

*А.Ю.Сайфиева, А.В.Степанов**

О магико-мифологических представлениях в современной деревне (по материалам Вологодской области)

Данная работа основывается на материалах ряда полевых исследований, проведенных в центральных районах Вологодской области: этнографических экспедиций 2006 и 2007 гг. (осуществленных по проектам РГНФ 06-01-18042е и 07-01-18060е) в Сямженском и Верховажском районах, а также фольклорных экспедиций филологического факультета СПбГУ 2005 и 2006 гг. в Сямженском районе.

В статье вкратце представлена система актуальных магико-мифологических представлений, характерных для исследованного региона. В этнографической науке, к сожалению, еще имеет место тенденция, во многом унаследованная от советского периода, рассматривать магико-мифологические представления как рудименты уже потерявшего актуальность комплекса, а их реальное функционирование в современности оценивать как архаизмы. Другой изъян, делающий невозможным понимание народной культуры в принципе, состоит в том, что указанные представления рассматриваются просто как один из элементов этой культуры, причем весьма механистически: как составляющую раздела «Духовная культура», в свою очередь, являющегося последним звеном в цепи «этногенез — этническая история — хозяйство — материальная культура — духовная культура» (причем с обязательной расстановкой акцентов: материальная культура — базис, духовная — надстройка).

Между тем, как показывают данные, магико-мифологические воззрения по-прежнему являются основой мировосприятия — нитью, связующей и обуславливающей все сферы народной жизни, говоря точнее, они определяют сам принцип мышления. Магию до сих пор можно характеризовать как основной способ адаптации человека в мире. Много говорилось о якобы имеющей место рационализации традиционного мышления. Если смотреть на проблему с позиции тех методологических установок, которые мы описали выше, то такое умозаключение весьма закономерно (но, тогда получается, что в «поле» больше ездить незачем). Но в живой действительности происходит не рационализация мышления, а «втягивание» новых реалий в имеющуюся структуру, где они занимают подходящую для них нишу. Практически, все ограничивается чисто инструментальным включением новаций в традиционную модель, при полном сохранении характера этой модели.

Что касается цивилизационного фактора, то он не может иметь большого влияния (повторимся еще раз — на принцип мышления, а не на технологическую оснащенность культуры) по одной простой причине: феномен цивилизации был порожден не в той среде, которую мы изучаем, он был

* **Сайфиева Альфия Юсуповна** — студентка VI курса кафедры этнографии и антропологии СПбГУ, главный специалист отдела учета и хранения МАЭ РАН, руководитель проекта «Комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция в Верховажском районе Вологодской области» (07-01-18060е), исполнитель проекта «Этнографическое исследование Сямженского района Вологодской области на основе комплексного метода полевой фиксации» (06-01-18042е).

Степанов Андрей Викторович — студент VI курса кафедры этнографии и антропологии СПбГУ, сотрудник АНО «Пропповский центр», исполнитель тех же проектов.

привнесен в эту среду извне, а, как мы знаем, эта среда и привыкла получать все блага извне (от предков, духов, бога и т.п.) — это принцип ее функционирования, т.е. блага цивилизации востребуются по привычной модели (фактически до «культы карго» здесь не очень далеко). Отсюда, например, представление, что с помощью мобильного телефона можно связаться с «тем светом», а также использование солидола для магического лечения или заимствование заговоров из печатных изданий.

Если имеет место некоторая редукция магических представлений и практик, то это обусловлено только сужением «традиционной» сферы применения магии: например, катастрофическое снижение численности поголовья скота на Русском Севере приводит к исчезновению соответствующих обрядовых практик, и можно предположить, что со временем животноводческая магия окончательно исчезнет; в связи с тем, что в настоящее время уже давно не рождают в домашних условиях, исчезла из практики «родильная» магия и т.п. Но вместе с тем в сферу магического мировосприятия вошли новые реалии. Например, оберегами или иконками (также в качестве оберегов) оснащается автомобильная техника (феномен, широко распространенный и в городе). Исходя из этих общих принципов, мы собирали «материал», некоторые позиции из объемного комплекса которого и хотели бы здесь осветить.

