

УПАВШАЯ КРЫША  
И ДОЧЬ КОЛДУНА, ИЛИ  
О КОЛЛЕКТИВНОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
И ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ ТОЛКОВАНИЙ

Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре.  
М.: РГГУ, 2013. С. 228-248.

Настоящая статья посвящена проблеме выбора индивидуальных траекторий в смысловом пространстве культуры<sup>1</sup>. Ее название отсылает к концепту дюркгеймовской школы, и в наше время популярному в гуманитарных науках. По Э. Дюркгейму, коллективные представления – те компоненты системы знаний, мнений, верований и норм поведения, которые сложились благодаря социальному опыту. Коллективные представления противопоставляются индивидуальному мышлению как аффективные, дорефлексивные и обязательные, как тот символический язык, на котором человек говорит независимо от того,

хочет он того или нет, иногда даже не вполне отдавая себе в этом отчет. В область коллективных представлений входят религиозные верования, мораль и в целом любые символически нагруженные практики мышления и поведения (см. [Дюркгейм, Мосс 1996]).

Еще до Дюркгейма антропологи-эволюционисты, составляя универсальные компендиумы по мифологии, унифицировали воззрения людей разных эпох и культур. Наследие этого подхода до сих пор часто встречается в фольклористических и этнографических описаниях, например, в применении таких оборотов речи: «считается, что... верят, что... полагают, что...». При этом различия, несоответствия и противоречия во мнениях носителей изучаемых традиций исследователи объясняли в разное время по-разному – ошибкой источника (Э. Тайлор), алогичностью мышления (Л. Леви-Брюль), особенностями личности рассказчика, влиянием иных традиций. Однако в любом случае отклонениям от «основных идей», разделяемых всеми коллективных представлений исследователи уделяли обычно немного внимания, видя в них скорее шелуху, мусор, который надо отсеять, чтобы обнаружить ядро – «подлинную» версию традиции или какого-то ее локального извода.

Однако возможен и другой взгляд: то, что кажется случайным и противоречивым в текстах культуры, нередко совсем не случайно. Говоря словами британского антрополога Виктора Тэрнера, автохтонные толкования составляют «скорее нормативную герменевтику культуры... чем вольные соединения эксцентрических взглядов различных личностей» [Тэрнер 1983: 111]. Еще раньше, в 1922 г., Бронислав Малиновский писал: «Вырабатывая правила и закономерности туземных обычаев и определяя для них точную формулу в опоре на собранные данные и рассказы туземцев, мы обнаруживаем, что именно эта точность чужда самой реальной жизни, которая никогда строго не соответствует каким бы то ни было правилам. Это должно быть дополнено наблюдениями за тем, каким образом тот или иной обычай реализуется в жизни, и за тем, как ведут себя туземцы, подчиняясь правилам, столь точно сформулированным этнографом, и, наконец, за теми исключениями, которые почти всегда имеют место в общественных явлениях» [Малиновский 2004: 35–36].

Итак, то, что может показаться исследователю случайным и противоречивым в текстах культуры, нередко совсем не случайно и обусловлено строгими правилами, также заложенными в культуре. В частности, это касается интерпретации причин повседневных происшествий. У носителей традиции при необходимости истолковать то или иное событие обычно есть выбор: их общее знание – не непротиворечивая догма, оно состоит из целого набора идей, концептов и объяснительных моделей, альтернативных или дополняющих друг друга, нередко противоречащих друг другу. Некоторые из этих идей и объяснительных моделей распространены шире, другие встречаются реже. Какие-то имеют больше шансов стать основой «официальных» версий происшествий, другие сохраняют приватный или даже потаенный характер.

Возможны, очевидно, разные подходы к изучению правил, определяющих индивидуальные толкования. Так, о различиях в идеях у носителей одной локальной традиции можно говорить в терминах статусов и репутаций, стратегий и желаний составляющих сообщество личностей и групп. Далее я буду говорить о конкретных сюжетах. Материалом служат записанные в 1999–2005 гг. у старообрядцев-беспоповцев верховьев Камы былички и неструктурированные толкования повседневных происшествий.

Случай 1  
*Упавшая крыша  
и смерть колдуна:*  
конструирование версий

Рассмотрим быличку

У нас ведь это было, в Коростелях. Как-то... отец-от колдун, колдовал тожо всё, портил людей, и скотину, и всё... и сын у его как... старший, тоже научился. Недолго тоже нажил, его перво-то чё-то сделали, он на свою семью стал делать, скотину, вот, а потом он задавился сам. А малый сын у его учиться стал [колдовству], еще в школе учился, то ли он во втором классе или в третьем <...> и вот то ли он пошел один вперед школьников, или же после пошел, как уж его бес-от повел, вовсе не вы-

шел, всю ночь его проводил по берёзнику, берёзником аккурат идти-то, он к утру пришел домой токо. Надо уж обратно идти в школу, а он токо пришел. Заболел и помер. Вот как учиться-то (Н.К.А., ж., 1919 г. р., Сив. В-2000и № 5.1)<sup>2</sup>.

