

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 6

№ 1

2023

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047

tel.: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Yuri Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Carlo Ginzburg, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Liudmila Ermakova, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

Nikolai Kazansky, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Elena Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Andrei Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Maria-Valeria Morris, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Yulia Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics,
Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy
Tales, Göttingen, Germany

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

Executive editor:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Editorial manager:

Daria Agapova, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

Ольга Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

Юрий Березкин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Уло Валк (Ülo Valk), доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg), профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

Людмила Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

Николай Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

Елена Левкиевская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Андрей Мороз, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Мария-Валерия Моррис, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Юлия Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Джонатан Ропер (Jonathan Roper), доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Борис Успенский, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

Ольга Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Координатор редакции:

Дарья Агапова (РГГУ)

Contents

Rituals, customs, witchcraft

Kuznetsova E.A.

- Sorcery, deception or harmless joke.
Dialogue about magical practices in Court of Equity's cases
in the first half of the 19th century 10

Mamonova S.K.

- Hair symbolism in Russian wedding lamentations 74

Komelina N.G.

- Fishing customs of the inhabitants of the Winter Coast
of the White Sea. Based on archival materials of the 1930s
and expedition records 2007–2019 93

Review

Levochskaya E.F.

- “Did you bake cabbage soup, did you boil pies?”
Wedding sentences. Texts and comments
Book Review: Russkie svadebnye prigovory
v arkhivnykh kollektsiyakh XIX – pervoi poloviny XX v.
[Russian wedding sentences in archival collections
of the 19th – first half of the 20th centuries] /
Comp., introductory article, prep. of texts, comment.
by Yu.A. Krashenninnikova. Moscow: Indrik, 2021. 712 p. 139

Conferences

Agapova D.M.

- The 6th All-Russian (with international participation)
Scientific and Pedagogical Readings “Russian folklore
of Mordovia in the national culture context” 145

Содержание

Обряды, обычаи, колдовство

Кузнецова Е.А.

- Чародейство, обман или безвредная шутка:
диалог о магических практиках в следственных делах
совестных судов первой половины XIX в. 10

Мамонова С.К.

- Символика косы/волос в русских свадебных причитаниях 74

Комелина Н.Г.

- Промысловые обычаи жителей
Зимнего берега Белого моря: по архивным материалам
1930-х гг. и экспедиционным записям 2007–2019 гг. 93

Рецензии

Левочская Е.Ф.

- «Пекли ли щи, варили ли пироги?»
Приговоры на свадьбе: тексты и комментарии.
Рецензия на книгу: Русские свадебные приговоры
в архивных коллекциях XIX – первой половины XX в. /
Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент.
Ю.А. Крашенинниковой. М.: Индрик, 2021. 712 с. 139

Конференции

Агапова Д.М.

- VI Всероссийские (с международным участием)
научно-педагогические чтения
«Русский фольклор Мордовии
в контексте отечественной культуры» 145

УДК 133.4

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-10-73

Чародейство, обман или безвредная шутка: диалог о магических практиках в следственных делах совестных судов первой половины XIX в.

Екатерина А. Кузнецова

*Независимый исследователь, Екатеринбург, Россия,
aikaterininero@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена подробному разбору следственного дела о крестьянине Иване Дулепове, обвиненном Нижегородским совестным судом в «ворожбе» в 1812 г. Сравнивая это дело с материалами Владимирского, Ярославского и других совестных судов конца XVIII – первой половины XIX в., автор выявляет механизмы работы судей с магическими, в первую очередь знахарскими, практиками. Сравнительный анализ документов показал, что принятие судебного решения по делам о колдовстве было связано с «переводом» на юридический язык практики, попавшей в поле зрения совестного судьи, и ее соотносением с термином «колдовство». В ходе работы выяснилось, что судопроизводственный термин «колдовство» в начале XIX в. включал все вредоносные магические практики и любой случай использования заговоров, если за обвиняемым признавалась вера в их действенность. «Колдовством» не признавались практики лечения без использования каких-либо текстов (травами, солью и др.), а также лечение с помощью молитв, если в качестве знахаря выступал представитель духовенства. В ряде случаев решающей становилась мотивация обвиняемого: так, «шуточная» магия в XIX в. не признавалась наказуемой. Однако при общности системы значений, закрепленных в суде за «магическими практиками», процесс их означивания в ходе расследования был в большой степени вариативен. Сочетание сравнительного анализа документов и подробного разбора одного судебного случая позволило объяснить и вариативность санкций, назначаемых в различных совестных судах за схожие практики. Характер наказания (телесное, церковное) определяла специфичес-

