

О.Б. ХРИСТОФОРОВА

НЕСКАЗОЧНАЯ ПРОЗА И СИМВОЛИЧЕСКАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

Статья основана на полевых материалах, собранных в 1999–2005 гг. во время полевой работы среди старообрядцев Верхокамья. Автор предлагает методику «поуровневого» анализа быличек о колдовстве, что позволяет установить корреляции между мифологическими представлениями и системой социальных отношений. Содержание текстов рассматривается в соответствии с тем, какого рода отношения в них моделируются: (1) жители Верхокамья – «внешний» мир; (2) жители различных районов внутри Верхокамья; (3) разные этноконфессиональные группы; (4) половозрастные группы; (5) жители отдельных населенных пунктов – соседи, свойственники, родственники. Тексты, описывающие социальные отношения разных уровней, различаются тематически, по масштабу описываемых событий и характеру циклизации, т.е. мифологические представления на каждом из этих уровней реализуются по-разному. Особо богат конкретными деталями последний уровень: былички, описывающие взаимоотношения жителей одного населенного пункта в терминах веры в колдовство, представляют собой резервуар значений для осмысления повседневных происшествий, и наоборот, ежедневная рутина – это источник изменений в наборе мотивов.

Ключевые слова: русская сказочная проза, колдовство, социальные отношения.

В современной отечественной фольклористике, которую затронул кризис научного знания конца XX в., идет активный поиск новых тем и методов исследования. Одна из возможных методологических новаций состоит в том, чтобы согласовать между собой научные описания мифологических представлений и особенностей социальных отношений. Конечно, в действительности представления находились и находятся не в монографиях, а в поведении людей, в социальных взаимодействиях. Однако научная рефлексия последних ста – ста пятидесяти лет привела к тому, что этнография и фольклор, социальное и мифологическое оказались в библиотеках на разных полках, проходят по ведомству разных наук. Такое аналитическое разделение, безусловно, необходимо. Но, на мой взгляд, воссоединение абстрагированных мифологических представлений и столь же стерилизованной социальной действительности, в особенности же – исследование самого фокуса их взаимосвязи – может быть эвристически ценным.

В наибольшей степени такое соединение пригодно для исследования быличек. Исследования современного бытования сказочной прозы в разных регионах России показывают, что представления о многих мифологических персонажах (леших, русалках, домовых и т.п.) постепенно уходят в прошлое, но при этом сохраняют актуальность представления о колдунах. В городах, например, сюжеты, связанные с этим мифологическим персонажем (а также и с покойником) – не только практически единственное, что осталось от традиционной сказочной прозы, но, более того, даже расцветает. Былички такого рода, с одной стороны, наследуют русской фольклорной традиции XIX – начала XX в. (удивительно устойчивыми оказываются уровень композиционно-повествовательной стереотипии, набор сюжетов и мотивов, а также, видимо, и социокультурные функции текстов), с другой – они бытуют в естественных социальных контекстах, причем наиболее активными рассказчиками – носителями этих представлений являются люди среднего и даже молодого возраста, в основном женщины. На мой взгляд, сохранению данных представлений во многом способствует их востребованность в определенной – микросоциальной – коммуникативной среде, где они выполняют ряд важных социокультурных функций. Подобная востребованность представлений о колдовстве требует научного осмысления и более внимательного отношения к тому, насколько они определяют и формируют социальную действительность – и в то же время оказываются определены ею.

В данной статье на примере быличек о колдунах будут рассмотрены взаимосвязи социального и мифологического в малых и средних группах (примерами таких групп могут служить сельское сообщество, о котором и пойдет речь, а в городах – соседи по коммунальной квартире или подъезду, коллеги по работе).

Фольклористические и этнографические описания полны свидетельств того, что колдунами – или более сильными колдунами – обычно считаются проживающие по соседству инородцы или иноверцы. Приведем два примера, зафиксированные с разницей в сто лет. По данным И.Я. Неклепаева 1903 г., сургутяне боялись остяков (хантов) «как людей, водящих более или менее близкое знакомство с нечистым духом, особенно же остяцких колдунов и ворожеев...», это удерживало русских от причинения обид и неприятностей инородцам. Особенно славились своей волшебной силой «остяки более глухих мест»: «там что ни остяк, то ворожей, – говорят сургутяне про реку Вах, – и с ними нужно держать ухо востро»¹.

Во время полевой работы среди старообрядцев-беспоповцев Кировской области (Уржумский р-н, 2003 г.), проживающих рядом с марийцами, было обнаружено, что русское население этих мест приписывает владение магическими практиками почти исключительно соседям-марийцам (крещеным в православие, но якобы сохраняющим и языческие обряды), тем самым избавляя от подозрений в колдовстве единоверцев. Схожие наблюдения несколько ранее были сделаны и А.А. Ивановой².

Иная картина наблюдается в Верхокамье³: в этом практически моноэтническом на протяжении последних ста – ста пятидесяти лет регионе (лишь на его западе расселены удмурты, давно принявшие православие) обвинения в колдовстве неизменно падают на своих – русских старообрядцев, впрочем, источник колдовской практики по традиции возводится к его прежним насельникам – коми-пермякам, исчезнувшим из этих мест еще в XIX в., например:

Раньше это шло всё, знаете, откуда? Оттуда вот, с коми-пермяков. Говорят, вот это в пермяках раньше всё было распространено <...> не веровали, не верующие были [В-2000и № 9.5. Ф.С.И., ж., 1918 г.р., Вер.]⁴.