В Верхокамье, как и в других районах Русского Севера, широко распространены былички с сюжетом «Проклятые дети» (ВП 4 по указателю Зиновьева [Зиновьев 1987]) – былички о детях, заблудившихся в лесу из-за неосторожных слов матери (чаще всего проклятия в форме *леший тебя унеси*, сказанного *в недобрую минуту*); один из вариантов концовки этого сюжета – болезнь или смерть героя. Приведенный текст в своей заключительной части напоминает былички о проклятых, однако в данном случае схожее происшествие интерпретируется совершенно иначе. Ребенок здесь – не невинная жертва, а хотя и начинающий, но вредоносный агент, поплатившийся за собственную неразумность.

Такая интерпретация несчастного происшествия, кажущаяся неожиданной, на самом деле неслучайна. Она возникает в результате ввода в текст сведений о репутации отца потерявшегося мальчика – причем это не контаминация мотивов, так как информация о том, что отец ребенка – колдун, не мифологический мотив, а социальный контекст, общественное мнение жителей д. Коростели (или части жителей). Мотив же, касающийся отца мальчика, таков: «Колдун портит людей, скотину» (ГП 2 и ГП 3 по указателю Зиновьева), однако этот мотив не связан напрямую с рассматриваемым. Что происходит далее?

Далее мифологическая интерпретация несчастного происшествия может развиваться в соответствии со следующими концептами. Во-первых, согласно верхокамской картине мира, тень колдуна падает на всю его семью – все случающиеся в этой семье несчастья считаются отражением вреда, якобы причиненного колдуном окружающим и бумерангом вернувшегося к нему. Во-вторых, в Верхокамье широко распространено представление о том, что слабого колдуна мучают и нередко доводят до смерти бесы. Слабым считается колдун, не выучившийся полностью (не дочитавший *черную книгу*, испугавшийся последнего испытания – войти в полночной бане в пасть огромной собаки или другого чудовища), ослабленный в результате контрмагии или же слабый в силу возраста – слишком юный или слишком старый.

Реальные события (если мы предположим, что они имели место) – репутация отца, несчастья со старшим братом (причем нет уверенности, что они случились раньше, чем погиб младший, но логика былички расставляет все по своим местам) – увязываются со вторым из указанных концептов. В итоге формируется некое «силовое поле», притягивающее к себе те события, которые обыкновенно толкуются при помощи сюжета о проклятых детях. Соответственно, рассказ о заблудившемся в лесу ребенке оформляется иными фольклорными фактами<sup>3</sup> – вместо матери, небдуманно пославшей сына к лешему, появляются отец и брат колдуны.

Можно с большой долей вероятности предположить, что если бы не репутация отца, несчастье с мальчиком истолковали бы как следствие материнского проклятья; если бы не репутация брата, его интерпретировали бы, скорее всего, как вернувшееся в семью колдуна зло. Только соединение двух этих репутаций дало такой достаточно редкий, но, как видим, вполне возможный эффект – заблудившийся ребенок как колдун-недоучка, замученный бесами.

Надо добавить, что трансформировались и прагматические задачи текста – быличка говорит о вреде не проклятий, а обучения колдовству. Кроме этой сверхзадачи текст имеет цель вполне конкретную – подтвердить репутацию отца-колдуна (очевидно, этот рассказ был частью цикла, когда был жив и он, и сама д. Коростели).

В следующем примере определяющая роль при построении интерпретации также принадлежит социальному контексту.

В Верхокамье популярны былички с сюжетом «Трудная смерть колдуна» (сюжеты ГП 17 и ГП 17 по указателю Зиновьева): долгое, мучительное умирание, особенно сопровождающееся непогодой, а также отказ умирающего от покаяния оказываются для окружающих признаком того, что человек *знал*. Например: *Зюкайский-то колдун [умирал] – в Зюкайке такая непогода была, тополя аж до земли, верхушки ходуном ходили, на домах на многих даже крыши сдернуло* (М.М.Ф., ж., 1953 г. р., Сив. В-2000м № 1.1). Объясняют такую смерть тем, что *бесы*, находившиеся у колдуна на службе, не дают его душе покинуть тело.

В 2003 г. в д. Артошичи умер Климентий Леонтьевич Ильиных, имевший в округе устойчивую репутацию *знаткого*. Обстоятельства его смерти не соответствовали этому фольк-

лорному сюжету, были ему противоположны, но тем не менее для окружающих они стали очередным подтверждением его статуса:

Соб.: А вот, говорят, Климентий Леонтьевич был колдуном?  
А вот он так и умер – упал у колодца, и всё (О.А.Л., ж., 1942 г. р., Вер. В-2003 № А5.3)<sup>4</sup>.

С другой стороны, тяжелая смерть и сопровождающие ее необычные обстоятельства не обязательно говорят о том, что человек был колдуном. Так, про одну пожилую женщину, мучительно умиравшую, говорили, что ее *зять сделал* (М.А.С., ж., 1912 г. р., Кезс. В-2005 № А4.2).

В этих происшествиях социальный контекст (прежде всего репутации героев) влияет на то, какие мотивы из общего фонда будут востребованы. В следующем примере, напротив, совпадение жизненных обстоятельств с фольклорным мотивом оказалось тем фактором, который повлиял на формирование репутации.