кая для конкретного случая связка значений, появляющаяся в ходе расследования: «колдовство» – «грех», «колдовство» – «шарлатанство» и др. Вариативность санкций и неоднозначность определения «колдовства» в судах связаны и с диалогичностью следственного процесса. На примере анализа двух допросных пунктов в показаниях Ивана Дулепова – о призывании нечистой силы и вере обвиняемого в «целительную силу» заговоров – проанализирована диалогическая структура текстов следственных дел и показано, как разные способы прочтения схожих понятий обвиняемым и судей влияют на понимание магических практик участниками следственного процесса.

Ключевые слова: следственные дела, колдовство, магические практики, совестный суд, диалогический текст

Для цитирования: Кузнецова Е.А. Чародейство, обман или безвредная шутка: диалог о магических практиках в следственных делах совестных судов первой половины XIX в. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 1. С. 10–73. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-10-73

Sorcery, deception or harmless joke. Dialogue about magical practices in Court of Equity's cases in the first half of the 19th century

Ekaterina A. Kuznetsova

*Independent researcher, Ekaterinburg, Russia,
aikaterininero@gmail.com*

Abstract. This article examines a detailed case involving an accusation of witchcraft against peasant Ivan Dulepov, which was heard before the Court of Equity in Nizhny Novgorod in 1812. In comparison with the materials from other Courts of Equity of the first half of the 19th century the one involving Dulepov provides a window onto how the court dealt with cases of using magical, primarily healer's, practices. Comparative analysis shows that the adjudication in cases of witchcraft was related to the process of translation of peasant's magical practices into the legal language by a judge and their correlation with the term "witchcraft" in the texts of the documents. The judicial term "witchcraft" included the use of spells that presuppose the accused's belief in their efficacy and any harmful magical practices, but it excluded practices of healing with prayers and without using any texts (herbal medicine) and magic "for a joke". The appearance in the course of the investigation of a case-specific bundle of meanings (for example, "witchcraft" and "sin", "witchcraft" and "swindle") concretised

the nature of punishment (penance, corporal punishment or others). The article shows that the variability of this system of meanings is associated with the vagueness of the laws of the 18th – first half of the 19th centuries and the fluidity of the concept of “witchcraft” in traditional culture. The variability of court sentences in similar cases is also associated with the dialogic nature of testimony. Dialogical structure of the evidences is analyzed on the example of two interrogation points in the testimony of Ivan Dulepov (about the invocation of evil spirits and the belief in the “healing power” of spells) and it is shown how different ways of reading similar concepts by the accused and the judge affect the understanding of magical practices by different parts of the investigation.

Keywords: witchcraft investigation, Court of Equity, healers, magical practices, dialogical text

For citation: Kuznetsova, E.A. (2023), “Sorcery, deception or harmless joke. Dialogue about magical practices in Court of Equity’s cases in the first half of the 19th century”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 1, pp. 10–73, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-10-73

В 1826 г. в присутствии Владимирского совестного суда разбиралось дело о «даче» сторожем рядовым Павлом Буровым девке директора Владимирской гимназии Дмитриевского Наталье Андреевой соли «для утolenия господского сердца»¹. По словам обвиняемого, переданным в протоколе Владимирской градской полиции, соль была «дана Андреевой с тем намерением, чтоб по положении ее в кушанье господин ее был к любовнице его, Ивановой, благосклонен по случаю наказания ее им, Дмитриевским, за блуд с тем Буровым, и для утolenия господского сердца, единственно по любовной его связи с Ивановою»². Примечательно, что, несмотря на признание Бурова в намерении повлиять на волю директора гимназии «магическими» средствами, ситуация для совестного судьи оказалась спорной. Владимирский судья определил: «Хотя 399-ю статью Высочайшаго о Губерниях учреждения дела колдунов и колдовства предоставлены решению Совестного суда, но по настоящему делу следствием градской полиции не

¹ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 168.

² Там же. Л. 1 об. Подобные случаи магии «ко власти» неоднократно встречаются в документах следственных дел на всем протяжении XVIII в. [Смилянская 2016, с. 112–126; Лавров 2000, с. 330]. Этот пример показывает, что, вопреки замечанию Т.В. Михайловой [Михайлова 2018, с. 133], дела по доносам помещиков, обвиняющих своих дворовых во вредоносной магии, все же сохраняются и в XIX в. (см., например, [Worobec 2013, p. 391]).