Любопытно, что в селах Удмуртии, где живут вместе русские старообрядцы и удмурты, эта тенденция – подозревать в колдовстве своих, русских, а не удмуртов – сохраняется. Следовательно, приписывание вредоносных магических способностей живущим рядом представителям иного этноса – чрезвычайно популярная, но не единственная модель описания социального пространства. Так, в случае моноэтнического и моноконфессионального населения подобные подозрения обычно падают на жителей соседнего района, села или куста деревень, например:

Вот в этой-то местности вроде меньше, а вот в соколовской, говорят, там масса, больше. В той стороне, говорят, больше [В-1999 № 4.1. А.М.Ж., ж., 1936 г.р., Вер.]⁵.

Достаточно хорошо известно, что в русской народной картине мира почти всякий чужой воспринимается как потенциальный колдун. Очевидно, что кроме «этнически чужих» существуют и другие категории «чужих», позволяющие видеть в них источник потенциального зла, проецировать на них собственные негативные чувства и приписывать им колдовские способности. Такие типы «чужих», как странник, нищий и ремесленник в среде земледельцев достаточно подробно описаны в работах Т.Б. Ще-

панской⁶, нас же в большей степени будут интересовать типы «чужести» в относительно стабильной социальной структуре сельского общества.

Социально-коммуникативное пространство деревни неоднородно – кроме естественных половозрастных различий, определяющих доступ к ресурсам, в том числе и к информации, следует учитывать и такие его аспекты, о которых пишет А.Н. Кушкова – структурные (родство/свойство/соседство/знакомство) и коммуникативные, т.е. собственно информационные практики (кто что о ком знает/говорит/(не)может/(не)должен говорить – и с кем)⁷. На мой взгляд, необходимо иметь в виду и такие параметры социального пространства, как статус и репутация индивида. Под статусами здесь понимается стандартный набор «ячеек», обычно закрепленный в «общем знании» традиции, в частности, в языковых и фольклорных клише (к примеру: «богач», «бедняк», «знаткой», «дурачок» – и их современные терминологические изводы), под репутацией – соотношение клишированного статуса и конкретного человека со всеми его личными особенностями. Если статус определяет стандартное отношение к своему носителю, то в конечном итоге решающее значение будет иметь именно репутация человека (перефразируя известную поговорку, можно сказать, что по статусу встречаются, по репутации провожают), она может даже оказать влияние на стандартный набор статусов в данной локальной традиции.

Именно этой особенностью построения социально-коммуникативных поведенческих стратегий в деревне как разновидности малой социальной группы можно объяснить, почему понятие статуса в живом бытовании оказывается семантически двойственным, или нейтральным. Например, «богач» и «бедняк» могут оцениваться негативно как, соответственно, жадный и ленивый, а могут и позитивно – первый как хороший хозяин и второй как нестяжатель; оценка будет зависеть от личной репутации человека. Во-вторых, этим же можно объяснить, почему людям с одинаковыми чертами поведения, внешности, достатка и т.п. порой приписывают противоположные статусные характеристики – лекаря и *портуна*, *знаткого* и *порченого*, Христа ради юродивого и одержимого нечистым духом, добропорядочного члена общины и вредоносного, опасного для общества человека.

Бытование статусов и репутаций в сельской социальной среде иногда воспринимается исследователями-полевыми как ошибка информантов, как «порча» давно закрепленной в научной литературе традиционной русской языковой картины мира, согласно которой, например, «богатство» оценивается однозначно негативно, а «бедность» – позитивно. Тенденция столь однозначной оценки реальности действительно

существует, если мы говорим о стандартном статусном наборе (к тому же ее – как и противоположную – всегда можно подкрепить ссылками на богатый русский фольклор), но соотношение характеристик статусов и репутаций в живой социальной среде противится схематизации и не позволяет делать столь категоричные выводы.

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

Далее мы будем говорить о соотношении социальной структуры сельского общества и сюжетно-мотивного комплекса бытующих в нем рассказов о колдовстве или, другими словами, рассмотрим некоторые механизмы мифологизации социального пространства на примере одной локальной традиции. Материалом послужили полевые наблюдения и записи фольклорных текстов в 1999–2005 гг. в Верхокамье.

Каждому полевику известно, что былички о колдовстве, несмотря на свою типичность, как правило, описывают реальные случаи социального взаимодействия и «привязаны» к конкретным людям, находящимся в определенных отношениях с героем былички или рассказчиком. К сожалению, собиратели, сосредоточивая свое внимание на сюжетах и мотивах текстов, не всегда фиксируют эту важную информацию. Вместе с тем, мы имеем здесь дело не с контекстом рассказа, а с самим механизмом его создания, анализ которого позволяет понять связь между набором фольклорных сюжетов, структурой данного сообщества, комплектом статусов в нем и репутациями его членов.

Рассмотрим былички, бытующие в Верхокамье в соответствии с тем, какого рода отношения в них моделируются, и сопоставим последние с содержанием текстов.

1. Жители Верхокамья – остальной мир.
2. Отношения между жителями различных районов внутри Верхокамья.
3. Отношения между разными этноконфессиональными группами.

4. Отношения между половозрастными группами.

5. Отношения между жителями отдельных населенных пунктов – соседями, свойственниками, родственниками.

Первый из указанных уровней представлен в текстах таких жанров, как исторические предания, эсхатологические рассказы, пересказы книжных сюжетов; былички о колдунах (*портунах, знаткіх*) встречаются лишь со второго уровня, причем снижение уровня коррелирует с уменьшением влияния книжности и одновременно клишированности быличек (переходом от фабулатов к меморатам).

Обвинения в колдовстве наиболее масштабны на втором уровне – жители соседнего района (сельсовета, куста деревень, села) «поголовно колдуны», например:

Она сивинская, она много знает. Они больше там знают. Там такой народ, там... много знали они. Там больше лекарей было [В-1999 № 2.3. Т.Р.Г., ж., ок. 75 лет, Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова]⁸.

Соб.: Нам говорили, что сивинская сторона такое колдовское место, что там много колдунов живет.

П.О.М.: Кого?

Соб.: Колдуны!

П.О.М.: О-о-ох!