На Русском Севере широко распространен такой мотив быличек (входящий в сюжет «Трудная смерть колдуна»): чтобы помочь колдуну умереть, нужно открыть печную трубу или снять князек с крыши дома; в особо тяжелых случаях разбирали часть крыши. Этот мотив на моих глазах послужил основанием для оформления колдовского реноме. В одном из сел умерла пожилая женщина М.С., ведшая вполне благочестивую жизнь. После того как из дома вышли духовница и другие члены собора, приходившие *исправлять* (исповедовать) умирающую, крыша дома (надо сказать, очень ветхого) вдруг обвалилась. После этого окружающие стали уверенно говорить, что М.С. *знала*, и приводить в подтверждение тот факт, что мать М.С. заговаривала грыжу с помощью *громовой стрелы* и передала это умение дочери – та *лечила грыжу у детей, и портила, видно*. Однако конкретных примеров *порчи* никто привести не мог, так что самым главным фактом оставалась упавшая крыша (Ф.С.И. ж. 1918 г. р., Вер. В-2003 № А5.2; А.А.Л., ж., 1942 г. р., Вер. В-2003 № А5.3; А.М.Ж., ж., 1936 г. р., Вер. В-2003 № А5.4. Полевой дневник. 2003. С. 180, 182, 185).

Итак, у носителей традиции всегда есть выбор между вариантами интерпретации; конечная версия (если она в ито-

ге формулируется) определяется совокупностью факторов. В сложных, неоднозначных случаях совпадение реальных обстоятельств с мифологическим сюжетом оказывается тем камешком, который сдвигает чаши весов (упавшая крыша) либо, напротив, приписываемый статус оказывается толчком для построения интерпретации (как в истории с мальчиком) или даже для появления нового (во всяком случае, непривычного для былички) мотива (скоропостижная смерть колдуна).

## Случай 2

### *Дочь колдуна: особые версии и новые мотивы*

Однажды в д. Карпушата мне пришлось беседовать с женой и дочерью колдуна, ныне покойного Евдокима Софроновича Гавшина по прозвищу Волк. Во время беседы меня не оставляло ощущение чего-то странного: если мать, 1933 г. р., воспроизводила типовые местные сюжеты о колдовстве, то дочь, 1970 г. р., упоминала новые, неизвестные мне нюансы.

Женщины высказывали разное отношение к колдовскому умению Евдокима Софроновича. Вдова крайне негативно оценивала занятие покойного мужа и подчеркивала, что не имела и не имеет к этому никакого касательства (*не хочу я этого, по бесовскому идти* – Е.А.Г., ж. 1933 г. р., В-2005 № А5.4), дочь же явно гордилась отцом, проявляла интерес к его ремеслу и утверждала, что и после смерти отца его харизматическое влияние сохраняется:

– Теперь бы надо нам такого колдуна тоже, а нету.

Соб.: А вот Вы сказали, что после смерти отца все равно какая-то защита есть?

– Все равно. Раз колдуют... Я же не знала, чё, она мне сказала: «Я, мол, у многих колдунов перебыла, они на тебя колдуют, тебя, – говорит, – не берет, потому что у тебя отец колдун, тебя это защищает» (П.Е.В., ж., 1970 г. р., В-2005 № А5.4)<sup>5</sup>.

Очевидно, что она – младшая дочь – могла бы стать приемницей отца, если бы этому сопутствовали обстоятельства.

Странное ощущение во время беседы с ними у меня возникло оттого, что дочь, казалось, гораздо свободнее матери обращается с местным общим знанием о колдунах и колдовстве, ее мнения иногда шли вразрез с ним, но мать с ней не спорила. Надо сказать, что дочь никуда не уезжала из родных мест, вышла замуж в соседнюю деревню, работала санитаркой в больнице, потом пекарем. У меня сложилось впечатление, что причина ее некоторой самоуверенности в том, что она ощущает на себе отблеск отцовской харизмы и считает, что имеет право на свое мнение, даже если оно отличается от мнения большинства.

Многие исследователи отмечали, что мировоззрение магических специалистов отличается большей творческой свободой. Например, Ю.Б. Симченко писал: «Шаманское мифотворчество глубоко индивидуально» [Симченко 1996: 182] – нганасанские шаманы рассказывали ему то, что не входило в общий фонд знаний о мире, более того, версии пантеона у разных шаманов могли различаться. Нерядовые члены сообщества, в том числе *знаткие*, обладают большим социальным авторитетом, следовательно, и большей свободой в отношении информации. Они имеют право не только на особое мнение, но и на то, чтобы насаждать это мнение в своем окружении.

Например, в той же д. Карпушата зафиксирован обычай, очевидно, не так давно возникший: люди стараются не проходить под опорой столба электропередачи, через *пасынок*, считая, что там можно получить *порчу*<sup>6</sup>. Известен и человек, которому приписывают формулирование этого запрета, – тот самый Евдоким Софронович по прозвищу Волк. Как-то раз одна из местных жительниц шла через *пасынок*. Евдоким Софронович мимо шел и как *заругатся*: «*Вы ходите, – говорит, – ничё не понимаете, куды попало лезете, а потом кто-то виноват, кто-то вам пустил*». Рассказчица добавила: *Столб – ведь там же окно дак. В любые ворота надо с молитвой входить* (О.Е.П., ж., 1937 г. р., В-2004 № А4.5).

