кто такие тепеуа.

Тепеуа — люди гор

Тепеуа — слово ацтекского происхождения (tepe:wah). Оно означает ‘тот, у кого есть горы’, т. е. «горец». К моменту прихода испанцев ацтеки (астеки) так называли народы, с которыми они в ходе экспансии ацтекской империи столкнулись в районе горной гряды Сьерра-Мадре-Ориенталь, находящейся к северо-востоку от долины Мехико. Сегодня этноним «тепеуа» используется для обозначения трех небольших этнических групп, проживающих в той области, где штаты Веракрус, Идальго и Пуэбла граничат друг с другом. Эти группы называются тепеуа-де-уеуетла (селение Уеуетла — шт. Идальго, селение Мекапалапа — шт. Пуэбла), тепеуа-де-тлачичилько (муниципальные округа Тлачичилько и Сонтекаматлан — шт. Вера-

крус) и тепеуа-де-писафлорес (селения Писа-Флорес, Тепетате, Сан-Педро-Цильцакуапан — шт. Веракрус). Общая численность говорящих на тепеуа, согласно переписи 2000 г., составляет 9 546 человек. В действительности эти люди говорят на трех разных, хотя и близкородственных, языках или, если угодно, диалектах, которые представляют собой отдельную ветвь тотонакских языков. Время расхождения между языками тепеуа, по данным глоттохронологии согласно методу С.А. Старостина, составляет 10 веков, между тепеуа и остальными тотонакскими языками — около 30 веков. Тепеуа в большинстве своем двуязычны — они также говорят на местном варианте испанского языка, который отличается от распространенного в Мексике испанского фонетикой, грамматикой и лексикой. Дети и молодые люди, как правило, не говорят на тепеуа, в то время как в Сан-Педро и Тепетате, например, люди старше 60 лет не знают испанского. Таким образом, языки тепеуа обречены на вымирание, и только в Писа-Флорес, где даже самые маленькие дети до сих пор говорят на тепеуа, у этого языка есть будущее.

Тепеуа вместе с тотонаками, науа и отоми проживают в Южной Уастеке — историко-культурном субрегионе внутри Мезоамерики, характеризующимся единством материальной и духовной культуры. Деревни тепеуа находятся в непосредственной близости от поселений тотонаков, отоми и науа. Конечно, это единство не исключает того факта, что тепеуа сильно отличаются от своих соседей во многих отношениях. Непосредственное знакомство с тепеуа-де-уеуетла и тепеуа-де-писафлорес позволяет мне утверждать, что они различаются не только в языковом и культурном отношении, но даже и внешне — по своему антропологическому типу. Приведенные ниже данные, если не оговорено отдельно, относятся к тепеуа-де-писафлорес и являются результатом наблюдений, сделанных во время моего краткосрочного полевого исследования. Большей частью, однако, эти сведения также справедливы по отношению к тепеуа-де-уеуетла и тепеуа-де-гличичилько.

Общее число жителей Сан-Педро составляет около 800 человек. В деревне живут тепеуа и *местисы* —

«те, у которых уже открылись глаза» — индейцы, которые с некоторого времени приняли особую «мексиканскую» идентичность и отрицают свое индейское происхождение. Сан-Педро расположен на склоне горы, на высоте примерно 360 м над уровнем моря. Примерно в часе ходьбы от Сан-Педро вверх по горе находится селение отоми Санта-Мария-Апипильуаско, на таком же расстоянии внизу у берега небольшой реки, которую называют «большим ручьем», находится Тепетате, где также живут тепеуа. Переправившись через реку, можно дойти до тотонакского селения Эхидо-Каньяда-де-Колотла. В противоположной стороне от Тепетате расположено главное поселение тепеуа — Писа-Флорес. Вокруг селений на хуторах живут отдельные, как правило, зажиточные семьи, имеющие землю, которые занимаются разведением крупного рогатого скота (в этом случае хутор называется *портеро*) или производством вывариваемой из сока сахарного тростника патоки *пилонсильо* (тогда хутор обозначается словом *ранчо*).

Тепеуа — люди небольшого роста, очень смуглые, с иссиня черными гладкими волосами, мускулистые и худощавые. Мужчины имеют лишь редкую растительность на лице, которую они тщательно сбривают. Небольшую бороду в Сан-Педро можно увидеть только у немногих *метисов* и «официального» знахаря². Поначалу тепеуа кажутся людьми замкнутыми, недоверчивыми и даже недоброжелательными, однако в действительности они очень ранимы и легко привязываются к людям. Социальные отношения исключительно важны для них, хотя показывать этого не принято. Смех и шутка являются универсальным способом разрешения конфликтов в обществе тепеуа.

Тепеуа живут в области тропического, пассатного, влажного климата — в зоне горного тропического леса. Уровень осадков составляет 1700–2000 мм в год. Выделяются два сезона — время тропических дождей (летом) и время мороси и дующих с севера холодных ветров (зимой). Как и другие народы Южной Уастеки, тепеуа занимаются подсечно-огневым земледелием. Каждая семья обрабатывает свое поле независимо. Земля дает два урожая в год. Основу питания составля-

ет классическая мезоамериканская триада «маис—фасоль — перец чили». Пищу принимают два раза в день, это всегда кукурузные лепешки и разваренная фасоль с разболтанным куриным яйцом и особой карликовой разновидностью чили, называемой «блошиным перцем». Только по праздникам и торжественным случаям можно найти в доме тепеуа другую пищу. Значительное место в рационе занимают сезонные продукты собирательства — плоды (*чичала*, бананы, манго, цитрусовые, *агуакате олоросо*, *пагуа*, плоды растущего на деревьях кактуса *питайя* и т. п.), зеленые части растений (*келите*, *папало*, *эпасоте*, *чайоте*, плоды дерева *чоте*, листья кактуса *нопаль*) и грибы. Во время сезона употребляют большое количество корнеплодов — сладкий картофель, маниок и *хемберо*. В пищу также используют семена тыквы, мед диких пчел, некоторые виды гусениц, саранчу, лягушек, гигантских личинок хищной поденки (*мекапаль*) и четыре вида ракообразных. Рыбу и ракообразных до сих пор добывают традиционным способом — засыпая реки известью и собирая одурманенную рыбу руками. Доля продуктов рыболовства и охоты (*тусы*, еноты) в рационе незначительна. Во всех домохозяйствах есть куры, во многих — индюки, в многих — свиньи или мулы, являющиеся важным средством для перевозки грузов по узким горным тропам. Крупный рогатый скот и лошадей разводят исключительно *местисы*.

В качестве дополнительного источника дохода служат *пилонильо* (жженный тростниковый сахар), *рефино* (52° водка на основе *пилонильо*), а также кофе, который после падения цен на кофе на мировом рынке перестал играть важную роль в экономике тепеуа. Все попытки со стороны мексиканского правительства стимулировать в регионе производство на экспорт маракуйи, апельсинов и других фруктов закончились провалом. Дело в том, что, по представлениям тепеуа, фрукты — это подарок, их нельзя ни купить, ни продать. В целом деньги не играют в жизни тепеуа значительной роли.

По мексиканским меркам, тепеуа — очень бедные люди. Земли не хватает, а та, что есть, истощена в ре-

зультате выпаса крупного рогатого скота. Многие тепеуа пытаются искать работу в крупных мексиканских городах и даже в Соединенных Штатах Америки. Большинство из них потом не возвращается на родину. Возможно, что большое число самоубийц и психически больных среди тепеуа (практически у каждого в деревне есть сумасшедший родственник) объясняется плохим питанием и/или низким содержанием минеральных веществ в воде.

Традиционные дома тепеуа прямоугольные в основании, покрыты листовым железом. Пол в доме глиняный, окон нет, как нет и дверей — есть только завешенный куском ткани проем в стене дома. Мебель представляет собой скамьи, как правило, сделанные из цельного бревна, плетеные циновки и свисающие с потолка корзины, которые также служат люльками. Едят тепеуа в отдельном доме-кухне; мужчины и женщины должны принимать пищу отдельно. К жилому дому и дому-кухне часто примыкает дом-амбар, туалет и палатка, где люди принимают душ, поливая себя водой из *хикары* — сосуда, сделанного из тыквы-горлянки. По словам моих информантов, тепеуа моются три-четыре раза в день. В некоторых домах до сих пор нет электричества. В центре Сан-Педро, где живут *местисы*, находятся площадь, церковь колониального времени, дом для народных собраний *галера*, представляющий собой помост под навесом, и площадка для игры в мяч. Вокруг центра расположены четыре квартала, населенные тепеуа. Жители Сан-Педро горды тем, что живут на берегу никогда не пересыхающей (*sic!*) реки (в нашем понимании это ручей) и, кроме того, владеют 13 источниками воды, каждый из которых принадлежит одному из четырех кварталов. Согласно закону, человек, берущий воду из колодца чужого квартала, должен быть убит.

Традиционная одежда тепеуа-де-писафлорес всегда белая. Женский костюм и праздничная одежда могут быть украшены вышивкой. У мужчин традиционное одеяние представляет собой кальсоны и рубашку из грубой хлопковой ткани, называемой *мантас*, широкополую шляпу и наплечную сумку-мешок *мурралх*

из волокна агавы. Женщины носят *льядос* — закрепленную поясом юбку, блузу и *кешкемитль* (надевающийся через голову четырехугольный кусок ткани с разрезом посередине). В последнее время большинство тепеуа, по крайней мере молодое поколение, носит современную одежду секонд-хенд, которая доходит до них по сети обменов из городов и оказывается значительно «дешевле» традиционной. Тяжелый груз тепеуа носят с помощью *мекапаль* — широкой ленты из агавового волокна, которая закрепляется на лбу.

С точки зрения политической антропологии тепеуа — классические ранние земледельцы. Максимальный уровень социальной организации у тепеуа — отдельная деревня. Наибольшей властью в деревне наделен *ахенте муниципаль*, которого раз в три года выбирают на деревенском собрании (его выбор формально подтверждает президент муниципального округа). Выборными являются также должности судьи, глашатаев, полицейских и *команче* (начальник над полицейскими), которые помогают *ахенте муниципаль* в управлении деревней, главным образом, в организации общественных работ, называемых *фаэна*. На специального человека *фискаля* возлагается обязанность присматривать за Христом-Младенцем (изображение новорожденного Иисуса) и статуями святых, хранящимися в церкви. В деревне есть также человек, ответственный за проведение общественных религиозных церемоний. Политическая власть и торговля в Сан-Педро находятся в руках *местисов*.

Минимальный уровень социальной организации — нуклеарная семья. В прошлом были известны случаи многоженства. Добрачные и внебрачные сексуальные отношения достаточно свободные, что является частой причиной раздоров. Новая семья поселяется неподалеку от дома родителей мужа. Свадебный ритуал не разработан, в то время как ритуалы окончания начальной и средней школы очень пышные, исключительно дорого стоят и обладают большой значимостью в глазах тепеуа. Важную социальную роль играют отношения ритуального побратимства — так называемого *компадразго*. *Компадрес* ('кумовья') связаны друг с другом не

столько отношениями религиозного толка, сколько взаимными обязательствами экономического характера. По словам тепеуа, женщина не может быть главой семьи, но на деле бывает ею часто. Данное наблюдение, на мой взгляд, свидетельствует о резкой перестройке традиционного общества, которую можно назвать смертью культуры.

Формально тепеуа являются католиками. В действительности церковь в центре деревни почти всегда закрыта. Священник с побережья приезжает только по самым большим церковным праздникам, например, в день покровителя деревни — св. Петра. В то же время вся деревня участвует в ритуалах доиспанского и колониального происхождения, например, в карнавальных празднествах, *харипео* (когда молодые люди ездят верхом на необъезженных телках), обрядах испрошения урожая и празднике молодых початков кукурузы. В Сан-Педро есть дом, в котором хранятся *антигуас* (о них ниже), а также вырезанные из цветной бумаги и одетые духи маиса, бананов, кофе и т. д. Необходимо отдельно оговорить, что провести границу между богами и духами в представлениях тепеуа невозможно. Настоящего дома *антигуас* в Сан-Педро, в отличие от Писа-Флорес, нет. В деревне есть «официальный» знахарь, чей статус признается всеми ее жителями, к нему обращаются в случае болезни или особого несчастья. Знахари-женщины называются повитухами. Здесь в некоторых ритуалах используется наркотическое растение, называемое *санта-роса*.

Боги тепеуа (*антигуас*) живут на *Золотой Горе*, в мифическом месте, расположенном на востоке. За великим столом на *Золотой Горе* (это разложенные на полу на цветной бумаге и циновке приношения для богов) находятся Солнце и Звезды — заступники людей и их судьи. За вторым столом — боги более низкого ранга. За третьим столом размещаются умершие знахари и повитухи, которые выступают в качестве посредников между живыми знахарями и богами. В качестве жертвы богам приносят молитвы, танцы, музыку, цыпят, индюков (а в исключительных случаях даже свиней), сладкий хлеб, кофе, водку из сахарного тростника и

кока-колу. Недаром, по поверьям тепеуа, после смерти только знахари, повитухи, музыканты, играющие священную музыку, и танцоры, танцующие священные танцы, остаются жить на *Золотой Горе*. Другие люди уходят жить под землю в страну мертвых, где жизнь не так уж сильно отличается от земной. Утопленники же становятся слугами Грома и роют для него русла рек. Кладбище расположено неподалеку от селения, захоронения всегда наземные.

Тепеуа любят рассказывать сказки, хотя нельзя не отметить, что это искусство умирает вместе с языком. Выделяются следующие жанры: мифологические тексты в строгом смысле слова, былички, исторические предания и дидактические сказки. Мифологические тексты повествуют об эпохе творения, которая, как и в других мезоамериканских культурах, понимается как время переделывания существовавшего до этого мира. События, о которых в них рассказывается, происходили, когда солнце еще не взошло, а люди предыдущей мировой эпохи еще не превратились в камень, или когда потопа случались каждый год и, соответственно, еще стояла гора, соединявшая землю и небо, или когда животные еще были людьми. Наш мир, согласно представлениям тепеуа, также рано или поздно погибнет в потопа. В быличках говорится о персонажах актуальной мифологии, которые, как правило, вызывают испуг. Исторические предания рассказывают об основании селений Писа-Флорес и Тепетате. В дидактических сказках, нравоучительных по своей природе, действуют животные и люди.

Стоит упомянуть одно интересное явление, замеченное мной. Тепеуа-де-писафлорес, а также отоми Санта-Мария-Апипильуаско, пользуются особым языком свиста для того, чтобы разговаривать друг с другом на большом расстоянии. На этом языке можно сказать только самые простые вещи, но зато им очень удобно пользоваться в горах. Сходное явление было также описано у тепеуа-де-уеуетла и у масатеков [Cowan 1952; 1976]. Иногда тепеуа используют язык свиста как тайный язык.

Сан-Педро-Цильцакуапан — селение, из которого происходят все тепеуа-де-писафлорес. Оно было ос-

новано в доиспанское или раннеколониальное время, о чем свидетельствует церковь, именем которой называется деревня. Многие семьи в Писа-Флорес, Тепетате и Сан-Педро рассказывают о том, что их предки пришли из Уеуетлы, шт. Идальго. На основании этих семейных рассказов создается впечатление, что все тепеуа пришли в Сан-Педро из шт. Идальго около ста лет тому назад. Однако значительное различие между языками тепеуа заставляет усомниться в справедливости этого утверждения, так же как и тот факт, что тепеуа-де-писафлорес называют тепеуа-де-уеуетла maqal-hama⁷, а их язык lhimaqalhama⁷ (термины, которые также используют тепеуа-де-уеуетла по отношению к самим себе), в то время как себя тепеуа-де-писафлорес называют kitnan, что означает ‘мы’, а свой язык kinchi-wintikan ‘наши слова’ или lhichiwin ‘то, через что говорят’, т. е. буквально ‘язык’³. В 1943 г. агрессивные отношения между *местисами* и притесняемыми ими тепеуа переросли в Сан-Педро в открытый вооруженный конфликт. Наиболее бедные, не имевшие собственной земли тепеуа спустились вниз и основали новое селение Писа-Флорес вдали от естественных источников воды. Они вырыли колодцы и послали гонцов в правительство, чтобы испросить разрешения взять занятую ими землю в общественное пользование. В 1977 г. после серии убийств в Сан-Педро ситуация повторилась, и на полпути между Писа-Флорес и Сан-Педро было основано еще одно селение — Тепетате.

История Писа-Флорес объясняет то настороженное отношение, которое еще совсем недавно проявляли тепеуа к чужеземцам, и не только к белым людям или *местисам*, но и к другим индейцам. Еще 15 лет назад жители Писа-Флорес отказывали приходящим в воде, что, согласно правилам местного этикета, означает запрет на пребывание в селении⁴. Тепеуа-де-писафлорес живут за рекой Пантепек, через которую надо переправляться, глубоко в горах, вдали от крупных дорог. Географическое положение способствовало их культурной изоляции. В последнее время ситуация изменилась, что во многом связано с постройкой автомобильной дороги Мехико—Тушпан,

соединяющей столицу с побережьем Мексиканского залива⁵.

Культурная изоляция Южной Уастеки, а также плохая изученность ее народов и их языков стали причиной того, что в последнее время в этом регионе работают антропологи и лингвисты. Хороший обзор этнографических исследований региона можно найти в работе Алана Сандстрема [Sandstrom 2000]. Практически все работы по этнографии тепеуа приведены в списке литературы ниже⁶. Среди них стоит отметить две книги Роберто Уильямса Гарсия, посвященные тепеуа-де-писафлорес, которые стали классикой мексиканской антропологии [Williams García 1963; 1972]. Он работал с Агустином Сантьяго Куэрво из Писа-Флорес, когда тот на несколько лет приехал на заработки в Халапу. Особую ценность представляют опубликованные тексты [Williams García 1967; 1972]. Необходимо упомянуть также работу Шарля Буале, ставшую программным произведением американской антропологии [Boilés 1967].

Культура как комплекс идей

Признаюсь, что в моей полевой работе не было места теоретическим размышлениям на антропологические темы. Настоящее исследование также ни в коей мере не является теоретическим. Тем не менее, в основе любого понимания и описания всегда лежит некоторая модель или представление о предмете описания. Речь идет только о том, насколько исследователь отдает себе отчет в том, какая модель находится в основе его описания. Думаю, что такой моделью может послужить и послужило в ходе моей работы общее представление о том, что такое человеческая культура.

Культуру можно определить как к о н с т е л л я ц и ю с м ы с л о в. Смыслы (идеи, или элементы культуры) можно по-другому назвать м е н т а л ь н ы м и ф а к т а м и для того, чтобы подчеркнуть их независимость от воли носителя культуры, который бес-

сознательно воспроизводит полученные им от других носителей смыслы или, в крайнем случае, сознательно манипулирует ими для достижения своих целей. Несколько громоздкое слово «конstellация» я использую, чтобы подчеркнуть тот факт, что смыслы в культуре могут быть связаны друг с другом некоторыми отношениями, и эти отношения могут быть двоякого рода. Они могут быть системными, как в случае, например, терминов родства или правил раскладывания кухонных приборов на столе, или несистемными как в случае представлений о том, что, с одной стороны, белое является чистым, а, с другой, грех может быть отмыт. Полагаю, что именно разный характер отношений между различными элементами культуры позволяет объяснить, как из весьма ограниченного числа идей может возникнуть практически бесконечное число культурных конфигураций. В соответствии с данной моделью, для определения культурного смысла, а значит и для его понимания и описания, важна не только структура или формула этого культурного смысла, но и его отношения с другими смыслами культуры, а также характер этих отношений.

В рамках настоящей работы у меня нет возможности поставить данное определение в историографический контекст и, в целом, я был бы рад этого избежать. Хотелось бы, однако, отметить, что наблюдаемый в культурной антропологии уклон в сторону социальной, экологической и любой другой антропологии понятен, поскольку смыслы легче изучать, рассматривая их в отношении с другими явлениями. Однако, на мой взгляд, этот уклон во многом означает отказ от непосредственного объекта изучения антропологии, которым являются элементы культуры, т. е. культурные смыслы. Приведенное выше определение нельзя доказать, но его можно вывести путем внутреннего наблюдения. Читатель интроспективно может оценить, насколько данное определение справедливо. Такой подход может вызвать нарекания своей небеспристрастностью в отличие от, например, метода невовключенного наблюдения. Справедливости ради надо отметить, что природа культурных смыслов такова,

что их нельзя изучать никаким другим образом, кроме как методом интроспекции. Речь идет только о том, насколько исследователь это осознает⁷. Ведь даже для того, чтобы осуществить формальный анализ смыслов, их нужно в начале выделить, а этот процесс происходит в голове ученого и не поддается постороннему контролю. Конечно, это означает, что успех исследования во многом зависит от «семантического уха» человека, который его проводит.

Данное определение предполагает некоторые практические выводы. В соответствии с ним, лучшим описанием культуры или некоторой ее части будет список ее смыслов с их определениями (лучше строгими формулами) и указаниями на связи, существующие между отдельными смыслами. Таким образом, в данной модели метафорой культуры при описании окажется не текст, а словарь или, если угодно, база данных с перекрестными ссылками. Такого рода анализ культуры можно назвать компонентным анализом идей. Ниже я попробую применить его для описания представлений о колдовстве у тепеуа-де-писафлорес.

Компонентный анализ идей о колдовстве

Две различные группы персонажей у тепеуа соответствуют колдуну в нашем понимании. Во-первых, это персонажи мифологических текстов (*brujas*). Назовем их, согласно переводу соответствующего испанского слова, ведьмами. Во-вторых, это — знахари (*curanderos*), которые лечат людей и организуют приношения богам. Два текста, в которых появляются ведьмы, приведены в приложении (см. тексты № 1, 2). Во всех известных мне случаях колдуны как персонажи мифологических текстов — женского пола. Все люди, устраивающие ритуалы (*el costumbre*) в Сан-Педро, в том числе, «официальный» знахарь деревни, — мужского пола. В настоящее время повитух в Сан-Педро, насколько мне известно, нет.

Для удобства обсуждаемые смыслы и их определения вынесены в приложение в виде списка. Нужно отдельно оговорить, что я сознательно избегаю употребления местных терминов как испанского происхождения, так и тепеуа. Дело в том, что почти вся религиозная лексика в тепеуа представляет собой разного времени заимствования из испанского. Испанский в некотором роде является ритуальным языком (по всей видимости, как язык престижный). При этом заимствования из испанского, как правило, имеют другой смысл. Так, например, слово *антигуас* по-испански означает 'древние' (прилагательное мн. ч. жен. р.) и само по себе без какого-либо существительного употребляться не может. Многие испанские термины родственны или созвучны тем, которые давно прижились в мексиканской этнографии, например, *эспанто* или *куррандеро*, однако смысл этих терминов у тепеуа другой. Для того, чтобы избежать путаницы, при анализе смыслов я ввожу русский термин, указываю его местный эквивалент латиницей и даю его определение. Необходимо также сказать, что в культуре тепеуа есть разные временные слои — доиспанские элементы, элементы, возникшие в колониальный период после знакомства индейцев с христианством, и, конечно, элементы современной мексиканской культуры. В некоторых случаях легко понять, к какому временному слою принадлежит тот или иной элемент культуры, в других — сложно или даже невозможно. В данной работе я не провожу разграничения между разными временными слоями в культуре тепеуа, т. е. описываю ее синхронно.

Необходимо остановиться на том, каким образом были получены мои данные. Направленным интервьюированием это назвать нельзя. Передо мной стояла непростая задача стать принятым в Сан-Педро, получить и сохранить разрешение на проживание там, поэтому я избегал задавать лишние и, особенно, прямые вопросы. Я старался больше наблюдать и слушать, о чем говорят люди. Иногда я провоцировал людей разговаривать на определенные темы или задавал вопросы тем, с кем установил более тесный

контакт. Многие приводимые мной сведения хранятся в виде электронных звуковых записей и зафиксированы в полевом дневнике.

В моем распоряжении не так много текстов, но все-таки попытаюсь сформулировать определение термина «ведьма». Ведьмы (*brujas*) — это персонажи мифологических текстов в строгом смысле этого слова и быличек. Они относятся к классу экстраординарного, но, в отличие от других персонажей текстов, они не известны в актуальной мифологии ни как боги, ни как люди, которые впоследствии превратились в животных, ни как относящиеся к какому-либо классу существ низшей мифологии (как, например, хозяева местности, утопленники и т. д.). Именно по этой причине, очевидно, у них не бывает личных имен. Их действия всегда имеют отрицательные последствия для людей, они маркированы как плохие: едят людей, в особенности детей, питаются человеческой кровью или высасывают головной мозг у людей. Термин в языке тепеуа для колдуна и ведьмы *hachawna*⁷ означает ‘тот, который жалит (подобно осам или москитам)’. Этот термин находит очевидную параллель в очень популярном рассказе о том, как из пепла от сожженного тела первой (самой главной) ведьмы появились все кусающие насекомые, которые так досаждают людям в тропическом климате (см. текст № 1). Это слово может также употребляться для обозначения плохих знахарей, т. е. знахарей, которые делают зло людям.

Знахари (*curanderos*) — люди, которые осуществляют контакт со сверхъестественным миром, иными словами, они относятся к классу экстраординарного. В англоязычной литературе за знахарями Южной Уастеки закрепился термин «шаман» (см. например [Dow 2001]). Этот термин вполне удобен, если под ним понимать специалиста, практикующего символическое лечение в нестратифицированном традиционном обществе. Я предпочту, однако, использовать слово «знахарь» для того, чтобы избежать известных коннотаций слова «шаман» в русском языке, которые связаны с сибирскими традициями. Сибирские и североамериканские шаманы во многом отличаются от знахарей те-

пеуа. Для тепеуа знахарь — это человек, который обладает особыми/экстраординарными знаниями. Он обязан лечить людей и делать приношения богам от лица всей общины или отдельных ее представителей. Знахарь — это человек, которого призвали к себе *антигуас*. Идет человек по дороге и вдруг замечает какой-то странный предмет, например, керамическую фигурку. Человек делает вид, что ее не заметил, идет дальше. Тот же самый предмет «попадает» ему снова. Он уже понимает, что перед ним не просто керамическая фигурка, она преследует его и хочет сделать из него знахаря. Он пытается всеми силами избавиться от этой фигурки, но болезни и несчастья преследуют его до тех пор, пока он не примет призыва. Тогда этот человек становится знахарем, а *антигуас* — его духом-помощником. Он советуется с *антигуас* и смотрит в свои магические кристаллы для того, чтобы установить причину болезни или несчастья человека, который обращается к нему за помощью, а также определить, какой именно ритуал должен быть проведен, сколько и каких приношений нужно сделать богам. Причиной болезни обычно оказывается «испуг», потеря «тени», которую нужно «поднять». После диагностики (*consulta*), если пациент и его спутники⁸ согласны заплатить соответствующую сумму, пригласить музыкантов и принести соответствующие приношения, он устраивает ритуал, молится богам, вырезает из цветной бумаги фигурки злых духов или богов, которые повинны в случившемся несчастье, мажет их кровью принесенных в жертву животных и уговаривает, обманывает или принуждает их каким-то иным образом оставить пациента в покое. Вырезанные из бумаги фигурки изображают «тени» духов, если угодно, их «жизненные силы». Ритуал занимает целый день, а иногда несколько дней. Музыканты исключительно важны для проведения ритуала, что можно видеть, например, из того, что каждый из них получает большую сумму денег, чем знахарь. Это связано с особым значением танцев при проведении ритуала — можно сказать, что тепеуа молятся без слов, танцуя. Молятся с помощью слов только особые, знающие люди, например, знахари. Возможно, именно по этой

причине для проведения ритуала необходимо большое количество людей, которые все должны танцевать.

Многие люди не хотят становиться знахарями, однако не могут избежать призыва *антигуас*. С другой стороны, знахарь пользуется известным почетом и имеет особый доход. Мне удалось записать текст о ложном знахаре — человеке, который не являлся, а всего лишь притворялся призванным *антигуас* (см. текст № 3). Этот текст хорошо показывает, что главное в определении смысла «знахарь» является «призыв со стороны *антигуас*», иными словами, «духа-помощника».

«Официальным» знахарем Сан-Педро является Дон Северо. В деревне есть еще один человек, который хранит у себя в доме *антигуас* деревни и вырезанных из бумаги духов маиса, кофе и т. п. Его зовут Дон Крус. Дон Крус может делать и делает ритуалы, которые вроде бы ничем не отличаются от тех, что проводит Дон Северо. Тем не менее, многие говорили, что Дон Крус не является знахарем. На основании этого я прихожу к выводу, который, к сожалению, не могу сейчас проверить, спросив об этом напрямую, — «в деревне может быть только один знахарь». Возможно, однако, что Дон Крус не является знахарем, поскольку является религиозным специалистом другого рода. Согласно работе Алена Ишона [Ichon 1990: 282], у тотонаков, живущих на севере шт. Пуэбла, существует большое число разных религиозных специалистов, которые по своей сути в той или иной мере являются знахарями.

В Сан-Педро все время говорят о том, что знахарь в их деревне плохой. Понимается и обосновывается это по-разному. Он, например, не имеет достаточно силы или ему не хватает знаний, или он обманывает людей по той причине, что не имеет достаточно силы, или потому, что связался с плохими вещами (работает на две стороны), или просто оттого, что хочет заработать побольше денег. Люди советовали мне идти в Писа-Флорес: «Там, хороший знахарь, который действительно помогает». В записанном мною тексте (см. текст № 4) эта идея получает и другое выражение: «Раньше знахари были хорошими (имели силу), теперь плохие (не имеют силы)». Люди с охотой рассуждают о

том, что Дон Северо наказан за свои плохие дела, и приводят в пользу данного утверждения весомые аргументы. Я знаком с его женой и тремя детьми. Самой старшей из них 18 лет, но внешне она выглядит на 30, она замужем за пьяницей-отомы, пришедшим издалека из Сан-Лоренсо, у нее дочь 6 лет⁹. У дочери знахаря, несомненно, отставание в умственном развитии, она плохо понимает вопросы, боится многих вещей. Его сыну на внешний вид 14 лет, он с трудом говорит, умственно недоразвит, у него была родовая травма. По словам жителей деревни, «когда родился, ему кожи на лицо не хватило». Младшей из детей Дона Северо 8 лет. Она — очень смышленная и красивая девочка, бегло говорит на тепеуа (потрясающий случай!). Несмотря на это, мои информанты заявляют, что «она — совсем плохая, что в свои 8 лет хватает взрослых мужчин и тащит их в кусты». Это утверждение, абсурдное по своей сути, наглядно отражает отношение жителей деревни к знахарю и его семье.

В связи с представлением «знахарь — плохой» интересно отметить, что в тепеуа слово «знахарь» hak'uch'uunu⁷ буквально означает 'тот, кто лечит (как лекарство)', но также 'тот, кто опьяняет (как водка)' и 'тот, кто убивает (как яд)'. При этом «яд» и «водка» являются наиболее яркими и сильнодействующими представителями класса «лекарства». Таким образом, термин «знахарь» в тепеуа допускает также и отрицательные коннотации, в отличие от, например, испанского *curandero* 'знахарь', которое означает 'лекарь'.

Тепеуа имеют славу особенно искусных знахарей. Карлос Эйрас Родригес — работающий в регионе антрополог, с которым я обсуждал этот вопрос, — сказал мне, что разные народы в Южной Уастеке считают тепеуа и отомы особенно хорошими знахарями, причем говорят, что для проведения одних ритуалов лучше обращаться к знахарю-тепеуа, для других — к знахарю-отомы. В особенно тяжелых случаях вся деревня специально нанимает себе знахаря другого народа для исполнения ритуалов. К знахарю в Писа-Флорес Дону Пименьо, к которому мне советовали сходить в Сан-Педро, приезжают люди с побережья из г. Тушпан и

даже из г. Мехико. Другое утверждение, сделанное в его адрес, состояло в том, что «он как бы не совсем мужчина, но так оно и лучше». На вопрос, почему это лучше, мне объяснили, что «такие люди принадлежат двум сторонам, находятся и там, и там, и таким образом, имеют больше силы».

Необходимо подробнее остановиться на том, кто такие *антигуас* (*los antiguos*). Этим словом обозначаются, во-первых, археологические предметы, в идеале человеческие фигурки, камни странной формы, которые призывают будущего знахаря и впоследствии становятся его духами-помощниками; во-вторых, люди предыдущей мировой эпохи, превратившиеся в камень при первом появлении солнца; в-третьих, боги, которым поклоняются тепеуа. Таким образом, *антигуас* представляют собой класс различных существ и предметов, которых объединяет качество «нетварности» (все они существовали еще до начала текущей мировой эпохи, до того как взошло солнце).

Теперь можно перейти к определению экстраординарного. Это слово уже несколько раз встречалось в ходе анализа. Экстраординарное можно определить как маркированное, относящееся к особому классу объектов и таким образом противопоставленное ординарному. Экстраординарное довольно легко понимается интуитивно и в целом соответствует нашему представлению о сверхъестественном. Я намеренно решил отказаться от слова «сверхъестественное», потому что многие экстраординарные для тепеуа объекты в никакой мере не являются сверхъестественными для нас. Например, радуга у тепеуа одно из самых выдающихся и типических экстраординарных явлений.

К экстраординарному относятся — радуга, река, *антигуас*, хозяева местности (*duendes*), белые люди и т. д. Полагаю, что это открытый класс объектов, и белые люди, очевидно, попали в него относительно недавно. Ведьмы и знахари также относятся к экстраординарному. Интересно посмотреть, какие признаки позволяют отнести предмет или явление к классу экстраординарного. По крайней мере трех представителей этого класса (знахарей, хозяев местности и белых людей) объеди-

няет между собой наличие растительности на лице. Некоторые из представителей класса приходят из-под земли (*антигуас*, духи местностей, белые люди). Многие из них (*антигуас*, хозяева местностей, белые люди, знахари) не умеют говорить, точнее, говорят на особом непонятном языке (см. например текст № 5). Важной чертой, которая отличает «экстраординарное» у тепеуа от нашего «сверхъестественного», является то, что «экстраординарное» означает «чужое». Так, например, к нему относятся белые люди, которые приходят из-под земли, и *антигуас*, которые приходят из другой мировой эпохи и другого мира.

Экстраординарное всегда опасно — вероятно, потому, что оно по самой своей природе может необъяснимым образом причинить вред. Ни боги, ни знахари не являются в этом смысле исключением. Опасность, исходящая от экстраординарных существ и объектов, имеет две формы выражения: во-первых, они едят людей в прямом смысле слова, воруют для этого детей, пьют кровь (ведьмы, белые люди), во-вторых, они провоцируют «испуг», который можно понять как поглощение нематериальной сущности человека, его души или, если угодно, как поедание в переносном смысле (боги, хозяева местностей, белые люди, радуга, река и т. п.). Необходимо подчеркнуть, что тепеуа в отличие от, например, отоми или науа, часто считают богов, которые в целом являются благосклонными по отношению к человеку (даже солнце — главного защитника людей), причиной болезней и несчастий. Посоветовавшись с *антигуас*, знахари говорят: «У такого-то упала тень из-за такого-то бога».

Испуг (*espantu*) — потеря тени, т. е. души, через контакт с экстраординарным, например, с радугой. Испуг должен лечиться знахарем с помощью ритуала, который называется «поднять тень». Былички об испуге очень популярны среди тепеуа. Однажды за один вечер от одного человека мне случайно удалось записать шесть разных текстов об испуге. Словом «испуг» также обозначается класс существ и явлений актуальной мифологии, плохо оформленных внешне и не имеющих имени (см. текст № 6). Однажды мы с Кристиа-

ном (15 лет) шли ночью по Сан-Педро. Уличных фонарей там, конечно, нет. Вдруг в 5 м впереди от нас на дороге показалось какое-то расплывчатое белое пятно, которое медленно двигалось (видимо, это было какое-то животное). Кристиан назвал его «испугом». Он был настолько взволнован, что я не смог подойти поближе к этому пятну, чтобы понять, что это такое на самом деле. Потом Кристиан с ужасом рассказывал своему брату Панчо (18 лет) о том, что я не имею страха перед «испугом».

Экстраординарное является «универсальным объяснением» в культуре тепеуа. Мой главный информант Паулино Айенде Росас, который, очевидно, не знал мифа о молодом боге кукурузы, на вопрос о том, как появились кукуруза и фасоль, отвечал, что они существовали всегда, что, скорее всего, их сделали *антигуас*. Когда люди рассказывали о своей жизни, испуг часто служил объяснением несчастий, которые случались в их жизни, например: «Мой отец сошел с ума, увидел радугу, испугался, побежал, но радуга догнала его, и с тех пор он потерял рассудок». Служить объяснением непонятного — одно из важных свойств экстраординарного у тепеуа. Интересно при этом, что *антигуас* объясняют вещи реального мира, дают ответы на вопросы космологического и экзистенциального характера, в то время как испуг, причиной которого также могут быть *антигуас*, объясняет важные, как правило плохие, события в жизни отдельных людей.

В Сан-Педро все время говорят о зависти (*envidia*). Одна из связанных с ней фраз-формул звучит следующим образом: «Зависть — повсюду». Со слов тепеуа создается впечатление, что зависть — это нечто материальное, живущее помимо воли человека. С одной стороны, зависть — это чувство, которое испытывают люди, с другой — некая субстанция, разлитая по всему миру, которую приводят в действие чувства людей, называемые завистью. Последствия ее проявлений всегда негативны для людей и происходят некоторым непонятным, т. е. экстраординарным, образом. Зависть можно называть ненамеренным или непрофессиональным колдовством, ведь испытывающие ее люди нано-

сят вред экстраординарным образом, хоть и ненамеренно или непрофессионально. Говоря о зависти, люди в Сан-Педро часто переключались на колдовство, а, поговорив о колдовстве, начинали рассуждать о зависти.

Считается, что живущие вдаль от деревни на хуторах люди «имеют много зависти». Им вроде бы нечему завидовать, но они чужие, не выполняют общественных работ, не принадлежат деревне. Они приходят в деревню всего несколько раз в неделю по каким-нибудь делам. К тому же они относительно богаты, у большинства из них есть земля. По словам многих, в частности, Дона Пименьо, их зависть часто является причиной болезней и несчастий, которые обрушиваются на жителей деревни: «Люди, живущие на хуторах, делают много колдовства». Идея зависти у тепеуа, по сути, является метафорой нарушения социального равновесия; это особенно хорошо видно в том, что завидуют в первую очередь материальному благосостоянию и общественному положению, причем, как правило, люди богатые и имеющие влияние. Если угодно, идею зависти можно сформулировать следующим образом: социальное неравенство, которое в некотором смысле является несправедливостью, оказывается причиной происходящих в мире бед и несчастий. Нет ничего удивительного в том, что нарушение социального равновесия приписывается периферийным членам общества, которыми являются живущие на хуторах люди.

Вернемся к неявному утверждению, сделанному в начале проводимого анализа: «Ведьмы и знахари являются колдунами». Что объединяет столь разные смыслы — «ведьма» и «знахарь», и почему вдруг знахари оказываются колдунами? Может быть, они кажутся мне сходными только потому, что соответствующее русское слово «колдун» и его испанский эквивалент имеют оба эти смысла? Думаю, однако, что это не так. И ведьмы, и знахари обладают общими признаками: во-первых, они относятся к экстраординарному, во-вторых, их действия имеют отрицательные последствия для людей, в-третьих, они являются человеческими существами, причем каждый из них составляет целый класс человеческих существ, а не отдельные личности. В каче-

стве дополнительного аргумента в пользу сближения смыслов «ведьма» и «знахарь» можно указать на то, что, согласно Р. Уильямсу Гарсия [Williams García 1963: 173, 185–186], вырезаемые из бумаги во время ритуалов фигурки злых духов и богов на местном испанском называются буквально «колдунами» (*brujos*), а сама бумага — «колдовской бумагой» (*papel de brujo*), причем оба термина не имеют отрицательных коннотаций. Термин «колдовская бумага» (*papel de brujo*) зафиксирован также у тепеуа-де-уеуетла, которые примечательным образом используют слово «колдун» (*brujo*) в местном варианте испанского как термин для знахаря [Gessain 1938]. Понять, почему вдруг знахари оказываются колдунами, можно следующим образом: для тепеуа не существует противопоставления между хорошим знахарем и плохим, т. е. колдуном. Ведь все знахари по определению — хорошие, они лечат людей и устраивают приношения богам, и в то же время знахарь нашей деревни всегда плохой и, кроме того, как имеющий отношение к экстраординарному, всегда опасен. Создается впечатление, что, по представлениям тепеуа, как и других народов региона, между черной и белой магиями нет четкой границы. Известно, что у тотонаков, например, знахарь может практиковать черную магию на заказ [Ichon 1990: 263–264].

Среди вышеперечисленных смыслов можно выделить те, которые имеют непосредственное отношение к колдовству, и те, которые можно отнести к более широкой категории экстраординарного, куда, в свою очередь, относятся смыслы, связанные с колдовством (см. приложение 1). Нетрудно увидеть, что многие из них соотносятся друг с другом. Например, идею «знахарь и его семья наказаны за его деятельность» можно легко понять в свете представлений о том, что «экстраординарное всегда опасно», а «знахарь относится к классу экстраординарного». Представление о том, что «знахарь в нашей деревне плохой» косвенным образом укрепляет идею «экстраординарного как универсального объяснения». Смысл «в деревне может быть только один знахарь» входит в структуру смысла «знахарь относится к классу экстраординарного». Возмож-

но, что именно принадлежность к экстраординарному, по крайней мере, потенциальная, объясняет, почему «гомосексуалисты — хорошие знахари», «живущие на хуторах люди — колдуны», а «белые люди едят детей и вызывают испуг»¹⁰.

На основании проведенного анализа можно сделать предположение, что в культуре тепеуа существуют также смыслы типа «знахарь вызывает испуг», «знахарь ест детей» и «общение со знахарем опасно». В то же время утверждать этого наверняка нельзя, ибо отношения между знахарем и экстраординарным являются отношениями таксономического, а не системного свойства, при этом, как можно было видеть по приведенным примерам, не все признаки класса распространяются на всех его представителей. Существуют, если угодно, наиболее ярко выраженные, «полные» представители класса. Для того, чтобы проверить или опровергнуть высказанные предположения, нужно снова оказаться в Сан-Педро и послушать о чем и как говорят его жители.

Заключение

В данной работе был проведен компонентный анализ представлений о колдовстве у тепеуа-де-писафлорес. Насколько такой подход эффективен для описания культуры, судить читателю. На мой взгляд, сам факт того, что его применение возможно, показывает его эффективность. По крайней мере, компонентный анализ позволяет дать ответ на один из вопросов, поставленных в начале статьи: почему тепеуа все время говорят о колдовстве? Колдуны и колдовство относятся к экстраординарному, а экстраординарное используется тепеуа в качестве универсального объяснения. Колдовством объясняют происходящее вокруг и, что особенно важно, актуальные негативные события, случающиеся с людьми. Иметь объяснения для таких событий очень важно для любого человека. Почему же тепеуа все время говорят о воде, а тепеуа чаще всего беседуют именно о воде — это тема для отдельной статьи.

Примечания

¹ Данное исследование было поддержано грантом Министерства иностранных дел Мексики для зарубежных исследователей (февраль—август 2007 г.).

² Необходимо отметить, что не всегда просто понять, кто перед вами находится — индеец или *местис*, поскольку внешне они часто выглядят совершенно одинаково. *Местис* может, например, говорить на тепеуа, а тепеуа — только по-испански. Спросить напрямую об этом нельзя, поскольку оба понятия для жителей данного региона наполнены отрицательными смыслами: индеец — глуп, беден, «спит», «его глаза закрыты», *местис* — богат, ведет себя плохо по отношению к индейцам, обманывает их, «не имеет основы под собой», «тот, который ушел и никуда не пришел». Поэтому такой вопрос невежлив и тем самым опасен, ответ же на него всегда будет уклончивым. В связи с этим утверждения типа «среди тепеуа только официальный знахарь имеет растительность на лице» нужно воспринимать с некоторой долей условности. Многое в данной работе в равной степени применимо к тепеуа и *местисам*.

³ Некоторое число иммигрантов, несомненно, пришло в Сан-Педро из Уеуетлы. Однако, по всей видимости, большей частью эти рассказы обязаны тому престижу, который тепеуа-де-уеуетла получили в глазах индейцев в относительно недавнее время, после событий мексиканской революции. Многие тепеуа-де-писафлорес говорят, что в Уеуетле живут настоящие тепеуа, а язык, на котором там говорят, — чистый, не испорченный испанским.

⁴ Необходимо, однако, отметить, что так рассказывают о Писа-Флорес жители Сан-Педро и Тепетате.

⁵ Наглядный пример особой замкнутости и изолированности тепеуа-де-писафлорес представляет собой тот факт, что работа над переводом Нового Завета на тепеуа-де-писафлорес началась лишь недавно, в то время как переводы Ветхого и Нового Заветов на тепеуа-де-уеуетла и тепеуа-де-тлачичилько уже давно изданы.

⁶ Большинство из приведенных работ посвящено тепеуа-де-уеуетла; некоторые из них весьма сомнительного качества. Насколько мне известно, работ по этнографии тепеуа-де-тлачичилько до сих пор не существует.

⁷ С подобного рода проблемами исследователи сталкиваются и при описании семантики естественных языков (смотрите, например, работы Анны Вежицкой). Это ни в коей мере не означает, что работы, посвященные семантике, ненаучны.

⁸ В ритуале всегда участвует много людей — родственники, знакомые, кумовья и соседи. Один человек или даже семья не могут проводить ритуал.

⁹ Получается, что она родила свою дочь в 12 лет. Возможно, что она неправильно указала свой возраст. Тепеуа (впрочем, как правило, люди старшего поколения) плохо считают годы своей жизни.

¹⁰ Сексуальные отношения между мужчинами у тепеуа не являются чем-то из ряда вон выходящим. В Писа-Флорес некоторые люди, многие из которых женаты, при знакомстве говорят «меня зовут так-то, я — гей». Тем не менее, этот факт не исключают того, что к таким людям относятся особым образом, подростки, например, часто подшучивают соответствующим образом друг над другом.

Литература

Álvarez Enríquez 2001 — *Álvarez Enríquez M.* Cambio sociocultural y usos de recursos forestales de las selvas, en una comunidad tepehua: el caso de Pisaflores en la Huasteca Veracruzana. Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001.

Boilés 1967 — *Boilés Ch.L.* Tepehua thought-song: A case of semantic signaling // *Ethnomusicology*. 1967. Vol. 11. № 3. P. 267–292.

Bower 1947 — *Bower B.* Panella making by the Tepehua Indians // *Boletín indigenista*. 1947. Vol. 7. № 4. P. 374–378.

Cowan 1952 — *Cowan G.M.* El idioma silbado entre los mazatecos de Oaxaca y los tepehuas de Hidalgo, México // *Tlatoani*. 1952. Vol. 1. P. 31–33.

Cowan 1976 — *Cowan G.M.* Whistled Tepehua // Sebeok Th.A., Umiker D.J. (eds.) *Speech surrogates: A reader*. Vol. 1: *Drum and whistle systems. Approaches to Semiotics*, 23. The Hague: Mouton, 1976. P. 1400–1409.

- Dow 2001 — *Dow J.W.* Central and North Mexican shamans // Huber B.R., Sandstrom A.R. (eds.) *Mesoamerican Healers*. Austin: University of Texas Press, 2001. P. 66–94.
- Gessain 1938 — *Gessain R.* Contribution a l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo). Les «muñecos» figurines rituelles // *Journal de la Société des Américanistes*. 1938. Vol. 30. P. 343–370.
- Gessain 1952–1953 — *Gessain R.* Les indiens Tepehuas de Huehuetla // *Revista mexicana de estudios antropológicos*. 1952–1953. Vol. 13. № 2–3. P. 187–211.
- Heiras Rodríguez 2006 — *Heiras Rodríguez C.G.* Ritual, mito y lengua. Identidades etnolingüísticas otomí oriental y tepehua sur oriental. Tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.
- Hernández Montes, Heiras Rodríguez 2004 — *Hernández Montes M., Heiras Rodríguez C.G.* Tepehuas. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, colección Pueblos indígenas del México contemporáneo, México, 2004.
- Hernández Sierra 1986 — *Hernández Sierra G.T.* Los tepehuas a través de la historia y su sistema fonémico (Pisaflores, Veracruz). Tesis de licenciatura en antropología con especialización en lingüística, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1986.
- Ichon 1969 — *Ichon A.* La religion actuelle de indiens Totonagues dans le nord de la Sierra de Puebla. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.
- Ichon 1990 — *Ichon A.* La religión de los totonacas de la Sierra. José Arenas, traductor. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Lagunas Arias 2004 — *Lagunas Arias D.* Hablar de otros. Miradas y voces del mundo tepehua. México: Plaza y Valdés, 2004.
- Law 1957 — *Law H.W.* Tamákasti: a Gulf Nahuat text // *Tlalocan*. 1957. Vol. 3. № 4. P. 344–360.
- Miranda Portugal 2002 — *Miranda Portugal J.C.* La organización y cosmovisión en la mayordomía de los tepehuas de Huehuetla, Hidalgo. Tesis de ingeniería agrónoma con especialidad en sociología rural, Departamento de

- Sociología Rural-Universidad Autónoma Chapingo, Chapingo, México, 2002.
- Oropeza Escobar 1999 — *Oropeza Escobar M.* Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco. México: Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Relatos totonacos 1994 — Relatos totonacos. Lakgmakgan talakapastakni' xla litunaku. Lenguas de México 5. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Sandstrom 2000 — *Sandstrom A.R.* Contemporary cultures of the Gulf Coast // Monaghan J.D., Edmonson B.W. (eds.) *Ethnology. Handbook of Middle American Indians, Supplement, 6.* Austin: University of Texas Press, 2000. P. 83–119.
- Tellez Guzmán et al. 2004 — *Tellez Guzmán J., Cruz Vigueras C., Ríos López G., Rodríguez San Juan M., Watters J.* Pumatam lapanak yu junkan Sini'. México, D.F.: Instituto Lingüístico de Verano, 2004.
- Williams García 1963 — *Williams García R.* Los tepehuas. Xalapa: Universidad Veracruzana, 1963.
- Williams García 1967 — *Williams García R.* Algunas rezos tepehuas // *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos.* 1967. Vol. 21. P. 287–315.
- Williams García 1972 — *Williams García R.* Mitos tepehuas. México: Secretaría de Educación Pública, 1972. SEP Setentas. № 27.

Приложение 1

Список идей о колдовстве у тепеуа

Заглавной буквой А проиндексированы идеи, имеющие непосредственное отношение к колдовству, В — связанные с более широким классом экстраординарного. В скобках даны отсылки на некоторые близкие идеи. Их подробное описание приводится в статье.

- A01. *Антигуас* — дух-помощник знахаря (B01).
- A02. В деревне может быть только один знахарь (A11).
- A03. Ведьма — отрицательный персонаж мифологических текстов, не известный в актуальной мифологии и не имеющий личного имени.
- A04. Гомосексуалисты являются особенно хорошими знахарями.
- A05. Живущие на хуторах являются колдунами.
- A06. Зависть — субстанция, которая наносит вред человеку экстраординарным образом.
- A07. Знахарь — человек, которого призвали *антигуас* (A01).
- A08. Знахарь в нашей деревне — плохой (не имеет силы) (A10).
- A09. Знахарь и его семья наказаны (A07, B06).
- A10. Знахарь может быть ложным (A06).
- A11. Знахарь относится к классу экстраординарного.
- A12. Испуг должен лечиться знахарем (A11, B04).
- A13. Раньше знахари были хорошими (имели силу), теперь плохие (не имеют силы) (A07).
- A14. Тепеуа являются особенно хорошими знахарями.
- B01. *Антигуас* — существо предыдущей мировой эпохи.
- B02. *Антигуас* есть универсальное объяснение (B03, B07).
- B03. *Антигуас* относится к классу экстраординарного.
- B04. Испуг — потеря тени через контакт с экстраординарным.
- B05. Экстраординарное — маркированное как относящееся к особому классу объектов.
- B06. Экстраординарное всегда опасно (B05).
- B07. Экстраординарное есть универсальное объяснение.

Приложение 2

Тексты

Текст № 1

Рассказчик Паулино Айенде Росас, 52 года.

Перевод с тепеуа

Пришел, мол¹, один день, стала, мол, приходить сюда ведьма (*bruja*). Приходила, мол, оттуда с неба². Поистине, мол, высоко там, откуда она приходила. И, мол, говорила женщинам, что она, мол, присмотрит за детьми. И, мол, говорила она женщинам, что могут, мол, идти на *мильпу* (кукурузное поле) — туда, где работают их мужья, отнести им лепешки. И вот женщины шли, уходили, и оставляли женщины ведьме своих детей, оставляли их в люльке. Но, мол, когда уходили на *мильпу* женщины, эта ведьма доставала, мол, ребенка из люльки. Делала, мол, *тамали*³, мол, разделявала, мол, ребенка. И, мол, делала много-много *тамалей*. И вот когда приходила сюда мать, говорила, мол, уже ей: «Можно есть уже *тамали*, потому что уже готовы! Я же уже пойду». Говорила, мол, это им. Бедные женщины вытаскивали, мол, *тамали*, уже съедали их, но, мол, там, мол, внутри *тамаля* был ноготь их ребенка. И вот тут же, мол, идут посмотреть — в люльке ли лежит их ребенок. А на самом деле, мол, скамейка⁴ — вот, что там лежит. Нет ребенка! И вот, мол, поистине все время делала это ведьма.

И вот пришел, мол, один день, когда сделали собрание люди. Сказали, мол, когда сказали, что надо посмотреть, мол, за ведьмой, когда она сюда придет для того, чтобы, мол, пригласить ее, чтобы они помыли ее там, где моются. И вот, мол, входя в разные дома, схватили ведьму, привели ее в *темаскаль*. *Темаскалем* зовут место, где раньше женщины мылись⁵. Там, мол, ее закрыли и положили ей, мол, дерева — такого сухого. И разожгли, мол, огонь. И загорелся, мол, уже. Сгорела, мол, вся целиком ведьма. И вот стали, мол, говорить люди, теперь,

мол, давайте найдем двух человек, чтобы они отнесли пепел тот, который от ведьмы, чтобы пошли выбросить его в море⁶. Так говорили, мол, люди. И вот тогда уже принесли *гуахиту*⁷, хорошо, мол, его запечатали. Понесли, мол, его. Поистине один из двоих, мол, любопытный. Хотел, мол, посмотреть, каков он, пепел ведьмы. Он вытащил, мол, пепел. Когда, мол, вытащил, мол, пепел. Нет, мол, пепла. В действительности, мол, множество вышло пчел, ос, шершней, поистине, мол, всякие москиты, всякие-всякие насекомые — те, которые летают⁸. Вышли, мол, и вот, мол, уже кусают людей в доме. И вот, мол, не могли люди избавиться от пчел. Пришли, мол, туда к морю, прыгнули, мол, в него. Когда вынырнули, мол, уже превратились, мол, в жаб. Эти самые жабы через это появились — те, что поистине все в бородавках — те, которых эти вещи покусали. Это был тот самый человек, который совершил ошибку, что открыл *гуахиту*. Если бы, мол, не открыл его, не было бы, мол, этих вещей — пчел, ос. Однако, мол, сделал грех человек тот, который открыл *гуахиту*. Там в том месте достигает конца сказка⁹.