П.Н.М.: Ну это, это есть, да. Там, видимо, и то, и то, там люди...

Ф.М.: В Сиве?

П.Н.М.: Ну. И еще колдовское место – это соколовская сторона [В-2000и № 10.2. П.Н.М., м., 1955 г.р., его мать П.О.М., ж., 1924 г.р., Ф.М., м., ок. 45 лет, Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова]⁹.

В Кулиге, вот за Кулигой – там много. Колдуны на колдуне [В-2000и № 12.3. Т.К.В., ж., 1932 г.р., Кезс.]¹⁰.

Бывало, поедem в Кизьву, у меня тетка там жила, там тоже всё колдуны, говорит, жили. Поедем, она мне говорит: «Ты там много не пей. Будут пить подавать – не пей». – «А чё, – говорю, – почему?» Чё, я молодая была, ничё не понимала. – «Там колдуны.» Боялась пить. Там все знающие тоже были люди [В-2000и № 5.4. Л.Н., ж., 1953 г.р., Сив.]¹¹.

О стереотипности подобного мнения говорит и то, что ровно такое же заявление нам довелось услышать и от человека, слывущего в своей округе колдуном:

Бывает это, бывает это, делают всё. Раньше были здесь такие люди, но их нету счас, счас нету их, нету. Мало. И... не знаю, поди... в соколовской стороне кто-то есь там такие [В-2000и № 9.1. К.Л.И., м., 1923 г.р., Вер., зап. И. Бойко, О. Христофорова, Е. Ягодкина].

Тексты, описывающие этот уровень взаимоотношений, отличаются высокой стереотипностью и малым количеством конкретных деталей; информанты нередко затрудняются вспомнить какую-либо реальную историю, подтверждающую столь устойчивую репутацию жителей «колдовской стороны», и выходят из положения с помощью того или иного риторического приема, например, переводя разговор на другую тему или упоминая иной сюжет:

Вот в Сиве, говорят, крепкие очень эти... лекаря, пошибку лечат. А здесь никого нету. Нынче уж мало они стало, колдуны-то... умирают, умирают всё. Вот когда вот они умирать начинают, очень тяжело умирают. Никак душе-то нельзя выйти-то. Он ведь веровал в нечистого [В-1999 № 2.3. Т.Р.Г., ж., ок. 75 лет, Вер., 1999 зап. И. Куликова, О. Христофорова].

Столь же трудно иногда рассказать что-либо о колдуне из другой деревни:

Т.И.М.: Вот Максим Лавёнок знал хорошо, тут, в Абросях.

М.И.К.: А чё, он не в нашей деревне [В-2000и № 1.2. М.И.К., ж., 1923 г.р., Т.И.М., ж., 1932 г.р., Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова].

Данный уровень социальных отношений представлен в быличках с такими сюжетами, как состязания колдунов на свадьбах и помочах («дока на доку»), *порча* свадьбы, появление болезни-*порчи* во время поездки в другой район (чаще всего на свадьбу, но повод может быть и другой), лечение *порчи*, которую не смогли вылечить «свои».

В рассказах часто встречается противопоставление нынешнего места жительства информанта – большого села – и его родной деревни, например:

Мы жили вот в деревне, от Сепыча 6 километров, и этой пакости (*колдовства*) у нас в деревне не было [В-2000и № 9.5. Ф.С.И., ж., 1918 г.р., Вер.].

Раньше, мне кажется, так ведь не было, чернокнижники, нынче очень ведь много. У нас даже вот знающие люди, вот которые как бы хорошие-то вот, они говорят, что у нас в Соколово каждый третий колдун! [В-2002 № В4.2. Е.Ф.Б., ж., 1969 г.р., Вер.].

С одной стороны, в этом мнении можно видеть идеализацию прошлого (не исключено также, что информанты плохо помнят – или мало знали – социальную среду в

деревне своего детства), с другой – отчетливо прослеживается связь между сложной структурой большого села и распространенными в нем представлениями о колдовстве.

Наиболее насыщены конкретными деталями былички, описывающие пятый уровень – взаимоотношения жителей одного населенного пункта (в основном это соседи и свойственники). Именно на этом уровне происходит осмысление повседневных происшествий (пропажи молока у коровы, неурожая капусты, неудачи в делах, болезни, матримонимальных проблем и т.п. несчастий). Информанты обычно с большим эмоциональным подъемом рассказывают подобные истории, интерпретируя их в терминах колдовства; былички нанизываются одна на другую и многое могут сказать исследователю об отношениях в данном сообществе, о репутациях его членов, об «узловых» точках социального пространства – людях, общепризнанных колдунами. Мотивы быличек, безусловно, зависят от типа структурных отношений между колдуном и жертвой: большуха (свекровь или золовка) *портит* невестку и наоборот; родная мать (отец), с одной стороны, не желая *испортить* родную дочь или сына во время ее или его свадьбы, а с другой, не в силах справиться с понуждающими ко злу бесами, погибает сама; соседка отнимает молоко у коровы, изводит скотину или огородные посеы, насылает *порчу*; сосед останавливает свадьбу, *насмехается*; колдун из другой деревни снимает *порчу* и т.д. Некоторые примеры:

Та [невестка] на меня говорила, что: «Ты скоро сдóхнёшь». Чё-то делали, видимо. А я вот все еще живу, а она уже лежит в могиле. Вот.

Соб.: А что делали?

А я почему знаю? Я ведь не знаю, чё делали. Чё-то наверно тоже где-ко, раз так она похвалилась: «Скоро сдóхнёшь». Я, слава Богу, все еще живу, а она уже лежит в могиле. Запилась.

Соб.: Колдунья была?