Несмотря на уже отмеченное уменьшение численности скота, животноводческая магия по-прежнему занимает одно из основных мест в корпусе магических практик, что обусловлено не только большой экономической значимостью скота в хозяйстве (по многим экономическим же причинам сегодня это уже не совсем так), но и высоким семиотическим статусом «коровушки-матушки». Животноводческая магия органично вписывается в цикл календарных обрядов, что связано с выгоном скота на пастбище и обратным переводом его на домашнее содержание. Первый выгон скота, условно приуроченный ко дню Св. Георгия (Егорьеву дню), происходит в два этапа, что характерно для Русского Севера. Сначала каждая хозяйка совершает обряд обхода скота на своем дворе: заткнув за пояс топор, держа в руках решето, в которое насыпано зерно и поставлена икона, обходит по солнцу двор, читая заговор, обращенный к батюшке-полевому, или к батюшке-Егорию, или к Господу Богу. Затем все стадо обходит знахарка перед поскотиной (огороженным местом, на котором выпасается скот) также с чтением заговоров (подробно об обрядности первого выгона в данном регионе см. в работе [1]).

Перевод скотины на стойловое содержание — дело уже сугубо индивидуальное. Обряд совершается на Покров (или в «Покровскую субботу»): хозяйка рано утром печет шаньги, затем, обязательно поев сама, несет их в хлев, причем непременно надев рукавицы; там сначала кланяется в четыре угла и читает заговор, обращенный к домовому (батюшке-соседушке или доброходушке), а затем «закармливают» шаньгами скот. Магические акции обуславливают также покупку/продажу скотины, отел коровы, лечение болезней и т.п.

Одна из наиболее характерных для региона магических практик связана с поиском заблудившихся в лесу людей или скотины. В случае потери скота или человека заинтересованное в нахождении их лицо отправляется к зна-

харке «писать кабалу». «Кабала» представляет собой кусок бересты, на которой знахарка чертит левой рукой справа налево углем «каракули» (рис.). Готовую «кабалу» знахарка отдает заказчику, который должен отнести ее в лес с соблюдением ряда запретов (нельзя заглядывать в «кабалу», разговаривать с кем-либо и т.д.) и там бросить левой рукой наотмашь — «наопашку». «Кабала» адресуется лешему. По совершению данной магической манипуляции «потеряшка» должен найтись (о «кабале» см.: [2]). Сама потеря (т.е. попадание во власть лешего) объясняется нарушением «магического этикета» и различного рода запретов: если потерявшийся упомянул в лесу черта или лешего («лешакнулся»), хозяйка выгоняла скотину на пастбище, забыв покрыть платок и т.п. Естественных причин явлений для народного мышления не существует, и рациональные способы поведения не рассматриваются.

Магической «начинкой» насыщены и другие сферы жизнедеятельности. Хотя, как уже отмечено, с исчезновением родов на дому ушли и непосредственно родильные обряды, но магия, оберегающая младенчество и детство, имеет широчайший диапазон действия. По принесении из роддома младенца обязательно «сдают» домовому. В печах уже не моют, но ритуальную баню для младенца и роженицы стараются не забыть. По-прежнему в силе заговоры и магические акты от детских болезней: «собачьей старости», грыжи, «щетинника» и др. Разновидностей лечения грыжи мы зафиксировали несколько: грыжу «загрызают», пробивают для ее изгнания монетку и т.д.