¹ Встречающаяся почти в каждой фразе текста частица *таа*, которую можно перевести «мол, говорят», передает установку говорящего на достоверность рассказываемого, не зависимую от него лично. Используя эту частицу, рассказчик указывает на то, что «он при этом не присутствовал, но это действительно правда». Исключительно характерна для мифологических текстов.

² Гору, достигавшую неба, точнее, те две горы, которые остались от нее после того, как Сини ее снес, можно до сих пор видеть с вершины горы, на склоне которой находится Сан-Педро. Она расположена на севере, откуда зимой дуют холодные ветры. Один из рассказчиков так прокомментировал это место: «Гора, которая достигала неба. Понимаешь? Значит, плохие люди по ней сюда приходили».

³ *Тамаль* — вареное на пару кукурузное тесто, завернутое в листья банана или *папатлы*, с начинкой внутри, которой чаще всего является мясо и перец чили. Праздничное блюдо и любимое лакомство у тепеуа.

⁴ Скамейка у тепеуа представляет собой кусок ствола дерева, чурбан.

⁵ *Темаскаль* — мезоамериканская паровая баня, место, в котором в том числе проводили ритуалы и принимали роды.

⁶ Море, совершенно неизвестное тепеуа, играет в их мифологии и космологии очень важную роль.

⁷ *Гуахиту* (от испанского *guaje*) — плотно закрывающийся сосуд из плода соответствующего дерева (напоминающего тыкву-горлянку). В него кладут завернутые в кусок ткани свежее испеченные лепешки, которые долго остаются горячими.

⁸ Слово для «колдуна, колдуньи» *hachawna*⁷ буквально означает 'тот, который жалит (подобно осам или москитам)'.

⁹ Приведенный текст чрезвычайно популярен среди тепеуа-де-писафлорес и в целом в регионе; во время моего пребывания в Сан-Педро я слышал его несколько раз (ср. [Ichon 1990: 127–130; Law 1957: 345–355; Relatos totonacos 1994: 79–81; Williams García 1972: 109–112]). У него есть продолжение: «Самый сильный человек в мире Сини ('гром, ливень') раз в год разрушал мир. Люди собрали совет, чтобы обмануть его, попросили его снести Гору, достигавшую неба. Сини разбежался со всей силы, полетел и снес половину горы. Однако, ударившись головой, упал в море и забыл свое имя. Так он и лежит (вариант: «связанный цепями/волосом Девы Марии») на дне моря и спрашивает у всех свое имя (когда день его святого). В день, когда он вспомнит свое имя, начнется нескончаемый дождь и наступит конец света» (ср. [Ichon 1990: 127–130; Oropeza Escobar 1999: 45–55; Tellez Guzmán et al. 2004; Williams García 1972: 77–79]). Эти два текста составляют основной миф тепеуа.

Текст № 2

Рассказчик Эктор, 13 лет. Перевод с испанского

Ну, это. Была однажды женщина, у которой был, это, муж. Ну, это — только мама этой девушки была ведьмой (*bruja*). Ну, вот, это, маме нравилось пить кровь. И с самого детства дочь научилась у своей матери пить кровь, и потом уже не могла есть никакой другой пищи. Однако вышла замуж девушка, была очень красивой она. Вышла замуж, но не ела в доме своего мужа. Уходила есть в дом своей мамы.

Однако пила только кровь, и ночью отправлялась сосать кровь у детей, ну, это, у младенцев по домам, не входя в них. Вот как, чувак!¹ И так пила у них ее. Однажды ее мужу сказали, что, это, его жена ведьма и чтобы он за ней присматривал. Тогда этот господин сделал себе проем под простынею и укрылся там на ночь, наблюдая. Однако поскольку хотел спать, заснул. А госпожа развела огонь и стала перепрыгивать через него семь раз. А на седьмой раз у нее отвалились ноги и она полетела. Господин разозлился, его охватила ярость, он схватил эти ноги и бросил их в пламя. Потом пришла госпожа и начала плакать, потому что не могла снова надеть свои ноги. Ходила, плакала, плакала, ее схватили и сожгли в печи. Ну, это, и умерла, и ее мама тоже, потому что ее сожгли. Сгорев, умерли обе. Их сожгли, потому что они погубили много-много детей².

¹ Слово *hueu* очень популярно в молодежной среде больших мексиканских городов. Используя это явно чужое для него слово Эктор пытается установить со мной контакт, показать, что может говорить со мной на моем языке.

² Сюжет этого текста, несомненно, европейского происхождения.

Текст № 3

Рассказчик Паулино Айенде Росас, 52 года.

Перевод с испанского

Одному человеку не хотелось работать. Ну, этот господин только и делал, что предавался пьянству. Но затем у него закончились деньги, как ему теперь пьянствовать. Ну, вот, он отправился на берег реки, нашел там камень — такой, чтобы более-менее походил на куклу. Затем, он его подправил, вытащил мачете, начал делать голову, и вот уже руки делает. Ну, это, уже придал ему форму *антигуас*. Здесь в Мексике мы называем эти вещи *антигуас*. И вот начал обманывать людей,

пошел по деревням, говорит: «Я — великий знахарь». Люди стали его искать. Ходили там по домам, и он действительно им делал «чистки» (*limpias*), а когда устанавливал диагноз (*hacia consultas*), всего лишь смотрел в камень и говорил: «Ага! У тебя такая-то и такая-то болезнь, мне необходимо то и это». А что касается *рефино* (тростниковой водки), просил его в *гаррапонес*¹, а это по десять литров. Так оно и было, так он обманывал людей.

Но однажды пришел один господин, которого он уже не смог провести. Этот господин его напоил. Поскольку не было у него дома, заснул прямо на улице прямо вместе с теми вещами, которые попросил для жертвы (*ofrenda*). И вот по-пьяному начал говорить сам с собой: «До сих пор все идет замечательно! Никто до сих пор не заметил, что я ничего не знаю». Больше обманывать он не мог, потому что раскрыл его тот господин, услышал, как он сам с собой говорил, поскольку был рядом с ним. Он стал обходить деревни. Спрашивает: «Ну, и что действительно выздоравливают те больные, которых лечит этот господин?» — «Нет, так же как и раньше, и он берет у нас уже по две-три сотни песо». — «Такой он этот господин, ничего не знает». — «А Вы откуда знаете?» — «А я сидел неподалеку, когда он заснул и спьяну начал говорить, что он всего лишь обманывает, что этот камень он сам подточил. Вот так-то».

И хотя приходил этот знахарь в дома, никто на него уже не обращал внимания. И так было всегда, и, думаю, что затем его наказали. Больше не удавалась обманывать ему бедных людей. Там в том месте заканчивается сказка.

¹ Местный вариант испанского языка (*garrafón*) — пластиковая или стеклянная тара для очищенной воды объемом в 19–20 л.

Текст № 4

Рассказчик Лусано Рейес, 63 года (отомы, выходец из Сан-Лоренсо). Перевод с испанского

Раньше не было самолетов. Когда появился первый самолет, там, где это произошло (означает 'родилось'), сильно испугались люди. Пришли к знахарке (*curandera*), чтобы расспросить ее об этом. Хорошая она была женщина. Посмотрела она в свою вещь — там, где должна была посмотреть¹ — и сказала, что это — машины, механические аппараты. Она сказала, что теперь они будут постоянно появляться. Так оно и есть... Хорошая она была женщина, не то, что Северо, этот только обманывает все время². Я ее видел. Вот как оно было.

¹ По всей видимости, речь идет о магических кристаллах, в которые смотрят знахари для того, чтобы установить причину болезни.

² Дон Северо — «официальный» знахарь Сан-Педро. Присутствующие при рассказе мужчины немедленно выразили свое согласие с утверждением о том, что Дон Северо все время обманывает людей.

Текст № 5

Рассказчик Эктор, 13 лет. Перевод с испанского

Один господин отправился разведывать, так пошел искать зверя на охоту. Отправился, это, в одно место и, это, нашел дыру¹. Разглядел внизу что-то смутное, увидел *дуэндэс*². Тогда испугался, побежал, это, подумал, что они его поранят или что, но они ему ничего не сделали. Эта дыра находится неподалеку от Санта-Мария-Апипильуаско. Внутри нее виден свет, и неподалеку от нее находится другая дыра. Видно яркий свет. Там видят этих *дуэндэс*. Они — карлики, толстые и с огромными щеками, щеки у них — рассеченные, словно в ударах от мачете, и пугают. Пугают, потому что говорят плохо, говорят по-испански, но говорят

плохо и сквернословят. Говорят на тепеуа, говорят хорошо, на отоми тоже. Могут говорить на всех индейских языках³.

¹ В местном испанском слово «дыра» (hueco) означает скорее «пещера».

² *Дуэндэс* (*duendes*) — хозяйева местностей, духи гор, источников воды и т. п. Морочат людей подобно русским лешим.

³ Эктор принадлежит поколению людей, которые уже не говорят на тепеуа. Для него тепеуа и отоми — это языки непонятные, в некотором смысле, тайные.

Текст № 6

Рассказчик Панчо¹, 18 лет. Перевод с испанского

— Со мной здесь такое случилось, что меня пугают в ночи.

Соб.:

— Пугают в ночи?

— Пугают.

Соб.:

— Кто пугает?

— Ну, это... Так вот. Должно быть, случилось это когда-то раньше. Один господин, мол, говорят, пошел на свою *милпу* (кукурузное поле). И забыл там, это... свой маис, свои тюки оставил там. А затем перед рассветом пошел за ними, чтобы принести их. Шел, и где-то в той стороне, там, увидел сад. И в этом саду ему явился это... что-то вроде дьявола. Пробежал мимо него, перескочил быстро-быстро к забору, что на другой стороне дороги. Ну, вот, господин этот смотрел, светил туда. У него была с собой... был фонарь — тот, на четырех батарейках. Светил, светил и не видел его, не видел. Начал светить по другую сторону от дороги, вдруг там стоит это животное. Но он говорит: «Меня не испугает», — так говорит. Пошел дальше господин. Но за ним там шел (этот дьявол), за забором, с другой стороны дороги. Идет за ним следом, идет, и вдруг опять

стал скакать. И поэтому, говорят, мол, там бродит дьявол... там в том саду. Говорят, потому что, мол, видели его и другие. И нет! Говорят, что встают волосы (на руках) дыбом от страха. Он такой как человек, но че-е-ерный! И, как сказать, как летучая мышь, но большой, и скачет так, да, скачет, по дороге. Так говорят, так рассказывают.

¹ Панчо рассказывал этот текст очень эмоционально, почти захлебываясь от волнения. Вслед за ним он сразу же рассказал еще пять быличек о испуге.

Е.В. Милюкова

«НЕВИДИМОЕ»
В СЕЙШЕЛЬСКОМ
ГРИ-ГРИ*

Среди немногочисленных и по большей части фрагментарных описаний культуры Сейшельских островов небольшая работа «Сейшельцы: в поисках идентичности — аналитическое исследование», выполненная на факультете богословия в Тринити-колледж в Торонто в 1975 г. и существующая лишь в машинописном варианте, представляет собой единственную попытку системного рассмотрения форм культурной идентичности сейшельского локуса. Ее автор

* Используемые в статье интервью — материал полевых исследований автора на острове Прален / Praslin, втором по величине в архипелаге Сейшельских островов, в июле и августе 2008 г.

Ф. Чанг-Хим, в главе «Религия и ведовство» [Chang-Him 1975: 26–33] излагая известную ему в связи с гри-гри информацию, говорит о вере сейшельцев в гадания и приворотные бальзамы, охранительные татуировки, прижигания и талисманы, сообщает о существовании ритуалов и процедур, проводимых как с целью наведения колдовских чар, так и для очищения от них; он описывает, как дети, вырастая в атмосфере домашних рассказов про блуждающих духов и полеты ведьм и выполняя поручения взрослых «сбегать» к знахарю (*witch-doctor*) за тем или иным необходимым для защиты от колдовских чар средством, естественным образом погружаются в гри-гри традицию. Будучи служителем христианского культа, Ф. Чанг-Хим более всего обеспокоен вовлечением его атрибутов, вещественных и невещественных (таких, как освященные хлеб и вода, текст Библии, призывание христианских святых), в ритуальную практику гри-гри.

Сейшельское слово *gri*, в своем буквальном значении ‘коричневый’ не имеет отношения к тому, что в местной культуре именуется собственно *gri-gri* и, с точки зрения закона, является несомненным социальным злом: специальное постановление правительства Сейшел о запрете магии и колдовства, принятое в 1958 г., положило начало войне государства с гри-гри практиками и теми, кто, будучи уличен в обладании всем, что «обычно» используется для осуществления колдовских ритуалов и процедур, их отправляет. Однако, по замечанию автора посвященных Сейшельским островам подробных социологических исследований американского антрополога Б. Бенедикта, представляется маловероятным, чтобы законодательные акты или клерикальное неодобрение оказались эффективны в противодействии столь распространенным здесь гри-гри верованиям. Их локальную аутентичность он полагает несомненной, в отличие от привнесенной извне христианской доктрины¹, при этом сама гри-гри традиция не попадает в фокус его специального интереса [Benedict 1970: 64]. Несколько подробнее говорит о ней А. Томас в своей книге «Забытый Эдем: Взгляд с Сейшельских островов в Индийском океане». В целом

придерживаясь того же взгляда на проблему, что и Б. Бенедикт, в главе «Люди гри-гри» он пишет, что несколько судебных процессов, состоявшихся на Сейше-лах вслед за принятием постановления, оказали весьма слабый эффект как на активность колдунов, так и на веру людей в их силу [Thomas 1968: 36].

Ф. Чанг-Хим, обобщая свои наблюдения, примыкает к позиции исследователя африканской культуры мунту д-ра Дж. Джан [Jahn 1961], проецируя его точку зрения на сейшельскую ситуацию: гри-гри есть не «христианизация вуду, но вудуизация христианства, ассимилированного с остаточными африканскими религиями». Он считает эти верования принципиально значимой формой культурной идентичности локуса, что отмечают, со своей стороны, Б. Бенедикт и А. Томас.

Справедливость мнения о том, что знахарство, колдовство и практическая магия и после 1958 г. оставались для сейшельцев не только одной из форм неизбежного присутствия «метафизического» зла в повседневной жизни, но также и надежным способом достижения личных целей и разрешения житейских проблем, подтверждается фактами, в том числе из ряда призванных свидетельствовать об успехах «охоты на ведьм». В феврале 1978 г. в статье «Полиция наносит удар по гри-гри» местная газета приводит слова комиссара столичного полицейского офиса, утверждающего (после специальных рейдов, проведенных его сотрудниками в столице Виктории, а также на севере и юге острова Маэ), что ему известно, как много людей, даже из властных структур («...имена которых я не стану упоминать...»), прибегают к «гри-гри сервису», и что он намерен положить конец этому злу, в полной мере применив закон к тем, кто наживается, практикуя гри-гри. Полицейские угрозы красноречиво подтверждаются снимками и описанием конфискованных атрибутов магических практик, среди которых кусочки древесины, небольшие статуэтки, пустые банки, пила, топор, книги, кусочки бумаги, колдовской сертификат («a framed certificate of witchcraft») и коровий рог [Weekend Life 1978].

В отношении экономической составляющей гри-гри услуг мнение шефа полиции не противоречит

выводам Б. Бенедикта, которые иллюстрирует М. Бенедикт в своей части их совместной книги «Мужчины, женщины и деньги на Сейшелах» [Benedicts 1982]. Однако при «фотоконтакте» с колдуном она вынуждена фиксировать иной, нежели полиция, результат. Ее описания собственных визитов к *fortune-teller* ‘гадалке’ и *bonhomme de bois* ‘знахарю’² (как и весь принадлежащий ей раздел книги), при очевидном стремлении соответствовать фокусу зрения социальной антропологии, в большей степени имеют характер личных впечатлений, нежели исследовательских обобщений. Сосредоточившись в основном на визуальных атрибутах образа жизни персонажей григри сервиса с целью подчеркнуть, в каком полном материальном благополучии (особенно заметном на фоне весьма небогатой жизни обычных сейшельцев) пребывают оба, в их облике она не может не отметить характерные черты «ведьмы» и «колдуна». В «мадам Альфонс» — ее гордыню и чувство абсолютного превосходства над окружающими при завораживающей мягкости манер, что провоцирует вопрос автора, не есть ли это свойство всех ведьм?³; в «докторе Жорже» — явную маргинальность внешности: тощий, маленький, черный, уродливый, морщинистый, с двумя одиноко торчащими из нижней челюсти резцами⁴. «Доктор» — боном дибуа, — с готовностью поддержавший легкий иронический стиль общения, заданный гостей в начале их разговора, в завершение визита, широко растворив окно и двери с целью максимально осветить помещение, попросил сфотографировать его в кабинете вместе с его помощником. М. Бенедикт замечает, однако, что ей не удалось запечатлеть этот открытый и дружественный жест — после проявления пленки кадр оказался пустым: «Not enough light, I supposed», — комментирует она опять-таки не без иронии, подразумевая в докторе «темную личность» (хотя если эффект отсутствия фотоизображения — вполне иронический «постскрипtum», адресованный ей «доктором Жоржем», то ироническая констатация этого эффекта со стороны «пациентки» никак не способствует проявлению кадра).

Между тем в перспективе рассмотрения проблемы «невидимого» в сейшельском гри-гри именно предположение о недостатке света оказывается корректным попаданием в тему: «...электричество их разрушило, больше этого нет. Раньше, я помню, невозможно было выйти из Бесентана между 6-ю и 7-ю часами вечера, чтобы пойти в Кот Дор⁵, — ты вернешься с дороги. Много было дядюшек — и сорсье, и висье, — которые вредили», — вспоминает одна из старейших жительниц Сейшел мадам Орфлин Валентин⁶. Слово *tonton* ('дядька', 'дядюшка'), которое она употребляет в качестве обобщающего для *sorsye* и *visye* (*en bann tonton* — 'дядьки'), сейшельцы часто используют для обозначения всех тех, кто «делает»⁷ гри-гри — *sorsye* (сорсье), *visye* (висье)⁸, *bonnonm dibwa* (боном дибуа)⁹, *malfeter* (мальфетер), *donner dibwa* (донер дибуа)¹⁰, *deviner* (девинер).

Центральными фигурами этого ряда считаются боном дибуа и мальфетер. «Эти двое “ходят вместе”» и вообще «известны только вдвоем», однако определенная дефиниция, кажущаяся существенной для их различения, все же существует: «Есть [из них] тот, кто убивает. Если [например] я сознаю в себе способность убивать — я убиваю. Другой дает лекарство»¹¹. Тот, кто лечит и не склонен употреблять свои силы во зло людям, именуется «боном дибуа» и часто, когда средства обычной медицины оказываются бессильны, бывает востребован в качестве доктора, в то время как зловещая фигура другого, сознающего в себе «способность убивать» и называемого «мальфетером» — либо, по достижении максимальной силы, «девинером» — наводит только ужас. Хотя сейшельцы хранят воспоминания о весьма авторитетных и почитаемых целителях вроде Шарля Дьялора, который «не делал гри-гри», а, напротив, «давал много хороших лекарств»¹², сущность сакральных способностей боном дибуа и мальфетера признается единой: «ты не станешь мальфетером, если не был боном де буа»¹³. Не видя четкой границы между светлым и темным началами их деяний, традиция несет в себе установку опасаться обоих и склонна размещать всех *bann bonnonm* и *bann tonton* на темной стороне жиз-

ни, для которой в и д и м о е в его буквальном значении вообще не является релевантной характеристикой и где сам с в е т «до появления электричества»¹⁴ был абсолютно подчинен их темной воле: «Они напустили на тебя всякие видения... Они вредили и вредили! Сейчас больше этого нет. Мы возвращаемся после мессы в полночь и ничего такого по дороге не встречаем... Ты бы только видела, что они вытворяли!»; «...гри-гри — они плохие, пугают тебя»¹⁵. Поскольку в сейшельском языке слова *lizour* ‘рассвет’ и *aswar* ‘вечер’ совпадают по значению с антонимической парой «свет—тьма», регулярное превращение в р е м е н и суток («около 7 часов вечера», «между 6-ю и 7-ю», когда после коротких экваториальных сумерек быстро наступает ночь¹⁶) в п р о с т р а н с т в о тьмы служит несомненным подтверждением г р и - г р и к а ч е с т в а этого враждебного человеку пространства, в котором хозяйничают сорсье и висье. Появление *lalimyer*, электрического света (не гаснущего от сквозняка или других неблагоприятных для прежних источников света причин), нарушив естественное природное деление суточного цикла на свет и тьму, привело к нарушению константы *lizour—aswar* вследствие резкого ослабления ее темного аспекта, что не могло не сказаться на контурах гри-гри пространства в целом. Эти коррективы позволяют четче увидеть его традиционную структуру, базирующуюся на оппозиции «видимое/невидимое».

Очевидно, что и после электрификации Сейшел¹⁷ в и д и м о е сохраняет свою нерелевантность для сферы гри-гри в силу сакральной природы самого гри-гри знания, дающего его носителям неограниченную власть над людьми: «Эти люди вредят, и нет ничего, что они не могли бы сделать с другими. Ни мне, ни тебе никогда не понять, каким образом они это делают (разве свиньям видна Луна в лохани? они уверены, что у них прекрасная еда, а на самом деле лишь грязная вода — они пьют)»¹⁸. Причисляя людей гри-гри знания к темной ночной реальности, местный дискурс с очевидностью характеризует ее как непостижимую реальность высшего порядка, предстающую «мне» или «те-

бе» лишь отражено, в иллюзиях и видениях — *tou sort kalite vis*¹⁹. Характер этих *vis*, а также возможные способы защиты от их опасных для человека проявлений — два взаимосвязанных аспекта рассматриваемой проблемы.

Потеря пути — а в пределах крошечной островной суши Сейшел это всегда исчезновение хороших знакомых дорог (возможно, даже между рядом стоящими домами) — важнейший признак опасной иллюзорности гри-гри пространства:

«— Ты поднимаешься по большой дороге — ты не видишь ясно, понимаешь? — Ты пройдешь мимо и пойдешь туда, дальше, в Анс-Лазьо²⁰.

Соб.:

— А что, есть люди, с которыми так случалось?

— Ну, я сама жила здесь раньше, когда еще ребята были совсем маленькие. Устраивали танцы, где жила моя бабушка, — здесь рядом, наверху, Нувель Декувер называется. Знаешь, в субботу хочется пойти потанцевать. Я закончила работу около семи часов вечера, дождь идет. И знаешь, когда я дошла туда, где Ти Мари, —нет дороги! Ну, нет дороги! Дождь идет, все ребяташки ухватились за мое платье.

— Ты была одна?

— Нет, со всеми моими малышами, я сказала им держаться друг за друга. Я иду, а прийти никуда не могу, потому что намм²¹ меня водит. Единственное, что я могла делать, это ругаться... И вот, дорога появилась! Я вижу дом, я вижу электричество! Вот, что называется «плохой намм»²².

Электричество предстает здесь имманентным качеством своего, домашнего, мира, противостоящего темной реальности иллюзий, между тем как сам момент «около семи часов вечера» вновь обнаруживает значение временного маркера гри-гри пространства — исчезнувшей дороги, либо дороги призрачной, на которую лучше вовсе не ступать, чтобы не столкнуться с «плохим наммом».

Плохой намм (*move nanm*) — невидимое (*i zis en vizyon*²³) и важнейшее орудие гри-гри активности всех сорсье и висье. Целый остров может оказаться ловуш-

кой для его обитателей, если зоной влияния плохого намма становится морской путь:

«— Ну, на Лиль-Арид²⁴ тоже был дядька по имени Боном Дезире. Он умер там, на острове. Когда ты приезжал на остров, он не давал тебе уехать. Может стоять полный штиль, а как только люди сказали, что едут на Прален, — море помутилось, прилив подступает! Считается, если ты приехал на этот остров, ты не сможешь уехать. Вернуться — вот проблема.

Соб.:

— А есть люди, которые там живут?

— Ну, да, я там работала. Со мной и моими детьми ничего не случилось. Иногда бывало, пару раз, слышишь, он кричит: “Сэло!!!”²⁵ Значит, лодка приближается. Тогда ты идешь, берешь кокосовый веник и бьешь им его могилу, и говоришь: “Успокойся!” И он прекращает. Вообще-то, их там было несколько таких умерших, которых не отпевали в церкви, и совсем ничего (безо всякого обряда. — *Е. М.*). Они как потерявшаяся скотина. Но сейчас уж этого нет, их время вышло, они уже там, где должны быть.

Соб.:

— А сейчас наммы еще существуют?

— Очень редко. Не видно. Когда приходишь в свой дом, возьми соль с чечевицей, рассыпь вокруг.

Соб.:

— Сырую чечевицу?

— Да. Тогда он не станет донимать тебя, ему будет чем заниматься: есть зерна чечевицы с солью»²⁶.

Поскольку именно акустический код в диапазоне от шума листвы и ветра до осмысленной человеческой речи (иногда и тактильные ощущения) служит невидимым «обликом» присутствующего поблизости намма, громкая брань, как, впрочем, и драка (битье кокосовым веником вероятного места нахождения беспокойного духа или места захоронения его предполагаемых останков) являются адекватным поведением человека, принужденного вступить с ним в контакт. Несмотря на высочайшую надежность электричества, чечевица с солью, смазывание протухшими яйцами гранитных валунов возле дома²⁷ и другие рецепты, прагматика кото-

рых заключается в установлении непреодолимой для злых сил границы домашнего пространства, также сохраняют свою актуальность в качестве средства против тайной активности гри-гри. При этом неизменно:

«— когда намм поблизости, ты чувствуешь, как твои волосы шевелятся. Ощущение, что он преследует тебя. И когда ты сталкиваешься с такими вещами, — что он преследует тебя, — доверься Господу, доверься Иисусу»²⁸.

Следует заметить, что наряду с электрическим светом «свет» молитвы существенно повлиял на взаимоотношения человека с *aswar*-реальностью, в частности, на *визуальный* код этих отношений, сохранившийся в тех рецептах защиты, которые прямо сообщают о способах преодоления невидимой природы наммов:

«Соб.:

— А правду говорят, что нужно смазать себе глаза слизью из глаз собаки, чтобы увидеть намма?

— Да, есть люди, которые говорят, что нужно взять эту собачью слизь и смазать себе глаза, — можно это сделать, чтобы видеть во тьме, как собака. Правда, я, вообще-то, пока не пробовал. Тогда есть шанс увидеть. Ты увидишь его идущим перед тобой. Если ты уверен, что есть какие-то странности рядом, ты говоришь: “А не попробовать ли мне эту собачью слизь?”, или ты прикладываешь ладони к обеим своим ступням, <потом> потираешь их друг о друга и прикладываешь к лицу — <тогда> ты увидишь те вещи, которые обычно невидимы для человеческих глаз. Ты увидишь то, что не прикасается к земле, потому что намм не ходит по земле — он в воздухе»²⁹.

Понятно, что всякое намерение проникнуть в недоступную свету реальность представляется крайне опасным. Приведенный рассказ о способах увидеть намма предваряется словами *si ou pa per sa nam* — ‘если ты не боишься этого намма’ (и поэтому готов рискнуть увидеть то, что видеть не полагается). Традиционным знаком власти сил гри-гри над светом служила трижды погасшая свеча — знак присутствия плохого намма: будучи сам невидим, таким визуальным способом он сообщал нарушающему темноту, чтобы тот, не

мешкая, шел своей дорогой, если не желает навлечь на себя проблемы. И поскольку в пространстве гри-гри дорога всегда иллюзорна, то даже самые обычные вещи, которые могут встретиться человеку на его пути, также являются иллюзией и знаком активности «людей, которые устраивают такое»:

«...они заставляют тебя видеть то, что призрачно. Когда ты встречаешь наездку с цыплятами в е ч е р о м в т е м н о т е, ты уже знаешь, что что-то не так; <или> ты встречаешь лошадь³⁰ на дороге... Многие люди говорили мне, что они встречали, хотя мне такие вещи никогда не попадались. Ты боишься их, ты убегаешь»³¹.

Заблудившаяся скотина — дурной знак: его смысл изоморфен «плохому намму», который, как говорят сейшельцы, «подобен заблудившейся скотине»³² и в котором персонифицируются свойства самой *aswar*-реальности как призрачной реальности опасных блужданий.

Понудив тьму отступить, расширив и укрепив границы пространства света, электричество, однако, не способно просветляюще влиять на саму реальность иллюзий, что, как было замечено, отчасти по силам христианской молитве. В ее «свете» контакт с невидимым становится по меньшей мере не столь опасным и часто имеет позитивный результат в виде получения какой-либо важной информации: о способе исцеления от болезни, о том, как правильно поступить, даже о том, где спрятан клад и т. п. В акте такого позитивного контакта всегда отчетливо просматривается различие между «плохим» и «хорошим» наммом:

«Была одна женщина, которая вышла замуж за китайца. Ее звали Эстели. Этот китайский муж в три часа утра уходил. Он шел работать со своим приятелем. Оставаться дома одна Эстели боялась. А там, где они жили, был большой камень, позади их дома, рядом с их комнатой. Каждый вечер один из ее братьев приходил ночевать к ней, а однажды они не пришли — пошли гулять с молодыми девушками. Раз так, ее братья не приходят, по вечерам стала появляться какая-то тетка, одетая в юбку, обрезанную как бы наподобие листьев зеленой кокосо-

вой пальмы: “Атррррррр, атррррррр...” — обошла дом. А она боится, спать не может, беспокоится. Ну, и она, эта женщина, помолилась за всех людей, которые в чистилище. А на утро, когда встала, взяла протухшие яйца, размазала по этому камню рядом с ее комнатой. Вечером сторожит — никого нет. Она ждет, взглянула сквозь дырку между прутьями (в стене дома. — *Е. М.*), видит, человек сидит на том камне, потом этот человек встал там, возле камня, — одет в белое — и говорит ей: “Я буду охранять тебя, а ты испачкала мой камень. Не бойся — я это, я буду тебя охранять, никто ничего тебе не сделает, спи”. На следующее утро она встала, взяла таз с мыльной водой, вымыла камень, отчистила кокосовой щеткой. А когда посмотрела снова сквозь дырку между прутьями, увидела того же человека сидящим на его камне. Это был намм, хороший намм, потому что та женщина помолилась о прощении всех их грехов в чистилище. Эти хорошие наммы помогают тебе против плохих наммов, потому что есть плохие наммы, которые не святые, они разгуливают — они в воздухе, они не на небесах. Мы называем их заблудшими душами»³³.

Учитывая точку зрения Ф. Чанг-Хима, вряд ли можно считать этот рассказ «вудуизацией христианства». Вместе с тем, хотя противостояние «хорошего» и «плохого» наммов силой молитвы разрешается не в пользу последнего, испачканный пограничный камень возле дома является очевидной помехой для обоих. Точно так же метонимическая визуализация того и другого духов (белое облачение — юбка из пальмовых листьев) возможна, по-видимому, только *dan trou plans* — ‘сквозь дырку в прутьях’ стены дома, — иначе лишь звук, но не цвет и форма юбки «разгуливающей» *tantin* (‘тетки’), означал бы присутствие ее «заблудшей души». Иными словами, изначальную природу всех наммов традиция мыслит единой.

«Есть хорошие наммы — все наммы хорошие. Он вроде ребенка, младенца, который только родился, — все дети рождаются хорошими. А потом некоторые из них портятся, попадая под влияние каких-то вещей или людей. Вот попал под влияние приятелей — они его испортили»³⁴.

«Испорченный» намм, попавший под влияние сорсье и висье, становится (возможно, в силу своей изначально «младенческой» природы) адекватным орудием в самых ужасных гри-гри, связанных с похищением детей. По информации А. Томаса, рецепт одного из наиболее сильных гри-гри требует положить в лодку, отправляющуюся в море на ловлю черепах, голову младенца: она, как считается, привлекает черепах независимо от сезона их миграций, издавая странные шумы, слышимые только самими черепахами, которые собираются вокруг сотнями, становясь легкой добычей гарпунщиков [Thomas 1968: 42]. Традиция включает эту информацию в комплекс *vis*-представлений:

«— ...знаешь, были африканцы, которых привезли в рабовладельческие времена. Все эти духи появились из Африки — они (африканцы. — *Е. М.*) знали, как делать иллюзии.

Соб.:

— Что ты подразумеваешь под “иллюзиями”? Потому что мадам Орфлин тоже говорила нам, что эти люди “вредили”.

— Да, ты можешь сказать “они вредили”, ты тоже можешь назвать это “иллюзиями”...

Соб.:

— Но что значит “висье”? Например, что они делали?

— Они могли сделать тебе месансте³⁵. Например, ночью они могли прийти убить твоего ребенка, чтобы сделать из него “латизан каре” (‘черепашьё снадобье’. — *Е. М.*). Это им нужно было для ловли морских черепах. Они брали младенца, который только родился, и убивали его, чтобы принести в жертву. Это были плохие люди.

Соб.:

— Они ловили <черепах>, чтобы есть?

— Да, иногда для еды, <иногда> они делали “пти Альбер”, чтобы отыскать сокровища³⁶.

Похищение детей — одна из основных функций плохих наммов — может стать устойчивой характеристикой какого-либо конкретного намма:

«— Да, вот же, Робинсон, которого намм утащил из комнаты, унес ночью и положил его спящим на могилу.

Соб.:

— Да, он уже рассказывал мне, как намм унес его.

— Я вышла, ищу моего ребенка и вижу — он спит на могиле. Я отругала этого старика, отлупила его (могилу. — *Е. М.*) кокосовым веником, взяла моего ребенка, отнесла и положила в доме... Где ребенок? Ищу — нигде нет! Ясно, что боном Дезире взял его.

Соб.:

— Почему ты считаешь, что это именно он?

— Да потому, что только он это и мог!

Соб.:

— Ну, почему вы все были так уверены в этом? Разве кто-нибудь другой этого не мог?

— Нет, все люди на острове знали, что это он пакостил — он же плохой дух»³⁷.

Во фрагменте «латизан каре» упоминается григри под названием «пти Альбер», считающееся у сейшельцев самым ужасным, о котором *Ф. Чанг-Хим* пишет: «Самый страшный тип магии на Сейшелах — то, что локально именуется как *P'tit Alber* и является одной из форм черной магии. *P'tit Alber*, магический дух, как представляется, может в равной степени овладевать и человеком, и собственностью, например, домом. Попавшая в его власть жертва, иногда молодая девушка, будет говорить голосом духа, вещающего изнутри нее, и испытываемый страх может стать причиной потери человеком рассудка. Излюбленными играми *P'tit Alber*'а считается бросание камней в дом, переворачивание посуды с едой на песок, поджигание домов и плантаций. Считается, что боном дибуа (*"witchdoctors"*). — *Ф. Чанг-Хим*) не имеют власти над *P'tit Alber*'ом. Последний может быть отведен священником или фармасоном³⁸. Вот почему священников часто призывают для очищения домов, подвергшихся нападению *P'tit Alber*'а /полтергейста/» [*Chang-Him 1975: 28*]. Однако «пти Альбер» означает для сейшельцев не всегда и не только то, что *Ф. Чанг-Хим* именует «полтергейстом».

Французским названием «пти Альбер» текст «латизан каре» двояко указывает на срастание африканской и европейской традиций в креольской культуре

Сейшел. Само название этого гри-гри, по предположению А. Томаса, происходит от второй из двух книг по черной магии — «Тайны Альбера Великого» («Secrets du Grand Albert») и «Тайны Альбера Малого» («Secrets du Petit Albert»), — появившихся во Франции в начале XIX в.: завезенное на Сейшелы французскими колонистами, популярное в метрополии издание стало для носителей африканской традиции авторитетным источником информации [Thomas 1968: 44]. Кроме того, в рассматриваемом фрагменте название «пти Альбер» упоминается как обозначение опаснейшего гри-гри, приготавливаемого африканскими мастерами иллюзий с целью обнаружения спрятанных сокровищ, о чем по своему сообщают многочисленные былички о намах как хранителях пиратских кладов.

Сторожевой намм, будучи всегда результатом убийства, необходимого, с точки зрения изначальных носителей обеих традиций в ситуации захоронения клада (хотя, возможно, сама эта потребность в духе-охраннике была воспринята европейскими флибустьерами под африканским влиянием), становится их «общим местом» и феноменом локальных *vis*-представлений:

«Да, намм есть — он должен быть: ты должен иметь намма в своем теле, у всех людей в теле есть намм. Но если еще не пришло время умирать, — например, если ты покончил с собой или какой-то человек убил тебя, — ты не можешь сразу отправиться к Богу, ты можешь <только> остаться в пустоте между небом и землей. Ты будешь оставаться там до тех пор, пока время, отведенное тебе на земле, не закончится. Например, зарывая сокровища, пираты приводят с собой специального человека — они убивают его и закапывают вместе с кладом, чтобы его намм охранял эти сокровища. Но когда время этого намма подошло к тому, чтобы ему уходить, он отдает этот клад какому-нибудь человеку. Когда ты слышишь во сне, что кто-то сообщает о месте нахождения клада, приходи и достань. Значит, время этого намма вышло, он должен идти и хочет отдать тебе эти сокровища. Когда тебе приснилось, что он сказал тебе прийти, — он отдаст все тебе,

потому что его время кончилось, он уходит и отдает все тому, кто ему симпатичен»³⁹.

Сейшельские сны о кладах иногда становятся вполне «верифицируемой» реальностью срастания африканских верований и европейской культурной традиции в ее пиратском сегменте. Иногда, впрочем, сновиденческий контакт с наммом протекает не вполне гладко — например, из-за «атавистического» расхождения традиций, состоящего в необходимости участия **иностранца** в акте изъятия сокровищ. Позиция намма, пообещавшего взять на себя роль такого культурного посредника, но не исполнившего обещание, получает моральную оценку у носителей локальной культуры:

«Как-то давно мне приснились деньги. Я вижу, а достать их не могу, потому что они неудобно лежат — как бы между двумя домами... И намм говорит мне: “Ты что, не хочешь?” Я говорю: “Да, я хочу, но не могу достать. Совершенно необходимо, чтобы какой-нибудь иностранец пришел вытащить”. Он, значит, говорит: “Я возьму, и я оставлю все тебе — переложу в такое-то место”. Когда я проснулась, я пошла проверить в том месте, про которое он говорил, и не нашла. Я рассказала про это покойной мисс Ирен. Она сказала мне, что это жадный намм — он не может решить, отдавать мне или нет. А сейчас этот намм больше не приходит говорить со мной»⁴⁰.

Состояние сна, однако, может реализовывать иллюзии, имеющие совсем иное содержание и цели:

«— Вот, Ти Сарль, у него был рак пищевода. Когда ты видишь, что он спит, — его здесь нет! Ты видишь его спящим — <а на самом деле> они пришли, чтобы взять и увести его. Утром он говорит своей жене: “Посмотри на мои руки — на них одни мозоли!” Он говорит ей: “Я гребу на лодке отсюда на Ладиг, с Ладига⁴¹ — обратно”. А наутро он обычный человек. Когда проснулся — он человек.

Соб.:

— Хотя они не убили его, они берут его другим способом? Когда он спит, они что, заставляют его работать?

— Он все равно не жилец, но они все-таки берут его, они хотят измучить его перед смертью. Да. Он говорит <жене>: “Когда ты поедешь на Маэ после моих похорон, <знай> — я еще не умер. Я буду в Гласи и Лансбуало⁴². Я буду жарить там маниок”. Он говорит: “Не бойся, ешь — это я сделал”»⁴³.

В данном случае речь идет о такой иллюзорной реальности, центральной фигурой которой является не дух, а человек, силой гри-гри приведенный в особое состояние, называемое сейшельцами «дандосия» (*dandosya*).

«Дандосия? Дандосия — это когда человек берет и использует тебя, заставляя работать. Он делает так, что одурманивает тебя. Например, Флоси потерялась — она не умирала, она исчезла. Люди говорят, что ее превратили в дандосию. А намм — ты ничего не можешь сделать с наммом. Намм — это дух, он подобен шуму ветра — только слышишь его в листве деревьев. Заставить намма работать — это все равно, что увидеть ветер»⁴⁴.

Условно говоря, намм и дандосия противостоят друг другу как бесплотный «ветер» и «мозоли» на руках Ти Сарля. Сущностной характеристикой дандосии выступает слово «лекор» (*lekor* — ‘тело’), маркирующее его принципиальное отличие как от намма, так и от человека. Однако принципиальная противоположность намма и дандосии в качестве двух важнейших смыслов традиционной сейшельской культуры отчетливее всего проступает в их соотносительности с категорией смерти: в одном случае с м е р т и р е а л ь н о й (намм) и не имеющей отношения собственно к гри-гри, в другом — с м е р т и м н и м о й (дандосия), всегда наступающей в результате колдовского злодейства. Именно о такой предстоящей ему «смерти» предупреждает свою жену Ти Сарль, припоминая наяву разговоры колдунов о том, как они намерены использовать его потом, то есть после того, как жена увидит его «мертвым». Если намм — это «только иллюзия», причем почти не визуализируемая, то дандосия — это и л л ю з и я с м е р т и, поэтому дандосию, в отличие от намма, можно увидеть (что, по рассказам, иногда случается), хотя видеть его не следует, а его местонахождение тщательно скрывает

ют. Ти Сарль, понимая неотвратимость осуществления гри-гри, сообщает жене о том, где он будет находиться в качестве дандосии, которым по существу он уже и является, выполняя изнурительную работу во время своего мнимого сна, подобного мнимой смерти, уготованной ему невидимыми мальфетерами, способными становиться таковыми по собственной воле. Действия колдуна-мальфетера, будучи всегда вторжением *aswar*-реальности (и, значит, н е в и д и м о г о) в пространство *lizour*, нарушают соотношение в нем в и д и м о г о и н е в и д и м о г о, как это происходит в сюжете про Ти Сарля. Его последняя просьба мотивирована запретом есть приготовленную дандосией пищу. Такой запрет говорит о том, что дандосия, несмотря на «иллюзорность» его смерти, — не просто человек, доведенный гри-гри снадобьем до бесчувствия, но именно мертвец, в чем состоит его сходство с наммом, хотя намм — это *lespri* ('дух'), дандосия — *lekor* ('тело'), «...дандосия — это гри-гри, намм — не всегда»⁴⁵.

Единственное назначение дандосии — работать на своего хозяина, каковым часто является сам колдун. Последние, разумеется, очень богаты. В сохраняемых традицией именах колдунов запечатлен постоянный страх людей перед ужасами гри-гри:

«Были старики — Бомебе, Бомсонгор, Бомоли — они были колдунами: убьют тебя, потом пойдут, вытащат тебя с кладбища, обвяжут цепью, положат под камень, возьмут рыбу-попугая, акулу и дадут тебе для еды. Используют этих дандосий для работы, плантацию расчищать, дают им мотыгу и заставляют работать ночью. Был такой Бомебе, очень богатый. У Додора был дандосия. В последнее время, когда он болел в больнице, каждую ночь его одеяло было испачкано красной землей — медсестры не понимали, почему. А это дандосия под видом собаки приходил и приносил ему вареный маниок»⁴⁶. Превращение дандосии в домашнее животное (кошку, собаку или свинью) — один из способов, к которому прибегает колдун, чтобы в дневном мире скрыть содеянное им злодейство.

Физическая сила традиционно рассматривалась в качестве основной причины выбора кандидата в дандо-

сии (по-видимому, чтобы справиться с силачом, колдуньи при необходимости связывали, как сказано, свою жертву «цепью» и клали «под камень»), исходные же причины самого гри-гри — жадность и зависть — остаются неизменными и в эпоху «электричества» как источника силы:

«Соб.:

— Каким образом человек становится дандосией?

— Например, ты мне не нравишься. Я смотрю на тебя, я вижу, что у тебя много вещей, может быть, у тебя полно денег — ну, есть люди, которые завидуют. В таком случае они делают из тебя дандосию, чтобы получить твое богатство или только для того, чтобы причинить тебе боль.

Соб.:

— Но как они это делают?

— Они опаивают тебя: ты не мертвый, но мы уверены, что ты умер».

«— ...просто тот, кто знает, тот знает, что этот человек не мертвый. Действительно, этот человек еще не мертвый! Потом он встает, он ходит, он работает, он обрабатывает плантацию».

«— Ти Бой несколько раз видел дандосию. Да они же убили моего отца — превратили его в дандосию. Мира, кто видела его. С его пачкой сигарет!

Соб.:

— Дандосия курит?

— Да. Я не видела, но тот, кто видел, рассказал. Такие простые причины заставляют людей делать ужасные вещи...»⁴⁷

Мотив м н и м о й с м е р т и так или иначе неизменно присутствует во всех текстах «дандосия»-дискурса, связывая их в единый корпус.

Если возникает предположение, что смерть близкого человека не является чистой (а значит, является иллюзией), включаются механизмы выяснения ее невидимых обстоятельств. Именно о такой ситуации стало известно автору этих строк от ближайшей подруги только что скончавшейся женщины:

«— Вот, Вероника — дети говорят мне: “Мама, а тебе не кажется, что ее глаза в гробу были открыты!”

Соб.:

— А вы ничего не знали о ней (о том, что причиной случившегося с ней является гри-гри. — *Е. М.*)?

— Когда я пошла посмотреть (к бонфам дибуа. — *Е. М.*), было уже слишком поздно. Я поняла: “Невозможно!” Она очень упрямая, когда говоришь ей — не хочет слушать!

Соб.:

— Значит, случается иногда, что уже так поздно, что ты не можешь ничего исправить?

— Ну, да.

Соб.:

— И ты не знаешь, какой человек это сделал?

— Со временем станет ясно. Одних только денег шесть с половиной тысяч рупий!⁴⁸ Но вот, что меня больше всего потрясло. Вероника перед смертью совсем не понимала, что она делает. Она ела, перевернув ложку ручкой вниз. Что я могла сделать. Я только попросила эту тантин (бонфам дибуа. — *Е. М.*): “Сделай как-нибудь, чтобы она не гуляла, схвати ее и держи, чтобы эти люди не получили ее как дандосию”. Но рано или поздно я попытаюсь найти какого-нибудь человека, чтобы послать ее на Мадагаскар»⁴⁹.

Намерение отправить Веронику на Мадагаскар связано с существующим представлением о том, что дандосию можно «вытащить», т. е. вернуть к нормальной жизни усилиями «фармасона», который способен считывать признаки иллюзорной смерти и может со временем исправить ситуацию:

«— Вот, например, Фади — ты знаешь его? Отец Рауля.

Соб.:

— Тот, что давно умер?

— Иг, кто вытаскивал его! Он был фармасон. Когда он приехал на каникулы, то заметил, что смерть Фади не была чистой. Тогда он стал делать все то, что положено, и отправил его на Мадагаскар. Но если ты встретишь его (на Мадагаскаре. — *Е. М.*), он не станет говорить с тобой, он пройдет мимо.

Соб.:

— Они что, вообще ни с кем не говорят?

— Они разговаривают **там**, они меняют свое имя и фамилию. Если ты узнаешь его, он наклонит свою голову вниз и пройдет. Был человек, который видел его там, на Мадагаскаре. Был один, которого он (Фади. — *Е. М.*) попросил передать привет Джефу»⁵⁰.

Мадагаскар является своего рода «методологическим центром» всех боном дибуа, откуда на Сейшелы время от времени приезжают практиковать наиболее сильные специалисты. Вероятно, поэтому он также является тем местом, где бывший дандосия под другим именем может получить как бы вторую жизнь при условии исключения всех контактов с прежним кругом общения, хотя через посредника, которому ничего не известно о его предыдущей жизни, он может, при okazji, послать привет («салям») кому-то из самых близких, кто способствовал процедуре его «вытаскивания» и знает о его новом местонахождении. Таким образом, в своей новой жизни бывший дандосия не должен быть видим «из» жизни прежней, что переводит его мнимую смерть на родине в статус смерти **р е а л ь н о й**. В случае же, когда дандосию вытащить не удастся, его реальная смерть наступает иначе:

«Соб.:

— Что происходит с данодосией, когда он действительно умирает?

— Ну, он уходит. Тот, кто сделал кого-то из своих знакомых дандосией (например, если это я сделал. — *Е. М.*) — я замечая, что ты при смерти, ты болеешь, ты не можешь работать. Я жду, ночью я копаю яму, когда ты умираешь — я закапываю тебя. Только теперь Бог вычеркивает тебя из списка живущих на земле. Я должен был жить до пятидесяти лет — Бог отметил пятьдесят лет. Они разрушили меня в тридцать пять лет, но я буду оставаться здесь, на земле, буду ходить по земле. А когда наступят пятьдесят лет, которые Бог предначертал мне, я умру. Они должны будут выкопать яму, чтобы зарыть меня в ней, хотя еще пятнадцать лет назад моя семья похоронила меня на кладбище»⁵¹.

Момент прихода мальфетеров за телом дандосии называется *sers lekor* (серс лекор) — ‘поиск тела’. Поскольку невидимое является главным законом их действий, понятно, почему все происходит на кладбище в ночь после похорон. Однако, будучи способны становятся невидимыми по собственной воле, мальфетеры могут прийти за своей жертвой прямо в ее дом в ночь до того, как тело будет похоронено. Если родственники, обратившись к боном дибуа со своими подозрениями, узнали, что их дому угрожает такое вторжение, они прибегают к процедуре, которая называется *vey lekor* (вей лекор) — ‘охрана тела’:

«— Тебе необходимо знать заранее, <тогда> ты предпринимаешь свои шаги, ты идешь к человеку, который сильнее этих мальфетеров. И тогда этот человек исполняет все, что необходимо для защиты тела.

Соб.:

— Что они раньше делали, чтобы защитить тело, когда знали, что смерть человека не является нормальной?

— Тот, кто знает, тот знает! Они брали иглу, перочинный нож клали ему в руку, соль, обгорелые головешки⁵². Берешь и кладешь все это ему, чтобы они не пришли за телом. Потом садишься и ждешь полночи. Как только ты слышишь, что кот заорал, залаяли собаки, ты понимаешь, что он пришел, и с вызовом говоришь ему: “Входи!” Если мужчина (тот, чье тело нуждается в защите. — *Е. М.*), ты покупаешь новый нож, чтобы положить ему в руку.

Соб.:

— А все эти остальные вещи — иголки, булавки — ты тоже кладешь ему в руку?

— Нет, это ты кладешь в гроб. И вот, он (пришедший за телом. — *Е. М.*) сделает бурю, ты услышишь, как ветер шумит. Но раз ты был готов, он не сможет войти. Необходим (в таком деле. — *Е. М.*) умный человек...»⁵³

Иногда в ситуации похищения тела до похорон такой «умный человек» способен приоткрыть завесу невидимого — и тогда иллюзия становится способом трансляции того, что «реально» происходит:

«— Ти Бой рассказывал мне. Однажды он, вдвоем с Теди, отправился в Белони⁵⁴ на “вей лекор” — один их приятель умер. И вот какой-то человек на дороге спрашивает их, куда они идут: “Идете на “вей лекор”?” Он говорит им: “Не будьте дураками, стойте здесь, я вам кое-что покажу!” Ровно в полночь какие-то неизвестные пришли забрать тело.

Соб.:

— Каким образом?

— Его не видно (сначала. Но потом они увидели. — *Е. М.*)! Их приятель <идет> впереди того, который его убил, в своем саване, два других позади него. А он сам пья-а-ный.

Соб.:

— А что они сделали, чтобы увидеть его?

— Они отправились туда, где в это время происходил “вей лекор”, и видят тело этого мужчины в гробу. Но это не он!»⁵⁵

Сообщаемая информация обусловлена законами *aswar*-реальности и не поддается логической реконструкции (только лишь констатации), поэтому вопросы, задаваемые по ходу развития сюжета, остаются без внимания.

Восклицание «это не он!» (*be I pa dimoun!*) в буквальном переводе означает ‘это не человек!’, что имеет совершенно определенный смысл:

«— От стариков известно: бывает иногда, что ты видишь тело в гробу, а на самом деле нет никакого тела — банановое дерево, вот что там. Мы-то не видим это банановое дерево — мы видим человека в этом гробу. Но есть люди, которые говорят, что если взять зеркало и положить на пол между ногами, наклониться и посмотреть туда, где несут гроб, где идут, ты увидишь, что того человека, который умер, в гробу нет. Если он не сидит на гробе, он будет идти прямо перед ним с опущенной головой (я сама ни разу не смотрела). Ты это делаешь, когда идут на кладбище, во время процессии. Умный сможет узнать, умер этот человек или нет.

Соб.:

— Каким образом это зеркало нужно расположить на полу?

— Я не слишком уверена, как точно, но когда ты кладешь зеркало на пол, ты должен использовать два зеркала, у которого две части, чтобы, когда ты смотришь в одно, ты видел то, что в другом. Если ты видишь этого человека п е р е д или н а в е р х у гроба, значит, он еще не мертвый, но если ты не видишь его, значит, он действительно умер. Мы не слишком уверены в таких вещах, но все это происходит⁵⁶.

Ствол банана, по рассказам, может также неожиданно выкатиться из гроба, который сильно накренили или уронили перед захоронением, потому что, как говорят сейшельцы, «мы думаем, что сидим возле тела, а на самом деле сторожим банановое дерево»⁵⁷. Подтверждая культурную изоморфность дерева и человека, «пье банан» выступает, следовательно, локальным вариантом древа смерти, представляющим в редкой ипостаси д р е в а м н и м о й с м е р т и как проекции иллюзорной реальности гри-гри; соотношение в и д и м о г о и н е в и д и м о г о в мире иллюзий маркировано метафорой двойного зеркала, а сама *aswar*-реальность (невидимое) обретает значение пространства смерти⁵⁸.