Да нет. Да там отец сколь-то... так, отец да баб... нет, бабушка, она с бабушкой, с дедушкой жила, они вроде, говорят, знали. Ну, маленько чё-то, видимо, знали – на корову как-то напускали, у нас корова не заходила в избу. Идет с поля, а в ворота не заходит, силком загоняли. А потом, после Иван [сын] съездил к старухе там – они, говорит, это, шерсть с кошки да с собаки стригли, пережигали и вам, говорит, бросали тут, где корова ходит. Старуха сказала.

Соб.: А что за старуха?

А в деревне там, за Екатерининском, не знаю, где он был [В-2002 № В1.2. С.С.Ч., ж., 1921 г.р., Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова].

Соб.: Говорили нам, что раньше было много колдунов, а сейчас нету.

М.Ф.Г.: Как нет. Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас...

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

М.Ф.Г.: Ишо посмеялся...

М.С.П.: Да, он посмеялся. Он не хотел меня обидеть, а просто пошутил. Ага. Да. Вот у нас здесь тоже как-то было, вот у нас этого, Анатолия Георгиевича тоже... кто его знает, у него мать, например, знала. Вот. Тоже я не знаю, правда – не правда, Вася [муж] говорит... когда-то чё-то у меня муж с ним чё-то поссорился... он выпивает, старик, такой... тут и сказал: «Ну, ты набегаешься за своим жеребцом». У нас жеребец. Так он у нас в прошлом году или когда... в позапрошлом году – все время сорвется с цепи и летит! Убежит в Конята и куда-нибудь еще убежит.

М.Ф.Г.: Угу, бегал, бегал.

М.С.П.: Бегал, бегал. Он говорит: «Набегаешься со своим жеребцом еще!». Вот нельзя говорить так! Поперек сказал...

М.Ф.Г.: Есть, есть. Есть, Оля Борисовна, есть!

М.С.П.: Главное, что он еще не сделал такое, что вот пропала скотина или чё... Бывает что ведь так, что и скотина у кого-то пропадет. А потом, правда, и ему то же самое делается. На него вот как-то переходит точно так же. Потом у них... Вот у них часто скотина же пропадает. У них и овца, и корова пропала, и кобыла у них пропала. Вот. Потому что вот он вот... ему надо это вот чё-то творить-то, а потом на него то же переходит [В-2000и № 4.2. М.С.П., ж., 40 лет, М.Ф.Г., ж., 1928 г.р., Сив., зап. И. Бойко, О. Христофорова].

М.И.К.: Ой, да ведь раньше колдуны-те шибко... Таня, ты слыхала ведь?..

Т.И.М.: Много есть! Вот старик у нас в деревне был, злой человек, ну, просто он... Шла я коров пасти, и он идет, прошел. А я коров пасла осенью, совсем никаких паутов не было, овод не было ничего. А у меня коровы вышли, все лежали, до одной коровы. А этот старик прошел, видит, что я сижу, коровы лежат. Он токо через дорогу перешел, и коровы чисто все соскочили, завызгали, чисто все в лес убежали, разбежались, вот токо шум стоит там! И в деревню все. Я пришла, все коровы загнали уже. Вот так он мне сделал. Овод напускают, вот так.

М.И.К.: Вот враг прошел, все разбежались. Враг прошел.

Т.И.М.: А потом ему... осенью снопы надо было возить, а он комбайнера-то позвал, а комбайнеру-то исправу стали давать, дескать сначала надо...

М.И.К.: Таня, ты его знала, кто он такой?

Т.И.М.: Алеша Мишочёнок был, в Горчёнках. Ты не знаш. Он уж нету живой. И вот он чё-то осердился, потому что к нему не приехал этот комбайнер, а его не отпустили, чтоб он... ну, исправу стали

давать, как он поедет? А этот старик осердился... значит, он поехал, другое поле переезжать стал на комбайне, он напустил на него осу! И он ехать не может! Кругом осу, и всё. Он говорит, даже залепили руки и глаза, и не может ехать. И чуть не завёртило ему комбайн этот. Вот так. Вот оне и пошибки пускали. Вот эти пошибки-те пускали, икоты-те.

Соб.: Икота?

Т.И.М.: Ну, икота называют, и пошибкой называют.

Соб.: А куда она садится?

Т.И.М.: Как-то вот посадят. Раньше много такие люди были. Напоят чем-нибудь. Вот у него же, у этого старика, была сноха... дедушка он был как... за внуком она была, а внучек-от в армию ушел. Она: «Дедушка, дедушка, сделай мне туесочек». Раньше туески... не видали вы туески? Берестяны туески. Всегда ходили... За ягодой, на покос брагу да питьё брали. Вот она говорит: «Сделай, сделай мне туесочек». Дедушка сделал ей туесочек, принес этот туесочек, а она хоть бы помыла, она не помыла, она в этот туесочек брагу налила и пошла на работу. Косить. На покос. Покосила, попила из этого туесочка, вот он ей тут и посадил в туесочек эту... пошибку-ту. Икоту-ту. Она прямо почернела вся, валялась три дня. А потом ей стало... она уже мучит ее, всё... [В-2000и № 1.2. М.И.К., ж., 1923 г.р. и Т.И.М., ж., 1932 г.р., Сив., зап. Е. Лопатина, О. Христофорова].

Наблюдается отчетливая тенденция «переноса» «колдовского знания» за пределы своей возрастной группы (четвертый уровень отношений), в чем также видится проявление страха перед чужим, неосвоенным или уже «подзабытым» социальным пространством. Так, среди молодежи бытует представление о стариках как *портунах*, и наоборот – общим местом старческих lamentаций оказывается поголовное увлечение молодежи колдовскими практиками, например:

Нынче на это, на хорошее-то никто не учится, на плохо-то... каждый гад учится, прости, Господи... Маленький шкет и те уже учатся. Эту Черную книгу дак... все ее... все девки говорят, дак... вся молодежь, все на Черную книгу палятся. Все... всяки болезни, и скотину, и на деревья, и... всяки, паки, чё только ни вяжут, чё только ни делают дак [В-1999 № 3.1. В.Ф.Н., ж., 1922 г.р., Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова].