Множество обрядов и предосторожностей соблюдается в похоронно-поминальном цикле: разнообразны способы защититься от покойника, многочисленны рассказы о его явлениях. Что касается свадебных реалий и взаимо-

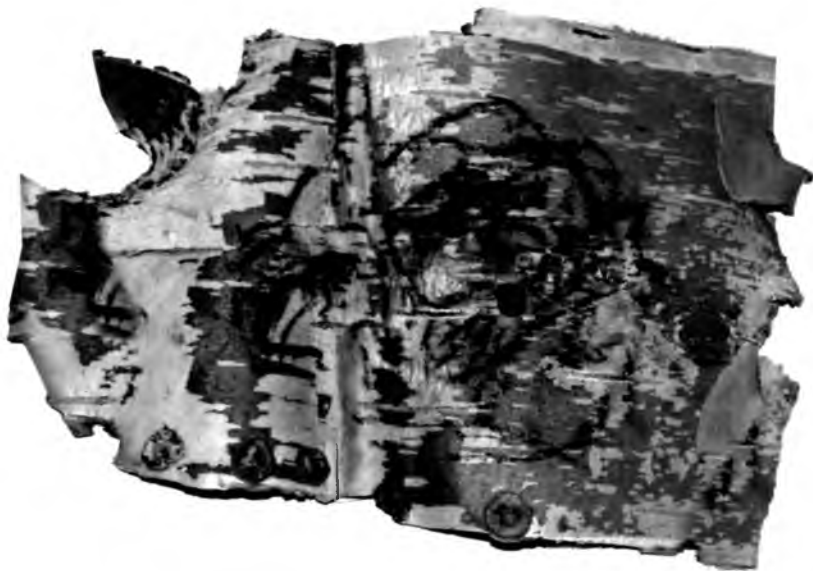


Рис. «Кабала», написанная И.Д.Лукьяновой, 1925 г.р., Вологодская обл., Верховажский р-н, дер. Горка (фото Е.Б.Толмачевой)

отношений полов вообще, то здесь материалы пестрят рассказами о приворотах/отворотах, порче молодоженов, остановке свадебного поезда. Представления о «порче» имеют вообще очень широкий контекст реализации — мотивируют практически любой конфликт или разногласие, и без преувеличения можно сказать, что они являются своеобразным механизмом социальной регуляции [3] (собственно говоря, для магически настроенного менталитета социальное согласие/конфликт обязательно должны быть обусловлены магическим равновесием/конфликтом).

Выше уже было вскользь сказано о знахарках («знающих»). Значение их для деревни исключительно велико, диапазон услуг всеобъемлющ, а контингент клиентов неограничен (от обычных односельчан до инспекторов ГИБДД и представителей администрации). «Знающие» есть в каждой деревне. Большая их часть обладает «знанием» в нескольких областях или только в какой-нибудь одной. Но есть и ряд «сильных» знахарок, знаменитых своим мастерством. Они славятся на всю округу (и даже шире) и оказывают весь спектр магических услуг: лечат детские и взрослые болезни, пишат «кабалу», снабжают хозяек заговорами и «указами» по исполнению обрядов; к ним девушки ходят гадать «на суженого», а также обращаются по части приворота/отворота и т.п. В магически ориентированном обществе знахари являются основными реализаторами магии, а соответственно и основными распорядителями социального равновесия, регуляторами/инспираторами конфликтных и переходных ситуаций (например, в сильных вариантах представлений считается, что ни одна свадьба или развод не случается без знахаря, т.е. без совершенных им приворота и отворота).

Знахарки в магиико-мифологическом пространстве играют роль проводников (медиаторов) между человеческим миром и «миром сил». Магические интенции транслируются через них и достигают, таким образом, своего адресата — сверхъестественного мира. Именно в этом состоит основа значимости знахарок: считается, что они «с суседушкой (домовым) знаются» — это их своеобразный «шаманский» дух, от кого они черпают свою силу; либо их характеризуют как «божественных бабушек» (что свидетельствует не об их набожности, а об их «сопричастности» с миром «сил»); да и сами знахарки объясняют свою силу контактами со сверхъестественным: «без бога никуда, дак...». Соответственно, именно представители иного мира являются высшей инстанцией, обуславливающей изменения либо равновесие в человеческом мире.