обнаружено и никем не доказано, чтоб рядовой Буров *обращался в колдовстве или чародействе, и тем причинил кому либо вред или под сим предлогом употреблял обман для обольщения легковверных в надежде получения от них корысти, делая на что либо нашептывания, странные заклинания и другие подобныя сим хитрыя плутни*³, то за сим под вышеприведенную статью учреждения, на коей полиция основывается, он, Буров, не подходит. Что ж касается до данной им Буровым девке г. Дмитриевского Наталье Андреевой для доставления девкою же г-на Дмитриевского Авдотье Ивановой соли, которая, по свидетельству Врачебной управы, оказалась поваренная, употребляемая всегда каждым в кушанье, *дана в шутку, чтоб посмеяться над легковверием Ивановой*, под предлогом тем, что она сиим способом может снискать благоволение от своих г.г., естли они употреблять будут кушанье с оной солью. И потому Градской полиции следовало предварительно определить со всею точностию, к *колдовству ли должно отнести сие действие или к безвредной шутке?* И затем уже, когда бы по изысканию сей *открывалось в чем чародейство или колдовство*, отослать оное дело в Совестной суд»⁴.

Судья приходит к выводу: «Но как выше сказано, что Буров *никем не изобличен в колдовстве*, подозрение ж, изъявленное на него со стороны г. Дмитриевского касательно соли, опровергается свидетельством безвредности сей упомянутой управы, то и дело сие не подлежит разбирательству Совестнаго суда»⁵. В тексте приказа лаконично отражено передовое для конца XVIII – первой половины XIX в. «просвещенческое» понимание ситуации «магического воздействия». Судья определил действия Бурова как намеренную насмешку⁶ над «легковверием» возлюбленной, не беря во внимание даже взгляд самого обвиняемого на свои действия (дана «с тем намерением, чтоб <...> господин ее был к любовнице его <...> благосклонен»). Заметим и интересную логику в заключении судьи: доказанная медицинским способом безвредность

³ Здесь и далее курсив мой. – Е. К.

⁴ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 168. Л. 3–3 об.

⁵ Там же.

⁶ Мотивы насмешки появляются уже во второй половине XVIII в. в оправдательных речах пользователей заговорами («писал “в шутках”, поставя сие за шутку... написал... не почитая ево за волшебное» [Смилянская 2016, с. 341]. По мнению Е.Б. Смилянской, насмешливо-уничтожительный тон определения заговорного текста в документах следствия (см., например: «от самых безумных и недобровоспитанных несмыслов вымышленныя бредни и шалости») отражает риторику светских и духовных последователей Феофана Прокоповича [Смилянская 2016, с. 166].

соли опровергает подозрения обвинителя именно в колдовстве (а не в отравлении), т. е. в совершении с солью магических манипуляций. Случай с солью был квалифицирован как «безвредная шутка» и не попал в круг ситуаций, подлежащих обязательному рассмотрению совестным судом («дела колдунов и колдовства»). Изображенный в тексте документа образ преступника – «чародея», который, делая «нашептывания» и «странные заклинания», наносит вред или получает выгоду, попутно «обольщая легковерных», скорее противопоставлен обвиняемому.

Казалось бы, этот пример показывает, что ранее приравливаемая в контексте судопроизводства к «чародейству» и «колдовству» бытовая магия (магические практики, целью которых не является причинение вреда) в начале XIX в. постепенно выходят за рамки довольно подвижного и неустойчивого состава преступления «колдовства»⁷. Так ли это? Интерпретация случая могла быть ситуативной и зависеть от насмешливого отношения самого судьи к «магическим» действиям людей, рационально чуждой ему как представителю просвещенческой культуры традиции. Возможно и другое объяснение – совестный судья, не отрицая действенность магии, обратил внимание на то, что использование «заколдованной» соли в этом случае не имеет негативных последствий, а у Бурова не было злого умысла. Не увидев ничего противозаконного в действиях обвиняемого, он мог просто «перевести» объяснения Бурова с «языка» традиционной культуры на «язык» Просвещения.