Этот мотив вошел в местный фольклорный фонд – о том, что нельзя проходить под опорой столба, говорила и вдова Евдокима Софроновича: *Вот в этих местах, поди, тоже не больно просто, зачихнё чё-нибудь тут* (Е.А.Г., ж., 1933 г. р., Кезс. В-2005 № А5.4), и другие жители этой деревни – и получил традиционное истолкование: место соединения столба и опоры приравнено к другим разновидностям ворот, соответственно, актуализирована

семантика границы и перехода: *В дверях, в дорожку – говорят, с молитвой выходи. А мы чё? В воротах тоже. Вот теперь столбы-те есть, пасынки-те вот так поставлены – вот сюды-де не надо ходить* (Е.А.Г., ж., 1933 г. р., Кезс. В-2005 № А5.4). Впрочем, мотивировка этого недавнего обычая (соответствующая новизне самого предмета) носителям традиции ясна не всегда: *Вот когда идти вот, столбы стоят, эти, телефонные, между этими столбами проложены эти, это, тротуары. Вот между этими, это, столбами, тротуары, не надо между столбов проходить.* <Соб.: Почему?> *Я сначала проходила, ничего мне вроде не было. А теперь как услышала, вот теперь не хожу. Я хожу по дороге.* <Соб.: А что там может быть?> *А не знаю, что там такое может быть* (М.Г.С., ж., 1933 г. р., Сив., зап. М. Ахметова, А. Козьмин. АЦТСФ. Верхокамье-2002. № 8).

Итак, можно сказать, что общее знание традиции, представляя модели для интерпретации повседневных происшествий, играет также роль своего рода решета: оно призвано отсеивать те интерпретации, которые не соответствуют образцам. Однако в случае «нерядовых» членов сообщества это решето, как кажется, работает в другом режиме: его ячейки становятся крупнее и таким путем в общий фонд могут попасть новые идеи.

### Случай 3 *История с коровой:* «официальные» и личные версии

Следующий случай касается конфликта интерпретаций. Ефросинью Пантелеевну Н. лягнула в хлеву корова, да так сильно, что она упала и сломала ногу, после чего долго не могла оправиться. Перед тем, как это случилось, Ефросинья Пантелеевна готовилась *положить начал* – вступить в собор, да вот не вышло: *Судьба, видно, такая*<sup>7</sup>.

В ходе нашей беседы через несколько месяцев после этого происшествия она все время к нему возвращалась, пытаясь объяснить мне (и, возможно, себе – снова и снова), почему с ней случилось несчастье. *Емельяновна говорит: «Это тебя Бог наказал, что не пошла на Рождество со стариками молиться». А не пошла – у меня давление было.* Мы продолжали мирно

беседовать, когда она вдруг заявила: *Д. Г. знат ведь!* Д. Г. – почтенный пожилой человек, муж *соборной старушки*, и сам собиравшийся приобщиться к собору... *Д. Г. знат?!* – вырвалось у меня. *Да. Он мою корову сделал, дак вот это и вот тожнó мне попало-то вот тут. Как она лягалась у нас! Как... Ой! Доить нельзя никак подойти было! Господи Иисусе Христе, Иисусе Христе... И счас не дает. Ну, счас лучше. Господи Иисусе...*

Ефросинья Пантелеевна никак не хотела оставить эту тему, и постепенно выяснилось, что ее сломанная нога – лишь последнее звено в цепи событий:

– Доиться не дается, лягаться! Связали только, ноги ей свяжем – дак так и доили, вон чё.

Соб.: Это он испортил?

– Испортил, ну! Бисей-то насадил тут! Есть те, кто понимает в этом.

Соб.: В корову?

– Ну.

Соб.: А за что он это сделал?

– За что? Так... Мы у него деньги попросили. У него деньги в долг просят. Нам чё-то купить надо было, мотоцикл хотели купить <...> Мы: «Дай нам деньги!» Он говорит: «Да нету у меня, нету, нету, нету». – «Как нету, есть, мол, у тебя, дак не даешь тока». Потом это... «Ты сходи». Я сходила – не дает. Ладно, не надо. Потом, ну, это немного погодя, он по молоко пришел к нам. Молоко вроде бы ему надо было, молоко. Иваныч говорит: «Нет, ты деньги-те не дал, молоко тебе не дадим». Вот он и начал тожнó над коровой издеваться. Вот чё ведь!

Соб.: А как, он к ней подходил, что ли?

– Ничё не подходил, чё, биси-те, они ведь везде летают. Посадили, и всё! Чё там... Биси-те, они ведь чё, он токо там слово-два скажет им, они уж тут и есть, гады-те... Во-от <...>

Соб.: Вот как молоко не дали и прямо... сколько времени прошло? Ну, не знаю, может год?

– Нет, не год. По молоко-то тогда же он, скоро пришел, за молоко-то. Иваныч сбаял: «Чё, деньги-те не дал, и у нас-де молоко нету». Всё. Сказал так Иваныч: «У нас молоко-де нету». Вот и испортил корову. Господи Иисусе, Господи Иисусе... Так она лягалась у нас, так лягалась. Связывали ноги-ту... Никак не может. Я с воскресной молитвой все время...

Итак, Ефросинья Пантелеевна последовательно высказала три версии своего несчастья – судьба, Божье наказание и месть колдуна. Первую из них – общее, не вполне самостоятельное объяснение, сочетающееся с любым из двух других, производят обычно, когда не хотят вдаваться в подробности своих мыслей и переживаний. Вторая версия принадлежит не самой рассказчице, а местному религиозному авторитету – *собору* (*Емельяновна* – одна из его членов). Наконец, третья версия, самая подробная и эмоционально значимая для рассказчицы, принадлежит ей самой (и, судя по рассказу, ее мужу, Леониду Ивановичу).