Защитив человека от власти тьмы, значительно усилив аспект в и д и м о г о, электричество в своем противодействии колдовству оказалось гораздо эффективнее государственных запретов. Ослабление *aswar*-реальности существенно отразилось и на ритуальной стороне защиты от гри-гри, в том числе на ритуале «вей лекор»:

«Сейчас мы не можем делать это, потому что все тела выставляют в церкви или в морге. Ты не можешь делать это в морге. Только дашь повод для разговоров. У тебя нет достаточно времени, чтобы самому позаботиться о теле. Раньше тело приносили тебе домой, ты мог сделать все, что требуется для его защиты, у тебя было время, все это происходило за закрытой дверью. Если человек приносил тело, ты слышал: “Убери его картами”. Может быть, у него были какие-то свои вещи, которые он хотел сделать, чтобы посмотреть, действительно ли его близкий умер. Стало проблемой то, что приходится оставлять тело в морге, потому что ты

не можешь сделать все это. Но, с другой стороны, хорошо, потому что ты не несешь больших затрат. Потому что сейчас, если ты выставляешь тело дома, это почти что как свадьба: люди приходят, они не хотят пить чай, им подавай лимонад и пиво, хорошую еду»⁵⁹.

Впечатление, что не столько «леглиз» (*legliz* — ‘церковь’), где тело усиленным образом защищено от гри-гри), но именно «лаказ мор» (*lakaz-mor* — ‘морг’) вытесняет из практики жизни ритуал «вей лекор», потребовало уточнений:

«Соб.:

— Люди боятся оставлять тело в морге, опасаясь, что кто-то придет и сделает плохое?

— Там, в морге, никто не может ничего сделать, там же электричество. Есть две возможности, когда они могут взять это тело, — в больнице, или при переносе из морга на кладбище. Туда, где есть электричество, они прийти не могут»⁶⁰.

Рассматривая все называемые типы пространств — *legliz* (‘церковь’), *lakaz-mor* (‘морг’), *lakaz* (‘дом’), *simitye* (‘кладбище’) и *dan semen* (‘дорога’) — в э л е к т р и ч е с к о м свете, можно заметить, что особо незащищенными от гри-гри остаются лишь два последних. Жалобы на отсутствие необходимого для проведения ритуала «вей лекор» времени (и, конечно, условий) относятся собственно к фазе *dan semen*, то есть к вступлению в незащищенное электрическим светом пространство, начинающееся с момента выхода из морга. Пространство *lopital* (‘больница’) в данном случае попадает в ряд особо опасных скорее именно в силу традиции, поскольку до появления электричества оно, конечно, таковым и считалось и в этом смысле было причиной жестокой борьбы колдунов за сферы влияния. «Был такой (сорсье. — *Е. М.*), покойный уже, Корнелис. Они (колдуны. — *Е. М.*) ужасно разозлились, потому что в Бесентане должна была появиться новая больница (и, значит, электричество. — *Е. М.*). Они заплатили кое-кому, чтобы те подожгли <старую> больницу в Бесентане, потому что они хотели (напугать людей. — *Е. М.*), чтобы те строили в Гранд-Анс⁶¹. Больница была из листьев — вспыхнула! Когда он умирал, он

признался в этом, он кричал: “Огонь!” — его мучили кошмары»⁶².

Кошмарные иллюзии, таким образом, возвращаются колдуну в момент его смерти как реальность адского пламени.

В качестве важнейшего акта защиты /от гри-гри ритуал «вей лекор» предстает семиотическим центром рассматриваемой проблемы. Поскольку тело жертвы так или иначе непременно будет изъято авторами гри-гри (если был упущен момент обращения за помощью к более сильному колдуну, чтобы изначально переломить ситуацию превращения человека в дандосию), номинальная прагматика охраны тела представляется бессмысленной. Между тем, с функциональной точки зрения, смысл такой охраны состоит в создании непреодолимой для невидимых мальфетеров границы домашнего пространства. Следовательно, ритуал защиты тела в своем реальном значении является тем, что могло бы называться *vey lakaz*, то есть защитой дома, и, следовательно, защитой от тела, поскольку оно уже есть дандосия и в этом качестве представляет собой репрезентацию (видимый «эквивалент») невидимой сущности гри-гри, смертельно враждебной человеку.

Таким образом, перемещение фокуса исследовательского интереса к невидимому позволяет увидеть, какие влияния испытывает на себе структура традиционных верований (в том числе и со стороны ассимилируемой христианской картины мира) и, значит, более отчетливо представить и понять саму традицию.

Примечания

¹ Большинство населения Сейшел составляют католики (около 90%) и англикане (8%).

² В сейшельской орфографии *bonnonm dibwa* (боном дйбуа) — ‘лесной дядюшка’, ‘лесной добряк’: знахарь и колдун.

³ «She possessed an absolute certainty that she was better than me. Was that, I wondered, characteristic of all witches?» [Benedicts 1982: 48].

⁴ «He was skinny, little, black and ugly. He... had two lone incisors on his lower gum. He was about fifty or so, and very wrinkled» [Benedicts 1982: 48].

⁵ Бесентан (Be-Sent-Ann) и Кот Дор (Kot-Dor) – названия населенных пунктов на острове Прален.

⁶ «...elektrisite I'n detri zot, I nepli annan. Lontan, mon rapel, ou pa kapab sorti Be-Sent-An dan bann pti sis-er, set-er diswar pour al Kot-Dor, ou a trouin dan semen. Ti annan en bann tonton, zot ti sorsye, zot ti visye, zot ti dannen» (Орфлин Валентин, 102 года, Бесентан).

⁷ Слово dannen употребляется в значениях ‘делать’ и ‘вредить посредством гри-гри’.

⁸ «Ler ou vwar dimoun pe fer bann keksoz ki pa normal pour fer dimal son kanmarad, ou dir sa bann dimoun visye». – «Когда ты видишь, что люди делают какие-то странные вещи с целью сделать больно другим, ты говоришь, что эти люди – висье» (Антуан Стравенс, 71 год, Гранд-Анс).

⁹ Либо *bonnfanm dibwa* (бонфам дибуа), *tantin* (тантин – ‘тетка’, ‘тетушка’) – когда речь идет о женщине.

¹⁰ Донер дибуа имеет репутацию колдуна, летающего по ночам.

¹¹ «Sa de zans I mars ansanm. Zot konn tou le de. I annan ki touye. Si mwan konn touye, lot ti donn latizann» (Елена Эстер, 72 года, Мон-Плезир).

¹² «Sarl Dialor ti donn bann bon lafresisan, selman I pa ti fer mal. I ti reste Mae, Mont-Plaisir. Dokter menm ti anvoy ou kot li – I pa ti fer gri-gri». – «Шарль Дьялор давал много хороших лекарств, он не делал плохого. Он жил на Маэ, в Мон-Плезире. Доктор тоже посылал к нему – он не делал гри-гри» (Орфлин Валентин).

¹³ «Si ou pa en bonnonm dibwa, ou pa kapab vin en malfeter» (Робинсон Эстер, 45 лет, Гранд-Анс).

¹⁴ «Depi ler zot ti'n entrodwir lalimyer» (Орфлин Валентин).

¹⁵ «Zot ti fer ou vwar en bann vizyon... Zot ti dannen, dannen! La connela I nepli annan. Nou monte apre lanmes minwi nou pa zwen naryen dan semen... Ou ti a vwar keksoz ki zot ti fer!; gri-gri – zot pa bon, I fer ou per» (Орфлин Валентин).

¹⁶ Для обозначения этого темного времени суток информанты также используют слово *fernwar* ‘темнота’.

¹⁷ На острове Прален (в поселке Мон-Плезир, в частности) электричество, по свидетельству информантов, появилось лишь во второй половине 1970-х годов.

¹⁸ «Sa bann dimoun dannen, napa nanryen ki zot pa fer ek zot kanmarad. Ni mwan, ni ou, pa pou zanmen ganny en konpran, ki manyer zot fer sa (pa koson I vwar Lalin dan loz? zot kwar en bon manze, saler zis delo sal – zot bwar)» (Елена Эстер).

¹⁹ «Всевозможные видения» (Елена Эстер).

²⁰ Анс-Лазьо – Anse Lazio – название большой бухты, куда спускается дорога, преодолевая возвышенность, на которой находится дискурсивная «точка отсчета» – деревня Мон-Плезир.

²¹ Намм – ‘дух’, *nanm*: дух человека, умершего внезапной, неестественной, преждевременной смертью в результате несчастного случая или самоубийства, либо похороненный неправильно, без соответствующего ритуала, и по этой причине «еще не достигший Бога, его дух еще здесь, в воздухе – *nanm I dimoun, ki’n mor, ki pa ariv kot Bondye, son nanm I ancor la, dan lezer*» (Елена Эстер).

²² «Ou pe monte dan gran semen, ou pa vwar kler – konpran? Ou pou pas an pasan, ou pou al laba, dan Anse Lazio». – «I annan dimoun I’n deza pas an pasan ale menm?» – «Be mon ti reste la lontan, selman manrmay ti ancor pti-pti. Ti donn bal kot mon granmanman la anler, ti apel Nouvel Dekouvert. Ou konnen, dan sanmdi ou le al danse. Mon’n fini travay dan pti seter diswar. Lapli pe tonbe. Ou konnen, zour mon ariv la kot Ti Mari – napa semen! Napa semen! Lapli pe tonbe, setaki manrmay pe atrap mon rob». – «Ou ti tousel?» – «Non, mwan ek mon bann piti, mon dir zot atrap lanmen kanmarad. Mon pe vini menm, zanmen mon arive, be nanm ki pe trenn mwan. Sel keksoz ki mon kapab fer, mon zoure... La, semen i klersi. Mon vwar lakaz, mon vwar lalimyer! Sanmenm sa ki apel move nanm» (Елена Эстер).

²³ «Он только иллюзия» (Елена Эстер).

²⁴ Название острова.

²⁵ *Selo* (устар.) – страшный шторм, ужасная катастрофа на море, ‘берегись’, ‘спасайся’.

²⁶ «Be Lil Arid osi ti annan en tonton ti apel Bonnonm Dezire. I ti’n mor laba lo zil. Zour ou’n arive lo zil, I pa oule ou ale. I kapab kalmi blan, ler dimoun I dir zot pe al Pralen, lamer I move, rad mare I leve. Konmsi ler ou’n ariv lo sa zil ou nepli

kapab sorti. Ler pou trounen ki en problem». — «Be I annan dimoun ki reste laba?» — «Be wi, mon ti travay laba. Mwan ek mon bann piti, pa ti fer naryen. Kekfwa I annan enn de ler ou tann li kriye: “Selo!!!” La letan pirog pe vini. La ou ale, ou pran en balye koko, ou ale, ou bat son latonm, ou dir: “Donn lape dan ou lekor!” I arete. I annan detrwa zot. Sa I bann dimoun kin mor, zot pa’n pas legliz, ni nanryen ditou. Zot parey bann brebi perdi. Selman la konmela I’n fini, son letan I’n fini, I’n fini ariv kot I ti pou arive». — «Be konmela I ankore annan nanm?» — «Byen rar. Ou pa trouve. Ler ou ariv kot ou lakaz ou pran disel avek lantir ou fann deor.» — «Lantir kri» — «Wi. La, I pa pou fatig ou, I pou ganny lokipasyon, manz gren lantir ek disel» (Елена Эстер).

²⁷ Сейшельские острова — единственные гранитные острова в мире, что определяет их геологическую уникальность не только в акватории Индийского океана.

²⁸ «Ler i annan en nanm dan zalantour, ou santi ou seve i drese. I annan en sansasyon i pas ek ou. Me selman ler ou vwar sa bann keksoz — i pas ek ou — met ou konfyans dan le Senyer, met ou konfyans dan Zezi» (Антуан Стравенс).

²⁹ «Pa zot dir pas maloy lisyen obor ou lizye pour vwar nanm?» — «Wi, i annan dimoun i dir ou pran sa maloy lisyen ou pas obor ou lizye — i kapab fer ou vwar keksoz aswar parey en lisyen i vwar. Me selman mon zanmen mon’n deza met sa ek mon lizye. La, ou riske vwar. Ou a trouv li pe ale devan ou. Si ou kwar pour dir i annan en keksoz drol dan zalantour, ou dir: “Be mon ava sey met sa maloy lisyen?”», oubyen ou pas ou lanmen anba ou de lipye, ou frot zot ansanm, ou pas dan ou figir — ou pou vwar en keksoz ki sipoze envizib pour lizye imen. Ou pou vwar en keksoz ki pa tous later, parske namm pa marse lo later — I dan lezer» (Антуан Стравенс).

³⁰ Сейшельцы не используют лошадей в хозяйственной деятельности, поэтому лошадь является редкостью; на острове Прален лошадей нет совсем.

³¹ «...dimoun, ki aranze sa, zot fer ou vwar en bann vizyon. Ler ou zwenn en manman poul ek son bann piti aswar dan fernwar, deza ou konnen pour dir sa pa normal. Ou zwenn seval dan semen. Selman mon pan’n deza zwenn. Bokou dimoun I dir mwan zot I’n zwenn, me mon zanmen mon’n zwen sa bann zafer. Ou per zot, ou taye» (Антуан Стравенс).

³² Ср. сноску 26.

³³ «Apre ti annan en madanm ki ti'n marye ek en sinwan. I ti apel Esteli. Dan trwa-z-er bomaten sa msye sinwan i ale. I al travay ek son dalon. Deryer kot lakaz Esteli i per li. Kot zot ti reste ti annan en gro ros deryer son lakaz, obor son lasanm. Tou le swar enn son frer ti vin dormi ek li, en zour zot pa ti vini – zot ti'n al marse ek zenn fiy. Letan son frer pa vini, tou le swar ti annan en tantin, I met en zip koup konmsi parey fey koko ver: “Atrrrrr, atrrrrrr...” – fer letour lakaz. Be li i per, i pa dormi, i tranble. Be i ti fer lapriyer pour bann zonm ki dan pìrgatwar, sa madanm la. Bomaten letan i leve i pran en dizef gate, i pas lo sa ros obor son lasanm. Aswar i veye – napa nanryen. I espere, i get dan trou plans, i vwar en dimoun pe asize anler lo sa ros, apre sa dimoun i debout dan kote ros – i'n abiy an blan – i dir ek li: “Mon a pe vey ou, ou'n sali mon ros. Pa per – mwan sa, mon a pe vey ou, personn pa pou fer ou nanryen, dormi ou”. Lanmen bomaten i leve i pran bake delo savonnet, i lav sa ros, i bros ek bros koko. Letan i get ankor dan trou plans, i vwar sa menm zonm pe asize lo son ros. Be nanm sa, bon nanm, akòz sa madanm ti'n fer lapriyer pour pardon son bann pese dan pìrgatwar. Sa bann bon nanm i protez ou kont bann move nanm, akòz i annan bann move nanm, ki pa'n beni, zot marse, zot dan lezer, zot pa dan lesyel. Nou apel sa en nanm perdi» (Орфлин Валентин).

³⁴ «I annan nanm, ki bon – tou nanm i bon. I parey manrmay, pti zanfan ki ne – tou sa manrmay i bon. Apre ki sa manrmay i gate letan i ganny enfliyanse par en keksoz oubyen dimoun. Ler i'n tonm parmi son kanmarad, – sa lot ki gat li» (Антуан Стравенс).

³⁵ Месансте (mesanste) – порча, наведение болезни, причинение нестерпимой боли телу человека и/или его душе.

³⁶ «Wi, ti annan bann lespri, akòz ou konnen, ti annan bann afriken ki ti'n vini letan lesklavaz. Sa bann lespri i sorti Lafrik – zot ti konn fer en bann vis». – «Ki ou oule sey dir par “vis”? Akòz madanm Orfelin osi ti dir nou ki sa bann dimoun ti dannen». – «Wi, ou kapab dir “zot ti dannen”, ou kapab dir li “vis” osi...» – «Me ki “visye” i vedir? Par ekzanp ki zot ti fer?» – «Zot kapab fer ou mesanste. ...Par ekzanp, aswar zot ti kapab vin touy ou piti pour zot fer “latizann kare” avek. Sa ti pour zot ganny kare ler zot al lapès. Zot ti pran sa pti baba ki'n fek ne la, zot ti touye pour fer sakrifis avek. Sa ti bann dimoun ki ti pabon sa». – «Zot ti lapès pour manze?» – «Wi, enler zot ti servi pour manze, zot fer “pti Alber” avek pour al tir trezor» (Антуан Стравенс).

³⁷ «Be Robinson ki nanm ti tir li dan lasanm, al met dormi lo latonm aswar». — «I'n deza rakont mwan, nanm ti trenn li.» — «Mon sorti, mon al rod mon piti, mon vwar li pe dormi lo latonm. Mon zour sa bonnonm, mon bat li ek balye koko, mon pran mon piti, mon al met dan lakaz. Ler mon rod mon piti — napa! Mon dir: bonnonm Dezire, kin pran li». — «Ou ti konnen pour dir sa li?» — «Be wi, akoz zis li ki kapab fer sa!» — «Akoz zot ti asire li sa? Napa en lot dimoun ki ti'n kapab fer sa?» — «Non, tou dimoun ti konnen lo zil, ki i ti dannen — i ti en move lespri» (Елена Эстер).

³⁸ В сейшельской орфографии — farmason, что-то вроде «книжного» мага, чернокнижника (ср.: боном дибуга черпает свои магические знания в природе).

³⁹ «Wi, i annan nanm — i bezwen annan nanm: ou bezwen annan en nanm dan ou lekor, tou dimoun i annan en nanm dan son lekor. Me selman, si i pa ti ankore ariv son ler pour li mor, — en ekzanp si ou'n touy ou lekor, oubyen en dimoun i'n touy ou, — ou pa kapab ariv kot Bondye konmela, ou kapab reste dan lespas. Ou pou reste la ziska ler ou letan lo later ti'n devret fini. Par ekzanp, ler pirat i anter en trezor, i vin ek en dimoun spesyalman — zot touy li e anter li avek sa trezor pour ki son nanm i vey sa trezor. Me ler sa nanm i'n ariv son ler pour li ale, i donn en dimoun sa trezor. Ler ou tann dimoun dir zot i'n reve, en dimoun i'n dir li i annan en trezor tel landwar, vin tire. Sa vedir, sa nanm son letan I'n fini, I bezwen ale, I oule donn ou sa trezor. Ler ou'n reve i'n dir ou vini, i pou donn ou — son letan i'n fini e li i pe ale, i donn en dimoun ki i kontan» (Антуан Стравенс).

⁴⁰ «Lontan mon'n rev larzan. Mon reve, me mon pa kapab tire, akoz i dan en move pozisyon — komsi i ant de lakaz... Sa nanm i dir mwan: “Be ou pa oule?”. Mon dir li: “Be mon oule, me selman mon pa kapab tire. Fodre absoliman en etranze vin tire”. I dir ek mwan koumsa: “Mon pou pran e mon ava sanze tou pour ou, apre mon ava met dan en landwar”. Ler mon leve, mon al get kot i'n dir mwan i pou mete, mon pa trouve. Mon rakont sa defen Mis Iren. I dir mwan ki sa i en nanm voras. I pa kapab decide si pou donn mwan oubyen non. E prezan konmela sa nanm in aret vin dir mwan» (Орфлин Валентин).

⁴¹ Название острова, расположенного от Пралена на расстоянии 15-минутного перехода на современном пароме.

⁴² Названия мест на острове Маэ.

⁴³ «Be Ti Sarl, i ti annan kanser dan son lestoman. Ler ou vwar li i dormi, i pa la! Ou vwar li i dormi – zot vin pran li pour ale. Ler bomaten, i dir ek son madanm: “Get dan mon lanmen, zis zanpoul ladan”. I dir li: “Mon naz zaviron depi isi ziska Ladig, Ladig ziska isi”. La i retourn dimoun bomaten! Ler i leve, i dimoun. – “Menm si zot pa touy li, zot pran li dan en lot fason? Ler i dormi, zot fer i travay? – “Me selman i pou mor, zot pou pran li, me zot pou fer li soufer avan. Wi”. I dir: “Ler ou mont Mae, ler ou vwar mon, mon’n mor la, mon pa ankor mor mwan. Mon pou Glasi ek Lans-bwalo. Mon pou griy manyok laba”. I dir: “Pa per pou manze, mon ki pou fer sa”» (Елена Эстер).

⁴⁴ «Dandosya? Dandosya i letan dimoun i pran ou, pour li fer ou al travay. I fer ou vin bet. Parey Flosi in perdi, I pa ti mor, I ti perdi. Dimoun I dir, ki zot ti fer li vin dandosya. Nanm, ou pa kapab fer naryen ek nanm. Nanm I parey en lespri, I parey divan ki pe soufle. Zis ou tann li pe pase dan feyaz dibwa. Si ou ti kapab fer nanm travay ou ti a vwar divan» (Антуан Стравенс).

⁴⁵ «Dandosya i en gri-gri, nanm i pa toultan» (Елена Эстер).

⁴⁶ «Ti annan bann bonnonm – Bonmebe, Bonmsongor, Bonmoli – zot ti sorsye, zot touy ou, apre vin tir ou simityer, met lasenn otour ou leren, met ou anba ros, i pran kakatwa, reken i vin donn ou pour manze. Servi sa bann dandosya pour travay, fer bitasyon, donn zot pyos pour pyose, fer zot travay aswar. Ti annan en bonnonm Bonmebe, gro bitasyon! Dodor ti annan dandosya. Dernyen ler, letan i ti malad lopital, tou le swar son dra i sal ek later rouz, bann ners pa konpran, aköz. Dandosya i vin anmenn manyok bwi pour li, i ti vin konman en lisyen» (Орфлин Валентин).

⁴⁷ «Ki mannier ou fer en dimoun vin dandosya?» – «En legzanp, mwan mon pa’n kontan ou. Mon vwar ou, ou annan tou bann keksoz, petet ou ganny en ta larzan. Be i annan dimoun zot zalou. Zot fer ou vin dandosya dan sa ka la pour ganny ou laris-es, oubyen pour fer ou malis». – «Be ki mannier zot fer?» – «Zot soul ou. Ou pa mor – nou, ki kwar en dimoun I’n mor».

«...me senpleman sa ki konnen, i konnen sa dimoun pan’n mor. Vreman, sa dimoun pa ankor mor! Apre i leve, i marse, i travay, i plante».

«Ti Boy konbyen fwa i’n vwar dandosya. Be zot ti touy mon papa – zot ti fer li vin dandosya. Mira ti trouv li. Ek son bwat sigaret!» – «Dandosya i fimen?» – «Wi, mon pa’n trouve, me sa ki’n trouve I’n rakonte. Dimoun I fer mesanste pour en senp rezon...» (Елена Эстер).

⁴⁸ Вероника, будучи под воздействием гри-гри, закрыла свой счет в банке и отдала все наличные деньги неизвестно кому.

⁴⁹ «Be la, Veronika, manrmay i dir mwan: “Manman, ou a dir lizye ti ouver dan serkey!” — “Be zot pan’n konn nanryen lo li?” — “Zour ki mon al gete, ti’n fini tro tar”. Mon dir “Pa posib!”. I tro antete, ler mon koz ek li i pa oule ekoute. — “Sa vedir i annan enn de ler i’n fini tro tar, ki ou kapab fer nanryen?” — “Be wi”. — “Ou pa konnen lekel sa dimoun ki’n fer sa?” — “Pasyans i geri lagal. Zis akoz larzan sis mil senk san rroupi. Ankore mwan sa ki ti tap mwan. Veronika avan i mor i ti nepli konnen ki i pe fer. I ti manz ek lanmans kwiye. Ki mon kapab fer. Mon dir ek sa tantin: “Zis fer en mannyer i pa marse, pez li, ser li, ki ni sa dimoun pa pou ganny li konman dandosya”. Selman to ou tar mon a sey fer en dimoun anvoy li Madagaskar» (Елена Эстер).

⁵⁰ «Be parey Fadi, ou konn li? Papa Raoul». — «Lontan i’n mor?» — «Ig, ki ti tir li! I ti farmason. Ler i vin vakans i remarke ki Fadi pa ti’n mor en bon mor. La i ti fer tou bann zafer e anvoy li Madagaskar. Selman si i vwar ou, i pa pou koz ek ou, i pou ale». — «Be zot pa koze, sa bann dimoun?» — «Zot koze laba, zot al sanz zot non ek sinyatir. Si ou rekonnet zot, zot pou bes zot latet anba, zot pou ale. Ti annan en dimoun ti vwar li laba Madagaskar. Ti annan enn ti dir fer salanm Jeff» (Елена Эстер). При записи имена реальных участников данного сюжета были изменены по просьбе сейшельцев.

⁵¹ «Ki arive ek dandosya letan zot mor vre?» — «Be zot ale. Sa dimoun ki’n fer son prosen dandosya, mon remarke ki ou pe al mor, ou malad, ou pa kapab travay. Mon veye, aswar mon fouy en trou, letan ou’n mor mon anter ou. La prezan Bondye i’n tir li lo lalis vivan lo later. Ou ti pou viv ziska senkant an, Bondye ti’n mark senkant an. Zot i’n detri ou laz trantsenk an, mon pou lanmenm la, lo later, mon pou marse lo later. Be letan i’n ariv mon senkant an, ki Bondye ti’n prevwar, mon pou mor. Zot pou bezwen fouy en trou pour anter mwan ladan, selman kenz an pase mon fanmiy ti anter mwan dan simityer» (Елена Эстер).

⁵² В гроб могли быть положены также карты из игровой колоды.

⁵³ «Be fodre ou’n konn boner, ou fer ou demars, ou al kot en dimoun ki pli for ki sa malfeter. Prezan sa dimoun i aranz sa lekor». — «Lontan ki zot ti fer pour zot protez sa lekor, letan zot ti konnen sa dimoun pan’n mor en mor normal?» — «Sa ki kon-

nen, i konnen. Zot met zegwir, kanif dan son lanmen, disel, sarbon mor. Ou pran ou met ek li pour sa bann dimoun pa vin serse. Aprezan ou asize, ou espere minwi. Si ou pe tann sat pe kriye, lisyen pe zape, ou konpran ki i'n arive, la, menas li, ou dir li: "Vini!". Si en zonm, ou aste en kaniff nef ou met dan son lanmen». — «Tou sa bann lezot keksoz — zegwir, zepeng — osi ou met dan son lanmen?» — «Non, ou met dan son serkey. La, i a fer en tanpet, ou a tann en divan pe ronfle. Selman si ou'n konnen, i pa pou kapab vini. Fodre en dimoun, ki malen...» (Елена Эстер).

⁵⁴ Название района в центре столицы Виктории.

⁵⁵ «Ti Boy ti rakont mwan, en zour i ti al vey lekor Beloni, zot de Tedi, enn zot dalon ti'n mor. Prezan en zonm dan semen i demann ek zot kote zot pe ale: "Pe al vey lekor?" I dir ek zot: "Zot pa ase bet, debout la, mon a fer zot vwar en keksoz!". Zis minwi zansla i vin sers zot lekor. — Ki manyer?» — «Ou pa trouv li! Zot dalon i devan sa enn, ki zot i'n touy li la, dan son bando, de zot deryer li. Li i sou». — «Be ki zot in fer pour zot vwar li?» — «Zot retourn kot pe vey lekor, zot vwar lekor sa zonm dan serkey. Be i pa dimoun!» (Елена Эстер).

⁵⁶ «Apre granmoun i dir ki i annan de fwa, ou vwar lekor dan serkey, me reelman pa en lekor — sa i en pye bannann ki ladan. Nou, nou pa vwar sa pye bannann, me nou, nou vwar sa dimou dan sa serkey. Be i annan dimoun, ki dir si ou pran en laglas, ou met dan milye ou lazanm ater, ou bese e gete kot pe anmenn en serkey, kot pe ale, ou pou vwar sa dimoun, kin mor, i pa dan serkey. Si i pa lo serkey, i pou dwart devan pe marse ek son latet anba. Sa ou fer, letan ou pe al simityer, pandan laprosesyon. En dimoun ki malen pou kapab konnen si sa dimoun in mor oubyen non». — «Ki manyer sa laglas i ganny met ater?» — «Mon pa tro asire ki mannyer ekzakteman, ou met sa laglas ater, ou servi sa bann laglas, ki annan de kote. Ki ler ou get dan enn, ou vwar sa dan sa lot. Si ou vwar sa dimoun devan oubyen anler lo serkey, sa vedir i pa ankor mor, me si ou pa vwar li, savedir in byen mor. Nou pa tro kwar dan sa bann keksoz, me selman i pase tousala» (Елена Эстер).

⁵⁷ «Letan nou pe asize, nou pe vey lekor, nou kwar en dimoun, nou asize nou pe vey pye bannann» (Елена Эстер).

⁵⁸ Данный аспект ритуала «вей лекор» включает в себя представление о том, что сам ствол банана, будучи подменной человеческого тела, в этой своей функции не может быть за-

менен чем-либо иным. По-видимому, таким образом сказывается связь локальной островной традиции с африканской культурной традицией в целом — в частности, например, с культурой пангве (другое наименование фанг), носителями которой является группа народов, проживающих в Камеруне, Габоне и Экваториальной Гвинее. У пангве в загадке об умершем говорится: «Я кладу на дорогу запеченный в золе банан; тот мимо проходит — и переворачивает, этот проходит — и переворачивает», ответом служит слово «мертвый». Помещающая текст загадки в африканский раздел своей коллекции, А.Н. Журинский комментирует: «Он оплакивается всеми в деревне. Плод банана служит символом луны, зла, смерти» [Журинский 2007: 435].

⁵⁹ «Konmela nou pa kabap fer sa, akòz tou lekor i ekspoz dan legliz oubyen dan lakaz-mor. Ou pa pou kapab fer sa dan lakaz-mor. Ou pou zis donn lokipasyon dimoun. Ou napa sa letan pour okip sa lekor ou menm. Lontan sa lekor ti vin kot ou, ou ti kapab aranze e fer en keksoz pour protez li, ou letan ti pour ou, tousala ti pas devan ou laport. Si en dimoun anmenn en lekor ou tann: “Aranz li ek kart”. Petet li i annan son keksoz ki i anvè fer pour gete, si son dimoun in byen mor. I vin en problemmè ler ou ekspoz en dimoun dan lakaz-mor, akòz ou pa kapab fer tousala. Me lo lot kote, i bon, akòz ou pa fer sa gran depans. Akòz konmela si ou ekspoz en lekor kot ou, konmsi ou pe fer en maryaz. Dimoun i vini, zot pa oule bwat di, zot oule limonnad ek labyer, manze byen» (Елена Эстер).

⁶⁰ «Dimoun i per, letan ou met lekor dan lakaz-mor, pangar lezot i vin fer malis?» — «Laba, lakaz-mor, person pa kapab fer nanryen. Apre tou i annan kouran. I annan de letan, ki zot kapab vin pran sa lekor letan ki i lopital, ouswa letan in sorti lakaz-mor pe al dan simityer. La, kot I annan kouran, zot pa kapab vini» (Елена Эстер).

⁶¹ Название населенного пункта на противоположной Бесентана стороне острова.

⁶² «Ti annan defen Kornelis. Zot ti ankoler, akòz nouvo lopital ti pou fer Be-Sent-Ann. Zot ti pey dimoun pour met dife dan lopital Be-Sent-Ann, akòz zot ti oule lopital i fer Grand-Anse. Lopital ti an fey, i ti met dife! Letan i pe mor, i konfese, i kriye: “Dife!” — I tir vwar bann ilizyon» (Орфлин Валентин).

Литература

- Журинский 2007 – *Журинский А.Н.* Загадки народов Востока: Систематизированное собрание / Сост. А.В. Козьмин. М.: ОГИ, 2007.
- Benedict 1970 – *Benedict B.* People of the Seychelles. L., 1970.
- Benedicts 1982 – *Benedict M., Benedict B.* Man, women and money in Seychelles. Berkley; Los Angeles; L.: Univ. of California Press. 1982.
- Chang-Him 1975 – *Chang-Him F.* The Seychellois: in search of an identity – an analytical study. Toronto, <s. n> 1975.
- Jahn 1961 – *Jahn J.* Muntu. L.: Faber and Faber Limited, 1961.
- Thomas 1968 – *Thomas A.* Forgotten Eden: A View of the Seychelles Islands in the Indian Ocean. L.; Southampton: The Camelot Press Ltd, 1968.
- Weekend Life 1978 – Police hit at gris-gris // Weekend Life. 1978. Vol. 1. № 32. Saturday, 4th February.

И.С. Веселова
Ю.Ю. Мариничева

«ЖАБА ТЕБЕ В РОТ»
И «ФИГА В КАРМАНЕ»:
ФАНТОМЫ СТРАХА
В ПРОСТРАНСТВЕ
КОЛДОВСТВА

В фольклорных экспедициях 2007–2008 гг. в Мезенский р-н Архангельской обл. мы привычно записывали рассказы о том, как в деревне периодически *оприкашивают* детей. В целом, записанный нами материал по этой теме представлял рассказы о случаях *оприкоса*, заговоров для уже *оприкошенных* детей, а также разные «инструкции», как не допустить *оприкоса*¹. Мезенские наблюдения, как и данные архива, показывают: самыми подверженными действию *оприкоса* из общего списка *оприкашиваемых* оказываются дети. Однако интервью с информантами позволили нам не только собрать новые материалы по магическому этикету и рассказам о порче, но увидеть ситуацию в более широком социальном контексте.

Для начала мы хотели бы рассмотреть шаблон действия *оприкоса* — «магической агрессии» — и защиты от нее. В качестве основного материала исследования используются полевые записи интервью в экспедициях 2007–2008 гг. в Мезенский район Архангельской области, дополнительно — материалы Фольклорного Архива СПбГУ по северо-западу Европейской части России. Предметом исследования будут рассказы о *сглазах-оприкосах* и описания магического этикета, защиты от «магической агрессии», снятия *оприкоса*. Целью нашего исследования является определение участников магической акции и реакции, а также их целей и социальной эффективности представлений об *оприкосе*. Нам бы хотелось разобраться, какая реальность создается рассказами о магической порче и защите от нее, какое пространство — социальное и мировоззренческое — определяет актуальность данных представлений.

По словам наших информантов, на детей магически вредоносно можно воздействовать двумя способами:

1. Их можно *сглазить* или *оприкосить*.

«Отприкосы — это сглаз, да, делали, все... Оприкосит кто-нибудь ребенка, предположим...» (Mez27–156)².

2. Их можно испугать³.

«— Ну, я не знаю, какие-нибудь болезни тот же испуг.

Соб.:

— А испуг что такое?

— Ну, вот кто-то напугал...

Соб.:

— Как выражается? Кричит он?

— Да, не спит» (Mez27–055).

Последствия и испуга, и *оприкоса* выражаются в том, что ребенок становится беспокойным:

«Так обычно сидит все время, она куда-то все ползет и ползет, ползет, ползет. Я ее повалю, она опять это... в темноте опять ползет. Думаю — что такое?» (Mez27–055);

«Соб.:

— А испуг, как он боится, идет корова — убегает?

— Орет! Вот именно что» (Mez27–011).

Поскольку речь об *оприкосах* в интервью заходила в неопределенно-личной форме — *оприкосит, сглазят* — то одним из первых у нас возникал вопрос: кто может *оприкосить* или сглазить, кто агентс этого действия? Информанты говорили, что, в общем, кто угодно.

«Соб.:

— А вот так вот просто могу я сглазить, хотя вот...

— Можешь, да, можешь.

Соб.:

— Могу, да?

— Да любой человек может, понимаешь» (Mez27—156).

С одной стороны, получалось, что в деревне не было какого-то особого человека или группы людей, которые специализировались на *оприкосе*. С другой стороны, уточняли, что *оприкосить* может человек с «темным взглядом».

«Вот даже человек, допустим, вообще не знающий, понимаешь. Вот если ты, у человека глаза — ум в глазах, понимаешь, он просто выдумывает, там сила какая-то есть вот, понимаешь, он даже вообще ничем не владеет. Вот, например, у тебя — у тебя взгляд тоже темный такой, острый, вишь, такой жгучий, темный такой» (Mez27—156).

Иногда в рассказах об *оприкосе* наши собеседники упоминали конкретных людей, но при этом не говорилось, что эти женщины намеренно приходили *оприкашивать* детей. Они просто «приходили», «заходили», иногда «проходили мимо».

«У меня вот Любашка была маленькая, первая-то. Мария Ивановна придет у нас, в бане мылась ходила, придет: “Ой!”, да чего. Все, она ушла домой, а у меня девка ночь будет реветь. Так спокойнехонька — не слышим, не видим даже! Тоже положим, она спит да и все. А тут всю ночь будет реветь» (Mez20a—10);

«А я вообще прикос не видела до тех пор, пока Аленка маленькая не была. А была...когда здесь жили-то <нрзб.> был, так вот Анька Поляк пришла с ней поиграла, поиграла, она потом всю ночь ползала» (Mez27—055).

Но самое удивительное, что «агрессором» в этих рассказах регулярно оказывается мать ребенка или близкий родственник.

«Соб.:

— А мать может сглазить?

— Больше всего еще мать может. И мать и отец» (Mez27—043).

«Может быть даже и не, как сказать-то? Может, и не думают. Вот, например, раньше вот с малыши ходишь, даже и не думаешь, там например, даже мать родная может, например, оприкосить» (Mez20—25).

«Соб.:

— А кто мог сглазить? Мать могла сглазить ребенка?

— Ак ведь как? Наверно, не могла. Мне раньше мама все говорила, пойдешь ребенка, ведь иногда и скажешь, ребенок: “Ой ты, хорошенькой какой, какой ты у меня любой, и все”. Да. Все раньше мама мне говорила, скажет, “Ребенка сама можешь оприкосить”» (Mez27—164).

«— Сглазить — это сглазить. У меня дедко-то вот, отец, муж-то детей любил — дак я не знаю! Всех маленьких облизал. Посмотрит малыша, уйдет — все, они уже плачут. Уже плачут.

Соб.:

— А хотя он их любил так. Да?

— Любил. Да» (Mez27—164).

Из рассказов информантов определяются следующие фигуры возможных субъектов действия *оприкоса*:

1. Нечаянные проходящие мимо или заходящие — «кто угодно», особенно, кто «с темным взглядом».

2. Родственники — муж, дедко и сама мать, причем мать, по словам информантов, самый главный источник возможной агрессии.

С точки зрения характера действия «магической агрессии» можно выделить две формы *оприкоса*: невербальную и вербальную. Невербальные формы характеризуются внутренней, ментальной активностью агенса — «одумать», или визуальной активностью — «посмотреть», причем «посмотреть» во многих случаях равняется «подумать».

«— Да любой человек может, понимаешь.

Соб.:

— Просто как подумать плохое...

— Да-да. *Подумает он, посмотрит* — вот, какая» (Mez27—156).

«— Обычно, когда на народ маленького ребенка выводят вот что в людное место куда-нибудь, чтоб как... *не одумали*, ничего не сказали.

Соб.:

— А че, могли вообще сглазить, можно, да?

— Г.Ф.: Можно.

— Н.В.: Черные, говорят, у кого, черные глаза...» (Mez27—055).

Таким образом, *оприкос* вызывается, по местным представлениям, особым взглядом-думой или взглядом «темного глаза», недоброго. Надо сказать, что мезенцы — люди почти тотально серо- или голубоглазые, так что кареглазым участникам экспедиции приходилось не-сладко. Однажды одному из авторов этой статьи пришлось вести интервью с бабушкой через порог (пускать нас дальше она категорически отказывалась, что само по себе настораживало), одета бабушка была в кофту наизнанку, сплошь усеянную булавками. При этом вела она беседу с кареглазой собирательницей, поскольку в паре собирателей та была старше, но смотрела только на младшую, сероглазую. Надо сказать, что такая форма беседы производит на потенциального вредителя неприятное впечатление. В другой группе карие глаза студентки стали поводом для прямого обсуждения ее вредоносности.

«Соб. 1:

— На прошлом интервью Ок-в говорил о том, что у К. недобрые глаза, и после ее ухода он не может найти многих вещей.

— Да не... Ничего страшного нет.

Соб. 2:

— Нет?

— Но, правда, полвечера искал коробочку ту после тебя.

Соб. 2:

— Да ладно. Какую коробочку?

— Вот от этой крышечки.

Соб. 2:

— Ага-ага, от слухового это аппарата?

— Вот эта.

Соб. 2:

— Так я ж на нее даже не глядела!

— Вот оно на столе так стоять, зеркало, эта тут херня стояла. Больше-то ничего не было. Вот на столе, знаю, что на столе — нету и все, не вижу ее и все.

Соб. 2:

— А я ж не хотела, чтоб она терялась, и не смотрела на нее...

— Я вот думаю, плюнул, заматюкался что ли на херню эту, там смотрел вроде, там, куда положил, да нет, вроде, не знаю. Блин, зараза, вот она лежит» (Mez27—149).

Таким образом на потенциальную вредоносность контрагента указывают или невербально (костюмом, выбором места беседы, направлением взгляда), или вербально — прямым обвинением в нанесенном вреде.

«Не то что специально, что я тебя оговарю. И другие если встретил, не думаешь ничего, а встретишь на улице или где ли, может быть, в дверях или чего ли, и вот может тоже — какая встреча, если кого не знаешь какая встреча, а потом: “Ой, девка, я с тобой встрети-лася, та-ак мене хедо было дак”» (Vash20a—74).

Вербальная форма *оприкоса* выражается речевым действием «хвалить»:

«Даже *некоторые вслух говорят*, понимаешь: “Ой, какой у тебя ребеночек красивенький, какой”. Любуемся, как вот вечно говорим мы: “Весь там в папушку ли, в мамушку сынок”. Ну, и потом ушли, туда-сюда, и вот ребенок на следующие две ночи <нрзб.> плачет и плачет, и ничем его не успокоишь тут как раз — ни титьки, ни соски, ничё. Ну и сама поймешь, почему орет» (Mez27—156).

«Соб.:

— Мы вот подумали, получается, что ребенка вообще нельзя хвалить, потому что кто угодно может его сглазить?

— Получается, что так.

Соб.:

— Ну, а как так? То есть можно сказать ребенку: “Какой ты хорошенький” и можно сглазить?

— И можно сглазить» (Mez20–29).

По словам одного из информантов, «хорошие» слова как бы «оборачиваются»:

«Вроде человек приходил — вроде все по-хорошему... Эти добрые слова все оборачиваются, видишь. Раньше в старое время вообще детей не показывали. Там, до определенного возраста, там, до года или до куда ли, знаешь. Нельзя было. Никому не показывай, никому ничего, там» (Mez27–156).

Особое внимание в рассказах об *оприкосах* придает-ся междометию «ой!», существует также глагол *обойкать*, синонимичный *сглазить*, *оприкосить*. По данным архива, можно говорить о существующем запрете «ойкать»:

«— Ойкать: “Ой, ой, ой”. Это слово считается плохим. Я это не от одной бабульки слышала, что если ойкаешь: “Ой, ой, ой, ой!” — какое-то недобро несет, что именно — не говорит, не объясняет.

Соб.:

— То есть, когда говорят: “Ой, детки, ой!” — вот это как бы нехорошо?

— Считается, что нехорошо. Например, я это от нескольких слышала. От Александры Алексеевны, от своей другой бабушки — Горбушиной Евдокии Петровны, хотя очень любила ойкать, тем не менее, всегда говорила, что слово плохое. И вот от кого-то еще, где-то, ну, вот три, несколько раз доводилось это слышать. Одиивать, дия. Может, типа там оговаривать. Сглазить» (Bel20–170).

Междометие «ой!» оказывается маркером удивления, неожиданной похвалы, которые устойчиво входят в прямую речь «агрессора». В рассказе об *оприкосе*, мы легко опознаем такую речь:

«И озык вот это, што ну вот посмотрят, придут, што надо младенца посмотреть. Кто-то поахает, поахает: “Ой, какой, — говорит, — там все”. А после этих посещений, ребенок начинает себя плохо чувствовать, как бы нервничает, беспокоится что-то, што озычали ево» (Kir10–20).

Нам было совершенно непонятно, каким образом жители д. Кимжа общаются со своими маленькими детьми, если хвалить их нельзя, смотреть на них нельзя, посторонним лучше тоже не показывать, да и сама мать может навредить своему ребенку. И мы стали расспрашивать местных жителей о том, как все-таки общаться с ребенком, чтобы его не *оприкосить*. Нам предложили несколько вариантов «защиты» взрослых от нечаянного нанесения вреда детям и детей от желающих с ними пообщаться взрослых.

1. Перед тем, как зайти к ребенку, следует взять щепку или спичку в рот, чтобы случайно не взглянуть.

«— Потом, щас стала ругаться на него, я говорю: “Дак ты хоть к ребенку-то подходишь, возьми в рот чего-нибудь!”

Соб.:

— В рот надо че-то взять?

— Ну, да, спичку или что-нибудь такое. Да.

Соб.:

— Спичку? Почему спичку?

— Или что-нибудь такое. В рот взять.

Соб.:

— А еще что?

— Или щепинку какую-нибудь.

Соб.:

— Щепинку?

— Ну, вот. После-то ничего, не жаловались. То жалуются и все! “Вот Сашка посмотрел опять у меня парня!” (Смеется.)

Соб.:

— А он щепку-то берет, дак говорить-то можно все равно че-то?

— Дак говорить-то говори...

Соб.:

— Но щепочку-то не роняй, да?

— Не выпадет, не беспокойся» (Mez27—164).

«Или когда смотрят младенца, дак спичку ложат в рот» (Mez20—25).

В этом случае не требуется никаких специальных слов и физических действий. Человек, который хочет подойти к ребенку, в качестве профилактики должен

защитить его от своей же возможной агрессии молчанием (сложно «ойкать» со спичкой во рту), причем молчание это в прямом смысле очевидно. Входит в дом человек, молчит, во рту щепка — значит, обвинить его в сглазе будет затруднительно. Таким образом посетитель защищается от обвинения в *оприкосе* — с тех пор, как муж стал подходить к детям со спичкой во рту, жене перестали жаловаться на его *оприкосливость*.

Еще один вариант автозащиты — использование вербальной формулы *Чур черных, чур белых, чур своих, чур чужих, чур меня и есть* плюс плевание. «Очуривание» вслух самого себя (впрочем, информанты говорили эти слова тихо и быстрее обычного) также должно обезопасить от обвинения в сглазе.

«И все время надо говорить: “Чур черных, чур белых, чур своих, чур чужих, чур меня и есть” (*сплевывает три раза*) в лицо» (Mez20–25);

«Мне раньше мама все говорила, пойдешь ребенка, ведь иногда и скажешь, ребенок: “Ой ты, хорошенькой какой, какой ты у меня любой, и все”. Дак она все говорила, ой, все приговаривала: “Чур черных, чур белых, чур своих, чур чужих, чур меня есть”. Вот. Чур черных, чур белых, чур своих и чур чужих и чур меня есть. И саму себя как очуриваешь. Вот. И все» (Mez20–28).

2. При непосредственной угрозе *оприкоса* (похвале, ойкании, подозрительном смотреии и думе) защитнику нужно постучать костяшками пальцев друг об друга и сказать: «Тьфу тебя» или зачурить ребенка и помыть его.

«— Я вот говорю, вот вам встретится там: “О, какая ты хорошая, красивая”, — ты так (*стучит костяшками*): “Тьфу тебя”, — скажи. И вот так кулачками постучи. Это я тебе как пинежская бабка говорю.

Соб.:

— Все, будем теперь знать.

— И булавки везде налепите» (Mez27–151).

«Обычно, когда на народ маленького ребенка выводят вот что в людное место куда-нибудь, чтоб как... не одумали, ничего не сказали — мне вот тоже Фезя тогда говорила, что: “Чур черных, чур белых, чур своих,

чур чужих, чего-то там...косому, лихому три соломины в глаз”, чего-то такое. Три раза надо помыть и не вытирать потом ребенка» (Mez27—055).

Также при угрозе *оприкоса* ответственному за «спокойствие» ребенка агенту нужно нейтрализовать опасность от нелегитимной похвалы — например, сделать так, чтобы эти слова вернулись к похвалившему:

«У нас тут бабушка есть, которая вот тоже... Игорь маленький был, хорошенький такой был, вот даже мимо — она в огороде ползает — пройдем, я приду домой, он у меня сразу у порога падал, у него началась истерика. И вот мне кто-то... Валя М-кова сказала: “Идешь мимо, фигу в карман положи и скажи: “Жаба тебе в рот, жаба тебе в рот””. Эта бабуська пришла ко мне на телефон, здесь сидит это. А Игорь-то спал. А он потом в одной футболке, даже без трусов, маленький еще был, он выбежал это и сразу воду пить или на горшок, или куда побежал-то. А я и внимания не обращаю. А она потом сидела так со мной, говорила, говорила, потом: “Ой, Игоречек какой большой стал”. Я так раз фигу и сразу же: “Жаба тебе в рот, жаба тебе в рот”. И она как у меня закашляла. Она кашляет и слова не может сказать» (Mez27—055).

В этом случае необходимо совершить одновременно два действия: вербальное (произнести про себя три раза «жаба тебе в рот») и особый жест (засунуть фигу в карман). То есть, если чайный/нечайный «агрессор» не предпринимает нейтрализующих его агрессию мер, *оприкос* в результате ответных действий, принятых следящим за ребенком человеком, возвращается к хвалящему. Мало того, что агрессия оперативно квалифицируется как агрессия, еще и действия по ее нейтрализации становятся своеобразной карательной акцией.

«— Да, “жаба тебе в рот”. Это, значит, возвращаются.

Соб.:

— Это значит, возвращается к ней?

— Да, да. Как бы слова вернулись назад» (Mez27—043).

Во всех случаях речь идет, преимущественно, о противодействиях вербальной агрессии. Нам не встречались действия, направленные против «одумывания». От взгляда же, как формы невербальной агрессии, спасают известные апотропеи — булавки и сажа за ухом.

Итак, развернутая система защиты выявляет представления об *оприкосе* как об «агрессии», нападении, от которого нужно защищать и защищаться вербальными формулами, специфическими жестами (стуком, плеванием, фигами). Причем *оприкос* не является действием неких духов, сверхъестественных сил (про них не было сказано ни слова), это нападение под силу обычному человеку, и защищаются от ч е л о в е ч е с к и х взглядов, мыслей и похвалы. Непосредственность защитных действий по большей части очевидна «агрессору» — при контакте тебе «незаметно» суют фиги, поплевают в твою сторону, и шепчут, изменив голос, и поэтому ощущение полной победы над вредителем приносит защитнику абсолютное удовлетворение («И она как у меня закашляла. Она кашляет и слова не может сказать»). В одном случае нам рассказали, что могли прийти в дом к тому, кто сглазил, взять у него ботинок и потом сжечь, чтобы снять порчу. В основном же информанты говорили, что с этим человеком ничего «такого» не делали — ну, если только не считать делом рассказывание о ее/его вредоносности или «незаметного», но в лицо произнесенного «жаба тебе в рот», отчего сложно не закашляться.

В результате реконструкции *оприкоса* по рассказам информантов получается, на наш взгляд, абсурдная картина: объектом является ребенок (он теряет спокойствие, плачет и ползает), действием-причиной *оприкоса* — молчание-одумывание, смотрение, похвала⁴, субъектом — кто угодно, включая близких родственников, а успешной защитой от *оприкоса* — нанесение «агрессору» убытка: сжигание его ботинка, доведение до удушья и просто жалобы на его «вредоносность». Этот парадокс заставляет задуматься над следующими вопросами:

Можно ли квалифицировать *оприкос* или сглаз как «магическую агрессию», если, по большей части, «нечаянные» агрессоры зла не желают?

Как можно исключить думание, смотрение, говорение, направленное на детей, и оградить их от контакта не только с посторонними, но и с близкими родственниками?

Все-таки сложно представить себе ситуацию, что детей вообще никогда не хвалят, т. е. не оценивают положительно. Оказывается, особенно опасна похвала за внешний вид, здоровье и спокойствие:

«То есть даже мама сглазить может. Вот похвалит его, скажет: “Ой, какой хороший, красивый”, — а он возьмет и заболит» (Mez27—164);

«А я и внимания не обращаю. А она потом сидела так со мной, говорила, говорила, потом: “Ой, Игоречек какой большой стал”» (Mez20—25);

«И обычно, вот когда, вот просто одумаешь случайно, что: “Ой, какой там, это, ты у меня никогда не плачешь, ничего”» (Mez20—25);

Во всех трех случаях ребенка выделяют за внешние качества из ряда прочих. Если его хвалят посторонние, то выделяют из других деревенских детей. Если его хвалит сама мать, то, по сути, она хвалится ребенком.

«Как? “Ой, надо же, у тебя как все хорошо!” Как будто лучше людей или как ли» (Kad20a—38).

Опасность такого выделения из общего уровня описана американским антропологом Джорджем Фостером через известный «образ ограниченного блага»⁵. По его гипотезе, в основе когнитивных установок крестьян всего мира лежит образ ограниченных, конечных ресурсов материальных и символических благ, следовательно, переизбыток блага у одного человека влечет за собой его нехватку у другого.

Теперь обратим внимание на самых незаметных, но, по нашему мнению, главных действующих лиц *оприкоса* — рассказчиков и их помощников. Как уже говорилось, почти все информанты, от которых записаны рассказы о случаях *оприкоса* — матери. То есть матрица подобного рассказа и конвенции рассказывания входят в речевую компетенцию определенной социальной страты — матерей. По их рассказам, главным пострадавшим является ребенок. Именно он в центре аг-

рессии, на него она направлена. Как уже было отмечено, *оприкосить* может «кто угодно». Но распознает факт *оприкоса* ребенка мать, и именно «диагностика» *оприкоса* является заслугой матери в этих нарративах. Обучают же этой магической компетенции молодых или будущих матерей старушки, мамы, свекровушки и прочие опытные старшие женщины.

«Все раньше мама мне говорила, скажет, ребенка сама можешь оприкосить...»; «Это я тебе как пинежская бабка говорю...»; «Мне раньше мама все говорила...»; «...мне вот тоже Фезя тогда говорила...»; «И вот мне кто-то...Валя М-кова сказала...»; «А опытные бабушки, так эти бабушки не разрешали вот так вот подходишь, што: “Ай! Ой!”»

Наученная старшими мать определяет, что ее ребенок беспокойный, соотносит это «беспокойствие» со следствием *оприкоса*⁶ и выбирает «вредителя» из условной категории «кто угодно». Очевидно, что выбор этот не случаен, выбирают из тех, кто находится под подозрением у матери или у все тех же старших женщин. Возможно, именно поэтому в исследованных нами деревнях нет какого-то одного человека, который может сглазить ребенка. В каждом случае этим человеком может быть тот, кого «назначит» та или иная мать, и кто, по ее мнению, не просто хвалит, а хвалит-*оприкашивает*.

«Соб.:

— А это от человека зависит, который говорит?

— Очень много зависит от человека. Есть такие злые языки, все. И <нрзб.> раз говорят. Есть такие. В деревне все равно человек-два найдеца, шо которова опасаться. <Нрзб.> Отойти лучше в сторонку» (Kir10–20).