Впрочем, в отношениях полов эта тенденция проявляется не так отчетливо – нельзя сказать, что женщины склонны обвинять в колдовстве исключительно мужчин и наоборот; скорее, здесь доминирует расстановка статусов и репутаций в локальном сообществе и фольклорные стереотипы (отношения мотив–персонаж), например, женщины приписываются одни действия (крадет молоко), мужчине – другие (напускает насекомых или лягушек, останавливает свадьбу), однако есть и общие мотивы («крадет» дорогу, портит скотину и людей, трудная смерть колдуна). Тем не менее, создается впечатление

чатление, что в Верхокамье магические способности чаще приписывают мужчинам; кроме того, набор мотивов, связанных с мужским колдовством, богаче и разнообразнее. Отчетливо гендерный фактор проявляется и в лечении *пошибки*: жертвами ее считаются исключительно женщины (есть лишь единичные указания, что у мужчин тоже может быть *пошибка*, но ни одной былички записать не удалось), тогда как лечат от этого вида *порчи* только «сильные» колдуны-мужчины. Вряд ли это объясняется лишь тем, что носителями «колдовского дискурса» являются преимущественно женщины (последнее характерно и для других регионов, в том числе и тех, где велика доля «женского колдовства»), скорее, причина в том, что Верхокамье относится к севернорусской культурной области, где, в отличие от южнорусских территорий, колдовство считалось по преимуществу мужским занятием.

Характерное для жителей других регионов приписывание магических способностей иным этноконфессиональным группам (третий уровень отношений) не свойственно старообрядцам Верхокамья, как уже было сказано. Одна из причин этого – в долговременной моноэтничности и моноконфессиональности данной историко-культурной области. Другой возможной причиной, хотя и связанной с первой, является, на мой взгляд, следующее обстоятельство. В районах со смешанным населением подозрения в колдовстве и, шире, во владении магическим знанием, обычно падают на автохтонов, «хозяев» территории (как это происходит, например, на юге Кировской области, где живут марийцы и пришедшие позже русские, а также во многих районах Сибири). В Верхокамье же место исконных насельников – коми-пермяков – давно заняли русские старообрядцы, *кержаки*¹². Они чувствуют себя и действительно давно являются хозяевами этих мест, включая восток Удмуртии (Кезский район); в тамошних старообрядческих селах удмуртов мало, они поселились позже и ощущают себя не вполне уютно¹³. Хотя в осмыслении повседневных конфликтов можно встретить упоминания о колдовстве удмуртов, все же и там, как и в других районах Верхокамья, и удмурты, и русские православные, также появившиеся в этих районах позднее и чувствующие себя крайне неуютно («в страшном месте живем»), и сами кержаки приписывают магические знания именно кержакам (напомню, что источник колдовской практики все же возводится к ныне исчезнувшим автохтонам – пермякам). Например:

Вот раньше у нас были такие... всегда вот кержаки очень много садят. Если им не понравится, или они по ветру отпускают, или они кому хочешь посадят и...

Соб.: А за что?

Ну, вот поди спроси, надо... Им надо вот. Вот пусть и всё <...> Вы в дома заходите, молитву творите. Знаете ведь молитвы? Ну вот, вы заходите – молитву творите. Перекреститесь. Как к кержакам заходить, так перекреститесь [В-2000и № 2.5. Е.Е.Н., ж., 1924 г.р., православная, Сив.].

А люди такие есть, садят. Такие люди есть, самые как бессовестные, и вот куда-то чё-то надо как-то молитву, налаживают. И на ворота, и на дверях. Если ты без молитвы пойдёшь, и... Особенно всё кержачьё кержакам и садят [В-2002 № В1.3. М.И.В., ж., 1938 г.р., Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин, О. Христофорова].

Соб.: А колдуны тут какие-то жили, что ли?

Да есть!

Соб.: И сейчас есть?

Да они здесь, как нету? Да здесь такие... Это Сэпыч же ведь, кержаки! Хо-хо-хо!

Соб.: А что, кержаки – это колдуны?

Да колдуны-то есть очень много. Конечно, как нету они? Есть. Каждый, знаешь... [В-1999 № 4.3. Г.Е.М., ж., 1956 г.р., Вер., зап. И. Куликова, О. Христофорова].

В этом признании (информантка, как и предыдущая – из местных старообрядцев) слышится не сожаление, а даже некоторая гордость за свою группу. Конечно, женщина гордится не тем, что кержаки особенно связаны с нечистым, но их силой и властью над этой землей. Символическим признанием такой власти обыкновенно и оказываются подозрения в колдовстве, которыми пришельцы награждают автохтонов.

Однако в Верхокамье мне не встретились люди, которые открыто объявляли бы себя *знаткими* (даже если окружающие и приписывают им данный статус). Видимо, здесь сказываются культурные установки довольно строгой в религиозном отношении среды – крайне негативное отношение к колдовству как «бесовскому занятию». Заметим, что в соседнем Коми-Пермяцком округе ситуация противоположная – слывущие *знающими* не только не отрицают это, но, напротив, гордятся своей репутацией, впрочем, подчеркивая, что колдуны только портят, а знающие лечат¹⁴.

Например, К.Л. Ильиных (1923-2003), слывший портуном не только в своей деревне Артошичи, но даже в соседнем районе, в беседе с нами активно поддерживал тему колдовства – однако лишь представляя себя и членов своей семьи как жертв порчи:

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

Как?

Соб.: Пошибки.

Пошибки?

Соб.: Да. Что это?