Рассуждая таким образом, мы входим в область догадок, которые не всегда могут быть доказаны. Разбор случая с Павлом Буровым показывает, что вопрос о факторах, которые приводили к тому или иному решению совестного судьи по делам о колдовстве, сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Во время следствия представители официальных институций, сталкиваясь с системой магических практик и представлений носителей традиционной культуры в разных локальных ее вариантах, должны были соотносить свои действия с законами и сложившимися в российском судопроизводстве традициями разбора дел о «суевериях». Таким образом, сталкивались и разные точки зрения на

⁷ О направленности государства на тотальное преследование всех видов магических практик в XVIII в. пишет Т.В. Михайлова: «Если в XVII веке власть проявляла интерес к магическим практикам главным образом в контексте охраны государева здоровья <...> то с построением регулярного “полицейского” государства ситуация существенно изменилась: отныне преследованию подлежала любая попытка колдовства, независимо от исполнявшего лица, цели и исхода» [Михайлова 2006, с. 32].

приемлемость конкретных традиционных практик, и на то, какие из них можно назвать «колдовством», а какие – нет. Кроме того, колдовской процесс – результат столкновения в целом разных способов определять и объяснять для себя «магическое» каждого из участников процесса. Этим сложным взаимодействием совершенно разных «голосов» и направляется ход следствия. И хотя можно говорить о синтезирующей роли последней инстанции – совестного суда, как мы видим, и в нем не всегда до конца определялся статус случая и выносился «приговор решительный». Сама логика этих решений, при схожей устоявшейся в первой половине XIX в. просвещенческой риторике, не всегда однозначна и в ряде случаев нуждается в пояснениях.

Цель статьи – показать некоторые аспекты взаимодействия участников процессов в совестных судах о бытовой магии и прояснить логику решений судей. Цель распадается на несколько взаимосвязанных задач. Прежде всего следует ответить на вопрос, что собой представляло преступление «колдовства» в России в первой половине XIX в. на законодательном уровне? Это позволит перейти к рассмотрению круга проблем, связанных с делопроизводством совестных судов по делам о «колдовстве». В работах, посвященных делам о колдовстве в совестных судах, отмечается противоречивость приговоров разных судей по относительно схожим случаям «колдовства» и даются возможные объяснения такой неоднородности. Обозначив аспекты, на которые ранее не обращали внимание исследователи, я покажу возможный вариант анализа следственных дел совестных судов с опорой на источниковедческие разработки изучения западноевропейских следственных процессов о колдовстве, в первую очередь связанных с рассмотрением документов следствия как диалогических текстов. Анализ отдельного судебного случая будет включать и сравнительный подход. Будут привлечены материалы разных совестных судов для обсуждения как общих черт делопроизводства по делам о колдовстве в XIX в., так и местной специфики преследования колдовства и нюансов взаимодействия конкретных участников следствия.

Состав преступления «колдовства» в России в первой половине XIX в.

Разбор дела о рядовом Бурове приходится на первую половину XIX в. – время переходное с точки зрения государственной политики и делопроизводства в отношении тех проявлений традиционной культуры, за которыми в юридическом и судебном языке закрепились термины «колдовство», «чародейство»,

«волшебство», «еретичество» и более широкое – «суеверие»⁸. Явления и случаи, описываемые этими терминами, в первой половине XIX в. еще регулировались законами предшествующего столетия⁹. На момент описанного нами судебного разбирательства совестные суды, в частности Владимирский, существовали уже больше 40 лет¹⁰ – со времени выхода «Учреждения для управления губерний Всероссийской Империи» 1775 г., XXVI глава которого и начинается историю этого судебного учреждения. Напомним, что совестный суд был создан специально для вынесения решений по делам о невольных нарушителях закона, которые «впали в преступление» из-за «несчастливого» стечения обстоятельств, или же о преступниках, неспособных нести ответственность за свои действия в силу своего особого состояния. В число таких невольных преступников, по отношению к которым следует проявить особое «человеколюбие», согласно статье 399 Учреждения, входили безумные, малолетние и колдуны (см. анализ главы Учреждения о совестных судах¹¹).

Учреждение о губерниях (как и другие высказывания и нормативные акты Екатерины II, касающиеся феномена колдовства, см. [Михайлова 2018, с. 26–34; Dixon 2008, pp. 209–210]), давало несколько рациональных объяснений «колдовства»: это или наме-

⁸ Об изменении и разных оттенках значения понятия «суеверие» в русской литературе и публицистике XVIII – начала XX в. см. [Абрамзон 1998; Смилянская 2006; Dixon 2008; Михайлова 2018, с. 34].