И тут нельзя не согласиться с одним из выводов М.В. Хаккарайнен, сделанных в результате анализа представлений о болезнях и лечении в пределах одного социума, что «несмотря на то, что объектом сглаза являются дети, само это представление является выражением отношений между взрослыми» [Хаккарайнен 2005: 79]. Рассмотренный нами материал позволяет охарактеризовать контрагентов этих отношений.

Анализ шаблона *оприкоса* показывает, что старшие женщины учат младших конвенции страха. Освоение конкретной матрицы *оприкоса* обучает ответственности через страх (отвечать, значит бояться за X, вместо X). Взаимный страх и даже страх самого себя создает нормальное поле напряжения в социуме. Причем страх входит не столько во вражеские, конфликтные отношения (когда в пылу обиды или ссоры звучит прямая угроза: «Ты меня еще попомнишь»), но и в соседские (большая часть «агрессоров» — соседки), родственные (любящий дедка «оприкашивает» внуков, трепетная мать — ребенка), т. е. в отношения любовные. Таким образом, страх — это сила, которая создает напряжение в соседских, родственных связях, и тем самым — поле, пространство колдовства, которое отличается, в частности, от пространства христианства с его апостольским посланием: «В любви нет страха» (1 Ин. 4, 18). Но представление об *оприкосе* эффективно работает: оно устанавливает границы ответственности, маркирует отношения и социальные иерархии, в общем, создает то общество, с которым мы имеем дело; оно же дает и механизм работы со страхом — его овнешнение через образ вредителя и стратегии его нейтрализации.

Примечания

¹ Нельзя сказать, что мезенские представления об *оприкосе* сильно отличаются от *сглаза*, *озыка*, *притки* и прочих напастей, бытующих на всем Русском Севере. В Фольклорном архиве кабинета фольклора СПбГУ (далее ФА СПбГУ) мы нашли несколько десятков записей о сглазе. Из 73 фрагментов интервью, в которых речь идет о случаях сглаза, защиты и представлениях о разных формах сглаза, в 45 в качестве объекта «магической агрессии» назывался ребенок или дети, в 14 — взрослый, «любой, всякий, кто обидит», в 8 — скот или корова, в 3 — роженицы и 3 — невесты.

² Полевые материалы хранятся в ФА СПбГУ. Здесь и далее в скобках указан архивный номер файла.

³ В основном, напугать может животное, например, корова или собака: «Исполохи, эти, снимала исполохи. Вот, например, кто собаки испугается, кто там коровы испугается, ребенок» (Mez20–25). Также источником испуга может быть пожар. Взрослого тоже можно сглазить, но испугать уже нельзя.

⁴ Этимология слова «хвалить» довольно интересна и неоднозначна. Достоверная этимология отсутствует. Так, по сведениям П.Я. Черных, некоторые ученые сближают слово «хвалить» с «хулить». Но, с его точки зрения, скорее всего достоверно предположение С. Младенова: корень *chval- — тот же, что и в др.-исл. skval — ‘громко говорить, кричать’ [Черных 2001: 335; Младенов 1941].

⁵ Под «образом ограниченного блага» Дж. Форстер понимает такую когнитивную модель организации крестьянского поведения, при которой «крестьяне рассматривают социальные, экономические и природные ресурсы — все их окружение — как нечто, где все желаемые в жизни вещи — земля, богатство, здоровье, дружба, любовь, мужество и честь, уважение и положение, сила и влияние, сохранность и безопасность — существуют в конечном количестве и всегда в меньшем запасе, чем заинтересован крестьянин» [Foster 1965: 296].

⁶ Отметим, что почти все информанты по этой теме были женщины, у которых есть дети, и во всех случаях их дети подвергались подобной агрессии.

Литература

- Младенов 1941 — Младенов С. Етимологичен и правописен речник на българския книжовен език. София, 1941.
- Фостер 1965 — Foster G.M. Peasant Society and the Image of Limited Good // American Anthropologist. Vol. 67. № 2 (April 1965). P. 293–315.
- Хаккарайнен 2005 — Хаккарайнен М.В. Локальные представления о болезнях и лечении (поселок Марково, Чукотка). Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2005.
- Черных 2001 — Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 2001. Т. 2.

А.В. Степанов

К ВОПРОСУ
ОБ АВТОРИТЕТЕ
И СТАТУСЕ «ЗНАЮЩИХ»
В СОВРЕМЕННОЙ
ДЕРЕВНЕ
(по материалам Русского
Севера)*

Задачей настоящей работы является исследование социальной значимости «знающих» людей в современной севернорусской деревне. Проблематика авторитета и влияния в различного типа общностях, к которой и относится заявленная тема,

* Статья основана на материалах ряда фольклорных и этнографических экспедиций, проведенных в Сямженском и Верховажском р-нах Вологодской области в 2005–2007 гг. Привлекаются также материалы фольклорных экспедиций в Белозерский р-н Вологодской обл. (2002 г.) и Мезенский р-н Архангельской обл. (2008 г.). Исследование осуществлено частично при финансовой поддержке РГНФ (гранты № 06-01-18042е, № 07-01-18060е).

стоит в ряду важных вопросов социальных антропологии и психологии. Состояние имеющегося на настоящий момент материала не позволяет исчерпывающе осветить проблему¹, мы ставим себе целью на основании доступных данных проанализировать конкретные примеры социального — или, точнее, магико-социального — взаимодействия, отражающие различные акценты в схеме «общество—«знающие»», что, возможно, открывает дальнейшие перспективы для исследования. По этическим соображениям имена информантов не упоминаются либо изменены.

Во избежание возможных терминологических неясностей необходимо пояснить, что подразумевается здесь под категорией «знающих». Объектом исследования выбраны те, кто **реально** занимается магическими практиками, вне зависимости от их позитивной или негативной направленности. Эта оговорка представляется весьма существенной. В народных представлениях может иметь место либо отсутствовать разделение магических специалистов («знающих») в зависимости от того, практикуют ли они на пользу (и с помощью Божественных сил) или на зло (и апеллируют к нечистой силе) людям. Встречается и более дробная классификация: знахарь—ведун—колдун (см. [Добровольская 2001: 95]). Наиболее часто противопоставляемые персонажи номинируются как знахарь и колдун. В исследованных нами регионах наличествует как разделение, так и неразделение характеристик «знающих», но с довольно явной тенденцией к последнему. Наиболее распространенные здесь номинации: «знающие», «многознающие», «знающие люди», или те, кто «знает»; именованья «знахарь» или «колдун» употребляются реже и обычно безотносительно к оценочной характеристике их деятельности. По нашему мнению, в народных воззрениях, а вслед за ними и в исследованиях, нередко имеет место смешение характеристик «знающих людей», обусловленных, с одной стороны, совершаемыми ими магическими актами и, с другой, мифологически окрашенными представлениями о них, т. е. в основу сопоставления знахаря и колдуна (для удобства примем общепринятую терминологию) кладутся разнородные

явления. Колдун — это, в значительной степени (не возьмемся сказать, что полностью), плод представлений, основанных на вере в порчу, на мифологемах, связанных с различными переходными ситуациями (порча свадьбы, младенца и т. п.) и др. Колдун — это тот, кому обязательно приписывают вредоносные свойства, но который не обязательно занимается реальной практикой (иначе говоря, колдун тот, кого считают таковым). Механизм идентификации колдуна основывается на двух позициях: 1) произошедшее событие воспринимается как результат осмысленного сообщения, имеющего отправителя (см. [Иванов 1976: 48]) и 2) определяется, кто конкретно этот отправитель (либо самим пострадавшим, либо авторитетом — «знающим», к которому обращаются²). Исходя из события, восстанавливается ситуация; мотивацией может быть пересечение интересов сторон либо определенные характеристики потенциального кандидата в колдуны. Естественно, что и «знающие», реально практикующие, подвергаются мифологизации в силу специфики их деятельности, т. е., таким образом, мифологический аспект сливается с симпрактическим. При этом те или иные свойства или девиантное поведение самих «знающих» (например, пьянство в сочетании со знахарской практикой) могут послужить подходящим катализатором для наложения на них ярлыка «колдун», и тогда каждый раз идентификация произойдет автоматически. Заметим, что данная ситуация — когда практикующий знахарь считается еще и «портуном» — встречается нередко³.

Предположение о том, что категории колдуна и знахаря есть отчасти явления разного плана, подтверждается и характером нарративов: рассказы о контактах с колдунами очень часто представляют собой сюжетные повествования, по внутренней организации близкие к мифологическому рассказу, тексты о контактах со знахарями — рассказы о специфике оказанной ими помощи⁴ (в которых, разумеется, также могут наличествовать мифологические элементы). Также как и знахарские практики, поверья о колдунах и порче играют свою социальную роль: по мнению исследователей, они несут функцию социальной регуляции [Хаккарай-

нен 2007: 473] или, конкретнее, репрессии коллектива против нарушителей общепринятых стандартов [Адоньева 2004: 95]⁵, но их исследование не входит в задачи данной работы.

Как показано уже М. Моссом, значимость магических специалистов вытекает из коллективных магических представлений, из социальной потребности в магии [Мосс 2000]. Авторитет «знающих», их роль в обществе определяются именно тем, что они реализуют указанную потребность. То, что в традиционном ориентированном (=деревенском) обществе именно магиго-мифологические установки формируют картину мира, достаточно убедительно обосновано в огромном количестве работ, и здесь нет необходимости углубляться в данную проблематику. Вкратце, механизм данного мировосприятия можно представить как единство двух составляющих: представления об обусловленности всех явлений бытия сверхъестественными влияниями (см. [Леви-Брюль 2002]) и веры в возможность воздействовать на реальность (как физическую, так и метафизическую) при помощи различных символических действий (см. [Лич 2001]). В таком контексте магия — это способ коммуникации с миром сил, а магические специалисты являются посредниками между человеческим и сверхъестественным мирами (см. об этом также [Арсенова 2002: 5; Хаккарайнен 2007: 473]). Актантную схему магической коммуникации можно представить тогда в следующем виде: социум ↔ магический специалист ↔ метафизический мир. В силу отмеченной ориентации народного мировосприятия на сверхъестественную причинность явлений бытия, можно говорить об обусловленности социальных взаимоотношений магическими или/и метафизическими воздействиями (равновесие/сдвиг в магиго-мифологической сфере обуславливает равновесие/сдвиг в социальной). «Знающие» осуществляют контакт человеческого и сверхъестественного, а также регламентируют правильность магиго-социального взаимодействия, поэтому уместно говорить о них как о регуляторах социальных связей.

Между тем, как показывают материалы, специалисты, реализующие магические потребности коллек-

тива, обладают далеко не равной степенью влияния на общественные связи. Осуществление «знающим» магических процедур и контактов формирует только функционально-ролевую составляющую его авторитета, т. е. его наиболее статичную, закреплённую самой традицией, часть. Эта составляющая может быть единственной: в ряде случаев имеет место лишь исключительно магическая спецификация «знающих». Но в иных случаях мы можем говорить о «знающих» как о подлинных социальных интеграторах, что свидетельствует о существовании других необходимых слагаемых авторитета, которые и предстоит рассмотреть в данной работе.

Вопрос о роли «знающих» в сообществе является также вопросом о х а р а к т е р е « з н а н и я » в данном обществе. Соответственно, важно определить, что считается знанием в этом обществе, какие факторы делают оное знание «правомочным», в каких ситуациях актуализируется потребность в нём, каковы признаки его носителей и т. д.

Указанная потребность в магии и практикующих её специалистах возникает в определенных условиях, характеризующих интенсивность общественных связей. С.Б. Адоньева предлагает рассматривать взаимодействия акторов в социально-магическом пространстве в рамках трех типовых ситуаций: ситуаций сдвига, конфликта и нормы [Адоньева 2004: 78]. Если рассматривать роль «знающих» в границах данной схемы, то в ситуации сдвига в их ведении оказывается обрядность жизненного цикла, а также иные переходные обряды (например, животноводческая магия, переход в новый дом и др.); в конфликтной ситуации «знающие» либо инспирируют либо разрешают антагонизмы в социальной и магической сферах (отворот/приворот, поиск потерявшегося скота, лечебная магия, окказиональные обряды и т. п.). Важность «знающих» в этих двух ситуациях очевидна: фактически именно эти ситуации определяют роль магических специалистов в обществе и иллюстрируют, каким образом «знающие» реализуют общественную потребность в магии. Но немаловажное значение имеет и ситуация нормы. Ее оформляют этикетные взаимоотношения как внутри

социума, так и между человеческим и сверхъестественным мирами⁶. Совершенно очевидно, что особый этикет должен быть выработан социумом и в отношении магических специалистов: с одной стороны, в силу потенциальной потребности в них, с другой, в силу того, что, имея постоянный контакт с метафизическим миром, они отчасти наделяются его свойствами и потому представляются опасными (этот последний, чрезвычайно существенный аспект является, по всей видимости, одной из основных причин смешения характеристик «знахаря» и «колдуна»).

«Знающие» считаются преимущественными, но не единственными контактерами с агентами иного мира (демоническими существами, «родителями», христианскими силами). В условиях слабой дифференциации ролей в крестьянском обществе нет оснований говорить о сущностном различии «знания». Можно сказать, что знахарское знание — это часть «общего запаса знания» (см. [Бергер, Лукман 1995: 48 сл.]), специфически выделенная, но потенциально доступная для каждого. Имеющее место представление об особой специализации знахарского знания есть во многом результат мифологизации образа «знающего»⁷. Поскольку взаимодействие с окружающим миром в принципе невозможно вне магии, в магические контакты вступают все, кто вообще может «полноправно» действовать. Так, например, дети могут быть только объектами магической деятельности (либо, в редких случаях, заказчиками, но по наущению взрослых), молодежь может быть уже самостоятельным заказчиком (привороты/отвороты), взрослые (хозяева) — и заказчиками и исполнителями. Способность к магическим контактам и действиям и право на них определяются такими факторами, как опыт и социальный статус. «Акторами магической практики являются люди, наделенные определенным социальным капиталом...» [Адоньева 2004: 77].

Здесь мы касаемся вопроса о том, что считается знанием в изучаемом нами обществе и какие факторы определяют легитимность, правомочность этого знания. Как показывают экспедиционные материалы, «знать» или «много знать» — это не только быть сведу-

щим собственно в магии, но это также и много помнить (что чрезвычайно значимо для традиционного мышления с его приматом памяти над обобщением), это также и быть осведомленным в «чисто» житейских (обыденных) делах — слыть авторитетом, знать «как» (ФА ПЦ, Сям). Словарные данные дают схожий ряд значений корня «знать» и производных от него (причем, единый для всего русского ареала): знать — это, с одной стороны, иметь представление, быть сведущим в делах, уметь делать, с другой — уметь колдовать, ворожить [СРНГ 1976: 307, 309–311, 313–314]. Эти два плана взаимосвязаны — обыденное знание с необходимостью предполагает знание магическое: поскольку любая деятельность, по большому счету, обусловлена влиянием сверхъестественного мира, то субъект, взявший на себя какую-либо ответственность и проявивший инициативу, мыслится получившим на это санкцию через соответствующие магические контакты. Показательно, поэтому, что «житейской» осведомленности зачастую приписываются «магические» черты. Например:

«Соб.:

— Ваша сестра?

— Да, моя родная.

Соб.:

— Знает?

— Знает это. Все слава-то шла, что вот: к Татьяне надо идти, к Татьяне надо идти. “Так я, — говорит, — что знаю?” “Ну, — говорю, — ты, богомолка, расскажи, чего знаешь”. Говорит: “Ничего не знаю. Если попала заноза, например, заноза, и сегодня не вынял занозыто, ну, может и вынял, а начинается белое — идет белое по этому месту, и не обработать, так в общем нарывать будет — потому что тут попало, своей мочой только помочи это место, и все присыхает, вот и все — вот весь курс лечения. Потом, — говорит, — вот уколы делали скоту, а не каждая ведь скотина дает укол сделать: придут ветеринары в белом халате, да такие испуганные, а другие еще захватят за морду да и дёржат, чтоб она не вздохнула, коровка-то. Ни в коем случае нельзя этого делать. Надо, — говорит, — чего делать: держать

левую ногу — поднимать немножко левую ногу у коровы — хозяйке, хозяйке поднимать левую ногу — на дыбы не встанет корова и не пошевелится. Вот и вся басня. Ну, кусок хлеба, конечно, соленный — хозяйка сама дак. <...> Вот, — говорит, — я че знаю, вот это от жизни. А больше так ничего не знаю ни на добра, ни на худо”. А слава-то то и пронеслась дак. И ходят. “Так я говорю: вот как надо делать-то по всему, тут никакого знахарства не надо — из жизни”» (ФА ПЦ СямDTxt1-60).

Обладать знанием — значит обладать статусом, но статус, как известно, не достигается сам собой: для его обретения необходимы в той или иной степени ритуализированные посвятельные акты (см. [Геннеп 1999; Тэрнер 1983]). Таким образом, между «знанием» и «незнанием» пролегает четкая граница, которая преодолевается не путем постепенного постижения, а через специальную процедуру — «передачу», осуществляющую переключение с одного статуса на другой и являющуюся основным способом трансляции «знания». При этом фактор обусловленности «знания» актом приема/передачи, а также статусными соотношениями носит настолько знаковый характер, что вне их никакие навыки не мыслятся существующими (т. е. именно они сообщают любым знаниям «реальность»)⁸. Так, например, часто можно услышать следующее: информант сообщает, что в молодости, когда в доме верховодила свекровь, она сама ничего не знала, т. е. не умела делать по хозяйству, поскольку свекровь ей еще «не передала» (ПМА 2007). Безусловно, речь не может идти о том, чтобы деревенская женщина, которую с детства приучают к труду, ничего не умела делать по дому, но по ее собственным представлениям, «знание» приходит только с «передачей большины», с введением во статус большухи⁹. Так, большинство известных нам «знающих» приняли «знание» от матерей (при этом прием/передача непременно по родственной либо свойственной линии не является обязательным — потенциально принять может каждый), которые так же славились своим мастерством, таким образом, фактор преемственности играет большую роль в их репутации.

Вероятно, именно с этим связано представление, что не передавший «знание» магический специалист умирает тяжелой смертью — обществу необходимо, чтобы знание было передано¹⁰.

Наряду с «традиционной» преемственностью «знания» могут существовать и другие способы его обретения. В определенной степени «знание» (как показывает уже один из приведенных выше примеров) — это и способность к личной инициативе, способность презентировать себя как того, кто знает (см. [Адоньева 2004: 93–95])¹¹. Так, например, одна из наших информантов самостоятельно по книге научилась гадать на картах; сначала гадала себе, потом соседке-подружке, но вскоре и все односельчанки, почувствовав ее «харизму», потянулись к ней. Теперь в этой сфере она конкурирует даже с сильными «знающими» (Вологодская обл., Верховажский р-н; ФА ПЦ Верх20–13, 20–22). То есть войти в «знание» можно и не через передачу, а личным креативным актом, т. е. в какой-то степени даже форсируя традиционную модель.

И все же есть основание полагать, что именно фактор преемственности является первостепенным для легитимности «знающих» в их роли, поскольку именно через передачу как инициальный акт происходит введение в необходимый статус¹² и поскольку как раз передача знания «новому поколению» делает это знание «объективно» существующим (см. [Бергер, Лукман 1995: 99 сл.]). Собственно говоря, самостоятельное вхождение в статус возможно ровно постольку, поскольку оно приемлемо для общества, т. е. поскольку оно вписывается в имеющуюся социальную нишу (и ниша с необходимостью будет заполнена, пока у социума есть потребность в этом). Есть причины предполагать, что всякий раз, когда имеет место подобный креатив, общество запускает механизм включения его в уже готовые образцы¹³. В сущности, эти два подхода — «традиционная» передача/прием «знания» и индивидуальное овладение им — являются не альтернативными стратегиями, а двумя сторонами формирования фигуры «знающего»: легитимацией деятельности «знающего» со стороны коллектива и его личной поведенческой

линией. К сожалению, нам осталось неизвестным, каким образом сработал механизм легитимации в случае с вышеуказанной гадалкой (подобные ситуации, по всей видимости, распространены достаточно широко), но, по крайней мере, информанты отзываются о ней как о признанном авторитете, а следовательно, воспринимают ее как «типового» деятеля, совершающего «типовое» же действие, и исходя из этого, вероятно, и сама гадалка считает свою деятельность легитимной¹⁴.

Другой пример более показателен. Во время экспедиции 2008 г. в Мезенском р-не Архангельской обл. мы познакомились с одной из «знающих» — Анной С. (1936 г. р.). Ее покойная тетка считалась сильной знахаркой. Между тем, насколько позволяют судить данные, передачи «знания» от нее к Анне не было. Несмотря на это, Анна старается активно практиковать, позиционируя себя в деревне как «знающую» и стремясь восполнить дефицит навыков при помощи различных источников (газет, участников фольклорной экспедиции и т. п.). Характерно, что она притязает на авторитетность прежде всего в области похоронно-поминальной обрядности, т. е. в одной из наиболее социально значимых сфер. Односельчане же выставляют факт того, что умершая тетка Анны была знахаркой, в качестве легитимации ее деятельности, т. е. находят тот признак, по которому можно было бы включить ее в знакомую модель. Заметим, что традиция знахарства в деревне к началу практики Анны была прервана: все местные специалисты умерли, не передав «знания». Таким образом, личная инициатива может являться способом восстановления института в случае прерывания «преемственности».

Сами «знающие-самозванцы» могут прибегать к различным стратегиям, чтобы сообщить легитимность своей деятельности. Например, роль передающего знание субъекта может быть приписана сверхъестественному существу как высшему авторитету (пример см. ниже). Этому могут сопутствовать различные добавляющие «веса» декларации: своей силы по сравнению с другими специалистами, действенности своего мастер-

ства, своей востребованности и широкоизвестности, безотказности и бескорыстности и пр.:

«Открылось это мне, конечно, я, это мне, конечно, божественный дар, мне Бог наградил этим. Раскрыли его у меня ленинградские экстрасенсы. Я их победила. Они ниче не могли сделать. Они сюда приехали. И вот на сцену вышли обдурачивать людей. И вот — я их раскрыла. В общем, они хотели вылечить нас всех. Зараз. Я раскрыла, что это — туфта» (ФА ПЦ Бел20а—169);

«Ну, приезжали, и я лечила. Грыжа поясничная была, да, у мужчины, у взрослого, удаляла в позвоночнике грыжу. А хирурги ведь не выечат, потому что если хирург операцию сделает, видишь, получается надвое, другие сразу в коляску садятся инвалидную, другие ходят годик, два, пока не вышло. А потом у них опять снова. Это положено Богом — бабушке заговаривать» (ФА ПЦ Бел20а—175);

«Ко мне даже и врачи едут. Врачам я помогаю, да, приезжают, в позвоночниках грыжа, едут ко мне. Я убираю грыжу. Ну, они, видишь, едут со всем болезням» (ФА ПЦ Бел20а—181);

«Все, не то, что я, или там кто, все жили очень хорошо. Мне нравится ранняя жизнь, а сейчас не нравится. Ну, конечно, я живу во всем достатке, я живу. Хоть и пенсию маленькую получаю, но я живу хорошо, потому что я много помогаю людям. Ко мне очень много людей ездит. Лечу. Я такой человек, лечу, ко мне много-много ездит — из Германии, вишь, какой часы привезли в подарок. Да, ото всюда ко мне ездят — с Акрополя ездят, и с Москвы едут, откуда только не едут, я всех лечу» (ФА ПЦ Бел20а—168);

«А так чё: я никого не обманываю, никого не этот, не граблю, меня, все удивляются ищо, что почему вы, Л... Н..., так сами себя, нам такую силу отдаете, а никогда цены не берете. Я сказала: “Этого делать нельзя”. А зачем это делать?» (ФА ПЦ Бел20а—174);

«Я людям помогу. Но я ни перед кем цену не устанавливаю, я ни с кого ничё — не деру, это мне не нужно. Кто чё даст — за то спасибо» (ФА ПЦ Бел20а—169)¹⁵.

Таким образом, налицо стремление создать у окружающих в желаемом направлении образ своего «Я», наиболее соответствующий их стереотипам (идеалам). В сообществе, в котором фактически каждый находится под надзором каждого, подобная самопрезентация (как конструирование желаемой социальной идентичности) может быть чуть ли не единственным способом добиться своего (см. об этом [Тернер 2003: 175–176]). При этом, безусловно, необходимо делать поправку на то, что данная презентация производится для человека со стороны (исследователя), т. е., возможно, носит компенсаторный характер — возмещает факт неполного принятия собственной группой.

Действительно, подобные «самозванные» «знающие» могут и не признаваться социумом или его частью, при этом в ряде случаев им могут противопоставляться «знающие», обучившиеся мастерству «традиционно» — через передачу:

«Старушка, она помоложе меня, это, конечно, помоложе меня, одна живет. Много к ней ездят. Говорят, что по книжке, дак она сама мне говорила, что я ведь все по книжке. Раньше-то старушки без всяких книжоч, они вот сами вот, ну вот от бабушек вот передавалось все вот так, по наследству передавалоси, а теперь...»¹⁶ (ФА ПЦ Бел20а-198);

«Вот, говорят, да картошкой занималась, да всяким разным делами — ничего. А съездила куда-то в город, она, не знаю <...> Вот шептала она тут за это — научилась. А эти, местные-то наши, дак они уж от матери научились, дак они-то понимают» (ФА ПЦ СямDTxt1-54).

Итак, как мы видим, фактор преемственности обеспечивает легитимность статуса «знающих» и саму реальность их «знания». Данный фактор (определяющий реальность вообще любого знания, а не только специфически знахарского) является необходимым для правомочности деятельности «знающего», но еще не достаточным для формирования его авторитета. Как уже было замечено, значение «знающих» в обществе определяется тем, что они реализуют социальную потребность в магии. Поэтому есть основания предполо-

жить, что авторитет «знающему» стяжает во многом обширность его знаний.

«Знающие», как показывают материалы, есть почти в каждой деревне, а иногда встречаются ситуации, когда «поколдовывают» буквально через дом. Эти «знающие» чаще всего обладают «знаниями» в одной-двух областях (например, по уходу за скотом или/и лечению детей). В этих случаях контакты со «знающим» выглядят обменом услугами по-соседски, и в большой степени это действительно так. Так, например, соседки обмениваются имеющимися у них заговорами. В силу этой усредненности здесь сложно выделить какой-то особый этикет, нельзя также сказать, чтобы жители как-то выделяли своих «знающих» по сравнению с чужими. Иногда сами информанты не считают подобных специалистов «знающими»: «Выкупать ребенка — это не хитро́» (ПМА 2007). Данный уровень наиболее явно демонстрирует недифференцированность обыденного и «высокого» знания.

Жители стараются по возможности пользоваться услугами «знающих», живущих в своей деревне или локальном кусте, если же профиль их деятельности не отвечает потребности заказчика, обращаются к другим. В сложных ситуациях стараются найти сильного «знахаря». Если такового нет в своем сельсовете, ищут далее, причем прослеживается некоторая аберрация: чем дальше живет «знающий», тем он может считаться сильнее. Образ «знающего» и само путешествие к нему может окрашиваться в сказочные тона: появляется 7 привалов по дороге, лес, в котором «знающая» встречает клиента, видение дома «знающей» во сне (ФА ПЦ Сям20а—15); в свою очередь «знающая» предвидит, что клиент должен придти к ней, читает его мысли и т. п. (ФА ПЦ Сям20а—17). Могут появляться еще более гротескные черты: к дому «знающей» проложена асфальтовая дорога, он обнесен забором, вокруг которого установлено видеонаблюдение и бегают сторожевые собаки (ФА ПЦ Сям20а—78).

Сильные «знающие» обладают универсальным набором навыков. К таким специалистам обращаются, часто забыв про «знающих» в собственной деревне.

И этикет взаимоотношений здесь выступает контрастно. Например, когда одна такая «знающая» переехала из одной деревни в другую к дочери, ей пришлось продать корову; хозяйки из этой деревни сразу начали носить ей бесплатно молоко (заметим: в ситуации, когда в деревне осталось 2–3 коровы, владельцы скота продают молоко соседям).

С одной из таких «знающих» по имени Марфа (1922 г. р.) мы познакомились в 2005 г. в Вологодской обл. «Знание» она получила от матери, но считается более сильной знахаркой, чем та. Она является пример фактически универсального магического специалиста, поскольку обладает полным набором магических знаний: для лечения детей и взрослых, ухода за скотом, приворотных средств, похоронно-поминальной обрядности, поиска «потеряшек» и т. д. Львиная доля заговоров, используемых хозяйками на разные случаи жизни, имеют своим источником Марфу, от нее же хозяйки получают и «указы» по исполнению обрядов.

«— Вот ведь скот когда ходит, бывает, его, как говорят, его закрывает или встает не на тот след, не могут найти его трое суток, он там в лесу все крутится, вот к ней идут, она че-то сделает, человек идет туда и он все находит, и выходит этот теленок... Так же и человека закрывает, тоже к ней идут, не на тот след ступает, видимо, с матюгам пошлют его, или сам выйдет с каким-то сердцем, и все — такие бывают случаи. И теперь бывают. <...> И во время пожара обходили, когда пожар...

Соб.:

— Тот дом, который горит, обходили?

— Да, обязательно. И там как-то оно — ветер стихает или даже поворачивается другой стороной ветер.

Соб.:

— То есть вместо того, чтобы тушить, обходили дом?

Так ведь кто тушил, а специальная старушка обходила <...> которая знает все... как вот Марфа. Она знает» (ФА ПЦ Сям20а–12);

«Соб.:

— А доброхотушку¹⁷ вы приглашали из того дома?

— Так это тоже обряд делала она, конечно!

Соб.:

— Она приглашала? Марфа?

— Конечно!

Соб.:

— То есть она приглашала из того дома в этот?

— Да, тут тоже обряд какой-то свой, я не знаю...

Вы у нее спросите... Была, была... По всем она ходит, раньше ходила... Скот приводят первый раз, корову на другую меняют — тоже надо» (ФА ПЦ Сям20а—14).

«Соб.:

— А если новую корову покупают?

— А новую покупают, так уже тут-ка... вот ходят к бабушке, вот к Марфе, все больше к Марфе, ходят, чтобы в дом она, жила да все было нормально... <...> Ведь вот, кто умрет, так все ее зовут — Марфу. Вот недавно умерла Нина-то Я-на, тожо звали...» (ФА ПЦ Сям20—64).

Но и широту «знания» нельзя считать достаточным условием для определения авторитета «знающего» в обществе. Материалы показывают, что при в общем-то сопоставимых арсеналах навыков, «вес» магических специалистов в обществе может быть различным. Широта «знания» вполне обеспечивает ролевую часть авторитета, т. е. ту, что предписывается статусом «знающего». Но, как уже было замечено, этим авторитет может не исчерпываться. Для того, чтобы коллектив видел в конкретном субъекте ориентир в пространстве социального взаимодействия, тот должен, помимо обусловленных статусом характеристик, обладать и высокой степенью лично-эмоционального влияния на коллектив. «Степень социального влияния конкретного лица резко возрастает, если происходит интеграция ролевого и личного авторитета» [Кондратьев, Ильин 2007: 27—28].

Так, в случае Марфы мы можем говорить об исключительно высоком авторитете «знающего» среди местного населения. Создается впечатление, что имеет место постоянная оглядка на нее в словах и действиях. Эта оглядка проявляется и во время интервью: при разговоре на многие темы информанты зачастую стара-

лись переадресовать нас к Марфе: «Вы у бабушки Марфы спросите — она лучше моего знает». Здесь перед нами желание снять с себя ответственность за сказанное, переложить ее на авторитетного человека. Видно опасение сказать что-то не то, в то время как Марфа, конечно, знает, что можно и нужно сказать, какой «сор» можно вынести из «избы». При этом сама Марфа в процессе интервью не только никоим образом не декларировала свои способности или значимость для коллектива (т. е. не занималась саморекламой), но и всячески старалась нивелировать их значение, часто доходя до полного отрицания своего «знания».

Личное обаяние Марфы играет огромную роль. Основными качествами, которыми ее наделяют жители, являются безотказность, открытость, простота¹⁸. Крайний пиетет сквозит в разговорах о ней, в самих интонациях речи (причем даже среди местных алкоголиков — контингента, от которого меньше всего можно было бы ожидать соблюдения какого-либо этикета). Называют ее не иначе как «бабушка». Пиетет этот проявлялся порой и в одергивании информантами собирателя, по их мнению, отозвавшегося о Марфе некорректно:

(Разговор о потерявшемся в лесу человеке. — А. С.)

«— А.Б.: — А как там, Н... К...-то не нашли?

Соб.:

— Вроде не нашли еще... Бабка Марфа вроде сказала, что жив...

— Ю.: Вот как-то... ты меня извини, с этой бабушкой надо разговаривать культурно...» (ФА ПЦ Сям20а—11).

Приведем один из ярких примеров, который одновременно иллюстрирует и влияние «знающей» на общество, и проявление этикета по отношению к ней. В один из заездов нам посчастливилось попасть на День пожилого человека, отмечаемый 1 октября. В этот день всех пенсионеров сельсовета привозят на автобусе в клуб, где для них организуется застолье. Назначенный час настал, пенсионеров привезли, собралась и администрация. Но праздник по непонятной причине не начинался. Оказалось, причина в том, что бабушка

Марфа еще не пришла. Празднование началось с ее приходом, а после того, как она ушла, стало плавно завершаться. Праздник пожилого человека является одной из тех новых реалий, которая встраивается в традиционную структуру взаимоотношений: он вбирает в себя элементы престольных праздников и даже посиделок и сходов. Здесь жители обсуждают свои насущные проблемы (ведь многие из них еще являются полноценными хозяевами). Словом, этот праздник играет существенную роль для поддержания социальных связей. Поэтому ориентацию на «знающую» в этом случае можно расценивать как необходимость санкции с ее стороны на данное действие.

Как регулятор отношений выступает она и во многих других случаях. Например, разрешает семейные конфликты — естественно, магическим способом, поскольку сами эти конфликты почти всегда истолковываются иррационально: кто-то «наделал», навел порчу и т. п. Наверное, добрая половина семейных пар считает себя сведенными Марфой или другим знахарками.

Случаи, когда мастерство Марфы не помогает, по словам местных жителей, чрезвычайно редки, но если это случается, при встрече стараются уверить ее, что помогло. За свои услуги она берет символическую плату, в ряде интервью подчеркивается и бескорыстность ее деятельности. В чрезвычайных ситуациях стараются обратиться ко всем известным знахарям и, порой, ездят в другие регионы, но в конечном итоге наиболее эффективными оказываются услуги Марфы. Так, например, за несколько дней до приезда нашей экспедиции в лесу потерялся человек и был найден перед нашим отъездом (к сожалению, уже мертвым). Таким образом, экспедиция прошла на фоне поисков. Было задействовано несколько магических специалистов, но, по общему мнению, правильное место нахождения потерявшегося указала именно Марфа.

В целом оглядка на Марфу как на некий «залог благоденствия», и, шире, ориентация общества на необходимость «знания» проглядывает достаточно отчетливо. Так, неохваченность некоторых отраслей быта магией вызывает явное опасение. Например, в силу

преклонного возраста Марфа уже не может обходить стадо перед первым выгоном, этим объясняют тот факт, что скотина нормально «не ходит». Необходимость передачи высказывается явно и чувствуется подспудно; обсуждаются возможные преемники и их качества. Слова информантки, опасющейся, что Марфа умрет, не передав «знание», достаточно красноречиво характеризуют картину: «Марфы-то не будет, так мы все умрем!» (ФА ПЦ Сям20–64).

Но ситуация может быть и иной. Так, в 2007 г. в Вологодской обл. мы исследовали сельсовет, где практикуют две сильные «знающие» — родные сестры, старшая 1913, младшая 1919 г. р. Живут они в соседних деревнях. Фигуры широко известные — ссылки на них в других сельсоветах мы слышали во время всех предыдущих экспедиций. «Знание» они обе переняли от матери, которая, по общему мнению, была гораздо более сильным специалистом. Обе обладают в принципе универсальным набором знаний (т. е. налицо та же ситуация, что и в случае с предыдущей знахаркой), но можно уловить некоторое «разделение труда»: старшая лечит преимущественно детские болезни, младшая — взрослые (сама характеризует себя как костоправа).

Сестры пользуются очень большой популярностью, и к ним ездят, что называется, «со всех волостей». К «знающей», описанной выше, ездят тоже, но не столь интенсивно, и все это не выглядит так гротескно. Здесь же, как по рассказам жителей, так и по нашим наблюдениям, фактически не проходило дня, чтобы кто-нибудь к ним не приехал; иногда клиенты приезжали прямо во время интервью. Заметим, сестры сами называют посетителей клиентами, а иногда за клиентов принимали и нас, собирателей. Жителям зачастую приходится выполнять для приезжих роль проводников, т. е. показывать место жительства «знающих» или провожать к ним. Очень часто приходилось слышать, что услугами сестер пользуются только приезжие, а «мы-то, местные, не ходим». Это, безусловно, абберация, обусловленная частыми визитами приезжих, ибо, как показывают данные, к ним ходят все (в том числе и те, кто утверждает обратное).

«— К обоим ездят, дак кто знает — это дело темное, я не знаю. Вот мы, дак лично не обращались к им.

Соб.:

— А почему?

— А вот почему-то ездят со всех сторон-то, ездят, ездят, а мы так <нрзб.>. А хоть я, дак по корове было обращалась, дак помогло, правда» (ФА ПЦ Верх20а—5).

Тем не менее, популярность сестер, их, с позволения сказать, работа «на экспорт» накладывает определенный отпечаток на отношение к ним. Иногда их сравнивают с частными предпринимателями и считают, что они начали практиковать лишь в постперестроечное время. Последнее, конечно, неверно, ибо они знахарствуют по меньшей мере с 1960-х годов — со времени смерти матери. Но в целом мнение о них точно отражает положение вещей: «Колдовство¹⁹ — ихний хлеб» (ПМА 2007). Фактически, перед нами пример профессиональных знахарей, для которых их труд является источником дохода. Здесь уже не идет речь о символическом обмене: плата за магию (деньгами или продуктами) бывает весьма существенной. Это обстоятельство вырабатывает некоторый негатив по отношению к ним: информанты часто противопоставляют сестрам тех «знающих», которые не берут мзду (хотя со своих, насколько можно судить, сестры берут меньше). Именно профессиональной ревностью чаще всего объясняют тот факт, что сестры не ладят между собой. По рассказам, они могут отказать клиенту, если узнают, что он был у другой; и даже нам советовали не говорить одной, что были у другой. Отчасти эту картину формируют и сами знахарки, потому как любят рассказывать, сколько к ним ездят и как эффективно они помогают. Для сравнения напомним, что вышеописанная «знающая» ни разу не обмолвилась о своем искусстве, и даже наоборот, старалась его отрицать.

Сама оценка сестер различна. Старшую характеризуют, в целом, положительно — «делает на добро». Младшая же (по прозвищу «Профессор» или «Хирург») предстает фигурой амбивалентной (неким трикстером). С одной стороны, к ней обращаются не меньше, чем к старшей, а по мнению многих, она и сильнее старшей,

поскольку моложе. Но, с другой стороны, она считается магическим «породителем» чуть ли не всего зла, которое случается в сельсовете. Каждый третий информант связывает с ней несчастья своей жизни. Особенно, по общему мнению, она специализируется на порче свадеб и разводе семей (при этом старшая семьи сводит, то есть и тут «разделение труда»). Немаловажную роль в таком ее реноме играет тот факт, что она страдает сильной алкогольной зависимостью, иногда даже можно встретить мнение, что она может сделать «всякое» именно потому, что пьет. Это одна из причин, по которой многие местные жители к ней не ходят — «добра от нее не увидишь», а иногда и переадресовывают клиентов, приехавших к ней, к старшей сестре. Т. е. перед нами как раз тот случай, когда девиантное поведение «знающей» служит катализатором для навешивания на нее ярлыка «колдунья». Между тем, способной к вредоносной магии признается и старшая сестра. То же мнение высказывается и об их покойной матери. Насколько можно судить, по местным представлениям способность делать и на добро, и на зло считается их спецификой. Примечательно, что обе сестры в известной мере реагируют на роль, им приписываемую: буквально в каждом интервью они несколько нарочито манифестируют: «Я на худо-то не делаю, я на добро все делаю» (ФА ПЦ Верх20—8).

Соответственно, общее отношение жителей к сестрам, особенно к младшей, можно охарактеризовать как боязнь:

«Ой, я боюсь их — они шептухи такие, дак нашепчут и на худо, хоть бы что. Они ведь вот увидят, так и то могут эк вот намахать. Бывало на факте у меня, я боюсь их обоих...» (ФА ПЦ Верх20а—24).

Опасаются не только самих «знающих», но и членов их семьи:

«Лучше с ими не заебаемся мы, извини за выражение, никогда. Всё уж это вот придут чего просить, дак всё в долг давай: отказать нельзя — хоть чего: хоть денег, хоть водки, хоть чего хошь, дак давай.

Соб.:

— А что, такое бывало, чтоб приходили?

— Ну, ходят, вот они на П...но работают, придет вот этот — Мишка (сын старшей знахарки. — А. С.) придет, придет, скажет: “Дай бутылку”. Говорю: “Нет”. “Ну, ла-а-дно!” — вот, вишь, скажет: “Ну, ладно” — страшает еще... Как же» (ФА ПЦ Верх20а—б).

Даже когда жители отзываются о них благосклонно, в самой этой благосклонности звучит боязнь; для собирателя их могут характеризовать как приветливых и радушных, но сами от случайных встреч стараются уклониться. Спонтанных ссылок на них как на авторитет гораздо меньше, чем, например, в случае с Марфой, зато изобилуют опасливые оговорки: просят не рассказывать сестрам, что говорили о них. Вследствие этого возникали и проблемы при интервьюировании: когда заходила речь о сестрах, информанты очень недружелюбно поглядывали на диктофон. Стратегия поведения в отношении младшей «знающей» выражается либо в избегании встреч, либо в превентивных магических действиях: без фи́ги в кармане (а лучше — 2-х) мимо нее не ходят или применяют вербальные формулы («Че думаешь мне, то все тебе, че думаешь себе, то будет все мне», ФА ПЦ Верх20а—9)²⁰. Компенсаторный характер носит представление о том, что все жизненные невзгоды, постигшие саму младшую «знающую», являются божьей карой за зло, ею совершенное (т. е. фактически модель здесь та же, что применяется к колдунам и обладателям «дурного» глаза или языка).

Таким образом, мы можем выделить дополнительные критерии, которые (при прочих равных условиях, таких как фактор преемственности и обширность знаний) определяют авторитет «знающих» в обществе: их личные установки и качества. Несложно увидеть, что именно на основании личных установок типовая в своей основе роль исполняется по-разному. В случае Марфы мы видим совершенно бескорыстную реализацию чаяний коллектива, в случае сестер — осуществление, прежде всего, своих интересов. Безусловно, это различие никак не отражается на самой потребности социума в магическом знании, т. е. на интенсивности социального заказа на магию: функциональный критерий предстает здесь определяющим. Так, например,

причиненное зло не является причиной для того, чтобы не вступать в дальнейшие контакты. Уже после того, как младшая из сестер-знахарок наносила вред (естественно, с точки зрения «пострадавших»), последние ходили к ней со своими проблемами; мотивация: «А что ведь: я ничего ей худого не делала. Она ведь мне-ка сделала...» (ФА ПЦ Верх20а—9). В рамках обыденного общения поддерживаются нормальные отношения соседства (со скрытыми фигурами в кармане). Так, информантка, печальную историю которой мы упомянули выше (история с поленом), регулярно принимает у себя в гостях младшую «знающую» и гостит у нее сама. Необходимость передачи «знания» не подвергается сомнению: жители следят, кто из местных чаще других ходит к «знающим». Например, младшую из сестер, поскольку живет она одна, посещает социальный работник — по общему мнению, она ходит специально, чтобы перенять «знание». Но с точки зрения социальной значимости здесь имеются существенные отличия: общественный «вес» «знающего» зависит от того, насколько его индивидуальная линия отвечает интересам коллектива. Так, Марфа играет роль общественного интегратора, ориентира в пространстве социального взаимодействия; в какой-то мере она предстает не только как магический специалист, но и как своеобразный старейшина (т. е. магический и социоорганизующий аспекты знания сливаются²¹). Значимость же сестер обуславливается исключительно их магическими функциями (причем личностный фактор и здесь может оказывать свое влияние: например, жители иногда предпочитают сестрам гадалку, о которой говорилось выше, в тех случаях, когда ее профиль отвечает потребности заказчика — невзирая на ее «самозванное» знахарство, но благодаря ее положительной репутации). Марфа полностью соответствует предназначенной для нее социальной нише, сестры же не вполне вписываются в нее, в частности потому, что экспортируют те знания, на которые притязает община.

Таким образом, мы определили несколько составляющих, которые по-разному характеризуют позицию «знающего» в системе социальных связей: прием-

ственность «знания» (выражающаяся в актах приема/передачи или посредством заменяющих их механизмов) детерминирует саму правомочность деятельности «знающего»; диапазон «знания» обуславливает функциональную востребованность конкретного «знающего», т. е. то, в какой мере потребность социума в магии замыкается на его фигуре; индивидуальные установки и качества того или иного «знающего» определяют (во многом на эмоциональном уровне) степень внутреннего признания коллективом его авторитета и его влияния на данный коллектив.

В заключение несколько слов об актуальном состоянии того феномена, который послужил базой для настоящего исследования. Все представленные здесь материалы можно охарактеризовать как «живую традицию», для изживания которой нет видимых предпосылок. Данные показывают, что имеющее место мнение о рационализации мышления в современной деревне не выдерживает критики. Вопрос о том, может ли общество (любое, а не только деревенское) обходиться без «знающих», был бы и вопросом о том, может ли оно обходиться без «знания» (т. е. того, что в данном обществе считается знанием). Характер же этого знания определяет и специфику практикующих его специалистов. Можно без преувеличения сказать, что на сегодняшний день магия по-прежнему является ядром мировосприятия, на ней основан сам принцип мышления. Происходит не рационализация мышления, а «втягивание» новых реалий в имеющуюся структуру. Фактически, речь идет о чисто инструментальном включении новаций в традиционную модель, при полном сохранении характера этой модели (т. е. нормально работает принцип экономии усилий)²². Если какие-то реалии выходят из сферы действия магии, то только по причине исчезновения самих этих реалий (например, животноводства в некоторых регионах), зато она (эта сфера) пополняется новыми горизонтами: к «знающим» обращаются с целью поступления в вуз, излечения от СПИДа и т. п. Сама возможность рациональной альтернативы в разрешении критических ситуаций не рассматривается, а часто даже и подчеркивается не-

результативность немагических способов: например, потерялась корова, ходили искать всей деревней, но поиск не дал результатов, пока не обратились к «знающей». Показательным примером ориентированности мышления на магию может служить отношение к врачам: часто приходится слышать, что врачи ничего не умеют, более того, они сами советуют обращаться к знахарям, а то и сами ходят к ним. Не следует также считать, что «знающие» востребованы лишь представителями своего поколения, т. е. что мы наблюдаем «последние всплески» уходящей традиции — у каждого возраста (социального, прежде всего) свои интересы: девушки ходят к «знающим» гадать на суженого либо по части приворота/отворота. Вообще, контроль за выработкой у молодого поколения правильного образа мыслей находится, как и следовало ожидать, под контролем семьи и социума: например, школьники в летнее время подрабатывают пастухами на ферме, а для эффективности этого занятия по наущению матерей и бабушек ходят к «знающим» за «отпуском» (заговором на сохранность выпасаемого стада). Что касается учителей и других представителей культурного сектора, то, как показывают интервью, их мировосприятие не сильно отличается от общего. Поэтому можно предположить, что в течение учебного года процесс передачи «знания» также не прерывается.

Примечания

¹ К сожалению, можно констатировать, что при всем своем внушительном объеме материалы по русскому знахарству отражают почти исключительно его магико-мифологические аспекты, мало затрагивая социо-регуляторные функции. Кроме того, сама специфика темы (социальной роли «знающих») создает определенные сложности при анализе архивных и опубликованных данных: здесь очень важен фактор личного присутствия в «поле». Поэтому при написании данной работы, помимо интервью с информантами, активно использовались наблюдения, сделанные собирателями (поль-

зуюсь случаем, выражаем признательность О.Г. Хон, А.Ю. Сайфиевой, Е.Б. Толмачевой).

² В первом случае — в ситуации непосредственного контакта «испорченного» с «испортившим», во втором — в отсутствие этого контакта.

³ Мифологизацией знахарской практики, по всей видимости, следует считать и тексты, в которых «знающий» наказывает кого-либо за нарушение этикета в отношении себя; заметим, что сами информанты зачастую не расценивают эти «действия» как негативные.

⁴ Так пациент рассказывал бы о визите к врачу.

⁵ Небезынтересно отметить, что именно «знающие», как уже указано выше, зачастую определяют колдунов, а следовательно, в их руках оказывается одно из средств социального контроля.

⁶ При этом необходимо помнить об условности границы между указанными ситуациями, об их взаимопроницаемости. Одна и та же ситуация может быть одновременно конфликтной для одного субъекта и сдвиговой для другого (например, отворот/приворот). Ситуация нормы в народной культуре есть всегда ситуация некой «тревожности»: можно сказать, что норма «чревата» конфликтом. Отсюда неизбежный феномен «уловления примет», отсюда же обращения к «знающим» с превентивными целями (например, чтобы скот не заболел) или изготовление «знающими» оберегов: по нашему мнению, оберег соответствует ситуации нормы в не меньшей степени, чем сдвиговой или конфликтной ситуации, ибо предназначен для того, чтобы не допустить возникновения конфликтов (изготовление оберегов для сдвиговых ситуаций предназначено способствовать их «нормализации»). Так, например, одна из известных нам «знающих» по собственному почину (мотивация: «Приглянулся ты мне») изготавливает обереги приходящим к ней (в том числе и собирателям), т. е. поддерживает таким образом состояние нормы.

⁷ О подлинной специализации магического знания мы можем говорить лишь в отношении тех специалистов, чья деятельность регламентирована профессиональным разделением труда: пастухов, кузнецов и пр.

⁸ За исключением случаев, когда статус обусловлен «естественными» причинами, так что обретение его становится невозможным. Так, например, в одной из деревень все

хозяйки, кроме одной, являются пришлыми, т. е. вышедшими туда замуж (в 50 – 60-е годы XX в.). Этот факт делает для них единственную местную женщину (т. е. имеющую по отношению к ним статус хозяйки) очень сильным авторитетом, обладающим знанием по всем вопросам. Отсюда и ссылки на нее: «Вот Зойка П..., та больше моего знает, лучше» (ФА ПЦ Верх24–4); «Здесь у нас все вот Зоя знает» (ФА ПЦ Верх18–4).

⁹ В этой связи показательно заключение Т.А. Бернштам о ритуальном характере послесвадебных заданий, даваемых свекровью молодухе: «Символика утренних хозяйственных заданий свекрови молодежи содержит элементы обучения: спечь три блина, спрясть нитку, вынести корм скоту и проч.; все эти навыки были известны любой девушке, и более того, о хозяйственных способностях невестки свекровь знала заранее...» [Бернштам 1988: 61].

¹⁰ Иногда встречается представление, что тяжело умирают только «злые колдуны» (или те, кого считают таковыми). Здесь сложно дать однозначную интерпретацию: с одной стороны, поскольку и «злой колдун» занимает свою социальную нишу, можно сказать, что и передача его «знания» необходима социуму, с другой, здесь возможна простая инверсия представлений.

¹¹ Подобная презентация может быть и адаптивным приемом (способом выживания) – приспособлением к ярлыку «ведун» или «колдун», навешенным обществом на субъекта за чрезмерное проявление индивидуализма или иных, выходящих за рамки общепринятых, качеств (см. [Тэрнер 1983: 200]).

¹² Именно с этим, по всей видимости, связано нередко встречающееся представление, согласно которому после «передачи» «знание» покидает прежнего специалиста (ФА ПЦ Верх20–10).

¹³ Данные механизмы определяются П. Берком как «легитимация деятельности по решению задачи»: если индивид включается в деятельность, являющуюся нормативно одобряемой в группе, то это включение не вызывает отторжения со стороны группы (см. [Кричевский, Рыжак 2000: 272]).

¹⁴ Ср.: «Я – это рефлексивная сущность, отражающая установки, принятые по отношению к ней прежде всего со стороны значимых других; индивид становится тем, кем он является, будучи направляем значимыми другими. Процесс этот не является односторонним и механическим. Он пред-

полагает диалектическую связь между идентификацией со стороны других и самоидентификацией, между объективно предписанной и субъективно установленной идентичностями» [Бергер, Лукман 1995: 215].

¹⁵ Все эти цитаты взяты из интервью с одним информантом. Безусловно, невозможно с полной уверенностью сказать, что данные декларации, произведенные информантом для стороннего наблюдателя — исследователя, производятся им и в его референтной группе, тем не менее они отражают его целевые установки уже *ipso facto*. Кроме того, ряд данных свидетельствует в пользу релевантности текстов этого рода: в некоторых интервью односельчане фактически дословно воспроизводят подобные тексты «знающих».

¹⁶ Суждение касается предыдущего информанта.

¹⁷ Местное именование домового.

¹⁸ Безусловно, нельзя отрицать и влияние магического этикета — (в данном случае, осторожности в отношении «знающего») на формирование подобного рода оценок. Бесспорно и то, что сам статус авторитета во многом навязывает их (в целом можно говорить о действии револьверного эффекта).

¹⁹ Еще раз заметим, что понятие «колдовство» употребляется очень редко — только когда информанты стараются подчеркнуть специфику деятельности ритуальных специалистов, и в большинстве случаев не носит оценочного (хорошо/плохо) характера.

²⁰ Разумеется, чем ближе к источнику, тем больше страха. Так, например, ближайшая соседка младшей «знающей», живущая в соседнем с ней доме, выработала целую оборонную стратегию. Началось все со свадьбы информантов, во время которой жених сломал невесте руку о свадебное полено (полено, которое кладут в постель новобрачных под простынь; жених должен повалить невесту на это полено, для того чтобы в дальнейшей жизни ей уже не знать горя (боли)). Естественно, обвинена была «знающая». После этого жизнь обернулась чередой несчастий, обусловленных вредоносной магией: муж всю жизнь ревновал жену — «наделала» «знающая», мужа обвинили в воровстве — «наделала» «знающая». За помощью женщина обращалась к батюшке и другому «знающему». Первый велел молить обидчице здоровья, второй — кланяться трем богам: Богородице, «самому

главному» и Николаю Чудотворцу. Чтобы защититься от своего врага, информантка выходит на закате солнца на крыльцо, посыпает себя солью и произносит: «Запрещаю тебе, бес проклятый, дух нечистый, быть в этом месте, поди в свое место, а место твоё ад», после чего обходит дом со Спасом — «старшим богом». Когда «знающая» приходит к ней в гости, она держит две фиги в кармане. Рубашку, подаренную ей «знающей» на день рождения, передала соседке [ФА ПЦ Верх20а—20].