Основана эта версия на совокупности обстоятельств. Перечислим их по степени важности, прямо противоположной хронологической последовательности. Во-первых, несчастье, случившееся с Ефросиньей Пантелеевной, во-вторых, необъяснимое состояние коровы, на фоне которого оно произошло, в-третьих, конфликт с соседом. Механизм объяснения был запущен несчастьем, при этом каждое из указанных обстоятельств последовательно включало в круг интерпретаций произошедшее ранее. Если бы Ефросинья Пантелеевна ограничилась мнением собора о том, что ее покарал Бог, герменевтический круг замкнулся бы на ее собственной ответственности за происшедшее, но она пошла дальше и выбрала иную объяснительную модель, позволившую приписать вину за случившееся другому человеку. Важное значение имело то, что конфликт с Д. Г. уже состоял из двух «ходов» – его отказа дать деньги и ответного отказа семьи Н. дать ему молока. По логике развития конфликта теперь была очередь Д. Г., и очевидная семантическая связь между молоком и коровой позволила Ефросинье Пантелеевне интерпретировать происшествие как очередной его «ход».

Этих элементов (или мыслительных процедур) было бы вполне достаточно для формулирования «колдовской» версии несчастья, но в своем рассказе Ефросинья Пантелеевна упомянула еще ряд обстоятельств, которые послужили для нее дополнительными аргументами. Однажды она была на молебном собрании в доме Д. Г., *ходила проишатся*<sup>8</sup>. И там Д. Г. сказал ей: *«Прости меня, прости!»* *Что, за чё – не знаю. Вот это сказал, и всё, чё больше.* То, что в других обстоятельствах было бы воспринято как часть обычного ритуала взаимного прощения, в контексте истории со сломанной ногой стало еще одним

доказательством виновности Д. Г. Важное значение имело для Ефросиньи Пантелеевны и то, что когда-то Д. Г. приобщался к собору (среди членов которого и его жена), но потом *отстал*, несмотря на то что в последнее время сильно болеет: *Он ведь давно, долго ведь не был, исповедь-то не читал, начал не клал, грехи не сдавал. Не пускали, видно, грехи* – о том, что это за грехи, хозяйка риторически умалчивает. Наконец, окончательным подтверждением магических способностей Д. Г. стал для Ефросиньи Пантелеевны его характер. Во время нашей беседы она неожиданно воскликнула:

– Не человек ведь он!

Соб.: А?

– Не человек ведь он, не человек.

Соб.: Кто?

– Д. Г.

Соб.: Как это не человек?

– Он только сам себе, самолюб, вот чё. Самолюб! Сам себе только делать... надо ему всё хорошо чтоб было. А людям шишок [шиш] токо <...> Самолюб просто, себе только, ему, гребет, себе надо ему токо. Иваныч с ём робил, дак он такой вредный...

Ефросинья Пантелеевна – человек верующий, она участвует в религиозных собраниях и даже во время нашей беседы постоянно творила молитву. Конечно, она знает о религиозном истолковании происшествий вообще (Божья воля) и своего несчастья в частности (наказание за грехи), причем односельчане предложили ей на выбор не менее двух вариантов (о них будет сказано дальше); она и сама в соответствии с принятой формулой вздыхает: *Грехи-те много ведь у меня*. Однако свое несчастье она безоговорочно включает в колдовской дискурс.

Окружение Ефросиньи Пантелеевны придерживается иной точки зрения на ее несчастье – *Бог наказал*:

Соб.: Так у нее отчего, ногу-то она сломала?

– Дак Бог-от наказал. Она не стала ходить молиться, ее звали, звонили – у их телефон – некому читать, петь некому, вовсе мало ходят ведь у нас! Вот, Бог наказал ужо! Чё думаешь ты – Он терпит, терпит, и всё (Е.Н.Д., ж., 1933 г. р., Кезс. В-2004 № А1.5).

Это мнение принадлежит одной из *соборных старушек*, другие также его придерживаются. Глава собора Прасковья Лазаревна, рассуждая о том, что обязанности духовницы тяжелы для нее, вздыхает – мол, *все старухи в один голос: «Не отказывайся от Бога, Бог накажет, сляжешь, как Фрося»*. *Вот ведь она не пошла молиться к Рождеству – рядом в доме, но не пошла, баню топила, и сразу же Бог ее наказал – корова лягнула* (П.Л.В., ж., 1925 г. р., Кезс., Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 25–26). В этом суждении грех Ефросиньи Пантелеевны конкретизирован: она не просто перестала ходить на моления, но отказалась пойти молиться к Рождеству Христову. Кроме того, рассказчица усилила обвинительный модус, уточнив, во-первых, что моление было в соседнем доме (значит, нельзя было прибегнуть к основному аргументу нерадивых молеельщиц – *далёко идти не провóрю*) и, во-вторых, что во время моления Ефросинья Пантелеевна топила баню, чего в праздник делать никак не следует. Подчеркну, что семантической связи между указанными проступками и поведением коровы не прослеживается.