⁹ Первая половина XIX в. не принесла новых нормативных актов в отношении «колдовства». Статья «Устава благочиния», о которой скажем ниже, будет дословно повторена в «Своде законов уголовных» 1832 г., только в качестве решения будет предписано не отослать «чародеев» к суду, «где учинить с ним, как законы повелевают», а «наказать по приговору Совестного суда», что конкретизирует судопроизводственную процедуру, но не вносит большей ясности по поводу связанных с конкретными случаями санкций (Свод законов уголовных. СПб., 1832. Т. 15. Кн. 1. С. 72). Только в 1845 г. в «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» впервые наиболее четко и последовательно будут прописаны пути решения дел о «выдающих себя за колдунов или чародеев» (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 476–477).

¹⁰ Совестные суды открывались не сразу после выхода Учреждения. Например, упомянутый выше Владимирский суд начал работу в 1779 г., Саратовский и Тульский – в 1777 и 1781 гг. соответственно [Worobes 2016, p. 295].

¹¹ *Кнорринг Н.Н.* Очерки по истории Тульского совестного суда в Екатерининское время. Харьков: Адольф Дарре, 1917. С. 2–5.

ренный «обман», или деяния, совершенные вследствие «невежества» и «суеверия», причем одно может проистекать из другого. Риторика екатерининского закона, наследуя тянущуюся еще с указов Анны Иоанновны 25 мая 1731 г. традицию рационалистического толкования «суеверий» и «волшебства» как «обманства», утверждает абсолютную недейственность магических практик. При этом указанная глава Учреждения о губерниях не дает точных путей решения дел о «колдовстве», а предписывает выносить приговоры, исходя из принципов «человеколюбия вообще», «почтения к особе ближнего яко к человеку» и «отвращения от угнетения и притеснения человечества»¹².

Другой действующий в первой половине XIX в. закон, запрещающий различные проявления «чародейства», – 224-я статья «Устава благочиния» 1782 г. Во втором законодательном акте Екатерины II «колдовство» определяется похожим образом – как «обман, происходящий от суеверия, или невежества, или мошенничества». В тексте документа представлено все многообразие запрещенных магических практик в виде перечня конкретных действий: «и для онаго употребит начертании, или курении, или пугание чудовищею, или воздушныя или водныя предвещании, истолковании оных, или искание клада, или искание видений, или нашептывание на бумагу, или трав, или питии, или тому подобныя неистовствы» (цит. по: [Михайлова 2018, с. 34])¹³. Полицейский устав также не дает определенных санкций в отношении перечисленных деяний, но сам факт помещения статьи в этот устав окончательно переводит «колдовство» из сферы церковной юрисдикции «в ведение гражданских судебно-следственных органов». В случае совершения «колдовства» полицейским органам предписано «задержать подозреваемого и отослать “к суду, где учинить с ним, как законы повелевают”» [Бабкова 2014, с. 179].

Стоит отметить, что совестные суды занимались не расследованием, а исключительно вынесением приговоров по делам о колдовстве или же их ревизией или пересмотром. Хотя судопроизводство с участием совестных судов было вариативно и имело свои особенности на местах, объединяющим было движение следственных дел в совестный суд из судов низших и высших инстанций: нижних расправ, городских магистратов, земских и уездных судов, палат уголовного суда. Начало дела и расследование входили в обязанности перечисленных судебных учреждений, окончание

¹² Там же. С. 3.

¹³ Подробнее о статье 224 «Устава благочиния» 1782 г. в сравнении с соответствующим фрагментом проекта «Уголовного уложения» см. [Бабкова 2014, с. 199–200].

стояло за совестным судом¹⁴. Неточность и некоторая размытость в формулировках законов создавали сложную и неопределенную ситуацию для тех, в чьи обязанности входило принимать решения по делам о колдовстве, т. е. для совестных судей¹⁵. Формально оказывались действующими все законы XVIII в., и все они по-разному соотносились с екатерининским пониманием природы и сущности феномена.