²¹ В переводе на язык социальной психологии, происходит слияние качеств инструментального и эмоционального лидера (лидера-эксперта и лидера-психолога) (см. [Тернер 2003: 188—189]).

²² Исследования показывают, что и в городском обществе происходят процессы, мало отличающиеся от указанных здесь (см. [Овчинникова 1998]).

Литература

- Адоньева 2004 — *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Арсенова 2002 — *Арсенова Е.В.* Восточнославянские традиционные представления об «особом» знании и болезни // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб., 2002. Вып. 2.
- Бергер, Лукман 1995 — *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995.
- Бернштам 1988 — *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л., 1988.
- Геннеп 1999 — *Геннеп А. ван.* Обряды перехода. М., 1999.
- Добровольская 2001 — *Добровольская В.Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. Вып. 1.
- Иванов 1976 — *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Кондратьев, Ильин 2007 — *Кондратьев М.Ю., Ильин В.А.* Азбука социального психолога-практика. М., 2007.
- Кричевский, Рыжак 2000 — *Кричевский Р.Л., Рыжак М.М.* Лидерство как структурный феномен // Социальная психология. Хрестоматия. М., 2000.

- Леви-Брюль 2002 — *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб., 2002.
- Лич 2001 — *Лич Э.* Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. М., 2001.
- Мосс 2000 — *Мосс М.* набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Овчинникова 1998 — *Овчинникова О.* Что нам стоит дом построить: традиционная крестьянская культура как основа построения современных русских популярных текстов и культурной практики. Тампере, 1998.
- СРНГ 1976 — Словарь русских народных говоров. Вып. 11. Л., 1976.
- Тернер 2003 — *Тернер Дж.* Социальное влияние. СПб., 2003.
- Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Хаккарайнен 2007 — *Хаккарайнен М.В.* Рассказы о порче и статус колдунов (Хвойнинский район Новгородской области) // АБ-60. Сборник статей к 60-летию А.К. Байбурина. СПб., 2007.

Сокращения

ПМА — Полевые материалы автора.

ФА ПЦ — Фольклорный архив «Пропповского центра», Санкт-Петербург (Бел — Белозерское собрание, Верх — Верховажское собрание, Сям — Сямженское собрание).

О.Э. Добжанская

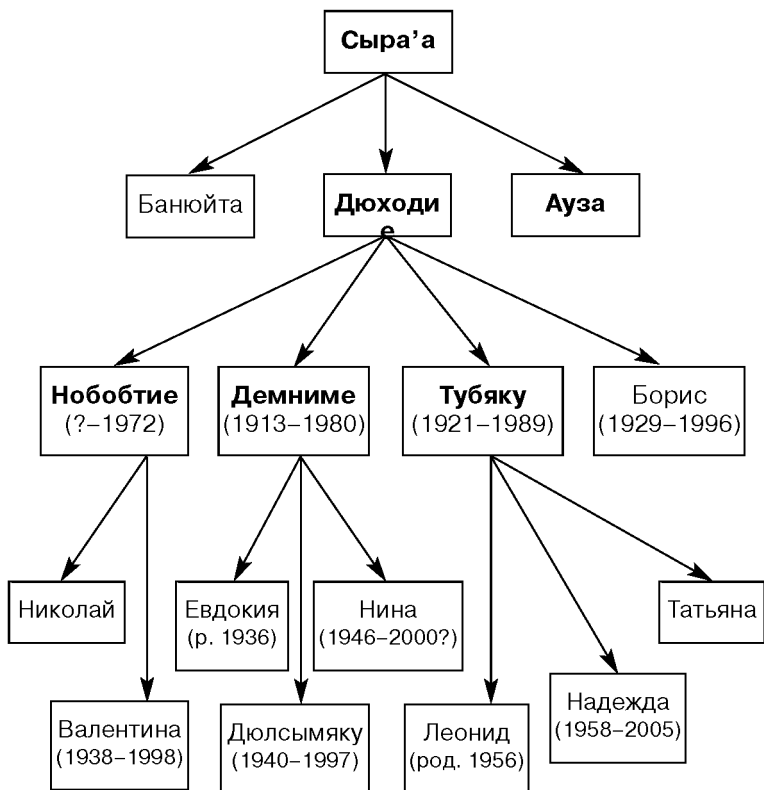
ПРЕДАНИЯ
О ТАЙМЫРСКИХ
ШАМАНАХ
В СОВРЕМЕННОМ
КУЛЬТУРНОМ
КОНТЕКСТЕ

Таймырский полуостров — регион, до последнего времени известный интереснейшими шаманскими традициями, из которых наибольшее освещение в литературе получил нганасанский шаманизм. В настоящее время практикующих шаманов среди нганасан нет, но в мировоззрении народа хорошо сохраняется шаманская мифология, в частности современная — предания о жизни шаманов. В 1990—2000-е годы автор статьи записала ряд преданий о шаманах рода Нгамтусуо, которые до сих пор не были опубликованы и впервые представлены в данной статье.

Шаманский род западных (авамских) нганасан *Нгамтусуо* ‘щедрые’ — один из наиболее изученных этнографами¹. Советский исследователь Андрей Алек-

сандрович Попов, в 1920–1930-е годы несколько лет проживший среди нганасан и глубоко проникший в духовную культуру этого народа, раскрыл мировоззренческий аспект нганасанского шаманства. Подробные описания шаманских обрядов и шаманской атрибутики Дюходие Нгамтусуо, сделанные А.А. Поповым, позволяют говорить о начале научного документирования данного шаманского рода [Попов 1936; 1984]. Представительница ленинградской этнографической школы Галина Николаевна Грачева в своих многочисленных работах сосредоточила внимание на раскрытии связей шаманизма с мировоззрением нганасан. Она опубликовала биографии шаманов, описания шаманских костюмов и атрибутов, собрала значительное число шаманских рассказов и верований, в том числе касающихся представителей шаманского рода Нгамтусуо — а именно шаманов Тубяку, Демниме, Нобобтиэ [Грачева 1981; 1983; 1984]. Так, Г.Н. Грачева отмечает, что шаманский род *Нгамтусуо* с его ответвлением *Сыра'а* уже с середины XIX в. славился своими сильными шаманами, имевшими авторитет среди всех кочевых групп нганасан [Грачева 1981: 71]. Этот знаменитый шаманский род ведет свое происхождение от пяти шаманов-предков, о каждом из которых существуют предания [Грачева 1979; 1980]. Московский этнограф Юрий Борисович Симченко, осмысливавший культуру нганасан как уникальный феномен Арктики, изучил нганасанский язык и опубликовал тексты нескольких шаманских обрядов в собственноручной записи, снял несколько документальных киноматериалов о братьях Тубяку и Демниме из рода Нгамтусуо [Симченко 1996; 1998]. Важным этапом в изучении нганасанского шаманства стала публикация текстов камланий Тубяку Костеркина на нганасанском и русском языках, осуществленная Н.Т. Костеркиной и Е.А. Хелимским [Костеркина, Хелимский 1994; Helimski 1992]. Новый — этнологический — поворот в теме изучения нганасанского шаманизма демонстрируют работы французского ученого Ж.-Л. Ламбера, который в 1990-е годы продолжил изучение родословной шаманов Нгамтусуо, опубликовав записанные

им во время полевых исследований фольклорные предания и мифы о шаманах [Ламбер 1994; Lambert 2003]. Генеалогическое древо рода Нгамтусуо, основываясь на архивных данных антрополога Г.М. Афанасьевой [Афанасьева 1990], построила работник Таймырского окружного краеведческого музея Л.А. Симанкова [Симанкова, 2005]. Для наглядности представления родственных связей шаманов Нгамтусуо приведем генеалогическую таблицу четырех поколений этого рода, составленную Ж.-Л. Ламбером [Lambert 2003: 262], добавив в нее известные нам годы жизни представителей шаманского рода:



Родовые предания шаманов Нгамтусуо, записанные Г.Н. Грачевой, рассказывают нам о пяти шаманах-предках, стоящих у истоков рода. Эти предки — Ниндили, Нгаде, Хоттаре, Тайбула, Бирида. «Все они Нгамтусуо: корень один, но от разных матерей. Ниндили и Нгаде были братьями, их мать умела лечить людей. О каждом из них существуют свои предания. Женой Нгаде была долганка. Хоттаре — ‘ныряющий’, широко известен по преданию о шамане, утонувшем в озере. Тайбула родился хвостатым, “когда зимой вошел в чум, хвост отряхивал”. Бирида во время голода смог привести людям своего стойбища целое стадо диких оленей» [Грачева 1983: 134]. Образы двух предков, напрямую связанных с животными (Тайбула — Волк, Хаттаре — Гагара), свидетельствуют об огромном значении символа животного для мировоззрения шаманистов. Так, шаманский дар часто переходил к шаману от «ошаманивающего» животного (полученная Тубяку Нгамтусуо в подарок «худенькая важенька»), в облике животных предстают перед шаманом и сопровождают его в пути духи-помощники (олень, медведь, птицы и др.), наконец, во многих культурах существуют легендарные животные-первопредки шаманов.

Эти пятеро шаманов-предков Нгамтусуо под общим названием *сонхолянк@ н@зимл@мы* ‘пятеро пригодных для шаманства’ фигурируют и в шаманских песнях Тубяку Костеркина: «Пятеро моих пригодных для шаманства, моего сынка крепко берегите!» [Костеркина, Хелимский 1994: 37].

Предания, собранные автором, касаются как собственно шаманов младшего поколения (это Тубяку и Нобобтие, дети Дюходие от разных жен), так и не практиковавших шаманство представителей этого рода (дочь шаманки Нобобтие Валентина Костеркина не шаманила самостоятельно, однако, по мнению окружающих, была связана со сверхъестественными силами). По содержанию к шаманским преданиям примыкает и рассказ об идоле долган и связанном с ним нарушении запрета, записанный от сына шамана Демниме — Дюлсымяку Костеркина.

Итак, перейдем к текстам преданий.

Предание о Тубяку

*Рассказчик Момде Хосю
Челеевич, записано 18.02.1994,
г. Дудинка. Фольклорист
О.Э. Добжанская.*

*Перевод с нганасанского
Н.Т. Костеркиной*

Был у меня родственник Тубяку Костеркин. Его в давние времена в тюрьму, было, посадили. Из-за шаманства был посажен на сколько-то лет... Это в пятьдесят третьем году было, когда он сидел, когда в тюрьме был... Он попал в одиночную камеру. Там он просидел семь дней. Все время ничего не ел. На седьмой день ему еду дали — сухую щуку. Эту пересохшую щуку он, конечно, начал есть. Начал грызть ее. Сухую щуку. Тогда эта пересохшая щука к нему обернулась и заговорила:

— Хэ-хэ, запаниковал-то, похоже. Прежде, когда хорошо жил, бывало, ты меня выбрасывал. Кто знал, что паниковать-бедствовать придется?

Продолжая грызть щуку, он кланяться начал. Он говорит:

— Когда домой вернусь, среди прочих хороших кушаний буду тебя держать. Я тебя не брошу. Только пусть на свою землю вернусь!

Он вернулся из тюрьмы в феврале и камлал около Волочанки. Летовье речка там есть. Там он камлал. Там камлая, он сказал:

— Сегодня, в этот день вы бы не увидели меня. Когда я там был [в тюрьме], Дейба-нгуо² мне сказал, что, если я хочу вернуться домой, вместо себя, вместо своей головы большого человека должен отдать, и тогда увижу своих детей. Он сказал: «Как доберешься домой, тогда услышишь». Я ему сказал: «Что же, попробую!»

Добравшись домой, он все и рассказывает. [Это происходило] какого-то числа февраля, этот месяц называется сенгибтизия:

— Теперь скоро, несколько дней прошло, как я отсидел. Если бы я не отдал того человека, я бы не ос-

вободился. Отдав того человека, я пришел [домой]. Никакими врачами он не будет спасен. За себя я отдал [богам] этого большого человека.

Тогда мы до марта дошли, дожили до марта и услышали: Сталин умер. И вот, за себя он отдал, говорят, Сталина. Никто, никакие врачи не смогли его спасти.

Предание о Нобобтиэ

*Рассказчик Момде Хосю
Челеевич, записано 18.02.1994,
г. Дудинка.*

Фольклорист О.Э. Добжанская.

*Перевод с нганасанского
Н.Т. Костеркиной*

Еще одну маленькую дюрымы расскажу. В былые времена у Тубяку Костеркина была сестра. Она раньше шаманила, когда шаманов русские гоняли [в 1930-е годы]. Тогда был, говорят, НКВД, начальник милиции Беретенников³. Он шаманов по чумам искал.

Шаманивших тут как раз накрыли. Камлала Нобобтиэ. В тот момент, когда она камлала, Беретенников заскочил в чум. В горящий костер выстрелил. Огонь расстрелял. Потом вверх, в макодан выстрелил. Он [у шаманки] распугивал шаманских духов. Прямо на этой женщине он начал рвать шаманский костюм, надетый на ней. Эта женщина очень испугалась. Под нюками она ушла⁴, эта старуха. Он ее костюмы в мешок начал складывать, все бубны, идолов всех отобрал этот Беретенников. Когда он все это сложил в мешок, сказал:

— Давайте ее поищем. Эту женщину надо взять в Волочанку.

До Волочанки сколько-то километров было. Девять или сколько? Эту женщину по оленьим копаниям начали искать. Нигде, никак не могут найти. Вот уже темно. Конечно, в декабре ведь было дело. Ну, ищут, ищут.

— Ну, — говорит, — когда-нибудь я за ней приду. Хоть завтра, допустим.

А когда эти [милиционеры] ушли, муж шаманки, старичок, пошел за ней. И вот из оленьих копаниц его жена показалась. Из того же места, где ее искали и не нашли.

И вот после этого [события] мы слышали: Беретенников, снова разыскивая идолов, шаманов, пошел в тундру. И там он сошел с ума. Там, сойдя с ума, даже когда на него с десяток человек нападают, он их разбирает. С такой силой. Его с трудом связали и увезли в Дудинку. Здесь его положили в психиатрическую больницу. В то время учащиеся были в школе колхозных кадров. Разные [люди]: Ломоби, Латали, Чунанчар, Порбин. Сейчас Кизапте живой, Сануме Порбин жив. Эти люди все видели [Беретенникова]. Эти ребята, когда приходили [в больницу], к знакомому [милиционеру] заходили, говорят, в психиатрическое отделение. Беретенников им по-нганасански, говорят, скажет: «Кааде хуаде». Потом его отсюда, из Дудинки, отправили дальше. Когда он попал к себе на родину, он так сумасшедшим и умер. Так проявилось проклятие этой старухи.

Предание о захоронении шаманки Нобобтиэ

*Рассказчик Кудрякова
Светлана Мойбовна,
записано 18.09.2006,
п. Волочанка. Фольклорист
О.Э. Добжанская.
Пересказала по-русски
С.М. Кудрякова*

Это было летом, когда еще была жива моя мать. Мы собирались собирать ягоду. До этого мать мне сказала: «Когда будете проходить, там увидите вдруг три санки. Это будет твоя бабушка. Вы что-нибудь должны там бросить обязательно»⁵. — «Хорошо».

Мы пошли по ягоды. Идем, и увидели, точно, три санки. И мы то ли растерялись, то ли чего? — ничего не бросив, дальше пошли. Но хотя у меня в голове это все крутилось-крутилось... но я все равно дальше пошла. Потом обратно идем назад. Собрали уже полные ведра и пошли назад. Обратно идем — и начался туман. Да такой туман, что ничего не видно! «Ой, что же будем делать?» — говорю. Мои подружки начали беспокоиться: «Ах, как мы теперь найдем [дорогу]? Мы теперь здесь в тундре останемся, наверное, такой туман — как мы сейчас дойдем?» Ну, я их успокоила: «Тихо, — говорю, — сейчас мы что-нибудь найдем». Пришлось мне наклониться к земле — и поползла тракторную дорогу искать. Вот на ощупь руками. Вот пошла. Иду-иду-иду... они следом за мной идут. Иду-иду ... и наткнулась на тракторные следы. Встала. «Вот я нашла, — говорю, — тракторную дорогу! Теперь будем идти все время вперед-вперед-вперед, никуда — ни назад, никуда — не будем сворачивать». Ага. Вот пока мы шли-шли-шли, до поселка дошли, свет домов увидели. До поселка дошли — и тумана как будто и не бывало. Это вот рассказ.

Предание о том,
как хоронили Базамуо
(Валентину Бинталеевну
Костеркину)

*Рассказчик Кудрякова
Светлана Мойбовна,
записано 18.09.2006,
п. Волочанка. Фольклорист
О.Э. Добжанская.*

*Пересказала по-русски
С.М. Кудрякова*

Когда мать мою хоронили, меня здесь не было. Правда, мне отправили телеграмму. Но я приехала попозже, на 40 дней. Она в 1998 году умерла, 10 февраля. Я приехала на 40 дней, и вот на

40 дней мы поехали туда, к матери. Приезжаем — ну там, все сделали⁶, и вот мне там дядя мой и рассказывает:

— Я, — говорит, — когда ехал на «Буране»⁷, и сам думаю: куда же ехать? Надо же дерево такое найти, чтобы соответствовало. Надо искать среди сугробов. Февраль же, такие сугробы, откуда там узнаешь?

Тут ехали-ехали, и «Буран» сломался. Остановился. Начали заводить — и ни в какую не хочет.

Он удивляется: «Что такое? Вроде все цело, а остановился, и все!». Смотрит вокруг — и дерево видит. «О, вот это дерево, кажется, хорошее!» — он говорит бабушке Салира (маминой сестре), и бабушка Лалила там была. Он говорит ей: «Эмты няга@и» («Это хорошо»). — «О, точно, она “Буран” остановила вот здесь, чтоб ее похоронить». «Тамны нинтуу мынты». — «Все родственники ведь ее там лежат. Она, наверное, хочет здесь!». И вот они прямо там на месте оставили ее, там поставили все⁸.

Дядя Диркуля все сам делал, Валентин (брат) помогал.

Сопка-шайтан

*Рассказчик Костеркин
Дюлсымяку Демнимеевич,
записано в марте 1994 г.,
г. Дудинка. Фольклорист
О.Э. Добжанская.*

*Пересказал по-русски
Д.Д. Костеркин*

На склоне Путоран есть сопка, называется Кыстыктах. На ней — долганский шайтан диких оленей. Старики-долганы знают про него, жертвы приносят. Однажды со мной там произошел такой случай.

Когда парнем я пастушил у бригадира Куприяна Андреевича Анциферова, мы пасли стадо оленей в Путоранах. Шестеро нас было в бригаде — все долганы, и

только я нганасанин. С двумя парнями-долганами мы как-то ночью сторожили оленей. Было дело в середине июля, жара стояла сильная, и комары оленей донимали. Чтоб оленям прохладнее было, решили в горы подняться. По камням мы дошли до вершины, и стадо остановилось у вершины сопки Кыстыктах. Мне интересно стало, спрашиваю у парней: «Что там?». Они отвечают, что это шайтанская сопка (так ее называют старые люди). Решили посмотреть поближе, что там есть — может, охотничьи подношения (патроны и стрелы), или шаманские подвески и бубны?

Пришли на вершину, смотрим — стоит огромный камень. Камень этот — как будто топором выточенная чаша, но огромная — никак не добраться. Рядом с ним кучки маленьких камней лежат, по ним мы прошли, наступая. Рядом деревца растут, на ветках кустарника бубны старинные подвешены — только деревянные обечайки от них остались, кожа вся разорвалась и сгнила. Шкуры, олени головы вокруг камня этого лежат — остатки жертвоприношений. Парни подговаривают друг друга:

— Давай залезем наверх, посмотрим, что в этой чаше.

Кое-как забрались наверх, видим — там уже побывали геологи из экспедиции, на верхушке сопки поставили маленький маяк. Маяк этот ветром сдуло, лежит он перевернутый. Раньше здесь, в яме на верхушке сопки, глубокое озеро было. Теперь высохло, воды в нем нет — стоит, как пустая пиала. Больше ничего нет.

Спустились парни с сопки, начали собирать стадо. Вдруг ветер усилился, тучи появились на небе. Внезапно дождь пошел, и сразу за ним — снег. Туман кругом поднялся, и в снежной пелене олени стали ложиться кучками на землю. Еле находят оленей пастухи, чтобы с гор спуститься. А снег все идет, уже по колено навалило. Речки горные вздулись, забурили. Туман все сгущается, пурга все усиливается. Олени, как зимой, стали в снегу делать тропы, идут вслед за вожаком. Растерялись пастухи, не знают, что им делать. Еле-еле нашли свой чум, пришли мокрые и замерзшие.

Бригадир Куприян рассердился, с палкой к парням кинулся: «Вы что наделали? Вы где были?» Переоделись парни, обсохли. Остатки оленей собрали, к подножию гор, в лес оленей отвели. Снова вернулись к вершине, ищут оленей — а тех уже не видно, снегом покрылись. Неделью этот снег лежал в горах, и половина стада в горах погибла от холода и голода. Отцовский священный бубен-олень, самый большой и жирный, никогда не запрягавшийся в нарты — лег и замерз у входа в чум. И священные олени товарищей-пастухов тоже погибли.

Это была расплата за то, что пастухи непочтительно отнеслись к шайтану оленей.

Когда всех оленей собрали, подсчитали потери, бригадир говорит:

— Ступайте снова к камню-шайтану, накормите жиром.

Пастухи вновь вернулись к камню, смазали его оленьим жиром, говоря:

— Зло на нас не держи, плохого нам не делай. Всегда тебя будем жиром угощать, когда встретим на пути.

Подошли к кустарникам, завязали на них разноцветные ленточки. Я снял с себя старинную серебряную пуговицу, оставил ее у камня.

Через два дня снег стал таять, склоны очистились. Шайтан простил людей.

Несколько слов о рассказчиках преданий. Хосю Челеевич Момде (1942 — ок. 2000) — рыбак и охотник из пос. Волочанка, раньше работал в совхозе «Волочанский». Фольклорную традицию (в том числе предания о шаманах) знает от отца, известного сказителя Челе Момде, который бывал на шаманских ритуалах Демни-ме и Тубяку.

Светлана Мойбовна Кудрякова (род. 1973 г.) — дочь Валентины Бинталеевны Костеркиной, родилась в пос. Волочанка. Закончила Норильское музыкальное училище, работает в Волочанском Доме культуры художественным руководителем. Исполнительница традиционных нганасанских и современных долганских песен.

Дюлсымяку Демнимеевич Костеркин (1940–1997) родился в пос. Кресты Таймырские на р. Дудыпта в семье шамана Демниме. Жил в пос. Усть-Авам, был рыбаком и охотником. Неоднократно был помощником (*ту-оптуси*) отца при проведении шаманских ритуалов. Вместе с Демниме выступал в фольклорных концертах (Москва 1974, Красноярск 1976), участвовал в записи пластинки «Нганасанская музыка» («Мелодия», 1984). Для популяризации родной культуры он организовал фольклорно-этнографическую группу «Нгамтусуо», которая выступала на фольклорных фестивалях в Дудинке (1990, 1991, 1996), Норильске (1993), Франции (1994).

Современное состояние нганасанского шаманства можно охарактеризовать как угасание традиции, что связано с отсутствием практикующих шаманов. Тем не менее, мировоззрение нганасан, складывавшееся на протяжении столетий, не может измениться в течение нескольких лет. Как думается, именно отсутствие шаманов делает предания о них живыми и востребованными в культуре. И хотя молодые люди не помнят живых шаманов, они активно включаются в мифотворчество, сами творя и передавая друг другу предания о шаманских «чудесах», которые являются памятью развитой в прошлом шаманской традиции.

Примечания

¹ А.А. Попов перечисляет 5 родов авамских нганасан (*Нинондя* — фамилия Порбины, *Нгамтусуо* — Костеркины, *Линанчар* — Турдагины, *Чунанчар*, *Нгуомдя*), 6 родов вадеевских нганасан (*Нерхо*, *Лапсака*, *Купчик*, *Нгойбуо*, *Куокара*, *Асянду*), и отдельный нганасанский род Окуо, которые существовали в 1930-е годы [Попов 1984: 12]. В 1960–1970-е годы Ю.Б. Симченко насчитал у авамских нганасан уже 6 родов, включая недавно возникший род Яроцких: *Линанчера* — ‘равнины жители’, *Фалачера-Чунанчера* — ‘гор жители’, *Нюонде* ‘разбогатевшие’, *Нгомде* ‘объединившиеся’, *Нгамтусуо* ‘щедрые’, *Яроцкие* [Симченко 1976].

- ² Сирота-бог, культурный герой нганасан.
- ³ Фамилия Веретенников в нганасанской фонетике произносится «Беретенников», так как отсутствует звук «в».
- ⁴ Пролезла под покрывками чума.
- ⁵ Речь идет о захоронении шаманки Нобобтиэ (бабушки рассказчицы), проходя мимо которого, необходимо совершить жертвоприношение.
- ⁶ Совершили нганасанский обряд-жертвоприношение, возлияние духам, поминальную трапезу.
- ⁷ Дядя рассказчицы Диркуля повествует, как вез хоронить тело покойной.
- ⁸ По нганасанскому обычаю, тело покойника оставляют на саях в тундре, и над этими саями строят посмертное жилище — *маталир* (сооружение из шестов лиственниц наподобие чума).

Литература

- Афанасьева 1990 — *Афанасьева Г.М.* Традиционная система воспроизводства нганасан: В 3 т. М., 1990.
- Грачева 1979 — *Грачева Г.Н.* К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 29–49.
- Грачева 1980 — *Грачева Г.Н.* Таймырский поселок Усть-Авам // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980. С. 136–152.
- Грачева 1981 — *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: «Наука», 1981. С. 69–89.
- Грачева 1983 — *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX–XX вв.). Л.: «Наука», 1983.
- Грачева 1984 — *Грачева Г.Н.* К этнокультурным связям нганасан // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 84–98.
- Костеркина, Хелимский 1994 — *Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.* Малые камлания большого шамана // Таймырский этнолингвистический сборник: Материалы по нганасанскому шаманству и языку / Под ред.

- Е.А. Хелимского. М.: РГГУ, 1994. Вып. 1. С. 17–146.
- Ламбер 1994 — *Ламбер Ж.-Л.* Дочь солнца для нганасанского шамана // Таймырский этнолингвистический сборник: Материалы по нганасанскому шаманству и языку / Под ред. Е.А. Хелимского. М.: РГГУ, 1994. С. 172–189.
- Lambert 2003 — *Lambert J.-L.* Sortir de la nuit // *Études Mongoles et Sibériennes*. Vol. 33–34. Anda: Centre d'études mongoles et sibériennes, 2003.
- Попов 1936 — *Попов А.А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936.
- Попов 1984 — *Попов А.А.* Нганасаны: Социальное устройство и верования Л.: «Наука», 1984.
- Симанкова 1990 — *Симанкова Л.А.* Шаманы рода Нгамтусуо // Музейный вестник / Упр. культ. адм-и ТАО. Дудинка, 2005. Вып. 4–5. С. 65–75.
- Симченко 1976 — *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М.: «Наука», 1976.
- Симченко 1996 — *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М.: Изд-во Ин-та этнологии и антропологии РАН, 1996. Ч. 1–2.
- Симченко 1998 — Нганасанский шаманизм. Док. фильм. Реж. Ю.Б. Симченко. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1998.
- Helinski 1992 — *Helinski E.A.* Small seances with a great Nganasan Shaman // *Diogenes*. 1992. № 158. P. 39–55.

А.С. Архипова

ПРОКЛЯСТЬ
ПО-МОНГОЛЬСКИ*

1. Колдовство
в современной Монголии

В 1909 г. после экспедиции к калмыкам Номто Очиров так прокомментировал ситуацию с проклятиями (*хараалами*) и порчей: «...вера в их злую и враждебную силу очень велика. Стоит толь-

* Исследование выполнено при поддержке гранта Президента РФ для молодых кандидатов наук (МК-1849.2009.6) «Актуальная мифология и магические практики народов Южной Сибири и Монголии: указатель сюжетов». Данная статья является исправленной и значительно дополненной версией статьи [Архипова 2008]. Благодарю А.В. Дыбо, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, А.Н. Цендину, оказавших неоценимую помощь при работе над статьей, и П. Рыкина, сделавшего ряд чрезвычайно ценных добавлений к препринту.

ко случиться какой-нибудь неприятности, например: видение дурного сна, неожиданный падеж любимой лошади, болезнь в семье, брань и проклятие в неурочное время, проявление зависти друзей, соседей, появление дурных знамений и т. д. — как суеверный калмык, придавая им большое значение, начинает беспокоиться...» [Очиров 1909: 85–86].

Век спустя, во время наших экспедиций в Монголию 2006–2009 гг. у нас было много трудностей в определении того, что думают монголы о колдовстве, поскольку это тщательно скрывается. Добытые нами сведения отнюдь не лежали на поверхности и не рассказывались с такой же охотой, что сказки и предания, астральные и солярные мифы. Все, выходящее за эти жанрово-тематические пределы, — актуальная демонология, бытовая магия, проклятия-*хараалы* и колдуны-*хараалчи*, — вызывало напряжение. Можно сказать, что контактность информантов в какой-то мере определялась наличием таких «неудобных» вопросов. Монголы отрицают и/или не хотят говорить посторонним, тем более иностранцам, что они хоть что-то понимают в колдовстве, даже сами слова *хараал* и *хараалчи* произносятся неохотно. Обычный ответ на расспросы по этой теме звучал примерно следующим образом: «Я не знаю о хараалчах, это секрет» (Лханаажав); на первые сведения об этом мы вообще натолкнулись случайно.

Сами *хараалы* нередко упоминаются или цитируются в разных устных жанрах: в бурятских, монгольских, калмыцких сказках, в исторических преданиях, в эпосе «Джангар», в шаманских легендах. Согласно фольклорным записям, *хараал* представляет собой пожелание смерти или несчастий человеку обязательно в иносказательном виде, по форме это — аллитерационный стих, в среднем состоящий из 4–6 строк (бывает и однострочный *хараал*). В дархатском предании шаманка, у которой убили сына, «вернулась домой и день и ночь била молниями, по скале, которая погубила ее сына: “Скала, которая убила моего сына — чтоб ты перевернулась верх тормашками”. Наслала неистребимую болезнь на хошун. Прокляла тех, кто арестовали ее сы-

на — чтоб они ходили с мокрыми ресницами» (Ринчин-даваа). Многие *хараалы* представляют собой формулы невозможного: например в другом предании, записанном от того же информанта, шаманка, у которой «сын стал ламой, против воли матери <...> прокляла его, сделав хараал: “Вынь челюсть, почеси себе спину, // Вытащи язык, оближи себе задницу”».

«Шаманские *хараалы*» обнаруживаются не только внутри фольклорных текстов, они действительно использовались в шаманских обрядах, ср. две большие коллекции шаманских *хараалов* (*б гийн хараал*), калмыцкую и бурятскую, в каталоге монголоязычного фольклора [Кульгенок 2000].

В отличие от представленного в фольклорных текстах магического жанра проклятий, конкретные исторические данные о *хараалчах* (т. е. специализированных колдунах-проклинателях) отсутствуют; в трудах путешественников по Центральной Азии и ученых XIX—XX в. вообще не описываются «узкие специалисты» в магических практиках — либо исследователи не замечали их, либо в известных нам формах подобная дифференциация сформировалась лишь недавно. Однако встречаются сведения об использовании *хараалов* специальными людьми (точнее, о подозрении в их использовании или об угрозе использования). В жалобе подданных Сэцэн-хановского аймака (1919 г.) на своего хошунного правителя (*засаг-вана*) в 24-м пункте утверждается: «он еретическим образом вселял в людей ужас, говоря, что может направить проклинающую магию против них и убивать их» (в оригинале — понятие *хараал жадга* ‘порча’; *jatga* < тибет. *byad-k’a*) [Bawden 1967: 557]. Таким образом, люди обвиняли правителя в том, что он шантажировал их угрозой убийства с помощью проклятий.

Возможности подобного действия хараала, собственно, опасались и наши информанты: «Хараал может человека и убить <...> Если думаешь дурное, делаешь плохое, совершается хараал. Есть монгольская поговорка: “На конце хараала — кровь, на конце юрола¹ — жир”» (Гончигдорж); «Монголы боятся говорить проклятия. Проклятия это плохое дело» (Азжаргал).

По современным представлениям, колдовская специализация *хараалча* заключается в магическом нанесении вреда только людям, на чем настаивали все информанты из Центральной Монголии: «На скот проклятия не насылают» (Азжаргал); «По-моему, только на людей» (Нарангарвуу), а в экспедиции 2007 г. лишь один информант предположил, что *хараалч* может вредить и скоту. Так, в фольклорной версии биографии тибетского поэта и мистика Миларайбы (Мэля-бурхана), услышанной нами в экспедиции 2007 г., говорится, что сначала он «учил хараалы и стал хараалчем — чтобы убить всех врагов. Про него говорили: “Вот харалчи Мэля идет”» (Баточир).

Вот ответы на вопросы о людях, творящих проклятия: «Когда я была ребенком, в наших местах жила старуха Жигмэд. Взрослые говорили про нее, что она — хараалч. Она сделала хараал против своего зятя Наваандаржаа» (Хишигням). «В прошлом, наверное, были. Сейчас у нас людей, говорящих проклятия, нет. Хараалч, наверное, читает особые молитвы (ном²) проклятия. Когда такие проклятия прочитаны, или из-за произнесения проклятия, человек, которого проклинали, заболевает. А если такие проклятия насылают прекратить, он выздоравливает. <...> Хараалч внешне, волосами отличаются от других людей. Я слышал, что проклятия говорят в основном ночью. Их называют молитвами черной стороны» (Азжаргал). «Были, наверное, некоторые, кто с помощью молитв мог сделать всякое, такие харалчи. <...> Хараал, который хараалч насылает с помощью молитв, был очень сильным» (Намжил).

2. Магические специалисты в современной Монголии

Сейчас монголы различают несколько типов посредников между миром естественным и сверхъестественным; процветает узкая профессионализация магических специальностей (при том что колдовство у монголов — это прежде всего магия *слова*). Имеются в виду не шаманы (*б*), а маги, не вселяющие в себя духов и не становящиеся, хотя бы временно, пред-

ставителями иного мира. Можно выделить несколько подобных специализаций: *зурхайч* (астролог, гадатель по астрологическим таблицам); *Үзмэрч* (букв. ‘видящий’, гадатель, популярная сейчас в Монголии профессия); *мэдлэгч* (букв. ‘знающий’, знахарь «широкого профиля»³, у калмыков встречаются, кроме того, и знахари с более узкой специализацией: *отч* — ‘лекарь, костоправ’ [Борджанова 2007: 70–71]); *луйжинч*⁴ — это монах, провожающий умерших в иной мир, а потому способный общаться с умершими (согласно фольклорным текстам, он может даже оживлять мертвых (Намжил), загадочная и почти вымершая квалификация. Кроме того, в современной Калмыкии есть люди, способные видеть духов-хозяев местности — *сякюста* (*с@кҮст@*, соотв. монг. *сахиустай* ‘имеющий духа-хранителя’).

Таким образом, в традициях, где на шаманистические представления накладывается буддизм, существует значительная дисперсия магических специализаций. Важно, что в Центральной Монголии давно нет шаманов, и старшее поколение если и застало их, то в далеком детстве. На севере же (Хубсугульский и Булганский аймаки) шаманство практикуется до сих пор. Там среди наших информантов было две шаманки, один помощник шаманки, два внука шамана и два местных «специалиста по шаманам». Население Прихубсугулья (это в основном дархаты и северные халхасцы) гораздо более осведомлено о шаманских практиках и не боится о них рассказывать. Сами шаманки и информанты, связанные с шаманами родственными связями, спокойно говорили на данные темы, не проявляя страха даже перед *хараалами* и *хараалчами*, столь характерного для Центральной Монголии.

3. От ‘проклинателя’ к ‘очернителю’

Монгольское слово *хараал* имеет два значения: бытовое (*хараал тавих/хараал хэлэх* ‘бранить, сквернословить’), и магическое (*хараал хийх* ‘проклинать, наводить порчу’); в последнем слу-

чае иногда используется дуплет *тарни-хараал* ('молитва-проклятие').

Носители различают эти два значения, и даже многие из них говорят о двух типах проклинателей: один, как мы сказали, с наследственной предрасположенностью (*хар хэлтэй* 'с черным языком'), и может сглазить нечаянно, второй же делает это по социальному заказу:

«Соб.:

— Кто такой харалч?

— Хараалч есть отдельный специалист. У него специальная книга. Он может делать хараал на вора и воры возвращали украденное. Поколение, которые видело харалчей, вымерло. *Хар хэлтэй* называли. Человек, который много ругается, тоже *хар хэлтэй*. Различаются *хар-хэлтей* — вздорные люди, который любят ругаться, скандалисты, и *хараалчи* — люди, которые специально делают хараал» (Тодак Бор, Буллгуд Ширчин Балжин).

Само слово *хараал* с большой вероятностью образовано от глагольной основы *xaraʃ* (бурят., халх., калм., ордос., дагур., а также маньчжур. формы, ст.-монг. *qarija-/qara a-*) со значением 'ругать, проклинать'; реконструируются формы протоалтайская **xara* ('кричать, говорить') и прототюркская **karga-* [Старостин; Дыбо]. Монгольскому жанру *хараал* соответствует тюркское *каргыс* (казах., каракалп., ног.), *каргыш* (кумык., карачаев.), *гаргыш* (азерб.), *хыргыс* у саяно-алтайских тюрков [Сагалаев, Октябрьская 1990: 171], *кырыс* (якут.; *кырыыстаах кики* «что он ни проклянет, все исполнится» [Худяков 1969: 141]). Таким образом, слово *хараалч* должно значить 'проклинатель' (-*či* — суфф. деятеля в тюрк. и монг. яз.).

Однако некоторые исследователи, как и сами носители традиции, считают, что формы *хараал* и *кыргыс* произошли от слова *хара/кара* 'черный'. Эта этимология не выдерживает лингвистической критики, но позволяет произвести вторичную зависимость проклятия от черного цвета, что поддерживается, например, следующими текстами: «Куда ты идешь, алгыс?» — «Иду облачить все в белое!» — «Куда ты идешь, каргыс?» — «Иду очернить до черна!» (ногайск. [Сикалиев 1989: 73]).

Таким образом, в современной монгольской и тюркской культурах «проклинатель» (а на проалтайском уровне, возможно, и «кричатель») превратился в «очернителя».

4. Черный язык и змеиная глотка

Общее место в рассказах наших северомонгольских информантов — утверждение, что *хараалчи* отличается от обычного человека наличием «черного языка» (*хар хэл*) (Пурэвсурэн, Хандсурэн и др.); ср. калмыцкий обряд «обрезания черного языка» [Очиров 1909: 84–87]. При этом у монголов и тувинцев есть представление о существовании особого злоречивого человека, по функции сходного с *хараалчем*, но с той разницей, что это свойство у него природное, а не намеренное. Такой человек, обладающий способностью сглазить, у тувинцев называется *аксы кара* ‘рот его черный’ [Сагалаев, Октябрьская 1990: 173], у монголов — *хар хэл ам* (досл. ‘черный язык-рот’). Калмыки «о человеке, произносящем проклятия без особых причин, говорят *хар келтэ* — ‘с черным языком’» [Боржданова 2007: 143].

Кроме общего знания о языке колдуна, давалось и конкретное объяснение, почему он черный: *хараалчи* во время отправления обряда мажет его кончик сажей (Цэрмаа). Ср. потрясающий логический переход в интервью информанта — от *хараалчи* как человека с черным языком (логическая метафора) к вымазыванию сажей кончика языка при произнесении *хараала*.

«Соб.:

— Монголы говорят: человек с черным языком?»

— Говорят. Если человек сказал что-то дурное, а оно исполнилось, про такого говорят, что у него черный язык. Например: этот имеет черный язык, так сказал и ушел, видно это он сделал... такого человека плохие слова исполняются.

«Соб.:

— Какой есть способ защититься от этого?»

— О женщинах, которые не рожали, говорят: грязная (бузар). Если с ней поругаться, тому, кто поругался, будет плохо. Раньше говорили, что нерожавшая женщина, ругаясь, язык красит золой в виде треугольника и ругается.

Соб.:

— Почему в виде треугольника?

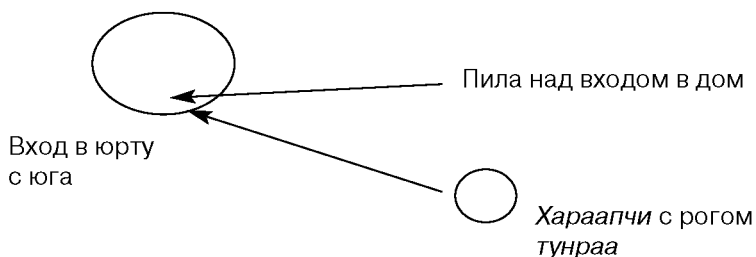
— Наверное, чтобы ее проклятья лучше проклинали проклиняемого человека» (Хишигням)⁵

В тех регионах, где такое понимание отсутствовало, информанты утверждали, что единственный признак, по которому *хараалчи* опознается — это змеиный язык (*могойн хэл*) и иногда даже змеиная глотка (*могойн хоолой*): *Говорят, у харалча корень языка бывает как пестрая змея (хэлний уган догуур хар эрэн могой шиг)* (Дуламноргим). Таким образом, выстраивается такая цепочка: змеиный язык — *черная глотка змеи — черный язык — язык, вымазанный сажей при отправлении обряда. В основе вымазывания сажей языка лежит симпатическая магия, т. е. магия подобия. Но подобия чему? Кроме представлений о негативной семантике черного цвета, универсальных в тюрко-монгольском мире, вспомним сближение *хараалча* с черным цветом и его вторичное понимание как «очернителя». Вымазывая язык сажей, *хараалч* как бы актуализует своими действиями «внутреннюю форму» (в смысле Потебни) слова *хараал*.

5. Ритуал насылания *хараала*

Сведения о том, как насыляется *хараал*, очень скудны. Вот те немногие данные, которые нам удалось записать. Колдун при этом должен стоять строго на юго-восточной стороне по отношению к *айлу*⁶. Вход в юрту ориентирован на юг; на юго-восток от нее выбрасывают очажную золу, соответственно, проклинаящий становится, попирая ногами то, что имеет отношение к самому почитаемому месту в юрте — ее очагу, и направляет в сторону входа свой «рабочий инструмент». Этим инструментом явля-

Направление хараала



ется коровий рог (*ухрийн эвэр*; по сведениям профессора С. Дулама, рог не простой, а только бешеной коровы), называемый *тунраа*⁷ (Цэрмаа) и представляющий собой «отполированный до блеска бычий рог, украшенный замысловатым орнаментом» [Тудэв 1982: 18].

Видимо, согласно представлениям монголов, *хараал* направляется и движется строго по прямой, подобно выстрелу из лука. В калмыцкой сутре против *хараалов* сказано: «Отрезаю, побеждая все проклятья, направленные на меня врагами подобно остриям пик и штыков» [Очиров 1909: 87]. Если *хараалу* не будет задано направление, адресата он не найдет, как в «анти-харааловой» сутре: «Да проблуждают твои проклятья в бесконечном мировом пространстве, да вернутся к тебе и закружат твою голову, подобно голове круженной овцы» [Очиров 1909: 87]. Ср. — казахи из Кобдоского аймака Монголии говорили мне: «Хороший каргыс всегда найдет адресата, а плохой вернется на голову того, кто послал» (Айтай, Нагима).

О способе возврата *хараала* на голову того, кто его послал, рассказывает монгольская быличка, записанная в 2009 г. в Монголии, в Среднегобийском аймаке, в Лус сомоне:

«В старину жил мудрый человек, у которого был ученик, обучающийся тибетской грамоте. К этому мудрецу приходили обиженные люди. Учитель читал тарни (молитву. — А. А.), потом ученику давал пиалу, наполненную сажей и водой (*хар ус*), над которой уже прочитал тарни. Учитель называл ученику определенную сторону, куда надо выливать воду.

Например, юго-запад или т. д. Ученик стал замечать, что в той стороне стали происходить плохие вещи, умирали люди, скот. Ученик понял, что учитель делал плохое через третьи руки, т. е. его. В следующий раз, когда пришел очередной обиженный человек, учитель дал ему эту чашу, а ученик вылил это снаружи на юрту. Учитель был в ужасе, сказал: “Что ты наделал!” и умер» (Тодак Бор, Булгуд Ширчин Балжин).

Для борьбы с *хараалами*, проникающими в юрту через дверь, монголы вешают над входом обереги — режущие инструменты, в основном пилы зубцами вниз. По словам наших информантов, это препятствует попаданию *хараала* внутрь юрты:

«— Говорят, если над дверью укрепить пилу, можно спастись от плохих слов.

Соб.:

— Где укрепить?

— В уни⁸ над дверью» (Нарангарвуу).

В *хараалах* из бурятского сказочно-эпического фольклора встречается устойчивая формула *газар руу ороhon* ‘провалившийся сквозь землю’ [Бардаханова 1977: 177], которая соответствует калмыцким вариантам формулы отсылки *хараала*: *харалчнь хар hazp авг!* ‘пусть твой *хараал* черная земля возьмет!’, *харалчнь хар hazpt орг!* ‘пусть твой *хараал* бежит в черную землю!’, которая в свою очередь соответствует калмыцкой клятве *hazpin шуурхад орнав!* ‘Пусть я провалюсь (убегу) сквозь землю!’ [Борджанова 2007: 145, 144, 164]. Данная формула (**хараал чинь хар газарт ор* ‘пусть твой *хараал* бежит в черную землю’), видимо, имеет прямую обрядовую параллель: в калмыцком обряде избавления от *хараала* (*хара кэлэ утулган* ‘обрезание черного языка’) к языку человека, заподозренного в том, что он — жертва *хараала*, привязывают черно-белую нитку, и отрезают ее по кусочкам, сопровождая это чтением специальной сутры против *хараалов*, после чего обрезки нитки кладут на белую тряпку и зарывают в землю за юртой [Очиров 1909: 85]. Черно-белая нитка, прикрепленная к языку жертвы, очевидно, имитирует черный язык *хараалча* и сам *хараал*; выразительный пример семантического заражения объекта свойствами субъекта.

6. Социальная функция *хараалча*

По словам 89-летнего Намжила, шаманы и *хараалчи* различаются тем, что первый призывает духов, а второй использует тибетскую книгу заклинаний: «Они читают разные книги, почитают разные вещи. Шаман поклоняется тэнгри черной стороны (хар зүгийн тэнгэр). А тибетские ламы читают высшие книги. <...> Хараалч насылает хараал по другому закону-учению <...> Шаман связан с небом, землей, духами (тэнгэр, газар, лус). А ламы читают хараальные сутры. <...> Говорят, на тибетском есть книги хараалов. Появились в давние времена. Изучившие их становятся хараалчами. У шамана есть призывания духов-онготов» (Намжил). Несмотря на то, что сила *хараалча*, по мнению многих информантов, может быть наследственной, его знания — все же приобретенные и никак не связаны ни с духами природы, ни с небесными богами (*тэнгри*). Хотя говорят, что «если шаман говорит хараал, надо поцарапать его и пустить ему кровь, тогда хараал не пристанет» (Намжил), или что «можно противостоять проклятию чтением молитв, в прошлом было много сильных лам, которые умели отвращать проклятия <...> и сейчас некоторые люди делают жертвоприношения гневным гениям-хранителям (догшин сахиус) и этим отвращали проклятие» (Азжаргал), все же *хараалч* внушает особый страх, поскольку отсутствует соответствующая «апелляционная инстанция», — нет духов, с которыми он связан и которые могли бы «отозвать» его. Подчеркнем: подобные представления распространены в Центральной Монголии, где самих шаманов нет давно, тогда как в Прихубсугулье магия *хараалов* — неотъемлемая функция и самих шаманов, и даже лам, а столь резкие различия между шаманом и *хараалчи* не проводятся, да и сама фигура колдуна, хоть и присутствует в рассказах, вызывает гораздо меньше трепета.

Когда в XX в. из монгольской культуры были вытравлены и буддийские, и шаманские традиции,

отдельные функции шаманов и лам перешли к узко-профессиональным магическим специалистам. Можно предположить, что знание о сверхъестественной силе шамана являлось фактором эффективного сдерживания девиантного поведения. Так, из интервью в интервью повторяется рассказ о ловле конокрада шаманом/ламой/хараалчем: «Если человек хочет наслать хараал на вора, он идет к шаману и говорит: “Тот человек у меня украл то-то и то-то. Пошлите на него хараал”. Будь это лама, будь шаман, он обратиться к тэнгри. <...> Человек, который насылал хараал с помощью молитв, мог заставить бежать череп мертвеца за воров. Заставить ворона лететь за ним. Пустить бежать за ним очир»⁹ (Намжил). «Если на конокрада наслать проклятие, его живот начинает болеть и пучить. Тогда конокрад сам приходит и признается, мол, я украл ваших коней. Так говорят» (Азжаргал).

Конокрад — бедствие для скотовода, и с точки зрения регулирования жизни микросоциума важными функциями ламы и шамана были, например, возвращение украденного, поиск и наказание вора. И вот опустевшая «социальная ниша» заполняется таким фантомным персонажем, как *хараалчи*, которого никто не видел, никто не знает, отличить от простых смертных почти нельзя (если не смотреть глубоко в глотку). Возможно, современный монгольский колдун — это всего лишь «отпочковавшаяся» и зажившая самостоятельной жизнью шаманская функция наказания с помощью *хараала*.

Примечания

¹ *Юрол* (ер л) — благопожелание.

² *Ном* — книга, (веро)учение.

³ Согласно калмыцким материалам, именно *медлегче* может снять с человека *хараал*.

⁴ Ср. словарь Сухбаатара: «Лүйжин — тиб. *lus sbyin*, письм.-монг. *lüyijin*, ‘давать свое тело’ — особый обряд, заключающийся в том, что лама-надзиратель звенит колокольчиками и бубенчиками и читает молитвы с целью очищения какого-либо места от трупной нечистоты и различных злых духов» [Сухбаатар 1997: 126].

⁵ «Монголчууд хар хэлтэй хүн гэж ярьдаг гэл ү?» —

«Тэгж ярьдаг. Хэлсэн муу үг нь биелдэг муу хүнийг л хар хэлтэй гэж ярьдаг. Жишээ нь: Энэ муу хар хэлтэй юм. Тэгж хэлчихээд явсан. Тэр л тэгсэн байх гэх зэргээр ярьдаг. Тийм хүний муу үг нь биелдэг». —

«Үүнээс сэргийлэх ямар арга байдаг вэ?» —

«Хүхэд т рүлээгүй эм хүнийг бузар гэдэг. Тийм хүнтэй хэрэлдэх юм бол цаад хүндээ муу гэж үздэг. Хүхэд т рүлээгүй хүн хүнтэй хэрэлдэхдээ хэлээ гурвалжин х д д хэрэлдэг гэж урьдын улс ярьдаг байсан шүү».

«Ямар учраас хэлээ гурвалжин х д ж буддаг байсан юм бэ?» —

«Цаад харааж байгаа хүндээ хараалаа илүү хүчтэй хүргэх гэж тэгдэг байсан байх».

⁶ Айл — минимальная единица поселения: одна семья, 1–2 жилые юрты, одна «хозяйственная».

⁷ Чрезвычайно интересно, что в этом случае мы имеем дело со случаем, когда орудие нападения происходит из оружия для защиты. Рог *хараалчи тунраа* происходит из: «тунраа — тиб. *thun gwa*, письм.-монг. *tunga* — используемый ламой в религиозных обрядах инструмент для заклинания злых духов, сделанный из черного рога коровы с привязанным на его конце черным хадаком. Когда в него дуют, он издает зловещие звуки наподобие криков совы или лая собаки. Его называют также колом Ваджрапани, устранителя всех несчастий. Существуют три его разновидности: заклинятельный тунраа (*урих тунраа*), возвращающий тунраа (*хариулах тунраа*) и убивающий тунраа (*алах тунраа*)» [Сухбаатар 1997: 186].

⁸ *Уни* — жерди, поддерживающие войлочную кровлю юрты и лучеобразно расходящиеся от ее центрального круга.

⁹ *Очир* — (*ваджра*) религиозный буддийский символ, должен представлять собой пучок молний с загнутыми концами, перехваченный посередине.

Литература

- Архипова 2008 — *Архипова А.С.* Разыскивается злой колдун // Живая старина. 2008. № 3.
- Бардаханова 1977 — *Бардаханова С.С.* Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1977.
- Борджанова 2007 — *Борджанова Т.Г.* Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика. Элиста, 2007.
- Дыбо — Тюркская этимология / Сост. А.В. Дыбо [Электронный ресурс]. URL: <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/main.cgi?flags=wygtnnl> (дата обращения: 14.09.2009).
- Кульгенок 2000 — *Кульгенок И.В.* Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., 2000.
- Очиров 1909 — *Очиров Н.* Гюрэлы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» — у калмыков // Живая старина. 1909. Кн. 70–71 (Т. 18). Вып. 2–3.
- Сагалаев, Октябрьская 1990 — *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Сикалиев 1989 — *Сикалиев А.И.-М.* Магическая поэзия ногайцев // Магическая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1989.
- Старостин–Алтайская этимология [база данных] / Сост. С.А. Старостин [Электронный ресурс]. URL: <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/main.cgi?flags=wygtnnl> (дата обращения: 14.09.2009).
- Сүхбаатар 1997 — *Сүхбаатар О.* Монгол хэлний харь угийн толь. Улаанбаатар, 1997.
- Тудэв 1982 — *Тудэв Л.* Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1982.
- Худяков 1969 — *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Bawden 1967 — *Bawden C.R.* A joint petition of grievances submitted to the Ministry of justice of Autonomous Mongolia in 1919 // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1967. Vol. 30. № 3.