У версии «Божье наказание» есть и еще одна мотивировка. Соседка Евдокия Никитьевна, считая, как и другие, что Ефросинью Пантелеевну Бог покарал, полагает, что виной тому нарушение брачных норм. Однако в чем это нарушение состояло, она объяснила довольно путано: *Леня был женат на сеструшке Фроси первым браком. Нет, не это... Она вышла замуж за Леню, а дочь ее сестры – за Лениного сына от первого брака <...> Я ей сразу сказала – это каша, тебя Бог накажет! И потом ей это говорила, когда она уже сломала ногу*. На мой резонный вопрос, почему Бог покарал за это именно Ефросинью Пантелеевну, она туманно заключила: *Бог, видно, знал, кого наказать* (Е.Н.С., ж., 1928 г. р., Кезс. Полевой дневник. 2004. С. 26)<sup>9</sup>.

Следует упомянуть, что некоторые односельчане Ефросиньи Пантелеевны придерживаются версии о естественных причинах ее несчастья.

Соб.: Скажите, вот у Фроси Пантелеевны, она лежит теперь, ногу сломала – это из-за чего у нее такое?

– Да из-за чего? Мало ли ноги ломают. Я из-за чего хромаю?

Соб.: Из-за чего?

– Да, да, упала.

Соб.: А почему упала?

– Почему – дак почему, упала, потому что не сдержалась, чё.

Соб.: Говорят, на все есть причина.

– Причина – какая у меня причина есть, я вот покосила в огороде сотки три-четыре, сена поносила – нога отнялася. Сидела сметану мешала вон перед банником, сидела, ушла к бане, никакая нога не болела, ничё я не чувствовала, сметану смешала – ладно, сметану с собой не взяла, масло-то оставила перед банником, пошла, встала на ноги – шлёп! – пала, ладно – сухо тогда было. Пала, чё случилось? Встать не могу. И счас я в избе кое-как токо хожу, за то держусь, за друго держусь, за то держусь, за друго держусь. Если я ведро муки несу, дак я то за столб, то за забор... От надсады!

Соб.: Нога отнялась от надсады?

– Да, да. От надсады. Значит, что тяжело. Я картошки окучивала, полола их сколько раз, потом покосила и сено поносила – а чё, старуха, 78 лет, кого ждать-то? Знаю, что нога отнялась от надсады.

Соб.: А это, может, какое колдовство?

– Да нет! Никакое не колдовство. Колдовство – тоже зря не надо говорить. Никакое не колдовство. Не всех колдуют. Кто колдует? Исколдовали уже! 78 годов – дак шибко-то колдовство... кому я нужна, колдовать-то? Колдуют молодых людей, старых не колдуют <...> А старых чё будут колдовать, от старого чё толку-то? И так не может (О.А.Б., ж., 1926 г. р., Кезс., В-2004 № А3.3).

Представление о том, что у несчастья могут быть естественные причины, не обязательно коррелирует с материалистическим мировоззрением – так, вышеупомянутая информантка состоит в *соборе* и, как видим, не сомневается в реальности колдовства. Однако существенное значение имеет то обстоятельство, что она, по всей видимости, не общается близко с Ефросиньей Пантелеевной (они живут далеко друг от друга, не состоят в родстве или свойстве, к тому же О.А.Б. по состоянию здоровья уже практически не участвует в соборных молениях). Именно это, на наш взгляд, позволяет О.А.Б. сохранять некоторую эмоциональную и интеллектуальную дистанцию, не вставая на сторону Ефросиньи Пантелеевны, но

и не обвиняя ее вслед за другими *соборными*. Важно подчеркнуть, что независимо от того, насколько данная точка зрения распространена среди окружающих, ее не разделяет и даже не упоминает сама Ефросинья Пантелеевна. В этом проявляется давно подмеченная исследователями закономерность, согласно которой жертве трудно смириться как с мыслью о случайности несчастья, так и с мыслью о своей ответственности за него.

О схожей ситуации писал Эванс-Причард: «Когда умирает пожилой человек, посторонние люди говорят, что он умер от старости, однако они не произнесут этого в присутствии его родственников, утверждающих, что в смерти повинен колдун <...> Во всех случаях, когда человек пострадал от несчастья, он склонен обвинять в этом колдовство, но другие могут так не думать. В стране азанде человек очень редко берет на себя ответственность за случившееся и всегда готов возложить вину на колдовство. Часто случается, что человек говорит о несчастье: “Это колдовство”, не признавая тем самым свою собственную глупость. Однако окружающие видят в ней подлинную причину» [Эванс-Причард 1994: 71].

Показательный пример приводят также Н.В. Дранникова и Ю.А. Новиков. Они сравнивают несколько версий случившегося в одной из деревень Архангельской области пожара – сгорел дом, пользовавшийся дурной славой. «Стержневой мотив, – пишут авторы, – в разных вариантах оставался неизменным – “несчастливое” бревно, ставшее причиной гибели всех мужчин, живших в этом доме. Одна из исполнительниц уточнила, что это бревно было вытесано из какого-то дерева, которое нельзя использовать при строительстве. Другая связала произошедшее с вредоносными действиями лешего: “Одно бревно было витое, как бы леший его вил”. Третья рассказчица выдвинула иную версию – дом оказался несчастливым для хозяев, поскольку с их согласия заезжий знахарь лечил тяжело больную девушку. Ее нужно было “протянуть через матницу” строящейся избы; но целитель предупредил, что это может обернуться бедой для хозяина. Любопытно, что самый невыразительный рассказ записан от женщины, выросшей в этом доме. Она лишь подтвердила, что в обеих семьях “не жили мужчины, умирали”, и связала это с чьим-то колдовством» [Дранникова, Новиков 2003: 36]. Итак, колдовство как причина несчастий упоминается лишь в версии выходца из злополуч-

ного дома. Это и не удивительно: принять какую-либо иную версию из распространенных в деревне – значит, признать, что в несчастьях семьи виноват ее предок, ничего не сделавший, чтобы нейтрализовать опасную ситуацию, какой бы она ни была. Для члена семьи сделать это сложно, поскольку равносильно признанию собственной вины. Выручает рассказчицу идея колдовства, позволяющая нейтрализовать это неприятное чувство.