В народной картине мира основные агенты потустороннего мира — это демонические персонажи. Демонологические представления в описываемом регионе довольно развиты. Наиболее яркие характеристики имеет, как и повсеместно, домовый. Как и везде, он несет черты одновременно хозяина места и покровителя семьи, заботится о благополучии скота и порядке в доме. Он является адресатом фактически всех домашних обрядов (обрядов перехода в новый дом, животноводческой магии и др.). Но образ домового имеет в регионе и специфические черты: если в Верховажском районе и Двиницком (самом северном сельсовете) Сямженского района домовый обладает «стандартным» набором свойств, то в более южных сельсоветах Сямженского района домовый (эпитет «доброходушка») — это индивидуальный покрови-

тель человека и одновременно его двойник, вместе с ним рождающийся и умирающий, полностью калькирующий его судьбу (представление, в других местностях неизвестное) [4].

К числу покровительствующих персонажей относятся также батюшка-полевой и батюшка-лесной, на их попечение отдают скот при выпасе, просят у них защиты, когда идут в лес. При этом есть тенденция к функциональному и даже номинативному («и лесной домовый есть») сближению данных персонажей с домовым, и, наоборот, противопоставление всего покровительствующего сонма лешему (батюшка-лесной — не леший) и чертям (см. об этом [5]).

В покровительствующем единстве с демонами оказываются и другие адресаты магических акций: св. Георгий, св. Николай, Богоматерь, Иисус Христос (т.е. персонажи христианской мифологии). Поскольку в народном мировосприятии для расстановки оценочных акцентов (плюс/минус) главным критерием является функциональный, здесь можно говорить о переносе указанных персонажей в разряд демонов. Особенно красноречив один из заговоров, в котором все персонажи слиты в нерасчленимом тождестве функций: «Егорий-батюшка, Микола-матушка, Вознесенье Христово, Троица всех святых, батюшка-доброходушка и матушка-доброходница, пой, корми и храни матушку-скотинку во каждый час, во каждую минуту. Будьте все мои слова крепки и лепки, крепче серого камня, острее острой сабли, трое аминь. Господь вам Христос, храни, Господи, матушку-скотинку. Батюшко-дворовой, батюшко-лесной, батюшка-полевой, чтобы Бог сохранил овечек» [6].

Мир сил в народных представлениях однороден по функциональному признаку. И христианские «персонажи», и «демоны» являются силами одной природы (здесь возможна иерархия, а не разделение по идеологическому критерию: так, христианский Господь может считаться наиболее могущественной силой (более сильный демон), ибо он «персонаж» официальной парадигмы, а следовательно, его статус выше).

Здесь мы касаемся вопроса о так называемом народном православии. Термин этот хотя и не имеет общепринятого определения, тем не менее так давно устоялся, что уже мало кто задумывается, отражает ли он какое-либо реальное явление. Само по себе это словосочетание дышит некоторой идеологичностью — желанием обязательно «оправославить» (в прошлом и настоящем) этот самый народ, особенно усилившимся в постсоветский период, когда под хоругвь православия встала и немалая часть антропологов.

По отношению к проблеме можно выделить два основных подхода. Чаще всего под народным православием понимается сочетание элементов дохристианского мировоззрения с новой (христианской) идеологией. Этот подход грешит механистичностью. Другой подход рассматривает «народное христианство в качестве исторической формы сознания, отличной и от архаической мифологии, и от догматического христианства» [7]. Но, по нашему мнению, и данный взгляд не отражает положения вещей: материалы показывают именно доминирование «архаической мифологии», облаченной в новую парадигму лишь как в фантик. «Язычество» (используем этот термин за неимением лучшего) — это не просто какие-то обряды, в той или иной степени сохранившиеся на фоне официальной религии, это сам механизм мышления, сам принцип человеческого мировосприятия, т.е. как раз то, что мы говорили о магии.