Список информантов

- Азжаргал, 25 лет, халхасец, сомон Дзунбаян-Улаан Убурхайнгайского аймака. Зап. 22.08.2006.
- Айтай, 1978 г.р., и его мать Нагима Сапаргали, 1942 г.р., синьдзянские керей-казахи. Зап. 07.07.2009.
- Баточир, 83 года, хотогойт, пос. Хотгол Хубсугульского аймака. Зап. 23.08.2007.
- Буллгуд Ширчин Балжин, 61 год, халка, Луус-сомон, Среднегобийский аймак. Зап. 31.07.2009.
- Гончигдорж, 70 лет, халхасец, сомон Дзунбаян-Улаан Убурхайнгайского аймака. Зап. 22.08.2006.
- Дуламноргим, 59 лет, халхаска, г. Арвай хээр Убурхайнгайского аймака. Зап. 24.08.2006.
- Лханаажав, 73 года, халхасец (родом из аймака Баян Хонгор), скотовод, сейчас живет в Улан-Батаре. Зап. 21.08.2007.
- Намжил, 89 лет, халхасец, центр сомона Улзийт. Зап. 24–27.08.2006.
- Нарангарвуу, 15 лет, халхаска, сомон Худжирт Убурхайнгайского аймака. Зап. 22.08.2006.
- Пурэвсүрэн, 85 лет, халхасец, музейный работник, г. Булган Булганского аймака. Зап. 27.08.2007.
- Ринчиндаваа, 49 лет, дархат из Ринчин-Лхумбэ, инспектор по охране природы, г. Мурун (М р н) Хубсугульского аймака. Зап. 25.08.2007.
- Тодак Бор, 69 лет, халка. Луус-сомон, Среднегобийский аймак. Зап. 31.07.2009.
- Хандсүрэн, 70 лет, халхаска, пос. Хотгол Хубсугульского аймака, зоотехник. Зап. 22.08.2007.
- Цэрмаа, около 80 лет, из хоринских бурят, живет в г. Булган Булганского аймака, учитель. Зап. 27.08.2007.
- Хишигням, халхаска, акушерка, 73 года, Унбурхан. Зап. 2009.

И.Г. Матюшина

ЛЮБОВНАЯ ПОЭЗИЯ КАК ПРИВОРОТ

*Карсавина. ... он еще в конце-то
стих прибавил:*

*«Взвейся, вихорь-ветерочек,
отнеси ты сей листочек
в объятия тому,
кто мил сердцу моему».*

А на пакете-то написал:

«Лети туда, где примут без труда».
Стихом-то уж он ее больше и убедил.

Бальзамин. Неужели стихом?

*Карсавина. Стихом. Она в стихи
очень верует, потому, говорит, ко-
ли что стихами написано, уж это
верно: значит, от души человек на-
писал, без всякой фальши.*

А.Н. Островский.
Свои собаки грызутся,
чужая не приставай

Поэзия скальдов, послужившая материалом для предлагаемой статьи, бытовала в устной традиции, однако сохранилась как цитаты в древнеисландской прозе — сагах и «прядях», а также в средневековых ученых трактатах, прежде всего в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона (1178–1241 гг.). Эти памятники были записаны в XIII–XIV вв. Самые ранние из сохранившихся скальдических стихов восходят к IX в., т. е. были сочинены за триста лет до введения письменности в Скандинавии. Большая часть скальдической поэзии была создана в X–XIII вв., преимущественно в Исландии или исландцами, дружинниками и приближенными норвежских государей. Таким образом, время сочинения скальдических стихов

могло быть отделено от времени их записи несколькими веками. В отличие от бытовавших в Скандинавии анонимных эпических песней, поэзия скальдов не подвергалась пересочинению во время исполнения, оставаясь неизменной в процессе передачи в устной традиции. Этому способствовала, с одной стороны, жесткость ее стихотворной формы, фиксирующей текст, с другой — признание за ее создателями авторского права [Стеблин-Каменский 1947: 7].

В сагах об исландцах и в королевских сагах часто упоминается о том, что скальды сочиняли любовные стихи. Между тем тексты таких стихов приводятся в сагах очень редко. Обычно предполагается, что любовные стихи скальдов не сохранились потому, что были запрещены древнескандинавскими законами. Действительно, в законодательных кодексах часто говорится, что сочинение любовных стихов запрещается под страхом самых суровых наказаний. Под заголовком «О поэзии» в рукописи (*Konungsbók*, § 258) древнеисландское собрание законов «Серый Гусь» утверждает: ‘если человек сочиняет любовную песнь¹ о женщине, то объявляется вне закона’² [Grágás: 392].

Враждебны к любовной поэзии и «саги об исландцах». Например, в едва ли не самой известной в исландской словесности «Саге об Эгиле» говорится: «...Альвир Хнува увидел Сольвейг, и полюбил ее <...> Потом Альвир сочинил много любовных песней. Он так сильно любил Сольвейг, что бросил викингские походы» [Сага об Эгиле: 24]. Вскоре после этого братья Сольвейг «напали на Альвира Хнуву в его доме и хотели убить» [Сага об Эгиле: 27]. Во второй главе «Саги об Эгиле», которой принадлежат процитированные строки, предположительно повествуется о событиях 868 г. Следовательно, в этой саге идет речь о наиболее раннем из известных нам по древнескандинавским текстам указании на сочинение любовных стихов, поэтическая форма которых и «повинность смерти» их создателя здесь уже не оставляют сомнений.

Все последующие упоминания о любовной поэзии в сагах также сопровождаются рассказами о тех преследованиях, которым подвергались их авторы,

причем сами тексты обычно не цитируются. Исключение составляют стихи Оттара Черного, исландского скальда XI в., который едва не поплатился за свою любовную поэзию жизнью. Как рассказывается в одной из королевских саг («Сага об Олаве святом») [Saga Óláfs konungs hins Helga: 702–703], скальд Оттар сочинил в юности любовные стихи в форме драпы (парадной скальдической песни с припевом) об Астрид, которая впоследствии стала женой норвежского конунга Олава Святого. Когда несколько лет спустя этот скальд появился при норвежском дворе, то был немедленно посажен под стражу и приговорен к смерти за сочиненные им когда-то любовные стихи. Спас Оттара его дядя, знаменитый скальд Сигват Тордарсон (995–1045 г.), предложивший изменить некоторые части любовной песни и присочинить к ним другую драпу, прославлявшую конунга. Выслушав любовные стихи — первую (разумеется, не сохранившуюся) драпу, Олав покраснел, однако вторая часть (из которой до нас дошло 20 строф) понравилась ему больше, и он сказал: «Лучше всего будет, Оттар, если ты примешь от меня свою голову в дар за драпу». На что Оттар ответил: «Нравится мне подарок, хотя голова и не красива». Однако и жена Олава Астрид, к неудовольствию мужа, тоже захотела наградить скальда. Она покатила по полу свое кольцо, говоря: «Бери это кольцо, скальд, и владей им!», — и добавила: «Не следует корить меня, государь, если и я хочу отплатить за свою хвалу (*launa lóf mitt*), как ты — за свою». Олав же заметил только: «Кажется, ты не можешь сдержаться, чтобы не выказать своего расположения!» Приведенный эпизод подтверждает уже известное нам о любовных стихах: их скальдическую форму — драпу, привычное отсутствие стихотворного текста в саге и столь же привычное упоминание о грозящей автору каре. Однако, несмотря на характерный для саги лаконизм, а в данном случае, может быть, и намеренное умолчание, этот рассказ не в состоянии скрыть главной черты любовных стихов, определяющей все остальные и объясняющей, почему сочинитель заслуживал наказания в глазах конунга и его современников.

Враждебность к любовным стихам и родовых саг, и скандинавских судебных книг, скорее всего отражающую исконное мировоззрение, толковали по-разному. Высказывалось предположение, что сочинение любовных стихов бросало тень на репутацию той, кому они были посвящены [Finnur Jónsson 1920: 352]. В этом случае любовные стихи приравнивались к посещениям охраняемой женщины и преследовались законами, потому что наносили урон ее доброму имени. Это объяснение плохо согласуется с приведенным рассказом о любовных стихах Оттара, так как предполагает, что Олав хотел наказать скальда, заботясь о репутации Астрид в то время, когда она еще не была знакома со своим будущим мужем. Скорее всего, опасность любовных стихов и, следовательно, суровая кара за них связаны с боязнью, что они могли подействовать на адресата как приворот, т. е. как магическое средство [Meissner 1904: 24]. Приписывание магической действительности любовным стихам, очевидно, коренилось в представлении о том, что это не простая речь (*sundrlaus orð*), а поэзия, «связанные слова» (*bundit mál, samfest orð*), т. е. выраженное в стихах приравнивалось к реальному осуществлению желаемого [Стеблин-Каменский 1978a: 86].

Скальд был наделен особой, почти магической властью вызывать дар в ответ на свои стихи (аналогичной императивности дарения в ритуале потлача [Frank 1990: 69]). Как всякая хвалебная скальдическая песнь, любовные стихи тоже требуют ответного дара от той, кому они адресованы. Конунг платит за свою драпу, даруя скальду жизнь (ср. название поэмы Оттара «Выкуп головы» (*Höfuðlausn*)), Астрид дает ему за любовную песнь кольцо (известны импликации этого слова в древнескандинавской традиции [Clunies Ross 1973: 75–92]). Ожидание этого дара и его обычность в ответ на любовные стихи подтверждаются также примером «Саги о побратимах» (*Fóstrbræðra saga*), где говорится, что скальд Тормод, сочинивший любовную песнь, получил не только кольцо, но еще и прозвище «Скальд Чернобровой» (*Kolbrúnarskáld*). Это прозвище было связано с именем девушки, которой он посвятил

свои стихи под названием «Висы о Чернобровой» (*Kolbrúnarvisur*). Любовные стихи так понравились Кольбрун, что, когда Тормод захотел пересочинить их, адресовав другой женщине, она явилась ему во сне и пригрозила наслать слепоту. После того как угроза была исполнена, скальду пришлось восстановить любовную песнь в ее первоначальной форме — так этот своеобразный аналог *chanson de change* оказался невозможным в Исландии.

В нескрываемой сагами благосклонности адресата любовных стихов, неизменно завоевываемой скальдом благодаря поэзии, и состоит его постоянная, не смягчаемая временем вина, искупить которую в глазах остальных можно лишь ценой собственной жизни или сочинением других стихов (в случае Оттара — хвалебного «Выкупа головы», «отменяющего» действенность первой драпы). Итак, главное в любовных стихах — это их безошибочная действенность, сохраняющаяся на всем протяжении истории и объясняющая враждебность к ним и скандинавских судейников, и родовых саг.

Пример магической действенности любовных стихов дает единственный во всем корпусе древнескандинавской литературы контекст, когда однозначное указание на этот жанр сопровождается цитированием скальдической висы. В «Саге об Эгиле» (гл. LVI) рассказывается о том, как Эгиль, поселившись после смерти брата Торольва у своего друга Аринбьерна, где жила и вдова Торольва Асгерд, стал очень печален и часто сидел, понуриив голову. Однажды он сказал такую вису (№ 23):

Ókynni vensk, ennis,
ung, „ordak vel forðum,
hauka klifs, at hefja,
Hlin, „vergnipur mínar;
verðk í feld, „ás, foldar,
faldr kœmr í hug skaldi
berg-óneris, brúna
brátt miðstalli hváta.
(B I 45, 14)²³

Незнакомой со мной кажется
молодая Хлин утеса
сокола (= *женщина*). *Прежде*
я смело поднимал глаза.
Должен теперь я прятать нос в
меховую накидку, когда прихо-
дит на ум скальду земля Тороль-
ва (= *Асгерд*), (или «головной
убор земли великана» =
Асгерд).

Аринбьерн спросил Эгиля, «о какой это женщине он сочинил любовную песнь (*orti mans mansöng um*), и прибавил: “Ты, наверное, спрятал ее имя в этой висе”». Тогда Эгиль произнес другую строфу о том, что редко скрывает в стихах имя женщины⁴, оттого что искусные в поэзии люди все равно догадаются (виса № 24), а после этого в знак выражения дружбы, как об этом говорится в саге, назвал Аринбьерну имя Асгерд и упомянул о своем желании жениться на ней. Далее в той же главе рассказывается о сватовстве Эгиля, помолвке и его женитьбе на Асгерд.

Знаменательно, что этот уникальный во всей литературе случай, когда любовной песнью называется процитированная в саге скальдическая виса, свидетельствует о намеренном желании (вербальное выражение которого составляет предмет следующей строфы) ее автора зашифровать важнейшее для него имя. Конечно, проще всего было бы объяснить это, сославшись и на судебные запреты, и на боязнь Эгиля обидеть родственника Асгерд Аринбьерна, «бросив тень на ее репутацию», и т. д. Возможно, однако и менее очевидное предположение. Обусловленное негативной оценкой окружающих зашифровывание имени женщины в любовных стихах может представлять собой своеобразный атавизм, который генетически связан с потребностями словесного табуирования в восходящих к любовной магии ритуальных текстах, чему не противоречит и возможная обценность всего словосочетания.

Генетическим родством с магией, вероятно, объясняется и сохранение любовными стихами магической, прагматической задачи. Сугубая утилитарность стихов Эгиля состоит в том, чтобы получить в жены явно не склонную к этому браку Асгерд, о чем также говорится в саге. Прагматическая функция оказывается в данном случае значительно важнее коммуникативной задачи, решаемой при помощи прозаического комментария, где раскрывается намерение скальда и, главное, имя женщины. Этой прагматичностью любовных стихов полностью отрицается любое подобие словесной экспрессии, не говоря уже об эстетике, —

изображение чувства отсутствует, но лишь подразумевается констатацией вполне определенной актуальной ситуации.

Итак, несмотря на то, что единственные стихи, оцененные сагой как любовные, весьма далеки от привычной европейской «любовной лирики», можно, подытожив уже известное, попытаться дать их определение. К любовным стихам мы будем относить скальдические драпы или отдельные висы, с доминирующей прагматической (восходящей к магической) функцией и с содержанием, обусловленным выражением (или констатацией) скальдом его чувства к женщине. Данному на основании проанализированных контекстов определению даже в самых общих чертах соответствует лишь незначительная часть сохранившегося поэтического корпуса (всего около 50 вис).

Почти все эти висы (за исключением восьми в королевских сагах и двух в «Саге о людях с Песчаного Берега»), составляющие дошедшую до нас скальдическую «любовную» поэзию, встречаются в так называемых сагах о скальдах: «Саге о Халльфреде», «Саге о Гуннлауге», «Саге о Бьерне» и «Саге о Кормаке». В основе сюжетов этих саг лежит идентичная модель: соперничество двух скальдов. Взаимная агрессия вербализуется в висах, в содержании которых изъявление чувства к женщине не всегда отделяется от хулы по отношению к сопернику. Термин «любовная песнь» используется в «сагах о скальдах» всего один раз — в «Саге о Халльфреде» (в рукописи *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*) и не сопровождается цитированием скальдической висы, причем отсутствие поэтического текста специально оговаривается: «Когда Халльфред проснулся утром, он произнес несколько вис, которые нет нужды помещать здесь, с любовной песнью Кольфинне и непристойными словами в адрес Гриса» (ее мужа) [Íslendinga Sögur I: 452]⁵. Скальдические висы, известные по другой рукописи (*Möðruvallabók*) «Саги о Халльфреде», не классифицируются как любовные стихи, однако включены сагой в тот же эпизод (описание встречи Халльфреда с Кольфинной в отсутствие Гриса) и вполне заслуживают комментария, данного им сагой:

№ 18

*Смрадной пот от Гриса
Покрывл на коже ложа
— Душно ей, чуть дышит —
Льдины рук осину.
Ран перины клонит
Рядом с жарким смрадом,
Что в заливе лебедь,
Льном повиту выю.
— Хвалю я нрав светлых
женщин⁶.
(Пер. С.В. Петрова)*

№ 19

Чайкою качаясь,
Чибиc вонн чивой
Прет дорогой влаги,
Прежде влезет, нежели Сей
серпов тупитель
Подлый, дабы подле
Хлин колец на ложе
Лечь гнилым поленом.
(Пер. С.В. Петрова)

Приведенные висы Халльфреда были произнесены в ситуации, потребовавшей два века спустя исполнения альбы в Провансе и Tagelied — в Германии: в сцене расставания на заре. Предвосхищаются, казалось бы, те же мотивы (свидания, пробуждения, разлуки) и те же персонажи, вплоть до напоминающего об опасности «ночного стража»: в «Саге о Халльфреде» его роль отдана пастуху (*smalamaDr*), предупреждающему о возвращении Гриса. Не нуждается в доказательстве, однако, то, что висы Халльфреда имеют столько же общего с континентальными жанрами, сколько его «чибиc вонн чивой» (*silafullr fúlmár* — букв. 'зловонная чайка, набитая селедками') с жаворонками и соловьями альбы. Бросается в глаза и диаметрально противоположность отношений соперников в скальдической поэзии по сравнению с континентальной: право на ревность имеет только скальд, считающий, что у него отняли принадлежащее ему по праву. Как было справедливо замечено Б.И. Ярхо, «страх присущ трубадуру, посягающему на чужое, но не скальду, стремящемуся вернуть свое» [Ярхо 1917: 59]. Позорящие, высмеивающие, поносящие висы Халльфреда, чья главная цель, безусловно, состоит в оскорблении соперника, были бы близки к хулительным стихам, если бы не выраженная в них совершенно однозначно хвала («хвалю я нрав светлых женщин»), пусть и весьма ироническая.

Тема этих вис, вполне обычная для скальдических любовных стихов, дает неограниченные возможно-

сти и для более лестных, чем у Халльфреда, похвал, вновь чередующихся с издевками и поношениями. Если Халльфред во всеуслышание заявляет, что «содрал ослиную шкуру со свиньи Гриса» (имя Грис значит «поросенок»), то герой «Саги о Бьерне» в висах, обращенных к Одню по прозвищу «Светоч Острова» (*Eykyndill*) (и награждающих ее эпитетами *orðsæl* 'счастливая на слова', *snotr* 'умная', *þyr* 'способная, достойная' и т. д.), называет своего соперника Торда «трусливым парнем»:

№ 3

Умная женщина приказывает трусливому парню — *носительница жара Рейна* (= женщина) *не несправедлива* — идти очищать от навоза овечий загон.

Прекрасная Хлект огня отмели Реккви (= *женщина*), по прозвищу Светоч Острова, просит меня скорее выйти к ней в сени.

№ 5

Вдыхает Светоч Острова и, счастливая на слова, хочет поговорить — *прекраснее всех говорит печальная женщина* — немного со мной.

Но слова земли кубка (= *женщины*) приходит подслушивать маленький парень, и прячется, и садится поодаль.

Вероятно, наличие в скальдической поэзии вис подобного содержания дало основание некоторым исследователям определить любовную песнь как «эротическое оскорбление» [Jochens 1991: 2], но не побудило, насколько известно, до сих пор никого поставить вопрос о соотношении двух скальдических жанров — любовных и хулительных стихов (нидов — древнеисланд. *níð*⁷). Между тем их сопоставление подсказано многочисленными свидетельствами древнескандинавской культуры: данными судебных книг, которые запрещают эти два жанра, объединяя их в одной главе «О поэзии» и требуя за них идентичное наказание — объявление вне закона; традицией саг, не сопровождающих термины нид (*níð*) 'хулительные стихи' и мансенг (*mansöng*) 'любовные стихи' цитированием поэзии. К сказанному нужно прибавить и семантическую близость двух жанров, насколько можно о ней судить по приведенным висам. Любовная песнь — такая же вербализация агрес-

сии, как и хулительные стихи, ее цель так же состоит в утверждении скальдом собственной мужественности и попрании соперника. Содержание любовной песни может быть иногда столь же фиктивно, а функция столь же далека от акта коммуникации и близка к магической, как и волюнтаристичность хулительных стихов. Генетическое родство обоих жанров с магией объясняет ожидание от них незамедлительного воздействия, основанного на вере в магическую силу слова.

В синхронии сочинение любовных стихов, как и хулительных, тоже может быть связано с магией и ритуалом. Их исполнение может сопровождаться особыми, восходящими к архаической ритуальной практике действиями. Заслуживает внимания история, рассказанная в «Книге о заселении страны» (*Landnamabók*) об исландском скальде середины X в. по имени Тьерви Насмешник, который, получив отказ в ответ на сватовство, нарисовал свою возлюбленную Астрид и ее мужа Торира на стене отхожего места и каждый вечер плевал в лицо Торира и целовал Астрид, пока его дядя Хроар не соскоблил рисунки. Тогда Тьерви вырезал те же рисунки на рукояти своего ножа и сочинил вису:

Торира на стенке	И в сияньи ясном
Так с Астрид начертал я,	Я на рукояти
Что ему — насмешка,	Красный образ врезал
а Мист мониста — слава.	Ринд братины винной.

(Пер. С.В. Петрова)

Виса эта не названа в саге любовной, хотя вполне соответствует и по функции, и по содержанию («ему — насмешка», «ей — слава»), и по реакции окружающих (братья Астрид убивают и Тьерви, и Хроара).

Нельзя не заметить, сколь сильно любовные стихи скальдов напоминают хулительные. Сочинение тех и других сигнализирует конец мира и начало вражды — это та поэзия, которая порождает и мотивирует конфликт. Заметим, что сочинитель любовных стихов обычно погибает от руки соперника. Как и в хулительных стихах, идентична и семантика «изобразительного» и «вербального» акта: хула и хва-

ла. Цель индивидуального ритуала Тьерви, очевидно, совпадала с функцией его стихов и состояла в усилении их действенности.

Известно, что сочинение хулительных стихов тоже может сопровождаться ритуальными действиями. Вспомним, например, уже упоминавшуюся «Сагу об Эгиле», в которой рассказывается о том, как при помощи хулительных стихов был изгнан из Норвегии конунг Эйрик Кровавая Секира и его жена Гуннхильд. У Эгиля Скаллагримссона во время его пребывания в Норвегии были столкновения с Эйриком Кровавая Секира, который тогда правил этой страной. В результате Эгиль оказался вынужденным бежать с Гулатинга и сочинил следующую хулительную строфу об Эйрике:

Svá skyldi goð gjalda,
gram reki bönd af höndum,
reið sé rögn ok Óðinn,
rán míns féar hánun;
folkmygi lát flæja,
Freyr ok Njörðr, af jörðum,
leidisk lofða stríði
landáss, „anns vé grandar.
(*B I 46–47, 19*)

Да изгонят гада
На годы строги боги,
У меня отнявша
Нудой ношу судна!
Грозный вы на гнусного
Гнев на святотатца
Рушьте, Трор и края ас,
Фрейр и Ньерд, скорее!
(*Пер. С.В. Петрова*)

Эта строфа в саге не называется хулительной (нидом), однако говорится, что «конунг Эйрик объявил Эгиля вне закона, и всякий человек в Норвегии имел право убить его». Когда Эгиль узнал о том, что его объявили вне закона, он сочинил вторую строфу об Эйрике:

Lögbrigðir hefr lagða,
landalfs, fyr mér sjölfum,
blekkir bræðra sökva
brúðfang, vega langa;
Gunnhildi ák gjalda,
greyp't's hennar skap, „enna,
ungr gatk ok læ launat,
landrekstr, bili grandat.
(*B I 47, 20*)

Гонит меня ныне
Князь, поправший право,
Братобойцу буйством
Блазнит баба злая.
Верит он наветам,
Ветру речи вредной.
Смолоду умел я
Месть вершить по чести.
(*Пер. С.В. Петрова*)

После этого Эгиль убил сына конунга Эйрика Регнвальда и многих его дружинников, а потом взял орешниковую жердь, взобрался с ней на скалистый мыс, обращенный к материку, насадил на нее лошадиный череп и произнес заклятье. Он сказал: «Я воздвигаю здесь эту хулительную жердь (*níðstöng*) и посылаю эту хулу Эйрику конунгу и его жене Гуннхильд, — он повернул лошадиный череп к материку, — посылаю я эту хулу духам-покровителям страны (*landvættir*), которые населяют эту страну, чтобы они все блуждали без дороги и не нашли покоя, пока не изгонят конунга Эйрика и Гуннхильд из страны». Затем он всадил жердь в расщелину скалы и оставил ее стоять; он повернул и лошадиный череп в сторону материка и вырезал рунами на жерди все заклятье, которое сказал. Вскоре после этого, как говорится в саге, Эйрик и Гуннхильд действительно были вынуждены бежать из Норвегии в Нортумбрию, а Норвегией стал править Хакон Добрый. Это случилось в 947 г.

В описании хулы Эгиля против Эйрика и Гуннхильд присутствует эмблематичное сравнение с кобылой. Лошадиная голова, насаженная на жердь, — это *pars pro toto*, метонимический прием, характерный для ритуала, своеобразный аналог кеннингам, где часть может легко заменить целое. Более подробное описание сходной роли лошади в инвективном ритуале воздвижения «хулительной жерди» (*níðstöng*) сохранилось в «Саге о людях из Озерной долины», где рассказывается о том, что Йокуль сначала вызывает на бой своего врага следующим образом:

...enda kom „ú nú til
hólmstefnunnar
ef „ú hefir heldr manns hug en
merar; en ef nökkurir koma eigi,
„á skal „eim reisa níð með „eim
formála, at hann skal vera hvers
manns níðingr ok vera hvergi í
samlagi góðra manna, hafa goða
gremi ok griðníðings nafn.
(*Vatnsdæla saga. Bd. III.*
Bl. 1884)

...и приходи на место боя,
если в тебе дух человека, а
не кобылы; а если кто-то из
нас не придет, тогда должен
быть нид поднят против него
с условием, что он будет
нидингом⁸ для всех людей,
и нигде не будет в обществе
достойных людей, и будет
вызван на него гнев богов,
и имя ему будет гриднининг
(= *нарушитель соглашения*).

Когда вызванный на поединок не является, Йоккуль убивает кобылу и разрезает ей грудь; затем он берет деревянную жердь, вырезает на ней сверху человеческую голову и наносит на жердь произнесенное им заклятие рунами. После этого он вставляет жердь в грудь кобылы и направляет голову лошади в сторону жилища отсутствующего.

Как и в описании хулы Эгиля, перед нами пример считавшейся наиболее эффективной изобразительной магии. Назначение всего, что совершается, вероятно, состоит в том, чтобы обеспечить весьма существенную для ритуала адекватность действительной его части вербальному сопровождению: отсутствующего обвиняют в трусости и женоподобии трижды — начертанными рунами, устным заклятием и всем тем, что называется «хулительной жердью» (ср. *obscenitatis apparatus* у Саксона Грамматика [Saxonis Gesta Danorum: 114]).

Описанный ритуал, сопровождающий сочинение вербальной хулы и имеющий многочисленные параллели в других сагах, подтверждает предположение о неполной отчлененности хулительных стихов от ритуально-магической архаики. Следует заметить, однако, что скальдические хулительные стихи, вероятно, сохраняют более тесные по сравнению с любовной песнью связи с архаическим ритуалом. Об этом свидетельствует известная по сагам распространенность таких сопровождающих их (и восходящих к ритуальным) действий, как воздвижение «хулительной жерди», непристойное изображение врага и т. д. Если судить по степени опосредованности связей с ритуальной архаикой, то любовные песни следует рассматривать как типологически более поздний жанр, чем хулительные стихи.

Скальдические стихи сохраняют магические свойства на всем протяжении развития исландской словесности. Представления об их сверхъестественной действительности отражены в многочисленных рассказах об Эйстейне и епископе Гюрге. Например, в одной из поэм конца XV в. «Личный спор» (*Sjalfdeilur*) Халлура Магнуссона, ум. 1601 г.) рассказывается, что стихи Эйстейна убили епископа. Датский ученый Педер Ресен, автор латинского описания Исландии (датируемого

1684–1688 гг.), пишет о каком-то монахе, который свел с ума епископа своими стихами. Не исключено, что для этого рассказа, основанного на утерянной рукописи Гисли Вигфуссона (ум. 1673 г.) прототипами были Эйстейн и Гюрд. В современном исландском фольклоре также встречаются упоминания о сверхъестественном воздействии поэзии Эйстейна. Существует легенда, рассказывающая о том, что после сочинения хулительных стихов о Гюрде Эйстейн был брошен в глубокую яму. Именно там он начал сочинять свою знаменитую «Лилию», причем его поэтическое вдохновение было так велико, что после сочинения каждой строфы он поднимался вверх на один фут, пока не достиг краев ямы и не выбрался из нее.

Легенды о магических свойствах поэзии Эйстейна могут быть рассмотрены как связующее звено между описаниями воздействия скальдических стихов и современными исландскими рассказами о чудесах, творимых так называемыми сильными скальдами — *kraftaskáld* или *ákvæðaskáld*. Обнаружено около двухсот магических произведений сильных скальдов, лишь часть которых восходит к XVI в., основное же число принадлежит XVIII–XIX вв. Этот жанр считается специфически исландским, а вера в магическую силу поэзии, скорее всего, восходит к древнескандинавским хулительным и любовным стихам.

Стихи сильных скальдов были обычно направлены против определенных категорий людей, вызывавших особое негодование и презрение, — пиратов, датских торговцев, должностных лиц. Считалось, что поэтическое воздействие навлекает на этих лиц страшные несчастья, неизлечимые болезни или внезапную смерть. В многочисленных рассказах о сильных скальдах непременно фигурируют погубленные ими враги, затравленные поношениями. Магические стихи могут также воздействовать на силы природы: отгонять дрейфующий лед, прекращать бури и извержения вулканов. С их помощью можно было убивать опасных животных и добывать рыбу, тюленей, китов. Кроме того, магические стихи оказывались мощным оружием против духов, заставляя их исчезать под землей. Иногда сверхъ-

естественные существа тоже импровизировали стихи. Тогда скальд должен был приложить все усилия, чтобы взять верх в этом стихотворном поединке. Предполагалось, что, если человек сможет сразу же ответить на обращение к нему стихами, подхватив рифму или завершив строфу, магические висы лишатся своей действенности. В отличие от магических формул и заклинаний такие стихи сочинялись на случай. Они всегда импровизировались, причем одна и та же строфа не могла быть использована дважды. Вне зависимости от того, содержались ли в стихах «сильных поэтов» призывы к языческим божествам, духам, или силам природы, их действенность объясняется, по-видимому, экстатическим вдохновением, нисходящим на автора в момент творчества.

Даже краткое описание характерных черт, присущих поэзии сильных скальдов, показывает, что возможность проведения многочисленных аналогий со скальдическими стихами не вызывает сомнения. Тем не менее трудно удержаться от констатации весьма существенного различия между ними: стихи сильных скальдов не чужды художественного обобщения, объектами их становятся не только конкретные лица, но и определенные типы — характеры. Если в хулительных и любовных стихах направленность на конкретное лицо осмыслялась как непосредственно связанная с их магической действенностью, то эффективность поэзии сильных скальдов, вероятно, соотносилась с верой в мистическую силу, посылаемую поэту во время сочинения и исполнения стихов. Перечень более частных различий, вытекающих из сформулированного главного, можно было бы продолжить, однако несравненно важнее попытаться выделить то основное, что объединяет эти традиции и состоит, на наш взгляд, в представлении о магической действенности поэтической формы, характерном как для древнескандинавских хулительных стихов, так и для стихов сильных скальдов. Изошренность формальной организации магических стихов сближает их со скальдической поэзией, в которой авторское самосознание распространяется преимущественно на форму, в меньшей степени затрагивая

содержание⁹. В магических стихах сильных скальдов гипертрофия формы проявляется более явно, чем в скальдической поэзии, так как версификационное мастерство направлено в них на наименее «семиологичную» область — украшение строки звуковыми повторами.

С магической функцией формы, особенно ярко выраженной в стихах сильных поэтов и в хулительных и любовных стихах, связаны представления о действенности и других жанров скальдической поэзии. Прямое назначение главного ее жанра — хвалебной песни — состоит в том, чтобы прославить того, к кому она обращена, обеспечить ему славу: «Не случайно в языке скальдов слова “поэзия” и “слава” — синонимы» [Стеблин-Каменский 1967: 105].

Можно предположить, что пример воздействия скальдических стихов на тех, к кому они направлены, дают и «выкупы головы». В сагах нередко говорится о том, как скальд спасает свою жизнь и получает прощение конунга в обмен на хвалебную песнь, созданную в его честь. Автору древнейших из сохранившихся скальдических стихов, норвежскому скальду Браги Боддасону была дарована жизнь за сочинение в одну ночь хвалебной песни в двадцать вис, прославляющей шведского конунга Бьерна. Как уже упоминалось, о некоторых других скальдах, например, об Оттаре Черном, сложившем драпу в честь конунга Олава Святого и тем спасшем свою жизнь, также рассказываются сходные истории, самая знаменитая из которых вновь связана с Эгилем Скаллаgrimссоном.

В «Саге об Эгиле» (гл. LIX–LXI) говорится, что Эйрик Кровавая Секира и его жена Гуннхильд были вынуждены покинуть Норвегию и перебраться в Нортумбрию после того, как Эгиль сочинил против них хулительные стихи. Во время путешествия Эгиля застигла буря у берегов Нортумбрии, и он оказался во владениях Эйрика. Эйрик хотел сразу же убить своего врага, на чем особенно настаивала Гуннхильд, но Аринбьерну, другу Эгиля, удалось добиться отсрочки до утра. По совету Аринбьерна (и примеру Браги, его предка) Эгиль сочинил в течение ночи хвалебную песнь об Эйрике, причем вначале ему мешала своим щебетаньем

ласточка (в саге содержится намек на то, что Гуннхильд сама была этой ласточкой). Утром Эгиль исполнил эту песнь, сочиненную особым размером с конечной рифмой (рунхентом), перед своим врагом и получил разрешение уехать живым с условием не попадаться больше на глаза ни самому Эйрику, ни его сыновьям.

Формальное мастерство — своеобразная магия формы — может быть названо в качестве основной причины эффективности скальдических стихов, в особенности хулительных, одно из самых ярких описаний которых содержит «Прядь о Торлейве Ярловом Скальде» (, *orleifs „áttir jarlsskálds*. Bd. III. Bls. 213–229). В первой ее части рассказывается, что норвежский ярл Хакон Могучий (974–994) силой отобрал у исландского скальда Торлейва его товары, сжег корабль и повесил спутников. Торлейв уехал в Данию, но вскоре вновь вернулся в Норвегию и, переодевшись нищим, пришел к ярлу Хакону, прося разрешения сказать стихи в его честь. Затем Торлейв начал говорить стихи, сначала показавшиеся Хакону хвалебными. Однако внезапно ярл почувствовал такой сильный зуд, что не смог усидеть на одном месте, и, призвав двух слуг, велел им растирать себя грубой тканью. Он обратился к Торлейву и сказал, что исполненные им стихи скорее могли бы быть названы хулительными (*níœ*), чем хвалебными (*lóf*), и пригрозил наказать его, если он не исправится. Тогда Торлейв начал говорить последнюю часть своей хулы — «Туманные стихи» (, *okuvísur*), из которых сохранились лишь четыре начальные строки, приведенные в приди:

,oku dregr upp et eystra,
él festisk it vestra,
mökkur mun náms, af nøkkvi,
naœrbings kominn hingat.
(*B I 133, 3*)

Туман поднимается вдоль
берега,
Град несется к западу,
Дым от добра сожженного
Сюда уже долетает.

Как только эти стихи были произнесены, палаты ярла погрузились во тьму, оружие пришло в движение и многих людей поразило насмерть. Ярл Хакон потерял

сознание, а когда пришел в себя, то обнаружил, что у него выпала борода и волосы по одну сторону пробора. После этого он долго лежал больной.

Легко заметить, что обстоятельства сочинения стихов Торлейва типичны для словесной хулы: публичность исполнения, катастрофические последствия, магическая действенность (приводящая, в частности, к тому, что объект поношения лишается бороды — символа мужественности). Примечательно название, данное автором стихам в честь ярла, — «Женские висы» (*Konuvisur*), а также лишенное какого бы то ни было правдоподобия его объяснение, пародирующее описание того способа, которым образовывались поэтические хейти: поэма названа «Женские висы», «так как ярл в скальдическом искусстве зовется “женщиной”»¹⁰ (*, orleifs „átt jarlsskálds*. Bd. III. Bls. 219). Однако содержание стихотворного фрагмента, приведенного в «Пряди о Торлейве Ярловом Скальде», не вполне характерно для хулительных стихов, во всяком случае, если судить о них по дошедшим до нас текстам. Нельзя не обратить внимания и на смысловое несоответствие этого фрагмента тому, что нам известно о содержании хулительных стихов Торлейва из других источников, например из «Драпы об исландцах» Хаука Вальдисарсона, где упоминается об «отвратительном» (*ófriðr*) содержании этих стихов, а также из «Саги об Олаве Трюггвасоне» Одда Сноррасона, где говорится о том, что хула Торлейва была полна «многими злыми и редко слышимыми вещами» (*með morgum lutum illum ok fáheyrðum*) [Oddr Snorrason: 71].

Сказанное позволяет усомниться в подлинности приведенного в пряди фрагмента. Маловероятно, чтобы процитированный отрывок был составной частью хулительных стихов Торлейва, хотя вполне возможно, что в устной традиции сочинение этой полустрофы действительно приписывалось именно ему. Эта полустрофа могла быть произнесена Торлейвом по какому-нибудь другому поводу (тогда, например, когда он возвратился на берег и обнаружил сожженный Хаконом корабль). У автора пряди были все основания заменить цитирование стихов приведенным фрагментом, так как в со-

знании скандинавов туман обычно ассоциировался с магией и присутствием злых сил (ср. заклинание Свана в «Саге о Ньяле»: «Встань туман, нагрянь слепота и мора на всех, кто тебя преследует»)¹¹. Вероятная подмена хулильных стихов Торлейва другим текстом весьма знаменательна и, видимо, связана с его потенциальной опасностью в восприятии автора пряди.

Вместо заключения перечислим некоторые общие черты, выделенные на основании всех рассмотренных примеров хулильных и любовных стихов. Начнем с условий их исполнения.

Типичная ситуация сочинения хулильных и любовных стихов характеризуется экстремальными внутренними и внешними обстоятельствами. Тому, кто воздвигает хулильную жердь или слагает любовную песнь, грозит смертельная опасность. Он действует под влиянием сильного психологического напряжения, одержимый страстным желанием отомстить несправедливо поступившему с ним обидчику. В том случае, если хулильные или любовные стихи импровизируются в присутствии соперника или осмеиваемого, их действенность, очевидно, подкрепляется угрожающим тоном и оскорбительными жестами. Любовные и хулильные стихи обычно исполняются публично, часто на тинге, и быстро распространяются.

Наказание, зафиксированное кодексами законов за сочинение любовных и хулильных стихов, — объявление вне закона, эквивалентно ожидающемуся от них эффекту — превращению объекта хулы, нередко конунга, то есть главы социума, в социально отверженного (исключенного из социума). В хулильных стихах снимаются законосообразные нормы поведения, и в силу вступают правила «антиповедения», когда нормой оказывается ритуальное выражение перевернутого статуса. Генетически связанная с древнегерманской ритуальной практикой вербальная хула представляет собой пример ритуальной инверсии — «ритуала наизнанку» [Markey 1972: 7–18]. Социальная интерпретация может быть предложена и для культового расчленения лошади, о котором уже шла речь: «сочетание расчленения тела с расчленением общества» [Бахтин 1965: 381] ус-

танавливает соответствие с нарушением системы социальных рангов. Соотнесенность с архаическим ритуальным *status reversal* позволяет увидеть в семантике хулительных стихов не только инверсию социальных противопоставлений, но и нейтрализацию бинарной биологической оппозиции. «В терминах современной этнологии можно было бы сказать, что речь идет о ритуальном снятии противоположностей между двумя рядами классификационных семиотических символов, из которых один соотнесен с мужским началом, другой — с женским» [Иванов 1977: 52]. Генетическая связь с понятием «андрогинности» не исключена и для функционально-синкретического образа поэта (как жреца и шамана), который, согласно архаическим представлениям, мог объединять обе биологические противоположности (напомним о связанном с женоподобием *ergi* искусстве колдовства Одина *seiðr*).

Заведомая фиктивность любовных и хулительных стихов контрастирует с установкой на предельную достоверность саги с ее хроникальной точностью: обилием генеалогических сведений, перечислений имен и пр. В отличие от саги и подобно руническим надписям, которые были названы «вестью от человека к богу» [Høst 1976: 29], любовные и хулительные стихи не имеют информативной функции. Их прагматичность сродни прагматичности ритуала, а характерное обвинение в женоподобии — лишь знак предельной дискредитации того, против кого скальд сочиняет свои стихи. Темнота содержания, языковая многосмысленность, непонятность, особенно рельефные на фоне имитирующей естественный разговорный стиль саги, повышают сакральное значение любовных и хулительных стихов, усиливают их близость к магии.

Важную роль приобретают сопровождающие произнесение любовных и хулительных стихов ритуальные действия (примером может служить воздвижение хулительной жерди), усиливающие приписываемую стихам магическую силу. От любовных и хулительных стихов ожидали незамедлительного воздействия, причем их эффективность, основанная на вере в магическую силу слова, должна быть обеспечена не только содержанием,

но и искусной формой. В случае древесной хулы (жерди с вырезанными на ней рунами) эта действенность была тесно связана с тем культом формы, на котором основывалось руническое искусство. Эффективность устной хулы или любовной песни коренится в представлении о действенности поэтической формы, характерной для скальдической поэзии вообще. Жестко изолированная форма любовных или хулиТЕЛЬНЫХ стихов способствует не только успешности их магического воздействия, но и долговечности и сохранности в устной традиции.

Фрагментарность любовных и хулиТЕЛЬНЫХ стихов в сагах намеренная и, безусловно, не может быть объяснена только плохой сохранностью текстов. Нет оснований думать, что только скромность авторов саг или боязнь юридического преследования (висы, очевидно, содержали приведенные в текстах законов слова, за которые полагалось наказание) помешала им записать эти строки. Можно предположить, однако, что главная причина, по которой автор саги не приводит полностью текстов, связана с тем, что мы условно назовем «негативным сокрытием» текста (вспомним о возможной подмене текста хулиТЕЛЬНЫХ стихов Торлейва). Любовные или хулиТЕЛЬНЫЕ стихи целиком как замкнутое формальное единство таят опасность; они могут оказаться губительными для всех, входящих с ними в контакт, и, следовательно, негативно оцениваются ими. Опасность любовных и хулиТЕЛЬНЫХ стихов скрыта именно в целостности и замкнутости их строфической организации. Следовательно, любое неполное цитирование, особенно отсечение от висы конечной строки (ср. роль конца висы в магических состязаниях, целью которых было *aē botna visu* ‘приделать дно к висе’) или прозаический пересказ, нанося урон формальной организации стиха, уменьшает их действенность и опасность.

В синхронии характерные черты любовных и хулиТЕЛЬНЫХ стихов (действенность, «темнота» содержания, архаичность языка, фрагментарность) опережаются диахронией — происхождением из магии и ритуала. Генетические связи с архаичной ритуаль-

ной практикой подтверждаются ритуальными действиями, обычно сопровождающими произнесение любовной песни или хулительных стихов. Неполная отчлененность любовных и хулительных стихов от ритуально-магической архаики позволяет отнести их к наиболее древним жанрам скальдической поэзии, помогающим составить представление о ее первоначальной функции и, может быть, пролить свет на ее генезис.

Уместно напомнить эвгемерическую версию мифа о происхождении меда поэзии, известную из «Младшей Эдды», где повествуется о том, как Один добыл скальдическое искусство, материализованное в мифе как напиток (этот мед «Один отдал асам и тем людям, которые умеют слагать стихи. Поэтому мы и зовем поэзию “добычей или находкой Одина”...»). Добавим, что, как известно, происхождение рунического искусства в скандинавской мифологии также возводится к Одину (ср. в «Речах Высокого» рассказ о том, как Один добыл знание рун). Наконец, в контексте «Саги об Инглингах» генезис рунического и скальдического мастерства связывается с еще одним «самым могущественным» искусством Одина — колдовским: «...он владел искусством менять свое обличие, как хотел. Он также владел искусством говорить так красиво и гладко, что всем, кто его слушал, его слова казались правдой. В его речи все было так же складно¹², («говорил он все рифмами»), как в том, что теперь называется скальдической поэзией. Он и его жрецы зовутся мастерами песен, потому что от них пошло это искусство в Северных Странах. <...> Всем этим искусствам он учил рунами и песнями, которые называются заклинаниями (*galdrar*). Поэтому Асов называют мастерами заклинаний (*galdrasmíðr*). Один владел и тем искусством, которое всего могущественнее. Оно называется колдовство (*seiðr*)». Оно сопровождалось таким сильным женоподобием (*ergi*), что «мужам считалось зазорным заниматься этим колдовством, так что ему обучались жрицы» [Сага об Инглингах: 13]. Процитированные строки напоминают и об «ан-

дрогинности» Одина, и о связи его колдовства *seiðr* и сопровождающего его женоподобия *ergi* со скальдическими стихами, и о том, что поэзия, искусство которой «пошло в Северных Странах» от Одина и его жрецов, обозначается в саге словом *skáldskapr* (скальдическая = хулительная поэзия)¹³.

Нельзя оставить без внимания и упоминание в едином контексте саги, знаменательно объединяющем все три искусства Одина — скальдическое (= хулительное?), руническое и колдовское, — о тех заклинаниях (*galdrar*), которыми Один учил своим искусствам. В представлении Снорри, насколько можно о нем судить по приведенной цитате из «Саги об Инглингах», генетическая связь скальдической поэзии с заклинаниями несомненна. Для заклинаний, как и для скальдических стихов, характерна и повышенная формализованность, обеспечивающая действенность, и волюнтаристичность. При полном функциональном тождестве заклинаний древнейшим скальдическим жанрам — любовным и хулительными стихам — последние отличаются от них, условно говоря, на один дифференциальный признак: как и заклинание, они и ситуативно обусловлены, и направлены на определенную ситуацию, но включают ее словесное выражение. Однако вербализуется в любовных песнях или хулительных стихах не реальная, но желательная ситуация, из чего следует их содержательная (функционально обусловленная) фиктивность. Своей фиктивностью любовные и хулительные стихи отличаются от всех жанров скальдической поэзии, дающих словесное воплощение действительным ситуациям, то есть изменяющих функцию с волюнтаристичной на коммуникативную.

Прагматика явным образом доминирует над информативностью и в любовной поэзии скальдов. Сохранение функционального синкретизма — знака архаики — говорит о недоразвитости художественной функции. С прагматичностью любовных стихов связано сохранение ими «направленности на конкретное лицо», так же мешающей им окончательно превратиться в лирику, как и функциональный синкретизм. Магиче-

ской действенности скальдических стихов не суждено уступить место эстетической действенности лирической поэзии. Скальдические стихи ближе к любовной магии, чем к любовной лирике.

Итак, синхронно-функциональный анализ хулильных стихов и любовной поэзии позволяет представить их в качестве самостоятельных скальдических жанров, характерная черта которых состоит в доминанте прагматической, восходящей к магической, функции. Образцы обоих жанров объединяют многочисленные черты сходства: контекстуальная роль в саге, связанная с мотивацией конфликта; информативная недостаточность, обуславливающая потребность в прозаическом комментарии; языковая многосмысленность, проистекающая из отсутствия установки на информативность; фиктивность содержания; общность семантики — посягательство на мужественность врага; функциональное тождество — опора на изобразительную магию. Функционально-семасиологическая близость жанров определяется их генетическим тождеством: в диахронии любовные и хулильные стихи, возможно, восходят к единому ритуально-магическому жанру — заклинаниям.

В «Младшей Эдде» (в «Видении Гюльви», излагающем языческие мифы), любовные стихи ассоциируются с именем богини Фрейи: «ей (Фрейе) очень нравились любовные песни» и добавляется: «ее хорошо призывать в любви». Использование термина «любовная песнь» (*mansöngr*) в «мифологическом» контексте, а также знаменательная соотнесенность его с Фрейей, богиней плодородия и любви, сведущей в языческой магии, возможно, позволяет связать сочинение любовных стихов с языческими культами плодородия. Можно в самой гипотетической форме высказать предположение о типологической близости скальдической поэзии к тому этапу развития словесности, который реконструируется для долитературного периода античной культуры, когда на единой стадии магической до-религиозной обрядности еще соседствуют плач, брань и эротика, дающие начало элегиям, ямбам и любовной лирике.

Примечания

¹ «Любовная песнь» обозначается в древнеисландском языке словом мансенг — *mansöngr*. Этимология этого древнеисландского термина теряется в глубокой древности: первый компонент *man* — архаизм и поэтизм, вероятно, значит ‘пленник, раб’ (ср. древневерхнемецк. *manahoubit* ‘голова раба’), затем ‘рабыня, женщина’; второй компонент *söngr* ‘песнь’. Семантика этого слова тоже не вполне ясна. Начиная с Теодора Мебиуса [Möbius 1874: 3–74], давшего в прошлом веке обстоятельную каталогизацию материала, мансенгом называется «любовное стихотворение». В до сих пор остающемся единственным исследованием этого жанра — книге, написанной в начале века Б.И. Ярхо [Ярхо 1917], — мансенг трактуется как «девичья песнь». В последних трудах о поэзии скальдов, так или иначе упоминающих мансенг, подразумевается, что это «любовная лирика», генезис которой связывается с влиянием провансальской поэзии. Напротив, М.И. Стеблин-Каменский, отрицая наличие «любвонной лирики» в эпоху, к которой относится поэзия скальдов, определяет значение термина как нечто, сказанное о «женщине в ее эротическом аспекте» [Стеблин-Каменский 1978а: 79].

² «...ef maðr yrkir mansöng um konu, ok varðar skóggang».

³ Все тексты скальдических стихов, кроме специально оговоренных случаев, цитируются по изданию Финнура Йонссона; римская цифра обозначает том, первая арабская цифра — страницу, вторая — строфу [Finnur Jónsson 1912–1915].

⁴ Роберта Франк высказала предположение, что во второй висе Эгиля также зашифровано имя Асгерд в словах: *aurmúils sef borg*, где (*aurmúil* ‘камень’ = *áss* ‘каменный хребет’) + (*sefi* ‘родич, родня’); (Асгерд — невестка Эгиля) + (*borg* ‘огороженное место’ = *gerðr*; *garðr* ‘огороженное место’) = *sef(i)* + *áss* + *gerðr* = родственница Асгерд [Frank 1970: 10].

⁵ Здесь и далее, за исключением специально оговоренных случаев, тексты исландских саг цитируются по этому изданию.

⁶ Здесь и далее поэтический перевод С.В. Петрова цитируется по книге: [Поэзия скальдов Л., 1979].

⁷ Сигнификативное значение слова «нид» (древнеисланд. *níð*) не вполне ясно, хотя этимологически родственные слова есть в большинстве древних германских языков (готск.

nei, ‘ненависть’, древневерхненемецк. *not* ‘гнев’, древнеангл. *niĕ* ‘ненависть, вражда’); в современных скандинавских диалектах соответствующие слова значат «оскорбление, хула, клевета, брань», что позволяет определить если не точное значение древнеисландского слова, то по крайней мере область его референции.

⁸ В тексте заклęcia тот, в ком «дух кобылы, а не человека», называется «нидингом» (*niĕingr*) — словом, производным от «нид» (*niĕ*), но охватывающим более широкую семантическую область. Судя по сагам, употребление слова «нидинг» всегда связано с выражением моральной оценки. Нидинг — это человек, заслуживающий презрения вне зависимости от того, рассматривалось ли совершенное им постыдное действие как преступление в юридическом смысле слова. Тот, кто предал своего благодетеля, считался «величайшим нидингом» (*allmikill niĕingr*, *Njáls saga*. Bls. 295); человек, вероломно погубивший своего сородича, чтобы заполучить его жену, назывался «большой нидинг» (*niĕingr mikill* [*Flateyjarbók* 1860: 225]). «Всем людям нидинг» (*hvers manns niĕingr*) говорили о том, кто или не мог отомстить (в «Саге о Ньяле» Хильдигунн подстрекает Флоси на месть, угрожая, что он станет *hvers manns niĕingr*, *Njáls saga*. Bls. 268), или не осмеливался принять вызов на бой (в «Саге об Эгиле» Эгиль вызывает на бой Берганунда: «Ты будешь всем людям нидинг, если не посмеешь явиться» — «*ú vegit hvers manns niĕingr ef „ú „orig eigi“*» [*Egils saga* 1933: 158]). Древний шведский языческий закон гласил, что человек, который был оскорблен и вызвал своего обидчика, должен «выкрикнуть три крика нидинга» [*Klemming* 1860: 50]), если последний не явился лично. В шведском законе XIII в. (*Hednalag*) описан сходный ритуал, согласно которому, в ответ на слова «ты не похож на мужчину и не мужчина по духу», оскорбленный должен был сказать: «Я такой же мужчина, как и ты», а потом вызвать противника на бой. В этом законе говорится также, что оскорбленный человек, не явившийся на поединок, «становится тем, чем был назван, и не может выступать свидетелем ни за мужчину, ни за женщину» [*Hednalagen*: 21]. Таким образом, объект обвинения в женоподобии, вызываемый с помощью инвективного ритуала на бой, должен был или принять вызов, или стать нидингом и подвергнуться публичному остракизму, так как применение формулы ос-

корбления «всем людям нидинг» (*hvers manns níðingr*) автоматически означало необходимость решения спора силой оружия (о нидинге см. также [Ström 1942: 57–67]).

⁹ Концепция авторства в поэзии скальдов разработана в трудах М.И. Стеблин-Каменского [Стеблин-Каменский 1947; 1958: 175–201; 1978b: 90–102; 1979a; 1979b: 77–128; 1984].

¹⁰ «,ví at jarl er kona kenndr í skáldskap».

¹¹ Справедлива, вероятно, гипотеза исландского ученого Йонаса Кристианссона о том, что содержание этого отрывка опирается на вису из «Саги о людях из Сварвадардала» [Svarfdæla Saga: 127–211] (*,oku sék upp við ekki / oss hlífir sjá drifa / kols, at Klaufahváli, / kornél grúóit vélum, B II 221*), содержание которой связано с описанием зловещего предзнаменования.

¹² «Mælti hann allt í hendingum».

¹³ Приведем наиболее вероятную этимологию слова «скальд», предложенную М.И. Стеблин-Каменским [Steblyn-Kamenskij 1969: 421–430]. Слово «скальд» (древнеисланд. *skáld* ср. р.) рассматривается им не как *nomen agentis*, но как *nomen actionis* (девербатив, связанный с гипотетическим общегерманским глаголом **skeldan*, рефлексy которого сохраняются в древневерхненемецком *skeltan*, древнефризском *skelda* и т. д.). Таким образом подразумевается семантическое развитие от обозначения действия или его результата — «хула, оскорбление» — к обозначению безличной магической силы, в нем проявляющейся, и затем к производителю действия — «хулителю, оскорбителю» (ср. также заключение Яна де Фриса: «Весьма вероятно, что древнеисландское слово “скальд” означало ‘сочинитель хулительных стихов’» [Vries 1961: 498]).