Так, остались в силе петровские «Артикул воинский» 1715 г.¹⁶ и «Устав морской» 1720 г., согласно которым колдовство могло нанести действительный вред (в «Уставе морском», правда, этот вред объясняется не только магическим воздействием, но и отравлением: «чернокнижцам», «которые чрез отраву вред какой учинят»). Кроме того, «Устав воинский» в числе отягчающих преступление обстоятельств рассматривает и возможное «обязательство с сатаной» («ежели оный [чародей] действительно с дьяволом обязательство имеет») [Лавров 2000, с. 347–350; Михайлова 2018, с. 22–23; Kivelson 2013, pp. 256–256]. Петровские законы и более поздний аннинский указ (упомянутый выше) сопоставляют преступление колдовства с понятиями «грех» и «ересь» (ср. формулировки артикула и устава – «богохулительный чародей», «хула

¹⁴ Механизмы делопроизводства совестных судов хорошо описаны Н.Н. Кноррингом на примере работы Тульского суда (*Кнорринг Н.Н.* Указ. соч. С. 8–16). В отдельных случаях решения по делам о колдовстве могли не доходить до совестных судов (см. примеры следственных дел о колдовстве Московской палаты уголовного суда [Worobec 2016, pp. 296] и палат уголовного суда сибирских губерний (*Костров Н.* Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. Томск: Томская губернская типография, 1876. С. 92–97; *Он же.* Колдовство и порча между крестьянами Томской губернии // Записки западносибирского отдела ИРГО. Кн. 1. Омск, 1879. С. 1–16).

¹⁵ О неточности формулировки Учреждения писал один из первых исследователей совестных судов Н. Кнорринг. Он называет XXVI главу Учреждения о губерниях «едва ли не самой оригинальной и загадочной частью знаменитого Екатерининского акта» (*Кнорринг Н.Н.* Указ. соч. С. 2). По мнению А. Кизеветтера, в этой главе «вместо точной юридической формулировки... на каждом шагу общие фразы, дающие лишь очень смутный намек на идею законодателя. Много недомолвок, несогласованностей...» (*Кизеветтер А.* Совестные суды при Екатерине II // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 135).

¹⁶ Статья «Артикула» о колдовстве совпадает со статьей «Воинского устава», введенного в 1716 г. и в издании 1719 г. объединенного под одним переплетом с «Артикулом» [Лавров 2000, с. 347]. В документах следствия могли цитироваться статьи двух названных документов.

имени Божию и отвержение от него» и указа – «душевредные способы» и «богомерзкие дела») [Михайлова 2018, с. 23]. Последнее скорее объединяет екатерининские законы с предшествующими: хотя «колдовство» переqualифицировано в гражданское правонарушение, «богопротивность» магических действий все же подразумевается. Так, согласно екатерининскому проекту «Уголовного уложения» волшебство может включать в себя употребление «имени Божии всуе», и призывание «противных силы» [Бабкова 2014, с. 203], что вполне перекликается с петровскими «богохулением» и «с диаволом обязательством»¹⁷.

То, с чем отношение к колдовству, заявленное в Учреждении для управления губерниями, плохо вязалось, – это предписанные предыдущими нормативными актами жестокие наказания за колдовство и обращение к «волшебникам». По «Уставу морскому» и «Артикулу воинскому» это наказание шпицрутенами или кошками и церковное покаяние за незначительное преступление колдовства и «сожжение» – за нанесение вреда, богохуление и обязательство с дьяволом [Лавров 2000, с. 349]. Такое же жестокое наказание было предусмотрено аннинским указом (1731 г.) за любые магические практики (если «волшебники учнут собою на вред, или мяще, якобы на пользу кому волшебства чинить») предполагалось наказывать сожжением. Те же, кто волшебников «призывает», должны были быть наказаны кнутом или же, «по важности вин», сожжением. Аннинский указ, в отличие от петровских законов, однако, предполагал и оправдательный приговор в случае, если «означенные обманщики», т. е. «волшебники», «вины свои в том объявят сами»¹⁸.

Таким образом, с одной стороны, новые законы о «колдовстве» не отменяли предыдущие, а предписывали действовать в соответствии с ними, с другой же – предшествующие нормативные акты уже не могли действовали в полную силу. Так, самое суровое наказание – смертная казнь – с елизаветинских времен за «волшебство» не назначалось.

¹⁷ И хотя эти формулировки не вошли в действующий закон, их включение в законодательный проект, как мне думается, характерно. Например, обращение к христианским символам в рамках магических практик будет подлежать отдельному наказанию в «Уложении о наказаниях» 1845 г. (Отделение третье, «О подложном проявлении чудес и других сего рода обманах», ст. 1160.)

¹⁸ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. С 1649 по 12 декабря 1825 г. СПб., 1830. С. 465–466. Подробнее об указе 1731 г. и его противоречивой оценке в историографии см.: [Михайлова 2018, с. 23–24].