В отношении христианства здесь происходит то же, что было сказано выше о цивилизационном факторе: вписывание новых элементов в старую структуру (причем именно как формальных элементов). Иначе говоря, нормально работает принцип экономии усилий. Но может возникнуть вопрос: не насыщают ли новые реалии прежнюю структуру своим содержанием? Христианство есть, прежде всего, учение о спасении души и отречении от мира, сущность его состоит в интимном мистическом переживании своего стремления к единению с богом. Но сказать, что основная крестьянская масса (за вычетом маргинальных элементов) глубоко прониклась этими принципами, что это наложило заметный отпечаток на ее самосознание, можно только сильно «кривя душой». Происходит не христианизация народного мировосприятия, а, наоборот, насыщение христианских образов традиционным мифологическим содержанием. Термин «народное православие» есть в сущности *contradictio in adjecto* (противоречие в определении), и принять его можно только в том случае, если он будет означать «формальное православие».

В исследованиях фольклорных и этнографических реалий акцент обычно делается на том, «в кого верят», а не на том, «как верят». Между тем значение имеет не то, как «зовут» богов, а то, какие функции они исполняют (в каких целях их «используют»). Если исходить из данной позиции, то мы увидим, что в русской деревне Господь Бог, в сущности, — главный домовый. Если христианские персонажи являются адресатами чисто магических акций и реализаторами отнюдь не христианских желаний, то о каком христианстве может идти речь? И дело здесь, разумеется, не просто в ошибочных народных трактовках ортодоксального учения (типа имеющегося в исследуемом регионе представления, что Иисус есть напрямую сын Бога-отца и Богоматери), а в глубинных архетипических процессах, формирующих народную картину мира. Но обратимся к конкретным примерам.

Первое, что можно отметить, Господь Бог является «главным богом», или «старшим богом», наряду с богами рангом ниже: Егорием-батюшкой, св. Миколой (вариант: Миколой-матушкой). Господь предстает здесь главой пантеона. Отнесение к «богам» святых, а также икон — явление, как известно, повсеместно распространенное.

Более того, домовый (соседушка) — «тот же Бог», «такой же Бог». Он живет не только в доме, но и в церкви; когда переходят из старой церкви в новую, соседушку просят перейти с собой. В свою очередь, Господь может мыслиться неким «хозяином места», охраняющим жилище, к которому обращаются за покровительством при переходе из дома в дом. Таким образом, два персонажа отождествляются по локативным и функциональным характеристикам.

Что касается Богоматери, то она «в лесу и в поле бегаёт, чтоб скотину охраняла». Иногда встречается эпитет «полевая» Богородица. В данном случае опять же христианский персонаж отождествляется по функциям с демоническими. Интересны также мотивы, которыми информанты объясняют, почему раньше рожали в хлеву: «Богоматерь в хлеву рожала, значит и нам в хлеву рожать». Таким образом, Богоматерь воспринимается как культурный герой (очень архаичная мифологема), задавший модель поведения. Схожим образом объясняется происхождение православных праздников. Напри-

мер, св. Петр является угодником Божиим по той причине, что основал сенокосные угодья, в честь этого события и отмечается Петров день.

Церковь воспринимается, прежде всего, как транслятор, обеспечивающий канал «человек—сила», безотносительно к ее христианской семантике. Например, одна из знахарок (причем наиболее «набожная») ходила гадать на картах в разрушенную церковь. Огромное число рассказов повествует о плачевной участи разрушителей церквей (в советское время) — тоже распространенный в мировой культуре мифологический мотив. Разрушать церкви — «страшный грех», но необходимо понимать, что в народном мировоззрении грех — это лишь нарушение ритуального или/и социального равновесия, сопровождаемое не угрызениями совести, а только страхом, и легко исправляемое при помощи необходимых обрядов [8]. Дары, приносимые в церковь, воспринимаются как сообщения (ценности), отправляемые божеству с целью добиться от него желаемого. То же относится и к домашним иконам, под которые кладут приношения в виде хлеба; заметим, хлеб кладут и к портретам умерших родственников, т.е. тех, кто перешел в разряд «родителей» (предков) и от кого ждут благодеяний. Христианское вероучение учит бескорыстному служению Богу, в традиционной же культуре отношения с богами носят характер эквивалентного обмена.