Литература

Бахтин 1965 — Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Иванов 1977 — Иванов В.В. К семиотической теории карнавала как инверсии двоичных противопоставлений // Труды по знаковым системам. Тарту, 1977. Т. 8.

- Поэзия скальдов 1979 — Поэзия скальдов / Изд. подг. С.В. Петров, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1979.
- Сага об Инглингах — Сага об Инглингах (пер. М.И. Стеблин-Каменского) // Исландские Саги / Под ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. 1.
- Сага об Эгиле — Сага об Эгиле (пер. С.С. Масловой-Лашанской) // Исландские Саги / Под ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. 1.
- Стеблин-Каменский 1947 — *Стеблин-Каменский М.И.* Поэзия скальдов. Дис. ... д-ра филол. наук Л., 1947. С. 7.
- Стеблин-Каменский 1958 — *Стеблин-Каменский М.И.* Происхождение поэзии скальдов // Скандинавский сборник. Таллин, 1958. Т. III.
- Стеблин-Каменский 1967 — *Стеблин-Каменский М.И.* Культура Исландии. Л., 1967.
- Стеблин-Каменский 1978a — *Стеблин-Каменский М.И.* Лирика скальдов // Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. М., 1978.
- Стеблин-Каменский 1978b — *Стеблин-Каменский М.И.* Место поэзии скальдов в истории мировой литературы // Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. Л., 1978.
- Стеблин-Каменский 1979a — *Стеблин-Каменский М.И.* Древнескандинавская литература. М., 1979.
- Стеблин-Каменский 1979b — *Стеблин-Каменский М.И.* Скальдическая поэзия // Поэзия скальдов / Изд. подг. С.В. Петров, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1979.
- Стеблин-Каменский 1984 — *Стеблин-Каменский М.И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.
- Ярхо 1917 — *Ярхо Б.И.* Мансанг. Любовная лирика скальдов. Московский Меркурий. М., 1917. Вып. 1.
- Clunies Ross 1973 — *Clunies Ross M.* Hildr's Ring: A problem in *Rágnarsdrápa* // Medieval Scandinavia. 1973. Vol. 6.
- Finnur Jónsson 1912–1915 — Den norsk-islandske Skjaldedigting. A 1–2 (Text efter hendskrifterne). B 1–2 (Rettet text) / Udg. Finnur Jónsson. København, 1912–1915 (Rpt.: København, 1967–1973).
- Finnur Jónsson 1920 — *Jónsson Finnur.* Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie. 2 udg. København, 1920. Bd. 1.

- Frank 1970 – *Frank R.* Onomastic Play in Kormakr's Verse: The Name Steingerǫr // *Medieval Scandinavia*. 1970. Vol. 3.
- Frank 1990 – *Frank R.* Why Skalds Address Women? // *Atti del 12 Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Poetry in the Scandinavian Middle Ages: The 7 International Saga Conference*. Spoleto, 1990.
- Grágás – Grágás. Íslændernes Lovbog í Fristatens Tid // Udg. efter det kongelige Bibliotheks Haandskrift og overs. af Vilhjalmur Finsen. 2. København, 1852; repr. Odense, 1974.
- Hednalagen – Hednalagen. Sveriges Litteratur // Utg. C.I. Ståhle. Stockholm, 1968. Bd. 1.
- Høst 1976 – *Høst G.* Runer. Vare eldste Norske runeninnskrifter. Oslo, 1976.
- Íslendinga Sögur – Íslendinga Sögur og ,ættir // Ritstjórar: B. Halldórsson et al. (Svart à Hvítu). Reykjavík, 1987.
- Jochens 1991 – *Jochens J.* «He Spat on ,órir's portrait and kissed Ástriǫr's»: Manifestations of Male Love in Old Norse // *From Sagas to Society*. Reykjavík, 1991.
- Klemming 1860 – Olai Petri Svenska Krönika // Utg. G.E. Klemming. Stockholm, 1860.
- Markey 1972 – *Markey T.* Nordic niǫvisur. An instance of ritual inversion? // *Medieval Scandinavia*. 1972. Vol. 5.
- Meissner 1904 – *Meissner R.* Die Skaldenpoesie. Ein Vortrag. Halle, 1904.
- Möbius 1874 – *Möbius Th.* Malshatta-kvaedi // *Zeitschrift für deutsche Philologie. Ergänzungsband*. Halle, 1874.
- Saga Óláfs konungs hins Helga – Saga Óláfs konungs hins Helga. Den store saga om Olav den heilige efter Pergamenthåndskrift i Kugliga Biblioteket i Stockholm nr. 2 4to, med varianter fra andre håndskrifter / Eds. O.A. Johnsen, J. Helgason. Bd. 2. Oslo: Dybwad, 1941.
- Saxonis Gesta Danorum – Saxonis Gesta Danorum / Primum a C. Knabe et B. Herrmann recensita; Recognoverunt et ed. J. Olrik, H. Ræder. Hauniæ, 1931. S. 114.
- Oddr Snorrason – *Oddr Snorrason*. Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason Munk // Udg. af F. Jónsson. København, 1932.
- Steblin-Kamenskij 1969 – *Steblin-Kamenskij M.I.* On the Etymology of the Word «skáld» // *Afmælisrit Jóns Helgasonar*. Reykjavík, 1969.

- Ström 1942 — *Ström F.* On the Sacral Origins of Germanic Death Penalties. Lund, 1942.
- Svarfdæla Saga — Svarfdæla Saga. Eyfiræinga sögur / Jónas Kristjánsson gaf út. Íslensk Fornrit. IX. Reykjavík, 1956.
- Vries 1961 — *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1961.

Е.А. Литвин

ЗНАХАРЬ, КОЛДУН
ИЛИ ШАРЛАТАН?
ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ
ЛЕКСИКА

V в. до н.э.

В древнегреческом языке есть несколько слов, семантика которых связана со смысловым полем понятия «колдовство». Это *nomina agentis*, обозначающие персонажей, которые занимаются врачеванием, общением с мертвыми, изготовлением любовных или вредоносных зелий и т. п. Их деятельность частично пересекается с деятельностью других профессионалов: врачей, жрецов, прорицателей, однако все же необходимо признать наличие некоторого особого статуса, объединяющего людей, называемых этими словами (*magos*, *epōidos*, *pharmakeus/pharmakis*, *goēs* [Liddell, Scott 1996: 357, 679, 1017, 1917]), и отделяющего их от других. Именно эта группа терминов, как правило, рассматривается исследователями колдов-

ства и магии в Древней Греции (см., например [Graf 1994: 31–45]). Наиболее подходящим по значению эквивалентом этих терминов в русском языке, несмотря на смысловые нюансы, обсуждаемые ниже, мне кажется слово «колдун», которым я и буду пользоваться.

Любопытно, что первые фиксации всех этих слов в текстах относятся к одному и тому же периоду — V в. до н. э.¹ И хотя в более поздние периоды (уже начиная с середины IV в.) они могут стоять в одном синонимическом ряду², их происхождение совершенно различно, а однокоренные им слова, которые встречаются в текстах более раннего времени (VIII–V вв.), обозначают понятия, относящиеся к разным сферам жизни. Задача данной статьи — анализ исторических изменений указанной группы слов. Я буду рассматривать ранние контексты употребления этих терминов и связанных с ними лексико-семантических групп.

Magos. Это слово персидского происхождения [Graf 1994: 31–32], и в одном из наиболее ранних текстов на греческом языке, где оно зафиксировано (см. *Геродот* «История»), так именуются зороастрийские жрецы, которые выполняют различные поручения по приказанию царя мидийцев Астиага или персидского царя Ксеркса. Персонажи, называемые *magoi*, фигурируют в нескольких эпизодах: участвуют в ритуалах жертвоприношения (7.43.4, 7.113–114, 7.191), толкуют сновидения (1.107–108, 1.120–121, 1.128.2, 7.191.2) и другие знамения, например, солнечное затмение перед походом Ксеркса (7.37.2). Следует подчеркнуть государственное значение их действий — например, когда перед походом на Грецию Ксеркс видит сон, для его истолкования приглашаются *magoi*, и то, что они говорят, воспринимается правителем как предсказание успеха его предприятия (7.19). В другом эпизоде необходимость в профессиональной деятельности этих жрецов возникает в связи с вопросом о том, кто станет следующим правителем страны: после того, как маги предсказали, еще до рождения будущего царя Кира, что он станет правителем всей Персии, его дед Астиаг из боязни быть свергнутым приказал умертвить младенца (1.107–130).

Деятельность магов в повседневной жизни также направлена на поддержание благосостояния всего общества. Они обязаны присутствовать во время жертвоприношения любого частного лица, а подданные империи, в свою очередь, не имеют права просить богов о милости только для себя или своей семьи, а должны приносить жертвы каждый раз от имени всего персидского народа (1.132). Таким образом, *magoi* — это профессионалы, весьма востребованные обществом, без их советов не обходится и сам царь. Их социальный статус, по всей видимости, был достаточно высок, а функции напоминали функции греческих жрецов (*mantis*), без предсказаний которых также не обходились ни войны, ни решения других важных государственных вопросов.

Несмотря на то, что именно к этому персидскому слову этимологически восходят слова «маг» и «магия» в русском языке, деятельность рассматриваемых нами персонажей, как видно из вышеперечисленных примеров, скорее напоминает жреческую и пророческую, чем связанную с колдовством и всем тем, что в современном сознании прочно ассоциируется с понятием магии. Возможно, как будет показано далее, некоторую роль в изменении значения слова *magos* сыграло и восприятие его древними греками. Вопрос о границе между магией и религией в античном мире — крайне спорный и не решенный по сей день. Идея Дж. Фрезера о том, что, совершая магические ритуалы, человек стремится манипулировать божеством, а при совершении религиозного ритуала мы имеем дело только с просьбой [Фрезер 1986: 53–56], неоднократно критиковалась более поздними исследователями. С одной стороны, в арсенале греческих жрецов также имелись ритуалы, направленные на то, чтобы «повернуть» неблагоприятные знамения в нужную сторону, а с другой — структурные элементы религиозных и магических ритуалов фактически совпадают: это человек, совершающий ритуал, жертва и наличие некоторого текста заклинания. Магические ритуалы построены по той же схеме, что и религиозные, поэтому определить четкую границу, отделяющую одно от другого, кажется

задачей, которая вряд ли когда-либо будет решена. Можно лишь говорить о тенденции, связанной с тем, что магический ритуал носит скорее частный характер, чем общественный и производится скорее тайным образом, чем открытым, а совершающий его профессионал, как правило, является маргиналом в обществе. Магический ритуал отличается от религиозного тем, что, используя стандартную структуру последнего, он должен привести к более сильному эффекту, недостижимому средствами «стандартной» религии. Вследствие этого в нем присутствуют преувеличенные, гипертрофированные элементы религиозного ритуала: вместо такого привычного жертвенного животного, как овца, могут использоваться, например, голубка или гриф; нужно не просто убить животное, но сделать это специальным образом, в определенном месте и в определенное время, и т. д. (см. об этом [Прешенди 2006]; более подробно о дискуссии в целом см., например [Dickie 2001: 60–74; Fowler 2000: 341; Flower 2008: 67–71]). В этом случае различие понятий магии и религии на греческом материале состоит в том, что к сфере религии относится преимущественно то, что служит общественной пользе, а к магии — удовлетворению чьих-либо личных нужд. Во всяком случае, деятельность рассматриваемых нами персидских *magoi* оказывается далека от того, что можно было бы считать магией в современном понимании.

Заметим, однако, что Геродот пользуется словом *magos* как этнографическим термином, называя им персидских жрецов так, как их называли на родине. Посмотрим, какие изменения значения претерпевает это слово на греческой почве. Сохранился фрагмент сочинения философа Гераклита Эфесского³, дошедший до нас в передаче Климента Александрийского (Heraclitus DK 12 B 14, Clem. Alex, Protr. 22.2). Здесь Гераклит негативно высказывается о различных религиозных культах, которые он считает нечестивыми. Авторитетный исследователь греческой магии Фриц Граф, разбирая этот фрагмент [Graf 1995: 30–31], обращает внимание на то, что в этом списке, кроме *magoi*, присутствуют еще вакханки, ме-

нады и мисты, т. е., участники экстатических, в частности, дионисийских, культов. Следовательно, и самих *magoi* следовало бы понимать как исполнителей еще одного подобного культа, т. к. в качестве «колдунов» они странно смотрелись бы в таком ряду. Граф подчеркивает, что ко времени Климента (рубеж II–III вв. н. э.) слово *magos* уже определенно понимается как «колдун», и это служит дополнительным доказательством аутентичности Гераклитова текста, передаваемого Климентом.

Важное отличие контекста, в котором слово *magos* появляется у Гераклита, от геродотовского состоит в том, что Гераклит говорит не о совершенно чуждой ему культуре и верованиях, но о тех людях, которых он видит собственными глазами. И, хотя он сам считает их деятельность нечестивой и недопустимой, для нас важно, что речь идет уже о явлении, так или иначе проникшем в греческую культуру.

А еще на несколько десятков лет позже это слово появляется в трагедии Софокла «Царь Эдип» (первая постановка, вероятно, в 429 г. до н. э.), когда Эдип, недовольный мрачным пророчеством, в гневе обвиняет старца-прорицателя Тиресия в том, что тот подкуплен политическим оппонентом Эдипа Креонтом и состоит вместе с ним в заговоре против царя. Эдип сетует на могущество денег, которое приводит к тому, что:

И этот верный Креонт, который был вначале другом,
[теперь] придя, тайно меня свергнуть хочет,
подослав этого коварного *мага* (Разрядка моя. — Е. Л.) (*magos*),
хитроумного *попрошайку* (Разрядка моя. — Е. Л.)
(*agurtēs*), который только на выгоду
зорко глядит, а в отношении (пророческого) искусства слеп.
Потому что где ты был, скажи, *прорицатель*
ем (Разрядка моя. — Е. Л.) (*mantis*) достойным?
(379–386)

Для того, чтобы понять значение слова *magos* в этом тексте, следует обратить внимание на два других термина, также относящихся к Тиресию в приведенном отрывке: *mantis* и *agurtēs*. Если о значении первого из них — ‘прорицатель’, ‘гадатель’ — мы можем говорить более или менее уверенно, то второе является предметом дискуссии. Перевод ‘попрошайка’ основан на родстве этого слова с глаголом *ageirō* ‘собирать’⁴, а также с *hara*х legomenon, появляющемся только в «Одиссее» глаголом *agurtazō*, который обычно переводят более узкоспецифично — ‘собирать подношения’, т. к. в данном случае речь идет об Одиссее, который, чтобы вместо того, чтобы отправиться от феаков прямо к себе на Итаку, решил, что ему перед этим следует собрать много даров на разных островах (19.398). В трагедии «Рес», приписываемой Еврипиду, Одиссей, который переоделся в лохмотья и испачкал себе лицо, чтобы попасть в Трою неузнанным, назван словом *agurtēs*, которое обычно переводят как ‘нищий’, ‘бродяга’ («Рес», 503, 715).

Однако, исходя из других контекстов употребления этого слова (а их совсем немного в языке архаики и классики), кажется, что его значение более конкретное, а именно — профессионал, который путешествует из города в город и совершает различные ритуалы религиозного характера. Проиллюстрируем эту точку зрения несколькими примерами. В довольно известном медицинском трактате «О священной болезни», который является частью Гиппократова корпуса, автор пытается убедить своих читателей, что те, которые называют эпилепсию «священной болезнью» и считают, что она происходит от вмешательства в жизнь человека различных божеств, — это шарлатаны, не стоящие доверия. В список таких людей попадают *magoi*, *agurtai*, *kathartai* (те, кто проводит так называемые «ритуалы очищения» для избавления от болезни, скверны и т. д.) и *allazones* (‘шарлатаны’; о том, что это слово значит именно ‘профессионал, некачественно исполняющий свое дело’, см. [McDowell 1990: 287–292]). В другом случае Платон презрительно отзывается о нищих гадателях (*manteis*) и религиозных служителях (*agurtai*),

которые утверждают, что могут склонить к себе волю божества, а сами, между тем, ждут крох у порогов богачей («Государство», 364b). Таким образом, оказывается, что *agurtēs* — это не просто нищий бродяга, но бродяга, обладающий определенной профессией: он совершает за деньги какие-то религиозные обряды, видимо, претендуя и на лечение болезней тоже.

Если мы вернемся к рассмотренному выше эпизоду из «Царя Эдипа», то увидим, что *magos*, *agurtēs* и *mantis* здесь стоят в одном смысловом ряду. Фриц Граф, рассматривающий этот фрагмент, говорит о том, что термин *magos* следует понимать здесь примерно в том же значении, как и остальные два слова — что-то вроде «религиозного служителя» [Graf 1994: 31–32]. Теперь речь идет уже о совершенно ассимилировавшемся на греческой почве культе, т. к. Тиресий живет при дворе в Фивах и исполняет примерно такую же роль, как и персидские *magoi*, описанные Геродотом: в его обязанности входит предсказывать будущее и давать мудрые советы властителю в случае государственной необходимости. Однако обратим внимание вот на что: Тиресий является довольно частым персонажем греческих трагедий, без него не обходится целый ряд произведений Еврипида и Софокла: «Семеро против Фив», «Антигона», «Вакханки» и т. д. И ни разу, кроме этого случая, он не называется *magos*. Это место примечательно еще и тем, что Тиресия здесь ругают, порицая якобы присущую ему любовь к деньгам, которые он берет, к тому же, за лживые пророчества. В приведенных выше примерах из Гиппократ и Платона это слово также имеет пейоративный оттенок, причем, в последнем примере речь прямо идет о деньгах, которые тот получает за свою деятельность. А в отрывке из «Государства» автор трактата негативно отзываясь о тех, кто, претендуя на звание специалиста — врача, исполняет свое дело некачественно. А потому кажется, что слово *magos* следует понимать не как обозначение профессионала с узкой специализацией, занимающегося какими-то специфическими ритуалами, отличными от тех, в которых сильны другие — *agurtēs* и *mantis*, — а как всего лишь оценочное обозначение человека, которого

в другой ситуации можно было бы назвать *mantis* (вспомним здесь, что *agurtēs* также близко по эмоциональной окраске к ругательству). Итальянский исследователь Пьетро Джаммелларо, сравнивая два термина — *mantis* и *agurtēs* — говорит о том, что оба они могут относиться к одному и тому же человеку, поскольку обозначают одну и ту же профессию прорицателя, но в то же время являются противоположностями друг друга по оценочной характеристике. Быть *mantis* очень почетно, *agurtēs* — позорно. *Mantis* — прорицатель, который живет или при дворе правителя, или, во всяком случае, в городе. Он включен в систему общественной жизни, совершая какие-то действия на благо всего полиса, и вследствие этого обладает высоким социальным статусом. *Agurtēs*, напротив, это нищий бродяга, который передвигается от города к городу, живя подаянием или зарабатывая деньги при помощи ритуалов и часто являясь предметом насмешек и общественного презрения [Giammellaro 2002]. Так, пленная Кассандра жалуется, что с ней, жрицей Аполлона и прорицательницей (*mantis*), обращаются как с нищей гадалкой (*agurtria*) (Эсхил, «Агамемнон», 1273—1277). В этом контексте слово *magos* можно рассматривать как синоним к *agurtēs*, т. е. в значении «плохой прорицатель, стремящийся заработать деньги в ущерб истине», собственно, шарлатан. Примеры, которые могут служить дополнительным аргументом для этой гипотезы, мы еще встретим, когда будем говорить о значениях слова *goēs*.

Теперь перейдем к другим терминам, обозначающим колдунов: *pharmakeus* (женский вариант — *pharmakis*) и *epōidos*. Первые фиксации этих *nomina agentis* так же, как и слова *magos*, относятся к V в., однако происходят они от корней, имеющих более длительную историю в греческом языке. Уже в гомеровских текстах появляются такие слова, как *pharmakon* и *epōidē*. Опишем подробнее круг значений каждого из них. *Pharmakon* («лекарство», «яд», «зелье») встречается довольно часто в обеих поэмах. Так может называться нечто вредоносное, например, ядовитый сок, которым напиваются стрелы, или, наоборот, приносящее поль-

зу — лекарственные травы и снадобья. И в том, и в другом случае мы не находим в тексте никаких указаний на то, что действие *pharmakon* имеет отношение к колдовству. Мы не можем подробно описать внешний вид или способ применения медикаментов, которые называются *pharmakon*, однако важно то, что самими носителями традиции они воспринимаются как средства, при помощи которых врачи лечат раненых героев, а не как нечто необычное, о чем стоило бы упомянуть в тексте специально.

Более интересен с этой точки зрения эпизод, в котором описывается, как Кирка (Цирцея) превращает в свиней спутников Одиссея (Од., 10.233—238, 289—292, 316—318). Корабль Одиссея приплывает к неизвестному острову. Отряд, отправленный на разведку с целью узнать, кому принадлежит остров, приходит к дворцу Кирки, которая ласково встречает их и приглашает к столу. Однако это гостеприимство не сулит им ничего хорошего — в еду Кирка подмешивает зелье (*pharmakon*), отведав которое, греки забывают, где находится земля их предков, а затем, прикоснувшись к каждому из них волшебным жезлом (*rabdos*), она обращает их в животных и загоняет в свиную закуту (10.229—243). Одиссея, который приходит следом за товарищами, от чар хозяйки острова спасает только вмешательство бога Гермеса. Он не только снабжает героя противоядием, растением под названием «моли», о котором говорится, что это — «благое зелье» (*pharmakon esthlon* — 10.287), в то время как зелье самой Кирки называется «злосчастливым» (*lugron* — 10.236), но и детально инструктирует героя, объясняя, что и в какой момент тот должен сделать, чтобы выйти победителем (10.277—307). Только таким образом Одиссею удастся не только не быть превращенным в свинью, но и уберечься от «секретного оружия» Кирки, которая после первой неудачи пытается соблазнить героя и притвориться ему покорной с тем, чтобы, заманив в постель, лишить его мужской силы, сделать «обезмужественным» (*anēnōr* — 10.341).

Казалось бы, в этом описании Кирки присутствуют все атрибуты колдуньи — волшебный жезл; зелья, которые подмешиваются в еду и обладают волшебным

действием; умение превращать людей в животных⁵. И тем не менее мы парадоксальным образом не находим у Гомера ни одного термина, который подтвердил бы наличие у Кирки особого статуса колдуньи. В более поздней традиции Кирка неоднократно показана в роли отравительницы, способной нанести человеку вред, или колдуньи, умеющей составлять любовные привороты⁶. Например, во второй идиллии Феокрита (III в. до н. э.) героиня, горюя о покинувшем ее возлюбленном, приходит к такой колдунье (*pharmakeutria*) с просьбой вернуть его при помощи каких-нибудь магических средств, говоря при этом:

Дай мне зелий (*pharmaka*) не слабее, чем у Кирки, или Медеи,
Или златокудрой Перимеды
(II, 15–16).

Плутарх (кон. I в. — нач. II в. н. э.), поучая вступающих в брак, говорит, что женщины, пользующиеся приворотными средствами, чтобы принудить мужей к верности, оказываются обладательницами слабосильных и немужественных супругов («*Coniugalia Praecepta*», 139a), так же как рыбаки, которые используют специальные магические средства, чтобы рыба лучше ловилась, в итоге получают ее, однако плохую и несъедобную. Здесь же он приводит в качестве примера историю о Кирке, которой мужчины, превращенные ею в свиней, «никак негодились», но Одиссея, который устоял перед ее чарами, она полюбила⁷.

Из этих отрывков можно заключить, что в эллинистический и более поздние периоды Кирка воспринимается носителями традиции как своеобразный эталон колдуньи, обладающей секретным знанием о любовных приворотах и иных чарах. Тем не менее, в тексте Гомера мы не встретим никакого *poimen agentis*, подобного *pharmakis* или *pharmakeutria*, которое можно было бы перевести как «колдунья». Кажется, что для автора «Одиссеи» ее умение превращать людей в животных и наоборот — всего лишь одно из проявлений божественной сущности, вроде способности прини-

мать разные обличья, переноситься из одного места в другое и т. д. Ведь и атрибуты, которыми она пользуется для превращения, встречаются в текстах Гомера не только в этом эпизоде, ими могут пользоваться и другие боги. Так, например, волшебный жезл (*rabdos*), необходимый и Афине для того, чтобы превратить Одиссея в старика⁸, а Гермес, прикасаясь к людям своим золотым жезлом (который обозначается также словом *rabdos*), погружает их в сон, тем самым даруя им на некоторое время сладостное забвение (Ил., 24.343)⁹.

В античной традиции боги, которые наделяются теми или иными «профессиональными» навыками, как бог-кузнец Гефест, врач Асклепий или вестник Гермес, — довольно распространенное явление. Те способности, которые составляют часть профессионального мастерства, являются также проявлением их божественной сущности, однако они же и отличают их от других богов. Часто эти боги становятся покровителями и легендарными учителями смертных людей, владеющих той же профессией. С образом Кирки происходит иная метаморфоза: поскольку это низшее и довольно-таки незначительное божество, живущее на периферии ойкумены, позднейшая традиция как бы «забывает» о том, что Кирка на самом деле богиня, ставя ее в один ряд со смертными женщинами, наделенными колдовскими способностями: Перимедой, Медеей. В качестве примера божества, которое в эллинистический и более поздние периоды становится покровителем колдовства, можно, пожалуй, назвать лишь Гекату, богиню, чьи способности имеют связь с ночью и всем тайным.

Другое весьма необычное снадобье, также названное словом *pharmakon*, готовит Елена для Телемаха, когда тот приезжает в Спарту, чтобы узнать что-нибудь о своем отце (Од., 4.219–232). Оно заставляет человека, который выпил его, на день забыть о своих горестях, даже если у него умер кто-то из родственников. Здесь можно провести параллель с зельем Кирки, из-за которого спутники Одиссея забывают, где находится их родина. Однако, несмотря на чудодейственные свойства снадобья Елены, и здесь в тексте мы также не находим никаких упоминаний о том, что ее счи-

тают колдуньей. О самом же *pharmakon* говорится, что оно было привезено Еленой из Египта — страны, в которой «плодородная земля рождает многие снадобья, как благотворные, так и приносящие зло», а каждый человек там — искусный врач, т. к. этот народ — потомки бога-целителя Пеана¹⁰ (Од., 4.229–232). Значит, в гомеровских текстах не делается никакого принципиального различия между медицинскими средствами и зельями с такими необычными, на современный взгляд, свойствами, как способность превратить человека в животное или заставить его забыть, откуда он родом.

Еще одним подтверждением этому может служить эпитет *polupharmakos*, «знающий многие зелья». Это довольно редкое слово, встречающееся в гомеровских поэмах только дважды, а за их пределами вообще не зафиксированное. Один раз этим словом названа Кирка после того, как она превратила спутников Одиссея в свиней (Од., 10.276), а второй раз — врачи, лечащие раны Одиссея, Агамемнона и других воинов (Ил., 16.28)¹¹.

Epōidē ('закливание'), как и *pharmakon*, является обязательной частью процесса врачевания. Это слово не настолько часто употребляемо, как *pharmakon*, и у Гомера оно зафиксировано только один раз: при помощи заклинания лечат рану Одиссею (Од., 19.457). Но даже и триста лет спустя, во второй половине V в., в третьей Пифийской оде Пиндара мы находим описание того, как лечил Асклепий, бог врачевателей. Четырьмя основными составляющими этого процесса были: нож, которым врач вырезает стрелу из раны и удаляет злокачественные образования; собственно лекарства (*pharmakon*) — питье, принимаемое внутрь, или наружные притирания; амулеты из засушенных растений или животных и, наконец, заклинания (*epōidē*) (строки 47–58).

Первые термины, обозначающие профессионалов, так или иначе связанных не просто с медициной, а с особенным, отделенным от медицины и близким к понятию колдовства искусством, появляются ближе к концу V в. Например, в «Трахинянках» Софокла (пер-

вая постановка — примерно 430 г.) Геракл умирает от того, что надел плащ, пропитанный ядом. Этот плащ был прислан ему супругой Деянирой, которая, желая возродить угасшее любовное чувство мужа (тот, и раньше не слишком верный ей, совершил неслыханное — привез с собой из похода понравившуюся ему юную пленницу, чтобы поселить ее в своем доме), пропитала одежду приворотным зельем (*filtron*). Деянира совсем не желала смертельного эффекта от своего снадобья (*pharmakon*), однако она была обманута кентавром Нессом, заклятым врагом Геракла, который дал ей яд вместо любовного зелья. В отрывке, приведенном ниже, сын Геракла Гилл объясняет отцу, что его мать невиновна в этом преступлении (несчастливая только что покончила с собой, узнав об истинном значении своего «приворотного средства»):

Г и л л

Она ошиблась, думая приворожить тебя любовными чарами,

Так как увидела в доме свадьбу,

Г е р а к л

И кто же столь великий *знахарь* (Курсив мой. — Е. Л.) (*pharmakeus*) из трахинян?

Г и л л

Кентавр Несс когда-то давно ее убедил

Этим любовным зельем разжечь твое чувство.

(1138–1142)

Сам факт того, что его супруга могла воспользоваться приворотным зельем, не вызывает особенного удивления у Геракла, он лишь спрашивает с сарказмом, что же за искусного мастера своего дела она выбрала для того, чтобы купить у него такое «действенное» средство. Видимо, специалисты, занимающиеся изготовлением и продажей подобных снадобий, на момент создания трагедии были обычным явлением¹².

Еще один пример — комедия Аристофана «Облака» (с. 752), где герой Стрепсиад предлагает, дабы не приближался срок уплаты долга, позвать колдунью

(*pharmakis*) из Фессалии, чтобы она украла луну с неба и тогда никто не сможет определить, когда наступит конец месяца. Про женщин-фессалиянок существовало поверье, что они могут украсть луну с неба и вообще считаются колдуньями. Есть несколько гипотез о том, откуда взялось это поверье, например, что оно было следствием легенды о Медее, которая во время своего пути остановилась в этой земле на некоторое время и оставила здесь свой сундук с зельями [Phillips 2002]. В любом случае, это поверье было очень распространено, особенно в эпоху эллинизма и римское время. К реальным жителям Фессалии оно, конечно, имело так же мало отношения, как и анекдоты про чукчу — к современным жителям Чукотки. Возможно, они считались колдуньями, поскольку Фессалия — северная, отдаленная часть Греции, а типологически сходных примеров того, что народ считает своих соседей, живущих близко, колдунами, или даже наделяет «своих» — греков, но обитающих на границе с чужим миром, сверхъестественными способностями, довольно много¹³. Для нас сейчас важно скорее то, что ко времени написания комедии Аристофана (начало IV в.) у колдуний уже имелся некий особый статус, признаваемый их современниками, который в текстах подчеркивается наличием специального термина для их обозначения.

Другое слово, обозначающее подобного профессионала — *epōidos*. Как и *pharmakeus*, оно появляется в текстах начиная с V в., однако сложность анализа ранних контекстов его употребления вызвана наличием омонимичных форм прилагательного «заклинающий» и существительного, от него образованного («заклинающий человек», «заклинатель»), поэтому не всегда можно с уверенностью сказать, термин ли это («заклинатель», «колдун»), или просто эпитет. Например, у Еврипида можно наблюдать два похожих контекста употребления слов этой группы, где в первом случае *epōidos* — существительное, на что указывает соединительный союз «и» (*kai*) между ним и словом *goēs*, а во втором — прилагательное, относящееся, опять-таки, к *goēs*.

Не чародеем (*goēs*) ли и колдуном (*epōidos*) является тот,
Кто убежден, что овладеет моей душой с помощью хладнокровия,
[до этого] опозорив родителя?
(«Ипполит», 1038–1040)

и

Говорят, что пришел какой-то чужак,
колдун-заклинатель (букв. ‘колдун заклинательствующий’ — *goēs epōidos*) из Лидийской земли,
надушив голову с золотыми локонами,
с темной красотой Афродиты в глазах,
который проводит дни и ночи,
заманивая девушек вакхическими обрядами.
(«Вакханки», 233–238)

Во втором случае то, что колдуном назван неизвестный доселе в той части Греции, о которой идет речь, бог Дионис — очень важно, поскольку его культ действительно пришел с Востока, и таким образом в устах Пенфея, фиванского царя, этот чужак будто бы становится в один ряд с другими иностранцами, вроде *tagos*. Таким образом, этот контекст может указывать на наличии реалии, знакомой всем слушателям трагедии. Контекст «Ипполита» более метафоричен, однако и он говорит о существовании идеи о том, что есть люди, обладающие способностями заморочить, «околдовать» человека до такой степени, что он совершенно перестанет понимать, что правильно, а что — нет.

Мы видим, что к концу V в. до н. э. (первая постановка «Ипполита» — 428 г., «Вакханок» — 405 г.) *epōidos* и *goēs* могут стоять в одном синонимическом ряду. Это важно, поскольку однокоренные им слова, встречающиеся в более ранних текстах, относятся к разным сферам деятельности человека и никогда не встречаются в качестве синонимов. Однако об истории появления последнего термина до сих пор не было ничего сказано.

В гомеровских поэмах много раз встречается существительное *goos*, которое должно помочь нам по-

нять семантику родственного ему слова *goēs*. Оно означает «плач», но плач специфический. Чаще всего так называются причитания над телом покойного, являющиеся обязательной частью похоронного обряда и произносимые в сочетании с определенными ритуальными действиями. В гомеровских поэмах различают два типа таких плачей-причитаний: первый из них, *thrēnos*, исполняется приглашенными профессионалами, представляет собой четко организованный текст и имеет основной целью прославление героических подвигов умершего героя, т. е. в чем-то напоминает некоторую разновидность эпоса. *Goos*, напротив, исполняется, как правило, не профессионалами, а родственниками покойного, чаще всего во внутренней части дома, в присутствии только самых близких родственников, что указывает на сугубо интимный и сокровенный характер этого текста, темой которого является уход близкого человека, пересечение им границы между живыми и мертвыми, оставление покойным своих родных, слабых и беззащитных¹⁴. Как правило, *goos* исполняется женщинами, родственницами покойного, он спонтанен и очень эмоционален, и в силу этой эмоциональности он несет в себе некоторое экстатическое, иррациональное начало. С его помощью плачущий провожает умершего героя в иной мир¹⁵.

В текстах V в. этим словом начинает обозначаться не только похоронное причитание, которым покойника провожают в подземный мир, но, гораздо чаще, заклинание, при помощи которого можно вызвать тень умершего навверх, чтобы с ней мог встретиться кто-то из живых людей. Примером этому может служить трагедия Эсхила «Хоэфоры», где дух Агамемнона вызывают его дети Электра и Орест, желая, чтобы отец помог им отомстить за его смерть (149–509). В трагедии «Персы» (598–842) царица Атосса вместе с хором старцев также вызывает из Аида тень своего покойного мужа Дария, чтобы спросить у него совета о том, как в дальнейшем править империей. В последнем случае на протяжении всей трагедии происходит оплакивание погибшего в Греции персидского войска, и мы можем найти в тексте большое количество соответствующей

лексики. Однако важно, что именно словом *goos* обозначает Дарий деятельность приближенных, собравшихся на его могиле, когда его душа, вследствие их заклинаний и ритуальных действий, поднимается, наконец, из Аида на землю. Возможно, такая деформация функции плача-заклинания *goos* связана с изменившимися представлениями об отношениях между миром живых и миром мертвых в течение VIII—V вв. У Гомера души мертвых не очень-то вмешиваются в дела живых людей, а Одиссей, когда желает спросить совета у мудреца Тиресия, к тому времени уже умершего, вынужден совершить путь, который до него не проделывал ни один смертный, и отправиться за Океан, чтобы поговорить с душой прорицателя (Од., 11.23—330). Теперь оказывается достаточным прийти к могиле умершего и при помощи специальных действий (например, в «Персах» это возлияния медом, вином, молоком и водой, а также жертвы маслинами и венками и специальная песнь — стр. 611—618) вызвать его душу в мир живых.

С одной стороны, теперь для того, чтобы поговорить с душой мертвого, нет необходимости ехать на край света, а с другой — для этого нужны специальные знания о том, как вызвать ее на контакт. В более поздние периоды античной истории души предков наряду с героями и богиней подземного мира Гекатой становятся основными адресатами магических заклинаний, написанных на табличках с проклятиями или папирусах.

Если сравнить картину коммуникации между богами и людьми в гомеровских поэмах, с тем, что появляется в текстах VI—V вв., мы убедимся, что разница велика. В гомеровских поэмах боги часто предстают перед людьми, принимая вид какого-нибудь смертного, а избранным любимцам, вроде народа феаков, и во все являются в своих собственных, истинных обликах и даже пируют с ними за одним столом (Од., 7.201—203). Уже в VI в. греческие философы критикуют рассказанное Гомером и Гесиодом как небылицы, имеющие целью запутать простой народ, говоря при этом, что ни один здравомыслящий человек в них не

поверит. Кроме того, утверждается, что эти рассказы аморальны, т. к. многочисленные пороки изображенных у Гомера богов своим примером не способствуют улучшению нравов общества (Ксенофан (В 11 Diels), Гераклит (В 42 Diels), Платон (Государство, II 377 D — 378 D), см. [Лосев 1960: 35]).

Немаловажно и появление в VI в. большого количества оргиастических и мистериальных культов, таких, как пифагореизм и орфизм, корни которых прослеживаются на Востоке. Влияние последнего на греческую культуру в предшествующий V веку период архаики очень велико [Burkert 1995; 1999; West 1999], поэтому весьма возможно, что представление о колдуне как о человеке, который выполняет роль связующего звена между миром людей и иным миром, также приходит оттуда. Кроме того, VI в. отмечен взлетом рационального мышления в таких его проявлениях, как философия и наука¹⁶, и это, по всей видимости, заставляет людей острее чувствовать разницу между «обычным» и «сверхъестественным». К концу V в. представление об общении с богами «напрямую» уже совершенно немыслимо. Платон разрабатывает подробную концепцию *daimōn* ('демон', 'гений') — существа, которое обладает функцией посредника между богами и людьми¹⁷, причем способность к коммуникации с этим *daimōn* имеют далеко не все люди:

Бог не вступает в прямой контакт с человеком, а всякое общение и разговор у людей с богами происходит посредством его [*daimōn*], и наяву, и во сне. И тот, кто обладает знаниями (мудростью) в этой области, тот «божественный» (*daimonios*) человек, а тот, кто силен в каких-либо другом искусстве или мастерстве — (всего лишь) ремесленник. Демоны же эти многочисленны и разнообразны.
(«Пир», 203a)

По всей видимости, именно в роли такого «божественного» человека-посредника и должен был выступать *goēs* (см. [Burkert 1962]).

Кроме того, необходимо учесть, что в течение всего V в., начиная с закона Солона ([Alexiou 1974: 14ff], Плутарх, «Солон», 21.4), издавались постановления, ограничивающие или вовсе отменяющие многие элементы похоронного обряда. К таким постановлениям относились запрещение процессии двигаться по городу днем, вынесение кладбища за городскую стену, ограничение количества плакальщиц немногими близкими родственниками и т. д. Непонятно, насколько сильно они могли повлиять на реальные действия горожан, однако, во всяком случае, в Афинах V–IV вв. закон стремился свести на нет обрядовые действия, связанные с проводами души покойного в загробный мир. Возможно, следствием этих ограничений было и то, что разница между специфическими видами плачей в текстах классического времени стирается, и слово *goos* начинает употребляться как синоним *thrēnos*, часто совершенно вне зависимости от обрядового контекста, для выражения горя и печали в целом. Зато для обозначения человека, который обладает сверхъестественной способностью преодолевать границу между миром мертвых и миром живых, употребляется родственное слово *goēs*, несмотря на то, что здесь речь идет о профессиональной деятельности, а исполнение *goos* не расценивалось как нечто, требующее специальных профессиональных навыков (см. об этом [Johnston 1999]). То же самое мы наблюдали и в отношении терминов *epōidos* и *pharmakeus*: слова, однокоренные им, принадлежали в наиболее ранних текстах к такой сфере деятельности человека, как медицина. Вместе с тем, при возникновении необходимости в обозначении лиц, деятельность которых отделена от собственно врачевания и относится к другой области, начинают использоваться эти лексемы.

Слово *goēs* уже к концу V в. приобретает негативную оценочную окраску и становится фактически ругательством, означающим что-то вроде «шарлатан», «обманщик». По крайней мере, в этом значении его широко использует Платон, а возможно, именно благодаря влиянию диалогов Платона это слово и получает негативную окраску в качестве чуть ли не основной.

У Платона *goēs* встречается в качестве синонима к словам *mimētēs* — ‘подражатель’, ‘обманщик’, *pseudourgos* — ‘лжец’ и даже *epiboulos* — ‘строящий козни’ (Софист, 235a, 241b; Политик, 303c; Гиппий Меньший, 371a). Впрочем, тот же Платон может употреблять это и образованные от него однокоренные слова безоценочно, в качестве обозначения для определенного рода деятельности — например, когда называет Эрота «искусным чародеем (*goēs*), колдуном (*pharmakeus*) и софистом» (Пир, 203d), или говорит, что благодаря демонам «стали возможны прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, мистериям, заклинаниям (*epōidē*), пророчеству (*manteia*) и чародейству (*goēteia*)» (Пир, 202e–203a). Однако в диалоге «Пир» речь идет о боге Эроте, и у автора нет цели каким-то образом дискредитировать предмет своего рассуждения, он лишь говорит о свойствах его божественной сущности. Рассуждая же об определенных людях, для которых колдовство является составляющей их профессии, философов гораздо более резок. Можно вспомнить здесь приведенный выше пример из «Государства» об *agurtes*, где автор с большим презрением высказывается о людях, которые воображают себя могущественными, считают, что могут повелевать богами, а на самом деле не в состоянии добыть себе и куска хлеба. Поэтому, как кажется, можно говорить о том, что употребление слова *goēs* в качестве ругательства указывает на непрестижность «профессии» тех, кто осуществляет какие-либо колдовские практики, и социальное неодобрение по отношению к ним.

Что же касается слова *magos*, то здесь возникает вопрос, почему название для уважаемых обществом придворных персидских жрецов было перенесено на греческую почву, став синонимом для обозначений нищих бродяг (вспомним здесь приведенный выше пример, где Эдип называет прорицателя Тиресия *magos*, желая сказать, что он лжец и обманщик). Стремление разграничить одних *magoi* от других возникает уже в классический период греческой истории. Например, в тексте под названием «*Magikos*», который считается доволно ранним и приписывается Аристотелю, настоя-

чиво подчеркивается, что не следует смешивать два типа людей, называемых этим словом: персидских жрецов и бродяг, скитающихся по Греции (Ar, fr. 36 Rose = Diog. Lart. I. 6–8).

По всей видимости, этот процесс происходил поэтапно: сначала словом *magos* начали называть колдунов, т. е. людей, наделенных сверхъестественными способностями к коммуникации с иным миром, а потом уже, вследствие низкого социального престижа профессии колдуна, этот термин стал практически ругательством. В том, что для обозначения колдуна берется слово из другого языка, отображающее реалии народа, живущего относительно недалеко и с которым греки находились в постоянном контакте, нет ничего удивительного. Отношение к соседним народам как к странным, необычным, а потому и опасным людям имеет, как уже говорилось, многочисленные типологические параллели. На греческой почве мы наблюдаем и другие похожие явления: показательно, что *goos* в качестве не плача, а именно магического заклинания, способного вызвать душу мертвого в мир живых, появляется именно в «Персах», т. е. в описании событий, происходящих на Востоке. Чудодейственное зелье Елены в «Одиссее» также имеет не греческое происхождение: оно привезено из Египта — страны, с которой у греков связано много представлений о необычном [Froidefond 1974].

Возможно, именно использование слова *magos* для обозначения колдунов повлияло на то, что «восточный колорит» приобрел и его синоним *goēs*. Например, в приведенном выше фрагменте «Вакханок» Еврипида так назван Дионис, еще неизвестный и странный для жителей Фив чужак, пришедший из Лидии, а у Геродота этим словом называется целый народ, живущий «к западу от Ливийской пустыни» (История, 2.33).

С другой стороны, стремление называть бродячих профессионалов, осуществляющих различного рода магические и религиозные ритуалы иноземным словом вполне может быть вызвано их реальным восточным происхождением и соответственным внешним видом, необычным для граждан греческих полисов. Напри-

мер, известно о существовании пришедшего с Востока (в частности, из Фригии) и широко распространившегося по Греции уже в V в. до н. э. культа Богини Матери, представители которого, *mētragurtes*, собирали подаяние (*mētragurteō*), переходя из города в город. [Burkert 1985: 177–179].

То, что из множества персидских слов именно *magos* укоренилось в интересующем нас значении, может объясняться тем, что здесь мы имеем дело с людьми, чья деятельность так или иначе связана с проведением ритуалов и общением с божествами, а значит, ближе к колдовству, чем какая-либо другая профессия. Таким образом, маргиналов с низким социальным статусом, совершающих колдовские практики, начали называть непривычным для греческого слуха словом с «восточным колоритом», хотя основная масса греков, вероятно, даже не понимала, что именно оно значит [Burkert 1999: 93–95¹⁸].

Примечания

¹ Далее все приводимые даты, если нет специальных указаний, относятся к периоду до н. э.

² Вот наиболее ранние из контекстов, где некоторые из рассматриваемых нами терминов стоят рядом в тексте как однородные члены предложения, будучи соединенными, например, союзом «и», что указывает на близость их значения: Еврипид, «Ипполит», 1038 – *goēs* и *epōidos*; Платон, «Пир», 203d – *goēs* и *farmakeus*; Еврипид, «Орест», 1497, где говорится, что Елену помимо ее воли увезли в Трою «при помощи то ли колдовских зелий (*farmaka*), то ли искусства магов (*magōn technē*)»; Геродот, «История», 7.191.2, где одно из двух слов – *magos* и *goēs* – считается глоссой, объясняющей второе, и т. д.

³ Приблизительная датировка этого текста – первая половина V в., т. е., примерно то же время, когда была написана и «История» Геродота.

⁴ Ср. со словом «агора»: главная площадь города, место для рынка и, одновременно, центр политической и судебной жизни, основное место собраний.

⁵ Кроме товарищей Одиссея были и другие несчастные путники, превращенные Киркой в животных, причем эти последние выглядели весьма странно: в обличье диких львов и волков они поджимали хвосты перед отрядом, посланным Одиссеем на разведку, и ластились к людям, неестественностью своего поведения приводя их в ужас (Од., 10.209–215).

⁶ О том, что Кирка в поэмах Гомера еще не обладает статусом волшебницы, который появляется у нее лишь к эллинистическому времени, см. также [Dickie 2001: 23].

⁷ О том, что слово «пригодиться» является сексуальным эвфемизмом, см. [Faraone 2001: 113–114].

⁸ Параллелизм эпизодов превращения в случае действий Кирки и Афины очевиден, он присутствует как на лексическом уровне (*rabdō pepleguia* — Од., 10.238, 10.319, 16.456), так и на образном: в процессе превращения Одиссея в старца, а его спутников — в свиней последовательно описывается деформация кожи, глаз, волосяного покрова, а при превращении обратно они становятся моложе и красивее, чем прежде.

⁹ Любопытно заметить, что в обоих случаях жезлом пользуются те боги, которые являются в «Одиссее» главными помощниками и защитниками главного героя. Гермес — тот, кто дает Одиссею противоядие от чар Кирки («которое тяжело найти смертному человеку, а боги все могут» — Од., 10.305–306), Афина — постоянный спутник Одиссея на протяжении всей поэмы и его жизни в целом.

¹⁰ Одна из ипостасей Аполлона.

¹¹ П.В. Эрнштедт в своей книге, посвященной египетским заимствованиям в греческом языке, выводит этимологию слова *farmakon* от египетского словосочетания (не зафиксированного в текстах, однако реконструированного автором на основании рассуждений, которые приводятся в книге), которое значит «зелье колдуна». Не совсем понятно, кто именно были те люди, называемые словом, которое Эрнштедт переводит как «колдун», но к области их деятельности очевидным образом принадлежали как религиозные, так и какие-то магические ритуалы. С другой стороны, автор гово-

рит о том, что от этого же слова происходят греческие слова *akos* — ‘лечение’, *akeomai* — ‘лечить’, и т. д., да и в самой египетской культуре лечение было неразрывно связано с произнесением заговоров и прочим иррациональным, на современный взгляд, воздействием, поэтому можно говорить о том, что сплавленность и неразделенность идей медицины и колдовства, выраженных в слове *farmakon*, имеет долгую историю [Ернштедт 1953: 82–91]

¹² Более подробный разбор этого отрывка см. в [Faraone 2001: 117–119].

¹³ Применительно к грекам см., например [Graf 1994: 29; Gordon 1989; Versnel 1990] .

¹⁴ Ср. русское причитание: «На кого ты меня покидаешь?».

¹⁵ Говоря о *goos*, его структуре и отличиях от другого вида похоронного оплакивания — *thrēnos* — которое исполняется, напротив, профессионалами и представляет собой четко организованный текст, я опираюсь на точку зрения М. Алексίου [Alexiou 1974], несмотря на некоторую схематичность вводимой ею оппозиции, критикуемую более поздними исследователями (например [Tsagalis 2004]). В любом случае, даже если признать, что эта оппозиция не совсем корректна, это никак не влияет на то, чтобы считать *goos* похоронным плачем, при помощи которого умершего героя провожают в подземный мир.

¹⁶ Возможно, последнее даже более важно, поскольку, как отмечает А.И. Зайцев, наука, в отличие от философии и литературы, возникает единственный раз за историю цивилизации [Зайцев 1999: 19].

¹⁷ В гомеровских поэмах многократно встречающееся слово *daimōn* не обозначает существо с какой-либо подобной специфической функцией, являясь просто синонимом к слову *theos* — ‘бог’.

¹⁸ Здесь автор также высказывает гипотезу, что слово *magos* со значением ‘шарлатан’, ‘обманщик’ греки могли запомнить после того, как во время царствования Дария некий «маг Гаумата» был осужден персидским императором, о чем глашатай должен был объявить во всех городах персидской империи, следовательно, и на Самосе, где жили ионийцы. Упоминание об этом происшествии имеется в тексте Ахурмазды.

Литература

- Ернштедт 1953 — *Ернштедт П.В.* Египетские заимствования в греческом языке. М.; Л., 1953.
- Зайцев 1999 — *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V веков до н. э. СПб., 2001.
- Лосев 1960 — *Лосев А.Ф.* Гомер. М., 1960.
- Прешенди 2006 — *Прешенди Ф.* Несколько наблюдений относительно различий между магией и религией в античном мире // Вестник древней истории. 2006. № 3.
- Фрезер 1986 — *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1986.
- Alexiou 1974 — *Alexiou M.* Ritual lament in Greek tradition. Cambridge, 1974.
- Burkert 1962 — *Burkert W.* GOHS: Zum griechischen «Schamanismus» // Rheinisches Museum für Philologie. New Series. 1962. Vol. 105.
- Burkert 1985 — *Burkert W.* Greek religion. Cambridge, 1985.
- Burkert 1995 — *Burkert W.* The orientalising revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age. Cambridge, 1994.
- Burkert 1999 — *Burkert W.* Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca. Venezia, 1999.
- Derderian 2001 — *Derderian K.* Leaving words to remember. Greek mourning and the advent of literacy. Leiden; Boston; Köln, 2001.
- Dickie 2001 — *Dickie M.* Magic and magicians in the Roman world. L.; N.Y., 2001.
- Faraone 2001 — *Faraone C.A.* Ancient Greek love magic. Harvard, 2001.
- Flower 2008 — *Flower M.A.* The seer in Ancient Greece. Berkeley, 2008.
- Fowler 2000 — *Fowler R.L.* Excursion on the definition of magic // Oxford readings in Greek religion. Oxford, 2000.
- Froidefond 1974 — *Froidefond C.* Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote. P., 1974.
- Giammellaro 2002 — *Giammellaro P.* Fuori e dentro la città. Saperi marginali e religione istituzionale nella Grecia Antica // Mutare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2° Incontro «Orientalisti» (Roma, 11–13 dicembre 2002). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orientalisti.net/atti2002.htm> (дата обращения: 15.01.2010).

- Gordon 1989 – *Gordon R.L.* Aeolian's peony: The location of magic in the Graeco-Roman tradition // *Comparative Criticism*. 1989. Vol. 9.
- Graf 1994 – *Graf F.* La Magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique. P., 1994.
- Graf 1995 – *Graf F.* Excluding the charming: The development of the Greek concept of magic // Mejer P., Mirecky C. (eds.) *Ancient magic and ritual power*. Leiden; N.Y.; Köln, 1995.
- Johnston 1999 – *Johnston S.I.* Songs for the ghosts: Magical solutions to deadly problems // *The world of ancient magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4–8 may 1997*. Bergen, 1999.
- Liddell, Scott 1996 – *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
- McDowell 1990 – *McDowell D.* The meaning of *alazōn* // *Owls to Athen: Essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford, 1990.
- Phillips 2002 – *Phillips O.* The witches Thessaly // *Magic and ritual in the ancient world*. Leiden, 2002.
- Tsagalis 2004 – *Tsagalis Ch.* Epic grief: Personal laments in Homer's *Iliad*. Berlin, 2004.
- Versnel 1990 – *Versnel H.S.* Inconsistencies in Greek and Roman religion. Leiden, 1990 (*Studies in Greek and Roman Religion*. Vol. 6).
- West 1999 – *West M.L.* The east face of Helicon: West Asiatic elements in Greek poetry and myth. Oxford; N.Y., 1999.

Т.А. Михайлова

ДЕЛО АЛИСЫ КИТЛЕР

Джон Сеймур начинает свою книгу о колдовстве в Ирландии, вышедшую впервые в 1914 г., отсылкой на некое зоологическое описание Ирландии, которое в разделе «змей» кратко сообщает: «В Ирландии змей нет». Так же, как он пишет, можно было бы сказать и о ведьмах и колдовстве: «В Ирландии колдовства нет», точнее: «История колдовства в средневековой Ирландии была бы столь же краткой, если бы не странное дело Китлер из города Килкенни» [Seymour 1992: 1]. Естественно, утверждая это, Сеймур понимает, что некие действия, которые совершались в основном женщинами и которые в Европе XV–XVII вв. могли бы быть квалифицированы как колдовские, в Ирландии тоже осуществлялись, од-

нако там они как колдовские и преступные не воспринимались. И поэтому процессов над ведьмами там действительно не было. Первое реальное дело о колдовстве, как он полагает, было делом Флоренс Ньютон, которая в 1661 г. была обвинена в том, что околдовала свою служанку Мери Лонгдон [Seymour 1992: 130]. Аналогичного мнения придерживается и Рассел Роббинс, который в своей «Энциклопедии колдовства и демонологии» пишет: «С 1324 г. до 1661 в Ирландии не произошло ничего, заслуживающего нашего внимания» [Роббинс 1995: 192]. И в общем, с рядом оговорок¹ мы можем сказать, что это действительно так, но тем более странным выглядит дело 1324 г., которое даже для Европы предстает как слишком раннее, а для католических кругов Ирландии — вообще как некая аномалия. Мы имеем в виду знаменитое дело госпожи Алисы Китлер, богатой дамы из Килкенни, которая была обвинена в колдовстве и общении с демонами епископом Оссори францисканцем Ричардом Ледредом.