В истории с короной Ефросиньи Пантелеевны «колдовское» объяснение – ее личное, выстраданное, в то время как «божественная» интерпретация представляет собой «официальную» версию, утвержденную авторитетом *собора* и признанную всем сообществом. Так ли была сильна идеологическая цензура местного религиозного авторитета, что подозрений Ефросиньи Пантелеевны никто в селе не разделил? Дело не только в этом; в колдовство в этом селе верят, особенно это не афишируя, и члены собора. Здесь надо иметь в виду, что личные версии участвуют в формировании общественного мнения и репутаций, если авторитетны их авторы и / или если факт не случаен, а встраивается в цепочку других фактов. В случае Ефросиньи Пантелеевны оба эти условия не были выполнены – и она сама не обладает необходимым весом в сообществе (к тому же жертва и ее ближний круг воспринимаются как заинтересованная сторона, и потому их подозрениям не очень верят), и Д. Г., несмотря на некоторые черты его характера, типичные для фольклорного образа колдуна (*грехи не сдает, самолюб*), другие жители села не считают *знатким*.

Впрочем, у одной из местных жительниц, Марьи Петровны, был момент сомнений (его спровоцировала я сама – выспрашивая о репутации Д. Г. в селе, я упомянула подозрения Ефросиньи Пантелеевны и тем самым невольно приняла участие в колдовском дискурсе). На вопрос, не *знаткой* ли Д. Г., она ответила, что *не слыхивала*, но тут же добавила: *А вот он и помереть не может. Если он не передал, он долго мучается, не умирает*. Впрочем, через некоторое время она сказала: *Д. Г. богобоязненный, начитанный. Не верю, что он знает* (М.П.С., ж., 1945 г. р., Кезс., Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 22). Итак, сначала Марья Петровна с моей подачи попыталась увязать факт возможной *порчи* коровы с фактом долгой тяжелой болезни Д. Г. и тем самым «включить» механизм формирования его репутации

как *знаткого* (а Марья Петровна – весьма авторитетная фигура, бывшая глава сельсовета, и к ее мнению прислушались бы), но потом остановила этот процесс. Вслух она сослалась на религиозность Д. Г., но, возможно, умолчала о других моментах – о том, что я чужая и при мне лучше не говорить лишнего, что мнение Ефросиньи Пантелеевны она не воспринимает всерьез, наконец, что Д. Г. – не просто односельчанин, а брат по вере и, как и она сама, молится *по-мирски* на тех же молитвенных собраниях.

У каждого более-менее значимого в деревенской повседневности события может быть несколько толкований. Право на свою версию имеет каждый человек, однако наблюдается отчетливая тенденция – чем дальше человек от эпицентра события, тем больше вероятность, что он будет придерживаться «официальной», санкционированной деревенскими авторитетами (кем бы они ни были в каждом конкретном случае) версии. Именно эта версия распространяется в виде слухов и сплетен по «официальным» коммуникативным каналам (встречи знакомых у магазина и почты или просто на улице). Чем человек ближе (это может быть территориальная и / или эмоциональная близость, последняя существует между родственниками, родственниками, друзьями, а также между людьми, втянутыми в затяжные конфликты), тем больше права он имеет на свое мнение, отличное от общепринятого. Личные версии циркулируют по другим каналам – их озвучивают для ближнего окружения и в более приватной обстановке (посиделки на завалинке или в доме). То, какую версию услышит исследователь, также зависит от близости его отношений с информантами.

Официальная и личные версии несчастья различаются и аксиологически – ближний круг склонен к эмоциональной оценке ситуации, оправданию пострадавшего и в целом к переносу ответственности за случившееся за пределы «своего», а общественное мнение, более отстраненное и холодное, нередко винит в случившемся саму жертву или же приписывает несчастье причинам естественным.

Следовательно, в истории с коровой конфликта интерпретаций, собственно, и нет – две основные трактовки события существуют параллельно, на разных коммуникативных уровнях: предписанная версия о Божьем наказании – на официальном, «колдовская», запретная для соборных, но все же, как видим, допускаемая, – на личном, скрытом от посторонних глаз.

## Вывод

Смысловое, в том числе мифологическое, пространство устной традиции – своего рода гипертекст со всеми его характерными чертами: незавершенностью, интертекстовостью и интерактивностью. Выбор индивидуальных стратегий в нем (в том числе противоречия и отклонения от общепринятых моделей) представляет собой своего рода семиотическую игру с наличными смыслами и обусловлен, в том числе, разнообразием социально-психологических контекстов. Выбор той или иной модели во многом зависит от статусов и репутаций рассказчиков и героев, типов взаимоотношений (родственники, свойственники, соседи и т. п.), внутри которых циркулируют тексты, наконец, выбор определяется личными стратегиями и желаниями.

## Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда Герды Хенкель (Gerda Henkel Stiftung), проект № AZ 17/SR/09.

<sup>2</sup> Здесь и далее при ссылках на полевые материалы указаны инициалы, пол и год рождения информанта, место записи (по этическим соображениям фамилии и точные места жительства информантов не указываются), интервьюер/ы, место хранения, шифр кассеты и/или год и страница полевого дневника. Если интервьюер не указан, материал записан лично автором; если отсутствует ссылка на архив, материалы хранятся в авторском архиве.

<sup>3</sup> Здесь мы пользуемся термином, введенным в 1929 г. П.Г. Богатыревым и Р.О. Якобсоном [Богатырев, Якобсон 1971: 369–383], хотя и расширяя несколько его значение, но оставаясь в предложенных авторами рамках.

<sup>4</sup> Впрочем, это суждение можно считать уникальным лишь для быличек, но не для книжной традиции, оказавшей несомненное влияние на мифологию Верхочамья. В соответствии с ней скоропостижная смерть воспринимается как крайнее следствие Божьего гнева, не оставляющего закоренелому грешнику (каковым и считается колдун) времени на покаяние и исправление. Ср.: *Смерть идет, за плечами пестерь несет – в нем скоберки да ножи. Хорошего человека обыкновенно постепенно подрезат* (А.И.С., ж., 1920 г. р., Вер., ААЛ.

ПВ-1997. Дневник И.С. Куликовой. Ч. 2. С. 55). Этот образ смерти как скелета с коробом-пестерем за плечами характерен для средневековой иконографии (благодарю М.Р. Майзульса за эти сведения), он встречается во многих памятниках и, в частности, в иллюстрированном Житии Василия Нового, хорошо известном нашим информантам.

<sup>5</sup> Такое объяснение неэффективности колдовства встретилось мне единожды. Обычно в подобных случаях говорят о Божьей защите, сопутствующей тому, кто носит нательный крест и творит молитву.

<sup>6</sup> Возможно, этот обычай был заимствован из других мест – он зафиксирован во многих районах бывшего СССР (благодарю С.Ю. Неклюдова, Н.Н. Вохман, А.С. Ступака, М.В. Ахметову, А.Б. Ипполитову за предоставленные сведения); самая ранняя из известных мне фиксаций относится к 1950–1960-м годам. Однако нельзя исключить и независимого возникновения этого обычая.

<sup>7</sup> Здесь и далее, если не указано иначе, приводятся фрагменты беседы с Ефросиньей Пантелеевной по материалам: Е.П.Н., ж., 1932 г. р. Кезс., В-2005 № А3.7, А4.1. Полевой дневник. 2005. Ч. II. С. 19–20.

<sup>8</sup> Обычно перед молением члены собора *прощаются* – просят друг у друга прощения. Это делают и те, кто участвует в молитве *по-мирски*. Также *прощаются*, когда приступают к посту (*кладут нача́л* на пост), это происходит на первой неделе Великого поста. Ефросинья Пантелеевна имела в виду это «прощание».

<sup>9</sup> Здесь требуется некоторое пояснение. В Верхокамье существует запрет (как видим, иногда нарушаемый) на повторные браки между двумя десцентными группами, т. е. браки между уже породнившимися фамилиями, между *своиками* (*два раза сватами быть не положено* – О.А.Н., ж., 1912 г. р., Кезс., ААЛ. ПВ-1999. Дневник И.С. Куликовой. С. 8; это сказано о женщине, зять и невестка которой – родные брат и сестра). *Ка́ша* – смятенье, сумятица, беспорядок [Даль 2006: 162]. *Ка́шей* называется также обряд родильного цикла, проводимый через шесть недель после родов, – угощение гостей специально приготовленной кашей, одаривание новорожденного и повитухи. До этого времени *рожёнка* считается нечистой и *соборные* не могут входить в ее дом дальше *ма́тицы*; если в семье новорожденного есть члены *собора*, они на этот период становятся *мирскими* и должны по его истечении снова *класть нача́л*, приобщаться к *собору*. Этот шестинедельный период для них называется *ка́шей*. *Зака́шиться* на местном диалекте значит *обми́рщиться*, оскверниться.

## Сокращения

### Полевые материалы автора

Место записи:

Вер. – Верещагинский р-н Пермской обл.

Кезс. – Кезский р-н Удмуртии.

Сив. – Сивинский р-н Пермской обл.

Шифр кассеты:

В – Верхокамье.

2000и – июль 2000 г.

2000м – май 2000 г.

Номер кассеты:

В – видеокассета.

А (либо отсутствие буквы) – аудиокассета.

### Архивы

ААЛ – Архив Археографической лаборатории исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

АЦТСФ – Архив Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета.

### Источники и литература

Богатырев, Якобсон 1971 – *Богатырев П.Г., Якобсон Р.О.* Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. Л., 1971.

Даль 2006 – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 2. М., 2004.

Дранникова, Новиков 2003 – *Дранникова Н.В., Новиков Ю.А.* Фольклорная экспедиция на Кулой // Живая старина. 2003. № 2.

Дюркгейм, Мосс 1996 – *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.
- Малиновский 2004 – *Малиновский Б.К.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.
- Симченко 1996 – *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. М., 1996.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Эванс-Причард 1994 – *Эванс-Причард Э.* Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994.