Пошибки – это вот раньше были такие люди, но их нету сейчас, сейчас нету, они изродились. Просто знали какие-то молитвы. И вот молитву прочитат и просто выговорит такое слово, я даже не знаю, какие слова его выговаривали, и там и... Был Никита Михайлович, он садил пошибки кое-кому, вот. Сейчас вот Зина Артамоновна живет, тожо, говорит, пошибку поймала, дак она то ли по природе – у её мать-то была, шибко ухала от пошибки, чё, заухат, заухат, заматерится, чё попало плетёт, и всё. Чё это, я не знаю, не представляю даже. Кака-то, дескать, муха залетит в рот, и всё, вот. Вот и села пошибка. Заичит, заичит, заичит, и всё. А тожно чё попало плетёт.

Соб.: А за что садыт?

Дак за чё... вот осердился на кого, и всё, взял... У меня было с женой вот, етот был, Никитин сын, он у него перенял тожо... с женой провожали в армию, это... в 41-ом, по-моему... нет, после войны уже, после войны, я уж женился, мы с женой... Осип вот, провожали в армию, где-то в 51-ом, в 51-ом его брали... И просто шли по лугам вот, ну, провожают у нас знаешь как? Деревня вся вот гулят, сёдня у меня, завтра у тебя, а тожно на проводы идут все к ему. Вот кто где, ходят, всё, собираются и куда-то проводят. Вот до Мальковки мы ходили, всё, по лугам шли, летом, по лугам идем... А зимой дак мало кто проводит, ну, больше летом берут, весной, в армию-то. Вот и он... чё сделаешь, хватилась – чё вот... я не знаю, чё... И врачи ничё не могли сделать. Прямо жене, извините за выражение, прямо во влагище, и всё. Всё распухло, всё. Приехали к врачу – ничё не могут. А врач-то здесь не так грамотный был, здесь медпункт. Поехали тожно к старику, в Сэпыч, он тоже ее лечил своими словами. Тоже ничё не мог сделать. Тожно Вячеслав Васильич старинный был врач, к ему тожно обратились, всё. Прижогги стал делать – всё, отпустилось.

Соб.: Прижег чем-то?

Ну, какой-то мазью смазал. Прижогги сделал.

Соб.: Это пошибка была?

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

Соб.: А лечит тот же, кто посадил?

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

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

Какие?

Соб.: Ребячы муки. Слышали такое?

Дак есть! Это буват!

Соб.: А что это?

(Посмеивается.) Это буват. Я сам попал. Да. Ишол из Верещагина, в Шобурах у нас квартира, отец заезжал туды, чё, и я, мол, зайду. У их дочь стала рожать. А меня пустили на полати: «Ложись на

полати спать». Переночевать мне... Шобуры – 20 километров пройти, отойдешь от Верещагино, а оттуда еще 25, в середине дороги. А я вечером вышел, сколько шел, шел, и лег спать, устал. Ну и вот, чё-то получилось со мной, и всё. Чё-то я лежал-лежал, чё, живот заболел, всё... рассказывать не могу (*смеется*), во... И пока не родила, я всё бегал! Родила робёнка – всё, меня отпустило. Я утром встал – 6 часов токо... Дай Бог... рассчитался, и бежать.

Соб.: Это родственники ваши были?

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

Соб.: А на Вас никакой поясок не надевали там, на полатах?

Бог его знат, я не видел! Я уснул дак. Уснул с дороги, дак чё, я скорушший, ишо молодой был дак. Меня как раз в военкомат вызывали, призыв. Вот где-то мне 17-18. Вот я туды ушел да обратно пошел, пересчитать 50 километров надо. А 70 километров оттопал, вот и лег отдохнуть (*смеется*). Сразу уснул, и всё. (*Смеется.*) Ага, отдохнул! Лег отдохнуть... Лег, да где-то... сначала-то я часа два, наверно, отдохнул, действительно... Буват это, буват это, делают всё <...> Молитвы есть. Молитвы ведь надо знать! Молитвы, всё [В-2000и № 9.1. К.Л.И., м., 1923 г.р., Вер., зап. И. Бойко, О. Христофрова, Е. Ягодкина].

В то же время о К.Л. Ильиных как о колдуне в округе бытует множество историй, например:

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

Д.О.К.: Чё? Клима-то?

И.С.Т.: Клима-то как делал <...>

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

Соб.: Он ведь в Артошичах жил?

И.С.Т.: В Артошичах, в Артошичах, в соседях у ее.

Соб.: А как, расскажите.

Д.О.К. (*Смеется*)

И.С.Т.: Она с ней (*с Д.О.К.*) с маленькой сидела, она еще маленькая была, с тобой сидела, сидела мать-то. Значит, ее на руках дёржит, на стуле сидит, а он пришел к ней и говорит, ну, к ее матери пришел, и говорит: дай, это, Евдокия, шубу, Марье, твоей сестре (сестра у нее сторожила трактора). Да какая, говорит, сейчас шуба – лето! Зачем шуба-то тебе? Она, вроде, не знаю, дала – не дала, а потом, зна-

чит, он напустил в избе – как вроде лягуши показались ей. И она вот так вот села на табуретке, так вот ноги подняла, и сидела. И всю ночь так просидела. Полно лягуши в избе! Лягуш напустил. Вот подумай, что могут! <...>

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

Д.О.К.: Больше она его не пустила, а тут он обманул ее, обманом она его пустила, так бы она не пустила его ночью. Тем более она спала ведь. Обманом он ее – что сестра на тракторе ночью, пахали ночью, она дежурила, трактора караулила, ночью, чтобы на поле были трактора в колхозе, она дежурила, была там в тех тракторах. Будто бы она замерзла и попросила шубу. Он и наврал ей, чтобы она его пустила в дом. Ну, она приоткрыла – думает, правда может быть, ночью холодно, летом бывают ночи холодные (*смеется*). Она открыла, он и зашел. Он хотел ее, конечно, видимо, для этого дела хотел ее использовать. А она взяла меня на руки... и он ее конечно не силой, не так чтобы нахально, а она: что ты, у меня свой ребенок еще на руках, еще не ходит даже, и что я, снова детей что ли, куда их рожать еще, я с одним-то ребенком, некуда его девать, и работать надо, и воспитывать некому – одна. И вот он потом ей и сделал назло. Назло вот он ей сделал все вот это. Ну, говорит, ладно, пошел. А она до утра сидела – пока утро не рассветало, вот тогда они исчезли. А он знал, что она боится этого – лягуш этих, змей она боится страшно, ящериц, вот это, и вот он ей их наслал, ящериц да лягуш. Да, раз он знает [В-2005 № А2.1. Д.О.К., ж., 1946 г.р., И.С.Т., м., 1953 г.р., Сив., 2005, зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова].