Процесс над Алисой Китлер и многие сопутствующие ему странные моменты в настоящее время достаточно известны, и сама Алиса, которая в 1325 г. скрылась, предположительно, в Англии, и так и не была обнаружена, считается одной из первых жертв охоты на ведьм, или даже героиней-подвижницей, своего рода символом женской независимости. Так, мы нашли интересные упоминания о ней в книге Полин Кампанелли «Возвращение языческих традиций», экзальтированный стиль которой, как кажется, говорит сам за себя:

«Для многих из нас, идущих путем ведовства, было бы очень желательно установить связь с теми нашими сестрами и братьями, кто стоял в круге мудрых в минувшие эпохи и кто, возможно, лишился жизни из-за своей веры, — хотя что-то подсказывает мне, что большинство из них живут сейчас среди нас. Справедливо возникает вопрос: сколько людей из миллионов, казненных за колдовство, были ведьмами на самом деле? В книгах о колдовстве можно найти ответы, которые варьируются между следующими: “Нет, все они, вероятно, были добрыми христианами” и “Немногие

введенные в заблуждение люди, думавшие, что они ведьмы”. Прочитав очень много показаний, данных на процессах, причем не обвиняемыми, а свидетелями, я придерживаюсь мнения, что большинство действительно практиковали какую-то из форм нашей религии, поскольку обвиняемые с благоговением придерживались своей веры даже ценою жизни.

Недавно я закончила вышивку с именами девяти женщин, обвиненных в колдовстве за триста лет преследований. Чтобы создать крепкую духовную связь с ними, я вышила имена крестом на куске старинного дмотканого холста, который мы с Дэном обнаружили на изнаночной стороне вставленной в рамку вышивки восемнадцатого века, купленной нами несколько лет назад. Первое из девяти имен принадлежит Элис Китлер, которая одной из первых в Англии была осуждена за колдовство. Остальные женщины, как я считаю, тоже были ведьмами. Их истории написаны на листке бумаги, прикрепленном к изнанке вышивки» [Кампанелли 2001].

Что же на самом деле произошло в Килкенни в начале XIV в., была ли ведьмой Алиса и был ли сам процесс, а если и был, то какие именно обвинения выдвигались против нее? Ответить на этот вопрос сейчас очень трудно, причем попытка «разобраться» в этом деле осложняется тем, что вокруг него постоянно нарастают факты, которые из предположительных становятся «точными» и переходят из одного авторитетного издания в другое (не говоря уже о популярных энциклопедиях, интернет-сайтах и всем прочем). Предположение, что за делом Алисы Китлер стоит вполне реальная история о реальном колдовстве, которое практиковала эта женщина, которая, якобы, была главой тайной организации, можно встретить и в научных исследованиях об истории колдовства, как, например, в книге Маргарет Мюррей «Культ ведьм в Западной Европе» [Murray 1921].

Однако подлинность данного дела оставляет много сомнений, и в книге Джеффри Рассела «Колдовство и ведьмы в Средние века» высказывается осторожное предположение, что вся эта «ведовская история» во

многом оказывается более поздней фальсификацией, поскольку звучащие в ней обвинения «во многом предвосхитили будущие ведовские процессы, на которые, однако, она не могла оказать непосредственного влияния» (см. [Рассел 2001: 249]). Более того, как подделку, относящуюся к более позднему времени (предположительно — к XV или XVI в.) ее относит, как мы понимаем и Норман Коэн в своей знаменитой книге «Внутренние демоны Европы» [Cohn 1975: 164]. Как писал А.Я. Гуревич, применительно к другим «известным ведовским процессам» этого периода: «Недавно было показано, что свидетельства о массовых расправах над ведьмами XIII–XIV вв. — это фальшивки, сфабрикованные в XV, XVI и даже в начале XIX в.» [Гуревич 1987: 12].

Если судить по данным Дж. Рассела, единственным описанием этого дела является анонимный латинский текст, хранящийся в библиотеке Британского музея, который был в 1843 г. издан Томасом Райтом под названием «Современное повествование о деле против госпожи Алисы Китлер» [Wright 1843]. Все остальные источники, как он пишет, вторичны по отношению к этому тексту, включая Хроники, составленные в конце XVI в. Естественно при этом усомниться в достоверности этого единственного источника и предположить, что и он был написан примерно в XV–XVI вв. и затем принят Райтом за подлинный, причем текст этот был известен и хронистам XVI в., которые также принимали его на веру. Ссылки на то, что дело Алисы Китлер описано только в одном источнике, которым является сомнительное «Современное повествование», переходят сейчас из одной работы в другую и, таким образом, из одной крайности — принимать на веру все, что приписывалось Алисе — исследователи впадают в другую — считать все дело поздней фальсификацией, не обращая внимания ни на хроники того времени, ни на записи в церковных книгах и магистрате города Килкенни. Истина, как мы понимаем, находится как раз посередине.

Постараемся примерно восстановить историю Алисы Китлер и обвинения против нее, понимая, что многое в этой истории далеко не точно.

Датой рождения Алисы Китлер часто называют 1280 г., однако, как показано в издании, целиком посвященном ее делу, это не так (см. [Davidson, Ward 1993: 8]. В 1280 г. она впервые упоминается в церковных книгах Килкенни, где отмечен ее официальный брак с Вильямом Оутлоу. Эта небольшая поправка, «старшая» Алису лет на 20, делает более вероятной историю ее четырех браков: ко времени последнего замужества (1317?) ей, таким образом, было не 37 лет, а 55–57, а во время процесса 1324 г. она была уже пожилой дамой (что также делает сомнительным вменяемый ей сексуальный разгул).

Отец Алисы происходил из купеческой семьи фламандского происхождения, был богатым человеком и занимался купеческой деятельностью (до сих пор сохранился его дом на Киеран-стрит). Ее муж тоже был довольно богат и в основном занимался ростовщичеством. Вскоре после замужества Алиса родила сына, которого тоже называли Вильямом. Примерно в 1300 г. муж Алисы скончался (от чего — точно не известно) и вскоре она вновь вышла замуж за Адама ле Блунда, который тоже занимался ростовщичеством. В 1302 г. было даже возбуждено дело против Алисы и ее второго мужа, а также Роз Оутлоу (видимо, ее дочери от первого брака), которых обвиняли в смерти Вильяма Оутлоу, и присвоении 3000 фунтов, которые были переданы на хранение покойному Вильяму. Деньги действительно были найдены в подвале дома, зарытыми в полу, однако за отсутствием улик, на основе которых Алису и ее мужа можно было бы прямо обвинить в попытке их присвоить, а тем более — убить Вильяма, оно было закрыто. Как пишут Дэвидсон и Вард, «уже тогда процветание семьи Алисы Китлер вызывало зависть у многих» [Davidson, Ward 1993: 9]. Защитниками Алисы на этом процессе выступили уважаемые в Килкенни люди, представители новой англо-норманской знати — ле Поэры, один из которых, Джон, стал затем ее четвертым мужем.

Разные источники называют Алису Китлер красавицей, но строго говоря, у нас нет оснований быть в этом уверенными. Однако судя по тому, что она потом

выходила замуж еще дважды, мы можем это предположить. По крайней мере, Алиса была человеком незаурядным и отличалась не только женским обаянием, но и деловыми качествами и была поразительно успешна в коммерческих делах. В 1307 г. Адам ле Блунд официально передал свою контору, а также недвижимое имущество своему пасынку Вильяму Оутлоу, и вскоре скончался. Точная дата его смерти не известна, но в 1309 г. Алиса вышла замуж в третий раз — за землевладельца из Типперери Ричарда де Вале, который умер примерно в 1316 г., оставив свое состояние не Алисе, а своим малолетним детям от другого брака, Алиса же была назначена их опекуном. Вскоре она вышла за Джона ле Поэра, у которого также были дети от другой жены. В 1323 г. он заболел странной болезнью, одни называют ее психической, другие — особой формой паралича, при котором он сохранял сознание, но был недееспособен. Повзрослевшие пасынки Алисы стали требовать от нее части семейного капитала, который был велик и складывался из унаследованного имущества от отца и трех мужей, имущества еще живого мужа и дохода от ростовщичества. К тому времени она сама уже купила себе дом на море, а в Килкенни — дом для старшего сына, которого очень любила.

Мы понимаем, что уже само изложение последовательности событий выглядит подозрительно и что в странной истории браков Алисы Китлер и возрастании ее богатства, возможно, содержится намек не только на несомненную алчность, но и на нечистоплотность ее поступков. Мы даже можем предположить, что она действительно могла как-то ускорить смерть своих трех мужей и способствовать болезни четвертого, однако, учитывая распространенность эпидемий и высокую смертность в ту эпоху, делать такой вывод следует очень осторожно. Алиса к тому же явно присвоила себе имущество своих пасынков, однако ни в первом, ни во втором случае говорить о каком-то колдовстве не приходится.

Дети ле Поэра (возможно — и де Вале) приехали летом 1323 г. к Алисе на море и угрожали, что обвинят ее в смерти трех мужей и насылании болезни на их от-

ца. Однако дело, переданное в суд Килкенни, хода не получило, так как, как считается, у нее были богатые покровители и, в частности — сенешаль Килкенни Арнольд ле Поэр, ее деверь. Но этот процесс получил огласку и Алиса попала в сферу внимания Ричарда де Ледреда, епископа Оссори, который решил обвинить ее и ее старшего сына в колдовстве.

О самом Ледреде известно не так много. Он родился в Англии примерно между 1260 и 1270 гг., в юности вступил в орден францисканцев и прожил много лет во Франции, занимаясь теологией. Известно, что некоторое время он провел в Авиньоне, куда переехала тогда из Рима папская курия. Вспомним, что начало XIV в. было знаменовано для Франции знаменитым процессом над тамплиерами (начался в 1307 г.)², а также многочисленными делами о колдовстве при Людовике X.

Примерно в 1317 г. Ледред получил назначение на место епископа в Оссори и с самых первых дней своего пребывания там оказался в оппозиции как к муниципальным властям, так и к местному духовенству. Его нападки на местные церковные порядки, обвинения клириков в пьянстве, нарушении поста и обета безбрачия в Ирландии понимания не встретили. Не пользовались успехом и написанные им духовные стихи (*cantilenaе*), которые он пытался положить на музыку ирландских народных песен, надеясь, что их будут исполнять во время церковных праздников³. Более того, начиная с 1320 г. он пишет письма и петиции, адресуя их как Папе, так и в Лондон: в них Ледред стремится «вскрыть» разного рода нарушения церковного и гражданского законов и, более того, пытается внести свои поправки в существующие тогда статьи канонического ирландского права. Предпринятое им в марте 1324 г. обвинение в колдовстве и ереси одной из наиболее богатых и влиятельных женщин города Килкенни, как мы понимаем теперь, преследовало своей целью продемонстрировать, что все его нападки на местные нравы не были беспочвенными.

Что же из всего этого получилось? Точно восстановить сейчас весь ход событий мы не можем. Дейст-

вительно, главным источником об этом деле остается так называемое «Современное повествование», в котором Алиса Китлер изображается как ведьма, околдовавшая магистрат Килкенни, а епископ Ледред предстает как борец за правду. Согласно этому источнику, ход всего процесса выглядит примерно следующим образом:

Вильям Оутлоу и служанки Алисы были задержаны, а ее саму тем временем отправили в Дублин, где благодаря заступничеству сенешаля Килкенни Арнольда ле Поэра, ее деверя, дело было обжаловано и ее отпустили. Более того, о самом Ледреде было вынесено особое мнение, что этот англичанин, который много лет провел во Франции, пытается перенести в Ирландию тамошние нравы и не понимает специфики этой страны, которая вообще не признает идеи колдовства. На данном фоне первичное обвинение — в последовательном изведении мужей с целью получения их денег — оказалось просто забытым.

Пока Алиса находилась в Дублине, ее сын, служанка Петронилла из Мит и еще несколько человек (по сохранившемуся описанию — всего 12, включая ее саму) были задержаны снова. Петронилла была четырежды подвергнута порке и призналась во всем, что ей и Алисе инкриминировал Ледред. А именно:

- 1) что они отказались от христианской религии;
- 2) что они приносили в жертву своим богам и демону Роберту Артисону (*filius Artis*) животных, особенно — петухов;

- 3) что они гадали о будущем, призывая дьявола;
- 4) что они использовали заклинания «Фи, фи, фи, аминь»;

- 5) что они готовили приворотные и отворотные порошки, используя внутренности петухов, ногти мертвецов, тела новорожденных, умерших до крещения, а для хранения использовали черепа разбойников, до этого казненных;

- 6) что она путем магии извела мужей;
- 7) что Алиса имела интимные отношения с Артисоном, который приходил к ней обычно в образе черного пса в сопровождении трех эфиопов с железными

прутами (но почему-то интимные отношения совершались не с ними, а с псом или котом).

Позднее та же Петронилла рассказала, что они с Алисой мазались мазью из мозгов умерших детей и летали на палках, но — не высоко.

Осенью 1324 г. Петронилла была сожжена, Алиса бежала в Англию, а Вильям Оутлоу был приговорен к штрафу: он был обязан покрыть свинцом одну из церквей Килкенни, пострадавшую во время урагана. Судьба остальных задержанных остается неизвестной.

Особое место в «Современном повествовании» занимает судьба самого Ледреда: он дважды подвергался аресту, причем в первый раз — в апреле 1324 г., то есть уже во время процесса против Алисы Китлер (тогда он провел в тюрьме всего 17 дней), а во второй раз — после процесса, причем он пробыл в заключении несколько лет и оттуда написал королю длинное послание-петицию с просьбой пересмотреть его дело и обратить внимание на плохое обращение с ним (в обоих случаях обвинителем Ледреда выступал сенешаль Килкенни Арнольд ле Поэр)⁴.

И само содержание «Повествования», и его стиль, и его сходство с сохранившейся петицией к королю — все это сейчас уже делает несомненным тот факт, что весь полный отчет о деле Алисы Китлер, который считается «единственным источником», на самом деле был составлен самим ее обвинителем, который запечатлел на бумаге то, что он хотел бы видеть в реальности, но достичь чего ему не удалось. По крайней мере, так считают Дэвидсон и Вард, чья книга об Алисе Китлер обильно иллюстрируется помещенными в приложение документами. Но означает ли это, что дела не было вообще? Все-таки нет. К счастью, «Современное повествование» — не единственный источник по этому делу и, как мы полагаем, наиболее надежным свидетельством в данном случае могут считаться «Анналы» Джона Клина, который тоже был францисканцем, жил в Килкенни и умер в 1349 г. во время эпидемии чумы. В «Анналах» (записанных современником и очевидцем событий!) действительно кратко упоминается об обвинении госпожи Алисы Китлер в колдовстве и ереси, однако

отмеченные в «Повествовании» семь пунктов обвинения, включающие магию и соития с демонами, не называются. Клинтон также отмечает, что «сообщница Алисы» Петронилла Мит была публично сожжена, причем, как он пишет: «До нее, даже в самые давние времена, никто не слышал и не видел, чтобы в Ирландии сжигали по обвинению в ереси. По свидетельствам всех живых людей, она была первой, но не потому, что она первой совершила такое преступление, но потому, что ее первую справедливо за него осудили» [Davidson, Ward 1993: 80].

Интересно, что в «Анналах» Джеймса Грейса, составленных уже в середине XVI в. (*Annales Hiberiae*), вся история выглядит уже совершенно по-другому: кроме «измышленных» Ледредом обвинений, добавлено другое, видимо, имеющее в качестве источника местные народные поверья, согласно которым в мусоре и пыли заключается своего рода «удача», которую можно как бы украсть и перенести в нужное место:

«Рикардус Ледред, епископ Оссориевский, потребовал, чтобы Алисия Кетил очистила себя от языческой порочности. Она было обличена в магии, ведь точно было доказано, что некий демон-инкуб, по имени Робин Артиссон, сходил к ней, и ему она сама предоставила 9 красных петухов, у некоего каменного моста на перекрестке. А также во время священных действий, молитвы, во время службы сама метлой подметала площади Килкени и грязь собирала метлой к дому Гульельма (Вильгельма) Utlawe, ее сына, где произнесла заклятие: “Все благополучие Килкени пусть придет в этот дом”. Участниками же этой нечестивости были и многие другие, как например, Бертонилла Мидийская с дочерью Василией. Епископ ее наказал штрафом и заставил поклясться. После же этого вторично уличенная в том же преступлении, вместе с Василией сбежала и больше не появлялась. Петронилла из Килкени сжигается, и когда она уже должна была умереть, то подтвердила, что Гульельм также заслуживает смерти, так как весь год и днем носит на голом теле пояс дьявола. После этого тотчас по приказу епископа он был схвачен и заключен в тюрьму, где удержи-

вался около двух месяцев. К нему были предписаны два стража, которым было предписано не говорить с ним, кроме как раз в день, не есть и не пить с ним. Наконец по милости Арнольда Поэра сенешаля Килкени он был освобожден. Он же тогда дал этому Арнольду большую сумму денег, чтобы тот бросил в тюрьму епископа, что и было сделано, и епископ провел там три месяца. Тем временем была найдена жертва, где было написано имя дьявола, а также некий сосуд (коробочка), где была мазь, которой она обычно мазала некий ствол, на чем намазанная Алисия носилась, куда бы ни захотела, по миру без вреда себе и препятствия. Алисия тем временем прячется со своими (сообщниками), и с попутным ветром отправляется в Англию. Гульельм тем временем в темницу заключенный и наконец мольбами великих (покровителей) освобожденный, отпущен с тем однако условием, что храм в Килкени покроет свинцом, а также некоторое количество денег он бедным пожертвовал»⁵.

Итак, пользуясь опять же словами Дж. Рассела: «Одна из наиболее полно документированных ведовских историй средневековья в то же время являет собой одно из самых загадочных дел, которое трудно вписать в исторический контекст. Она озадачивает не столько смешением еретических, фольклорных и идеосинкретичных элементов — такое смешение встречается и в других историях, — сколько тем, что предвосхитило будущие ведовские процессы, на которые, однако, не могло оказать непосредственного влияния» [Рассел 2001: 249]. Обращает на себя внимание и то, что, как принято считать, обвинения в общении с демонами и особенно — в сексуальных контактах с ними — начинают фигурировать в делах о колдовстве лишь столетием позднее, да и то — лишь на континенте, а не в отсталой Ирландии. Эта мысль переходит из одной работы об Алисе Китлер в другую, а вот в предисловии к русскому изданию «Молота ведьм» мы читаем:

«По-видимому, первой жертвой этого нового вида преступления, когда женщина обвинялась в сожительстве с дьяволом и производила ночные путешествия по воздуху на шабаш, нужно считать 56-летнюю

артистократку из Тулузы — Анжелу Лабарт, у которой от сожительства с дьяволом родилось чудовище с волчьей головой и хвостом дракона. Каждую ночь Анжела краля маленьких детей, которыми она кормила свое чудовище. Все эти факты с большой достоверностью, тем меньше допускающей сомнения, что Анжела сама созналась в еженощных союжениях с дьяволом, были установлены инквизитором Гуго Леонидом, который сжег преступницу на большом аутодафе в 1276 году» [Лозинский 2001: 23].

Действительно, дело Алисы Китлер можно назвать иллюстрацией не только того, как фабриковались обвинения в колдовстве в XIV—XVI вв., но и того, с какой легкостью обращались с отчетами об этих делах исследователи последующих столетий, причем — вплоть до нашего времени. И, в общем, это правильно: к несуществующему денотату критерий истинности и не может быть применим.

Примечания

¹ Строго говоря, и в XIV в., и позднее, и много ранее в Ирландии считалось противозаконным не столько само колдовство, сколько его применение, а точнее — достижение собственной выгоды при помощи магии. В древнеирландских законах лица, которые подозревались в колдовстве, как правило, имели более низкий статус (см. об этом подробнее в нашей работе [Михайлова 2005]), однако колдовство как таковое (например, любовная магия, а тем более — применение магии в медицине) не преследовалось. И, как мы понимаем, примерно такая же ситуация в свое время была характерна для всей Европы (см. об этом, а также об изменении отношения к колдовству в книге Ж. Мишле [Мишле 1997], а также в фундаментальных трудах А.Я. Гуревича [Гуревич 1981; 1990]). Кроме того, параллельно нарастала волна обвинений в ересь, что также собственно колдовством названо быть не может, но что позднее (в городах, но не только) слилось в общую линию преследований.

² Подробнее о разгроме ордена тамплиеров Филиппом Красивым см. [Фрер 2000: 23–42].

³ А. Скотт отмечает, что они были написаны на очень плохой латыни и по содержанию были более чем примитивны [Scott 2005: 976].

⁴ В издании Дэвидсона и Варда приводится послание короля Эдуарда III Папе Иоанну XXII, которое датируется 1329 г. и в котором Эдуард предупреждает Папу, что не следует обращать внимания на послания «этого хитрого епископа, который стремится любыми способами помешать мирной жизни в стране Ирландии» [Davidson, Ward 1993: 92].

⁵ Наш буквальный перевод с *Анналов Грейса*, оригинал выложен на ресурсе: <http://www.ucc.celt/>.

Литература

Гуревич 1981 — *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.

Гуревич 1987 — *Гуревич А.Я.* Ведьма в деревне и перед судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // *Языки культуры и проблемы переводимости* / Отв. ред. Б.А. Успенский. М., 1987.

Гуревич 1990 — *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.

Кампанелли 2001 — *Кампанелли П.* Возвращение языческих традиций / Русск. пер. 2001 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.hsgm.ru> (дата обращения: 15.01.2010).

Лозинский 2001 — *Лозинский С.Г.* Роковая книга Средневековья // Яков Шпренглер, Генрих Инститорис. Молот ведьм / Пер. с лат. Н. Цветкова. СПб., 2001.

Михайлова 2005 — *Михайлова Т.А.* «Против женщин, кузнецов и друидов...»: Вера в женскую магию в традиционной ирландской культуре // *Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев*. М., 2005.

Мишле 1997 — *Мишле Ж.* Ведьма. Женщина / Пер. с франц. М., 1997.

Рассел 2001 — Рассел Дж.Б. Колдовство и ведьмы в Средние века / Пер. с англ. А.М. Татлыбаева. СПб., 2001.

- Роббинс 1995 – Энциклопедия колдовства и демонологии
Рассела Хоупа Роббинса / Пер. с англ. Т.М. Колядич,
Ф.С. Капицы. М., 1995.
- Фреп 2000 – *Фреп Ж.К.* Сообщества зла, или Дьявол вчера и
сегодня / Пер. с франц. Т. Михайловой. М., 2000.
- Cohn 1975 – *Cohn N.* Europe's inner demons. L., 1975.
- Davidson, Ward 1993 – *Davidson L.S., Ward J.O.* The sorcery tri-
al of Alice Kytler. Binghamton; N.Y., 1993.
- Murray 1921 – *Murray M.* The witch-cult in Western Europe. L.,
1921.
- Scott 2005 – *Scott A.B.* Latin learning in Ireland, 1169–1500 //
A New History of Ireland. Vol. I. Prehistoric and Early
Ireland / Ed. D. Ó Cróinín. Dublin, 2005.
- Seymour 1992 – *Seymour J.D.* Irish witchcraft and demonology.
N.Y., 1992.
- Wright 1843 – *Wright Th. (Ed.)* A contemporary narrative of the
proceedings against Dame Alice Kyteler, prosecuted for
sorcery in 1324 by Richard Ledrede, bishop of Ossory. L.,
1843.

Е.Е. Левкиевская

СТРУКТУРНЫЕ
ОСОБЕННОСТИ
СЛАВЯНСКОГО
МИФОЛОГИЧЕСКОГО
ПЕРСОНАЖА,
ИЛИ ПОЧЕМУ
У СЛАВЯНСКОЙ
ВЕДЬМЫ
НЕТ БИОГРАФИИ*

Вопрос о классификации мифологической системы традиционно один из наиболее проблемных в исследовании славянской традиции. Все попытки описать славянскую мифологию как систему мифологических персонажей вряд ли можно признать полностью удовлетворительными, поскольку полученный теоретический конструкт лишь отчасти описывает всю совокупность мифологических представлений, оставляя за рамками классификации значительное число мифологических элементов, реально функционирующих в на-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 08-04-00395а «Этнодиалектное исследование мифологической системы Полесья»).

родной традиции. Вне внимания исследователей, как правило, остаются слабо персонифицированные элементы мифологической системы, которые не попадают под понятие «мифологический персонаж» в привычном смысле этого слова (см., в частности [Левкиевская 1999: 243–257]). Таким образом, проблема классификации мифологической системы напрямую зависит от того, насколько адекватно исследователь воспринимает язык выражения мифологического, принятый в традиции. Трудность классификации заключается в том, что информация о любом мифологическом явлении (например, о людях, обладающих колдовским, сверхъестественным знанием) обычно выражается в традиции не одним (привычным исследователю и ожидаемым от информанта) способом, а проявляется в речи рассказчиков в виде совокупности синонимических вариантов, чья синонимичность очевидна для самих носителей традиции, но далеко не всегда понятна исследователю как внешнему наблюдателю. Эта трудность наиболее очевидна при описании персонажей, занимающихся колдовством, поскольку их номинация в традиции часто осуществляется не через «прямое» имя персонажа, выраженное существительным, а через набор клишированных предикативных формул. Безусловно, колдуна могут прямо назвать колдуном (или другим именем, через которое выражается это понятие в локальной традиции — чернокнижником, знахарем, ворожбитом, чародейником и т. д.), но чаще всего о таком человеке говорят, что он *шось знае* (полес.), что *она с чартями знається* (полес.), что он *с мухой в носу* (бел.) или *ў ней мухи ў носэ* (укр.), что он *ta diabia w nosie* (пол.), что *ему змей гроши носиць* (бел., ср. ряд подобных примеров в [Терновская 1984: 119–121; Левкиевская 1996: 190]).

Распространенность в традиции указанных способов обозначения персонажа, во-первых, затрудняет классификацию изучаемой традиции, поскольку только при кропотливом изучении материала исследователь способен ответить на вопрос: являются ли подобные предикативные формулы синонимическими названиями того же колдуна или обозначают самосто-

ятельный персонаж (так называемого знающего)? Во-вторых, во многих случаях персонаж представлен в нарративах почти исключительно через совокупность его функций, тогда как детали, описывающие его как «существо», «субъект» явно отходят на периферию образа и представляются рассказчику второстепенными.

В-третьих, предикативные способы обозначения мифологических элементов делают очевидной еще одну особенность славянского персонажа — его очевидную статичность, выраженную в повторяемости одних и тех же действий, ему приписываемых. К примеру, полесская ведьма известна тем, что отнимает молоко у чужих коров, оборачивается различными животными и предметами, пугает припозднившихся прохожих. Ее биография — это ряд действий, которые она повторяет на протяжении годового календарного цикла с тем, чтобы в следующем году воспроизвести их снова. Эта совокупность релевантных функций ведьмы воспринимается носителями традиции как онтологическая данность, проявляющаяся в циклическом повторении одних и тех же действий. В отличие от персонажей классической мифологии (например, античных героев или богов), славянский персонаж (та же ведьма) не имеет своей полноценной биографии, понимаемой в виде череды событий или поступков персонажа, последовательно совершаемых им в линейно текущем времени. Указанные особенности заставляют задуматься о том, как в быличках и поверьях отражаются особенности структуры славянского мифологического персонажа.

Принципы, применимые при изучении классических или скандинавских мифологий, с трудом можно применить к славянской мифологической системе. И дело здесь не только в том, что славянская мифология, в отличие от классической, не обладала сформированным пантеоном высших богов, к тому же довольно рано исчезнувших из реальной системы народных верований (намного раньше того, как эта система стала объектом научного наблюдения), хотя это обстоятельство, несомненно, определило специфику построения славянской мифологической системы. Типологи-

ческая особенность актуальных славянских верований (того позднего периода их развития, когда они стали целенаправленно фиксироваться исследователями, т. е. примерно с середины XIX в.) заключается в том, что структурная организация славянских мифологических текстов о том или ином мифологическом персонаже выстроена по принципу, который Умберто Эко, рассматривая «устройство» героев литературных и кинематографических сериалов (типа Супермена, Шерлока Холмса, Ниро Вульфа, Эркюля Пуаро и под.), назвал итеративной схемой, или схемой повторений [Эко 2005: 194].

Сравнивая «устройство» персонажа сериалов с персонажами классической мифологии, Умберто Эко заметил, что «традиционный религиозно-мифологический персонаж, будь он божественного или человеческого происхождения, имел неизменные вечные черты и неизменную же, необратимую “биографию”. Такой персонаж мог выступать героем некой “истории”... Геракл воспринимался как персонаж с определенной “историей”, и эта “история” была одной из характерных черт его обожествленного образа. Образ Геракла складывался из развития событий во времени... Геракл стал символом данного развития, данной последовательности событий, а они, в свою очередь, — самой сутью его образа» [Эко 2005: 179]. Из наблюдений Умберто Эко для нас важны три обстоятельства: во-первых, то, что персонаж классической мифологии представляет собой собственную «историю», «биографию», т. е. **последовательность** разносюжетных событий, которые с ним происходят или в которых он принимает участие; во-вторых, то, что эти события разворачиваются линейно во времени как цепь происшествий, следующих одно за другим и имеющих причинно-следственные связи (ср., например, двенадцать подвигов Геракла, подвиг Прометея, путешествие Одиссея или судьбу Эдипа); в-третьих, то, что эта последовательность событий уже произошла и навсегда завершилась во времени к моменту ситуации рассказывания, то есть события классического мифа отстранены от реальной текущей жизни тех людей, которые вовлече-

ны в ситуацию рассказывания мифологического повествования (ни сам рассказчик, ни его родственники, ни соседи, ни знакомые знакомых рассказчика и слушателей не являются гипотетическими соучастниками событий классического мифа).

Тексты, в которых действует герой «сериального» типа (например, герой серии детективов, связанных с одним сквозным главным персонажем), рассматриваемые Умберто Эко, «устроены» принципиально иначе. Они представляют собой пример повествовательного сюжета, состоящего из отдельных историй, в каждой из которых есть собственная завязка, развитие и развязка. Сюжет развивается в рамках «короткого рассказа». В пределах одного сюжета, одной «истории» герой совершает некое действие, и на этом «история» заканчивается. В классическом мифе (или классическом повествовании) следующая история должна была бы начинаться с того момента, на котором закончилась предыдущая, но в «сериальном» повествовании она начинается как бы с той же самой точки. Повествование «сериального» типа снова и снова возвращается к одной и той же линии событий. Происходит повторение цепочки событий — каждый раз действие начинается как бы с самого начала, не принимая во внимание то, что произошло прежде. Такое повествование представляет собой следование некоторой постоянной схеме, воспроизводящейся в каждой новой «истории» о персонаже и подразумевающей не только постоянство сюжета, но и постоянство атрибутов и психологических установок (переживание страха, сострадания и т. д.). Умберто Эко замечает, что подобные «сообщения» в самом деле сообщают очень мало нового, но они содержат один и тот же повторяющийся набор предикатов, связанных с главным героем и позволяющих нам «войти в повествование» (ср., например, характерные причуды, жесты и атрибуты, постоянные дедуктивные рассуждения, привычку играть на скрипке, курение трубки, пристрастие к наркотикам, способность виртуозно менять облик, присущие Шерлоку Холмсу). Такие «сообщения» «постоянно штампуют одно и то же “означающее”, которое мы уже благополучно усвоили во

время чтения первого опуса соответствующей серии (в данном случае “означаемое” — это определенный механизм действия, движимый определенными персонажами в пространстве определенных “топосов”))» [Эко 2005: 198]. Такой способ повествования Умберто Эко называет *итерацией* (повторением), рассматривая этот повествовательный прием на примере повествовательных структур со сквозным действующим персонажем. Эко справедливо указывает, что каждая якобы новая «история» о таком персонаже в самом деле является лишь повторяющейся «вариацией на тему» и «читатель постоянно узнает то, что он уже знает и хочет узнавать вновь и вновь» [Эко 2005: 197]. Следует добавить, что это постоянно, от рассказа к рассказу, штампуемое «означаемое» (например, неперенное упоминание о трубке Холмса, его игре на скрипке, его художестве) является определенным когнитивным способом организации и закрепления знания об этом персонаже в читательской памяти. Пресловутые курение трубки и игра на скрипке — не что иное, как ключ, который вскрывает, «распечатывает» в памяти читателя тот ящик (или, говоря языком когнитивистики, ту семантическую модель), в котором хранится «сценарий» под названием «Шерлок Холмс», реализующийся от рассказа к рассказу Конан Дойля.

В данной ситуации для нас являются важными два положения: во-первых, в сюжетах подобного рода распадается структура времени, «разрушается время повествования, то есть то время, которое связывает один с эпизод с другим» [Эко 2005: 188], а это означает, что события, в которые вовлечен герой, происходят в некоем непрекращающемся настоящем или, вернее, в таком времени, в котором проживание персонажем своей «биографии» воспринимается как одно и то же событие, воспроизводящееся в разных вариациях. Это отличает структуру «сериального» повествования от повествования классического мифа, где «биография» персонажа воспринимается как последовательность всякий раз новых событий, одно за другим происходящих во времени с этим персонажем. Во-вторых, такой тип повествования фактически отменяет саму «судьбу»,

«биографию» персонажа, делает ее ненужной и второстепенной (т. к. отсутствует последовательно разворачивающаяся во времени причинно-следственная цепочка событий, из которых и состоит любая биография), выдвигая на первый план вместо биографии определенный тип поведения персонажа, воспроизводящийся от одной «истории» к другой и поэтому опознаваемый читателем как принадлежащий именно этому персонажу: «Мы следим за “топосными” поступками “топосных” персонажей, о п р е д е л е н н ы й о б р а з п о в е д е н и я к о т о р ы х м ы у ж е п о л ю б и л и» [Эко 2005: 199] (выделено мной. — *Е. Л.*). Такая структура повествования, где место «биографии» персонажа занимает его «поведение», актуализирует персонаж не как субъект (т. к. это предполагает наличие «характера», реализуемого в «биографии») или хотя бы субстанцию, а как набор предикатов (составляющих «поведение» персонажа), повторяющихся от одного повествования к другому, закрепленных за данным персонажем и опознаваемых читателем, который от такого опознавания получает эстетическое удовольствие. Например, герой Б. Акунина Эраст Фандорин по сути представляет собой не полноценный характер, реализуемый в «биографии», а набор повторяемых от романа к роману поведенческих реализаций и атрибутов, куда входят внешняя холодность и надменность, склонность к внутренней рефлексии, дедуктивный анализ, привычка перебирать нефритовые четки, поглаживать тонкие усики, пристрастие к сигарам и щегольской одежде, общение со слугой-японцем, определенный тип речевого поведения, в частности, заикание и т. д.

Чтобы понять, к какому из двух описанных типов тяготеют славянские мифологические персонажи, рассмотрим совокупность текстов о ведьме, функционирующих в традиции одного полесского села (Барбаров Мозырского р-на Гомельской обл. [ПА 1983]):

«Перад Иванам [т. е. накануне Ивана Купалы ночью] борану к варатам ставять. Як ана [ведьма] буде ити, то ана сколеца на тые зубу. [Одна хозяйка поставили так борону.] И такая жаба паўзе. И яна взяла са-

керу и атсекла ей лапу и аткинула ее далеко. Назавтра виганье тавар — аж у етае жэньшчыны атсечаные пальцы, за ноч хто-та атрубаў. [Это ночью] ана жабаю зрабилась» («Накануне Ивана Купалы борону к воротам ставят. Как ведьма будет идти, то она наколется на те зубья. Одна хозяйка поставила борону. И такая жаба ползет. И она взяла топор и отсекла ей лапу и откинула далеко. Назавтра выгоняет скотину — а у этой женщины отсечены пальцы, за ночь кто-то отрубил. Это ночью она превратилась в жабу»).

«Знахорка була, в нучь хадила кароў даіць. Чорт их знае [как они доят коров]. Хлопцы сабраліса ведьму стэрэгчи на Івана в вэчэр. Стэрэгутъ воны, побрали каменьев. От у двенацать часоу, пад час, скачэ жаба така, да воны стали тую бить, бить да атбили лапу. Жаба на трох лапах паскакала. На утро заўтра тэя жэньшчына, што малако бэрэць вышла, атбита рука была, бэз руки стала» («Знахарка была, ночью ходила коров доить. Черт их знает, как они доят коров. Хлопцы собрались ведьму стеречь вечером на Ивана Купалу. Стерегут они, набрали камней. Вот в двенадцать часов, ближе к часу, скачет жаба такая, да они стали ее бить, бить да отбили лапу. Жаба на трех лапах поскакала. Наутро завтра та женщина, что молоко отбирает, вышла, отбита рука была, без руки стала»).

«Видьма, гаворили, жаба скачет чэрэз ногу, дак гэта видьма. Сама бачыла. Вот така рапуха палзла. Мой батька пагукал мамку мою. Вона: “Что ты робишь?” Он дручком ее, и малако пабигла» («Ведьма, говорили, скачет через ногу, так это ведьма. Сама видела. Вот такая большая жаба ползла. Мой отец позвал маму мою. Она: “Что ты делаешь?” Он палкой ее, и молоко побежало»).

«Каже, человек адин стерег [свой хлев на Купалу. Видит,] жаба иде ў хлев, а он отсек лапу и на другой день выгнаў, а ана [женщина, соседка] с абвязаной рукой. Ужака укусила, говориць» («Говорит, один человек стерег свой хлев на Купалу. Видит, жаба идет в хлев, а он отсек ей лапу и на другой день выгнал, а она, ведьма, с обвязанной рукой. Уж укусил, говорит»).

«Жаба скачэць, атсечэш ногу, да то ведьма. Батька як бахнув дручком па рапухе, так малако пабигло»

(«Жаба скачет, отсечешь ей ногу, да это ведьма. Отец как стукнул палкой по большой жабе, так молоко побежало»).

«Говорят, что скидается [ведьма]. Скакала лягушка, а один муж отсек ей лапу, а на другой день его жинка без ноги была» («Говорят, что превращается ведьма. Скакала лягушка, а один мужчина отсек ей лапу, а на другой день его жена без ноги была»).

Из приведенных примеров очевидно, что коллективное знание о мифологическом персонаже (в данном случае — о ведьме) реализуется в виде вариантов одной и той же «истории», построенной по одной схеме, которая описывает не «биографию», а характерное, узнаваемое поведение ведьмы и столь же стандартное поведение по отношению к ней окружающих людей: ведьма превращается в жабу и в таком виде отнимает у чужих коров молоко. Если подкараулить ведьму в виде жабы и нанести ей увечье (стукнуть палкой, отрубить лапу), то из жабы польется отнятое ею молоко, а женщина, которая превращалась в эту жабу, на следующий день окажется со знаками нанесенного ей увечья (избитая, с отрубленными пальцами, перевязанной рукой и т. д.), по которым можно опознать ее как ведьму. Из этого примера видно, что повествование о мифологическом персонаже в славянской традиции строится как повторение вариантов по существу одного и того же события (в данном случае — отбирания молока у чужих коров) согласно одной и той же схеме таким образом, что каждый раз в каждой новой истории действие начинается как бы с самого начала (меняются только люди, на которых направлено воздействие персонажа), из одной и той же точки, в которой персонаж начинает проявлять себя, и заканчивается в другой столь же постоянной точке, где действие персонажа прекращается и он как бы «выпадает» из дальнейшего развития событий, становясь неинтересным для повествования. Ср.: «А Афанасий Иваныч с гармоньей до болота пошел. Его забрали за ручки и посадили на пень. Он играл, играл, да потом Господа вспомнил и пошел домой. Это все шишки были. Иван Андреич с мельницы ехал, а там сарайчик. Там ребятишки в красных рубашках.

Черти. Лошадь не пошла дале. Он сказал: “Господи, благослови”. Они ушли, а он поехал дальше». (Любытинский р-н Новгородской обл.) [Черепанова 1996: 69].

Кроме того, повторяющиеся поведенческие клише персонажа (жаба, скачущая около коровы, появление искалеченной соседки) являются такими же когнитивными ключами для активизации и сохранения в коллективной памяти семантической модели под названием «Ведьма», как игра на скрипке и раскуривание трубки являются когнитивными маркерами «сценария» под названием «Шерлок Холмс».

Из сказанного очевидно, что персонаж славянской мифологии имеет гораздо больше общего с персонажем «сериального» типа, описанного Умберто Эко, нежели с персонажем классической мифологии типа Геракла или Одиссея. Если в повествовании о последних для нас важно, как они «проживают» свою «биографию», какие новые, **непредсказуемые события** с ними происходят, как меняется их «судьба», включенная в поток времени, то в повествовании о славянских персонажах нам важно, как проявляют себя персонажи в рамках уже известного нам и **предсказуемого** поведенческого клише, которое повторяется в очередной «истории» и которое позволяет персонажу «застыть в этой своей фиксированной эмблематичности, которая есть залог его узнаваемости» [Эко 2005: 182]. Подобно тому, как читатель или зритель сериала следит «за “топосными” поступками “топосных” персонажей, определенный образ поведения которых мы уже полюбили», так и слушатель очередной былички о ведьме, колдуне, вампире или домовом следит за набором определенных действий того или иного персонажа, которые опознаются слушателем и которые раз за разом воспроизводятся в очередной «истории». Как ни парадоксально это покажется, но повествование о восточнославянских ведьме или колдуне типологически ближе к повествованию о Супермене или Эрколе Пуаро, чем к классическому античному мифу о Прометее или Эдипе. Из этого сравнения становится понятно, почему в «устройстве» славянского мифологического персонажа его предикативная составляющая (которая и оп-

ределяет ту или иную совокупность его поведенческих черт, реализующихся как функции этого персонажа) гораздо важнее для сознания носителя традиции, чем его субстантивная часть — потому что именно предикативный ряд является тем повторяющимся ядром, варианты которого и реализуются в очередном повествовании, определяя неизменность мифологической схемы и обеспечивая узнавание персонажа.

В славянском мифологическом тексте персонаж вне контакта с человеком как бы не существует — онтологически его существование подразумевается, но повествовательно оно почти никак не выражено. Повествование классического мифа строится как развитие событий, соответствующих потоку линейно развивающегося времени, оно основано на том, что герой уже совершил, — это подчеркивают глаголы прошедшего времени совершенного вида (например, Геракл сначала победил Немейского льва, затем очистил Авгиевы конюшни и т. д.). Время онтологического существования персонажа в славянском мифе не является потоком, в котором происходят события, оно предстает как **неподвижное настоящее** (или неподвижное прошедшее, если представление о персонаже перестает быть актуальным верованием), что, как правило, подчеркнуто в поверьях глаголами несовершенного вида. Ср. примеры из уже упоминавшегося полесского с. Барбаров: «На садилку затыкаюць 12 иголок и на росу кладуць, штоб ведьмы малако не брали»; «Е такие ведьмы, шо забирае малако»; «Перад Иваном [то есть накануне Ивана Купалы ночью] ведьмы забирають малако, спор забирають»; «Ведьма, як змея, молоко сосет» и т. д. Глаголы несовершенного вида (ведьма забирает/сосет спор/молоко) указывают на онтологическую заданность действий персонажа, их циклическую повторяемость.

Отношения с человеком и действительностью в структуре славянского мифологического повествования строятся иначе, чем в структуре классического мифа. В этом смысле рассказывание последнего сравнимо с рассказыванием (или чтением) классического романа, при котором вектор внимания слушателя (или

читателя) направлен из реального мира, в котором он находится, в воображаемый мир, который является символическим продолжением реального и в котором действуют персонажи мифа или романа. Если представить такой миф (или роман) в виде художественного изображения, то оно будет соответствовать картине с прямой перспективой, вектор которой направлен из реального мира рассказчика (и слушателя) в воображаемый хронотоп мифа или романа, который создается в повествовании (ср., например, хронотоп античных мифов о богах с их разработанными локусами обитания на Олимпе и перемещения персонажей, а также хронотоп скандинавских, индийских мифов, которые подробно описывают пространство обитания персонажей мифов). В славянском мифологическом повествовании хронотоп выстроен по принципу обратной перспективы (как ни кощунственно это может показаться, но во многом он соотносится с изображением пространства в иконе, где вектор направлен из мира иконы в мир зрителя, как бы «вываливаясь» на него) — в славянском мифологическом тексте персонаж действует не в каком-то особом хронотопе, за которым мы наблюдаем из своего мира, а в соответствии с законами обратной перспективы буквально «вываливается» в пространство человека — в дом, лес, поле, реку, на дорогу, перекресток, сталкиваясь там с человеком. Такое построение вектора повествования по принципу обратной перспективы объясняет, почему в славянской традиции повествование о персонаже сосредоточено не на его «биографии» (которой не существует), а на поведении (и связанным с ним кругом предикатов) — у славянского мифологического персонажа просто не существует собственного хронотопа, собственного повествовательного пространства, в котором было бы возможно развитие его «биографии». У такого персонажа общее пространство с человеком и, как только он из него исчезает, он перестает интересовать человека. Этим, в частности, объясняется трудность, с которой сталкивается информант, отвечая на вопрос о так называемых «сезонных» персонажах типа русалок, шуликунов, караконджулов, чье пребывание на земле ограничено оп-

ределенным календарным сроком (например, у полесских русалок это период с момента цветения ржи до конца Троицкой недели). На вопрос о том, куда уходят подобные персонажи, когда их срок пребывания на земле оканчивается, информанты обычно дают невнятные, короткие ответы — в воду, на кладбище, на «тот свет» или вообще никак не отвечают, т. к. собственно-го хронотопа, кроме земного, у славянских мифологических персонажей просто не существует, поскольку вне столкновения с человеком и проявления в этом столкновении своих поведенческих клише они просто не интересны. Это обстоятельство еще раз подчеркивает приоритет предикативной части над субстантивной в структуре славянского персонажа и объясняет, почему в ряде локальных традиций такой персонаж может вовсе оформляться почти исключительно как предикативная составляющая, лишенная субстантивной части, т. е. как совокупность мифологических функций.

Таким образом, всю совокупность текстов о ведьме, колдуне (или о любом другом персонаже), бытующую в традиции одного села (или микроареала) можно представить в виде своеобразного вербального «сериала», каждая «серия» которого предназначена для коллективного адресата этого села и содержит постоянные и узнаваемые для носителей данной традиции «топосы» (постоянные мотивы и ситуации), повторяющиеся от одной «серии» к другой. Эти «топосы» (большая жаба, появляющаяся около коровы; свинья/кошка/собака/копна сена, преследующая человека на ночной дороге; соседка, появляющаяся утром с перебитой рукой и т. д.) являются необходимым условием, позволяющим человеку традиционной культуры «войти» в повествование, правильно опознать «сценарий», положенный в основу рассказа и соответствующим образом его интерпретировать. Для коллективного сознания важна не «биография» конкретной женщины, признанной в селе ведьмой, а ее «топосные» поступки и ситуации, в которые она попадает. Социуму интересно, кто в очередной раз видел ведьму в виде жабы (кошки, свиньи), скачущей у чужого хлева, у чьей коровы она отобрала молоко на этот раз и была ли наказана за это хозяином

коровы. Такая организация мифологического знания, принятая во всех славянских традициях, объясняется тем, что это — актуальное знание и принадлежит оно к вечно обновляемому настоящему времени, поскольку крепко вписано во всю систему практической деятельности человека традиционной культуры, в его календарный, ритуальный и хозяйственный циклы. От полноты усвоения этого знания каждым конкретным членом социума зависит сохранность его скота от порчи и колдовства, хорошие надои, плодovitость, т. е. общее благополучие хозяйства. Это принципиально отличает славянскую мифологию от классического мифа, действие которого отнесено к архаическому посткамперфекту. Прием повторения (итерации) поддерживает «в рабочем состоянии» фрагменты социальной памяти, содержащие мифологическое осмысление мира. «Серийная» организация мифологического знания позволяет порождать сколь угодно много **как бы новых** текстов по заданному «сценарию», или «фрейму», с одной стороны, интегрирующему предшествующий мифологический опыт традиции, с другой — осуществляющему процесс «напоминания» об этом опыте каждому новому поколению. Прием итерации, приближающий мифологический персонаж к герою «сериального» типа, — это мощный когнитивный механизм, позволяющий не просто сохранять и передавать последующим поколениям мифологическую информацию, но и поддерживать ее практическую актуальность для общественного сознания.

Литература

- Левкиевская 1996 — *Левкиевская Е.Е.* Славянские представления о способах коммуникации между *тем* и *этим* светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е.Е.* Мифологический персонаж: имя и образ // Славянские этюды. Сборник в честь С.М. Толстой. М., 1999.

- Терновская 1984 — *Терновская О.А.* Ведовство у славян. П. Бзык (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.
- Черепанова 1996 — *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Эко 2005 — *Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста. М., 2005.

Сокращения

ПА — Полесский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН

Сведения об авторах

Архипова Александра Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва.

Барнард Алан, доктор философии, профессор Школы социальных и политических наук Эдинбургского университета, Великобритания.

Веселова Инна Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы факультета филологии и искусств СПбГУ, зав. кабинетом фольклора, Санкт-Петербург.

Давлетшин Альберт Иршатович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института восточных культур и античности РГГУ, Москва; Отделения древней Америки и этнологии Рейнского университета им. Фридриха Вильгельма, Бонн.

Добжанская Оксана Эдуардовна, доктор искусствоведения, зав. кафедрой естественных и гуманитарных наук, доцент АОУ ВПО Таймырского филиала Ленинградского гос. университета им. А.С. Пушкина, г. Дудинка.

Левкиевская Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН, Москва.

Литвин Евгения Александровна, студентка 5 курса Института восточных культур и античности РГГУ, Москва.

Мариничева Юлия Юрьевна, магистр филологии, ассистент кафедры истории русской литературы факультета филологии и искусств СПбГУ, Санкт-Петербург.

Матюшина Инна Геральдовна, доктор филологических наук, профессор ИВГИ РГГУ, Москва.

Милукова Елена Валериевна, кандидат культурологии, автор публикаций по проблемам локальной мифопоэтики, провинциальной культуры и наивной литературы, Москва.

Михайлова Татьяна Андреевна, доктор филологических наук, профессор кафедры древних языков Института лингвистики РГГУ, Москва.

Степанов Андрей Викторович, аспирант Российского этнографического музея (РЭМ), сотрудник АНО «Пропповский центр», Санкт-Петербург.

Христофорова Ольга Борисовна, кандидат культурологии, доцент Учебно-научного Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ, Москва.

Contents

<i>The Foreword:</i>	
The Conceptual Space of Witchcraft	7
<i>O.B. Khristoforova</i>	
The Anthropological Approaches to the Study of the Phenomenon of Sorcery	11
<i>A. Barnard</i>	
The Traditional Naro Bushmen Medicine and Healers (transl. from English by E.N. Duvakina)	60
<i>A.I. Davletshin</i>	
Witchcraft, Envy, Fear, Water or What Can Always Be Discussed in San Pedro Tziltzacuapan, Veracruz, México	84
<i>E.V. Milukova</i>	
"The Invisible" in the Seychelles gri-gri	121
<i>I.S. Veselova, Yu.Yu. Marinicheva</i>	
"A Toad Fall Into Your Mouth" and "A Fig in the Pocket": The Phantoms of Fear in Witchcraft Space	156
<i>A.V. Stepanov</i>	
About the Authority and Status of "the Knowing" in the Present-day Village (on the Materials of the North of Russia)	171
<i>O.E. Dobzhanskaya</i>	
The Legends of Taymyr Shamans in the Modern Cultural Context	200

<i>A.S. Arkhipova</i>	
How to Curse in Mongolian	214
<i>I.G. Matyushina</i>	
Love Poetry as a Spell	229
<i>E.A. Litvin</i>	
A Healer, a Sorcerer or a Charlatan?	
Classical Greek Vocabulary	
in the 5 th century BC	259
<i>T.A. Mikhailova</i>	
The Case of Alice Kyteler	285
<i>Levkiyevskaya E.E.</i>	
The Structural Peculiarities of the Slavonic	
Mythological Character, or Why a Slavonic	
Witch Has No Biography	299
<i>Information about the Authors</i>	314

The Space of Witchcraft (compiled by O.B. Khristoforova)

This next publication in the series "Tradition—Text—Folklore", compiled at the Centre for the Typology and Semiotics of Folklore at RSUH, is based on the materials of the round-table conference held at RSUH in March 2008. The authors — Russian and foreign historians, philologists, anthropologists, art historians — discuss a wide range of problems under the general topic of the formation of the phenomenon of witchcraft (both by the participants of the tradition and researchers), topic of the descriptive and meta-descriptive language of this phenomenon in different contexts — geographic and historical, as well as disciplinal and methodological. The book is recommended for specialists and students of Folklore Studies, Social and Cultural Anthropology, History, Religious Studies as well as for all the readers interested in the subject.

П82 **Пространство** колдовства / Сост. О.Б. Христофорова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2010. 315 с. (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика.)
ISBN 978-5-7281-1204-4

Очередной сборник серии «Традиция—текст—фольклор», подготовленный в Центре типологии и семиотики фольклора РГГУ, основан на материалах «круглого стола», состоявшегося в РГГУ в марте 2008 г. Авторы — российские и зарубежные историки, филологи, антропологи, искусствоведы — обсуждают широкий круг вопросов, связанных с общей темой конструирования феномена колдовства (как самими носителями традиции, так и исследователями).

Для специалистов и студентов в области фольклористики, социальной и культурной антропологии, истории, религиоведения, а также широкого круга читателей.

УДК 821(08)
ББК 82.3(0)я43

Научное издание

ПРОСТРАНСТВО
КОЛДОВСТВА

Редактор *Е.Б. Васильева*
Художественный редактор *М.К. Гуров*
Технический редактор *Г.П. Каренина*
Корректор *Н.П. Гаврикова*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Подписано в печать 01.12.2010.
Формат 84×108¹/₃₂.
Усл. печ. л. 16,8.
Уч.-изд. л. 17,0.
Тираж 500 экз. Заказ № 53.

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993 Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-06