Православным считается тот, кто ходит в церковь молиться (неоднократно отмечавшийся феномен обрядоверия); текст молитвы, насколько можно судить, воспринимается как разновидность заговора, а сам акт моления — как магический акт. Например, одна из наших информанток «поверила в бога» и начала молиться, по ее словам, тогда, когда ей стал «малавить» (являться) умерший муж. Приведем примеры других магических акций, направленных на избавление от подобных «явлений»: с этой целью кричат в печную трубу: «был и нету, был и нету!», либо с теми же словами бьют веником по стенам хлева и т.п.

Как некая ритуально-магическая акция был воспринят (прежде всего, женской частью населения) проведенный приехавшим из райцентра батюшкой крестный ход против пьянства. Собственно говоря, и сам батюшка воспринимается как главный магический специалист, главный знахарь. Известны случаи, когда к попу обращались за помощью в ситуации потери в лесу человека. Приближенность к церкви, т.е. к ритуальной площадке, связывающей человеческое со сверхъестественным, считается оптимальным качеством для обладания «знанием». Так, например, один местный молодой человек, пишущий для церкви иконы и служащий в ней, рассматривается как подходящий претендент для перенимания «знания» у престарелой знахарки.

В качестве магии воспринимаются и церковные таинства: например, об одной знахарке, крестившей тайно детей в советское время, вспоминают, что «уж очень она дубро крестила». Это «дубро» характеризует крещение не как самоценное таинство, а как магический акт, результат которого зависит от умения совершающего его специалиста. В другом варианте указывается, что вместо крещения ребенка можно просто помыть в бане, окунув в воду крестик, т.е. крещение ставится в один ряд с обрядовым мытьем в бане после родов.

Такова вкратце картина мира современной севернорусской деревни. Если сравнить ее с «классическими» этнографическими данными конца XIX —

начала XX в., то за вычетом некоторых элементов декоративного плана мы увидим не очень много отличий. Обусловлено это уже отмеченной непроницаемостью для новаций архаического субстрата народного мировосприятия и, что главное, отсутствием предпосылок для внутренних изменений. Мир русской деревни замкнут сам на себе, на своих традициях, земле, предках и полностью самореализуется в этом круге. Все то, что приходит извне этого гештальта (чужие технологии, взгляды, религии), используется только как инструмент.

Литература

1. Степанов А.В. Некоторые аспекты животноводческой магии на Русском Севере // Морфология праздника. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 254–265.
2. Белова О.В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и грамматика. М.: Индрик, 2004. С. 183–189; Сайфиева А.Ю., Степанов А.В. «Леший-черт, отдай мою животину» (Материалы по демонологии Сямженского района Вологодской области) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 7. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 7–24.
3. Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 95; Хаккарайнен М.В. Рассказы о порче и статус колдунов (Хвойнинский район Новгородской области) // Сборник статей к 60-летию А.К.Байбурина. СПб.: Европейский университет, 2007. С. 463–474.
4. Степанов А.В. «Батюшка доброходушка мой, пойдем со мной» (Домовой как индивидуальный дух-покровитель. По материалам Русского Севера) // Полевая этнография — 2006: Международная научная конференция. СПб.: Левша, 2007. С. 254–259.
5. Сайфиева А.Ю., Степанов А.В. Указ. соч. С. 7–24.
6. Записано от А.П.Ивановой, 1930 г.р., Вологодская обл., Сямженский р-н, дер. Сидорово.
7. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 19.
8. Топоров В.Н. Святые и святость в русской духовной культуре. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2. С. 253; Пирцио-Биролли Д. Культурная антропология Тропической Африки. М.: Восточная литература, 2001. С. 168.