Вы были у его [Климентия Леонтьевича]?

Соб.: Ну.

Чего он, чё-то вам рассказывал?

Соб.: Рассказывал.

А чё рассказывал?

Соб.: Про пошибки рассказывал.

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

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

У всех? А почё садíшь, мол? Он ведь садít!

Соб.: Так он не признается.

Не признается?

Соб.: Говорит, что сейчас колдунов вообще нету.

Нету? А...

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

Потому что он сам сознается! Сознается, чё.

Соб.: А как это, сознается?

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

Соб.: Посадил?

Посадил, ага.

Соб.: И про кого он так хвастался?

Пьяный когда напьется дак. А не пьяный, дак не сознается [В-2000и № 9.2. З.А.М., ж., 1924 г.р., Вер.].

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

Соб.: Он был на сеансе?

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

Соб.: А вы за ним такое не замечали?

За ним-то? Нет, а чё, он живет не в нашей деревне [В-1999 № 4.1. А.М.Ж., ж., 1936 г.р., Вер.].

Замечу, что упоминание о себе как о жертве колдовской *порчи* – распространенный мотив личных историй, особенно у пожилых людей, в том числе членов религиозных общин-соборов. Так, в с. Кулига все *старушки* – члены деминского собора¹⁵ признали, что имеют порчу-*пошибку*. С одной стороны, такие признания – проявление общей для этих мест модели объяснения разнообразных болезненных состояний, обычных в пожилом возрасте, с другой же – риторический прием, призванный подчеркнуть «правильное» положение информанта в дуальной картине мира: противоположное сатане и его слугам – колдунам, а значит, рядом с Богом.

В результате проведенного анализа можно сделать следующие выводы. Оппозиция «свой/чужой» имеет разные социальные уровни и на каждом из них представления о колдовстве реализуются по-разному: тексты, описывающие социальные отношения разных уровней, различаются по масштабу описываемых событий и набору сюжетов и мотивов. Соседке не припишут того, что припишут мужчине из соседней деревни; «свое» годится для объяснения причин бытовых происшествий, «чужое» – для истолкования более серьезных и масштабных несчастий. «Свое» может стать «чужим» (и, следовательно, подпасть под обвинение в колдовстве) ситуативно – обычно в результате конфликта, однако все заведомо «чужое» заслуживает подозрения без оговорок. Так, например, в Верхокамье заезжие цыгане считаются колдунами (они «морочат», «гипнотизируют» и таким образом воруют), но и всех прочих незнакомцев, в том числе членов экспедиций, нередко воспринимают как цыган (т.к. «одеты не по-нашему»), следовательно, людей опасных.

Любопытно при этом, что не только «чужость» человека (этническая, локальная, конфессиональная и др.) делает его потенциально вредоносным агентом, но и наоборот – его роль в бытовом происшествии, интерпретированном в терминах колдовства, заставляет приписать ему «чужость» – в нижеследующем примере также этническую:

Сглаз бывает разный. Одна из историй, как можно сглазить. У моей приятельницы сосед по участку – еврей, и он пытался всё сантиметрики отхватить, передвигая ограду между участками... Он, в принципе, по жизни всем завидует, хотя вроде бы живут они неплохо, я бы сказала, хорошо <...> И вот эта моя приятельница посадила на границе участков редьку, и он сказал, что: «Ой, какая у тебя редька!» Все, шабаш – на протяжении 20 лет редька у нее не растет! На всем огороде! И она теперь вообще бросила эту затею, что у нее редька будет расти, больше ее просто-напросто не сеет. Ни рядом с его участком, ни ближе к своему дому она теперь уже не сеет. Она на границе садит картошку теперь.

Соб.: Он совершенно определенно, что еврей?

Да. В принципе как – он не чистый еврей, а у него бабушка еврей [В-2005 № А2.10. Н.И.М., ж., 1959 г.р., Сив., зап. М. Гусева, Н. Сарафанова, О. Христофорова].

Однако подобные умозаключения встречаются скорее редко; все же отсутствие этнически-конфессионально-культурно чужого не оставляет иного выхода, кроме как уделять более серьезное внимание «внутренним контурам» своего социума, акцентировать их.

Таким образом, за одним концептом (или ярлыком социальной номенклатуры) «колдун» могут скрываться разные социальные смыслы: колдуном могут считать представителя другой группы (этнической, локальной, конфессиональной, половозрастной) и соседа (единоверца и ровесника); состоятельного домохозяина (которого подозревают в том, что он нажил богатство «нечистым путем»), и бедного односельчанина со странностями в поведении; человека с отменным здоровьем («живущего за чужой счет») и физически ущербного. За обвинениями может стоять страх перед чужим, неизвестным, отклоняющимся от нормы и потому потенциально опасным и более сильным (не в последнюю очередь из-за того, что находится – или позиционирует себя – вне власти моральных санкций и других проявлений «символического поля» данного общества); за обвинениями также может стоять страх перед завистью окружающих или собственные чувства зависти и враждебности, возникшие из-за бытовых конфликтов. Представления о колдовстве оказываются тесно сопряжены с идеями власти и агрессии, негативными социальными чувствами и разнообразными социальными страхами.

В результате такой символизации социального пространства взаимодействия людей происходят по «фольклорным образцам» или, другими словами, представления о колдовстве проявляют себя через «движения» в социальной сети (т.е. через взаимодействия людей) и тем самым поддерживают определенную конфигурацию этой сети.

В современной российской деревне представления о колдунах и порче не только служат целям мифологического программирования повседневной жизни, но и являются способом символического описания (или, в других терминах, языком описания) социального пространства, его иерархии и границ. Можно утверждать, что эти представления являют собой своего рода оболочку социальной структуры, сохраняющуюся ровно потому, что, несмотря на исчезновение многих традиционных социальных институтов, все еще существует деревенская социально-коммуникативная среда, та самая повседневность человеческих взаимоотношений, которая оказывается сильнее любых идеологий и попыток «исправления нравов».

¹ Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. 1903. Кн. 30. С. 73.

² См., например: «Марийцы – они колдуны и еретники. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уже меньше. Что за народ? всю жизнь с има прожила, не пойму, что за люди?! Но худое могут сделать, это точно. Колдовство знают. И нашептать могут, изурочить <...> И на грудь себе всего навешают – будто бы от дурного глазу, что ли? А им самим-то надо ли? Сколь не белись, все равно сажа видна: черный глаз не замажешь»; «Мы марийцев всегда боялись. Люди говорят, они колдуны. Когда мы маленькие были, нас бабка учила: Увидите если марийку, кукиш сложите, держите за ж...ой, а сами приговаривайте тихонько: “На тебе кукиш-мякиш”»; «У меня тетя Тамара на ферме работала. И у нее везде-везде были булавки: на ферме в основном марийцы работали. Марийцы больше порчу насылают» (Иванова А.А. Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимодействий // Традиционная культура. 2000. № 2. 57, 61).

³ Верхокамье – историческая область близ истока Камы на юго-западе Пермской области и северо-востоке Удмуртии. С конца XVII – начала XVIII в. здесь компактно проживают старообрядцы-беспоповцы поморского согласия.

⁴ Полевые материалы хранятся в архиве автора. В квадратных скобках указаны: шифр фонограммы, инициалы, пол и год рождения информанта, место записи. Сокращения означают: В – Верхокамье, 2000и – июль, 2000м – май, буквы в номере кассеты: В – видеокассета, А – аудиокассета (отсутствие буквы – по умолчанию аудиозапись); Сив. или Вер. – записано в Сивинском или Верещагинском р-не Пермской обл., Кезс. – записано в Кезском р-не Удмуртии, Урж. – записано в Уржумском районе Кировской обл. В случаях, когда интервьюер не указан, материал записан лично автором.

⁵ Село Соколово находится в том же районе, что и село, в котором живет информант, но является центром отдельного, соседнего сельсовета.

⁶ Щепанская Т.Б. Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое поведение (севернорусская зона, XIX – начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. Вып. 1. М., 1990; Она же. Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995; Она же. Власть пришельца: Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996; Она же. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX – XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М.: «Лабиринт», 2001; Она же. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. М.: «Индрик», 2003.

⁷ Кушкова А.Н. Информационное пространство деревни: повседневность и конфликт // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сборник статей. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2002. Вып. 2. С. 62.

⁸ Сивинский район соседний с Верещагинским, где живет информант.

⁹ Информанты живут в Верещагинском районе. «Соколовская сторона» – соседний сельсовет в том же районе.

¹⁰ Кулига – центр сельсовета, соседнего с Мысовским, где живет информант.

¹¹ Кизьва – крупное село в том же районе.

¹² Слово *кержак* произошло от названия р. Керженец в Нижегородской области, где находился один из крупнейших в России центров старообрядчества. В первой половине XIX в. начались массовые миграции оттуда на Урал и в Сибирь, где слово *кержак* стало синонимом слова *старовер*.

¹³ Любопытно, что верхокамские старообрядцы, живущие на территории Пермской области, в шутку называют старообрядцев Удмуртии «вотьяками» (старое название удмуртов), а те их в свою очередь – «пермяками». «Захват» этнонимов символически дублировал освоение новых территорий.

¹⁴ См., например: Королева С.Ю. «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // Славянская традиционная культура и современный мир. Сборник материалов научной конференции. Вып. 6. М., 2004.

¹⁵ Во второй половине XIX в. в Верхокамье из-за разногласий между духовниками произошел раскол единого поморского согласия на два толка – *деминцев* и *максимовцев*.

Olga Khristoforova

Unfair Tales and Symbolical Stratification of Social Space

The article is based on the data collected in 1999-2005 during field work among Old-Believers of the Urals and Udmurtia (*Verkhokam'e* historical region). The author examines the correlation between social structure of the rural society and motifs of local folklore (stories about witchcraft). Such stories survived all the last century changes in rural Russia and even tend to spread over the post-soviet urban culture. The author suggests that it is the specific role of the stories about witch-

craft which they play in microsocial environment that accounts for their preservation. The interrelation between social hierarchy and mythological notions is a fascinating subject to study, argues the author. She divides local social space into five levels and analyses the manifestations of mythology on each of them: (1) the people of *Verkhokam'e* as a whole vs. the outside world, (2) inhabitants of different regions inside *Verkhokam'e*, (3) representatives of different ethnical and confessional groups, (4) those who belong to various age and gender groups, (5) inhabitants of a settlement (neighbors, relatives by blood and by marriage). The set of mythological motifs is quite different at each level. Maximal richness of details can be seen at the last one: stories describing relationships between inhabitants of a settlement in terms of witchcraft are the reservoir of meanings for the interpretation of everyday events, and *vice versa*, daily routine is a source of development in the set of motifs.