О недейственности российского права как права «культурного» писал еще В.М. Живов. Его тезис заключался в том, что российское право с петровского времени обладало определенной автономией по отношению к юридической практике и ограниченной прагматической функцией: исполняемость закона не была обязательна ни для законодателя, ни для органов исполнительной власти. Говорил он, в частности, и о влиянии такой специфической законодательной ситуации на судопроизводство: «Очевидно, что при этих условиях судебная и административная практика в значительной степени формировалась помимо закона»; «отличие законов, предназначенных и не предназначенных к исполнению, определялось только юридически» [Живов 2002, с. 256–278]. Применительно к нашей теме эти черты права отмечали А.С. Лавров и Т.В. Михайлова, говоря об «Артикуле воинском» как о памятнике скорее «законодательной публицистики», нежели действующем законе в строгом смысле слова [Лавров 2000, с. 348], и о роли петровских законов и аннинского указа в делопроизводстве совестных судов: еще в конце XVIII в. их продолжали выносить «на справку», хотя действия они уже не имели [Михайлова 2018, с. 26].

То, что выписка законов не имела прагматики, а оставалась только ритуализованной формой делопроизводства, – вопрос спорный. Думаю, чтобы понять, в какой степени тот или иной «недействующий» закон в разных случаях влиял на понимание существа дела и на вынесение приговора, следует подробно рассмотреть риторику следственных документов и логику текстов приговоров. Поскольку законодательная ситуация давала возможность выбирать между тем или другим пониманием ситуации, включенной в семантический круг понятия «колдовство», а предписание «судить по совести» предполагало множество вариантов санкций, совестные судьи, опираясь на разновременные законодательные термины, могли актуализировать наиболее подходящие в конкретном деле смыслы понятия «колдовство» и, обобщая их, приходили к соответствующему их логике заключению¹⁹.

Размытость закона накладывалась на вариативность и неоднозначность самой регулируемой сферы «магического» в тради-

¹⁹ Стоит отметить, что неоднородность риторики следственных дел о колдовстве центральных судебных инстанций уже отмечалась исследователями. Так, по словам Т.В. Михайловой, «в пределах одного дела к одним и тем же предметам и действиям, как правило, применяется несколько понятий одновременно». Хотя исследовательница приводит примеры такого смешения риторик («суеверно отпущал свадьбы прилично к расколу и волшебству») [Михайлова 2018, с. 45], связь ее с окончательными решениями судей не была прослежена.

ционной культуре, или, если говорить точнее, системы практик и представлений в тех крестьянских (и реже – городских) сообществах первой половины XIX в., которые сталкивались с судебными учреждениями. Яркий пример – зыбкость (в разных локальных традициях) разделения магических специалистов на «знахарей» (занимающихся только лечением и получающим силу от Бога) и «колдунов» (причиняющих только вред и действующих с помощью нечистой силы)²⁰. Приведем один показательный текст – фрагмент записанных в конце XIX в. в селе Бармино Венецкой волости Нижегородской губернии корреспондентом Тенишевского бюро ответов крестьян на вопросы о разделении магических специалистов на «колдунов» и «знахарей»: «Знахари и колдуны наших местностей пользуются большой известностью. К некоторым из них приезжают из далеких селений, и для всех у них есть лекарства и совет. Если он колдун, то значит, и знахарь. Главное его лекарство состоит в нашептывании и заговаривании на воду, постное масло, воду и проч. <...> заговаривают течение крови, приворачивают и отворачивают мужа, жену и чужих друг другу людей известными заговорами... Колдуны имеют силу волшебную насылать и по ветру разные болезни, и, между прочим, очень распространенную “килу” наружную и внутреннюю... он может килы отвязать, когда ему угодно <...> Как облегчающее средство против килы употребляют: “Воскресную молитву” и “Живый в помощи Вышнего...”». Все колдуны непременно действуют адской силой <...>. К колдунам обращаются в разных случаях жизни, хотят ли приворожить кого, нанести ли кому вред на свадьбах, напустить ли на кого чертей и посадить килу, вылечить ли, везде колдун в деревне необходим»²¹. Ясно, что это обобщенное описание «верований», а не точно зафиксированные реплики и конкретные тексты о случаях колдовства в деревне. Но обобщены они человеком, включенным в традицию, которую он описывает (известно, что корреспонденты Тенишевского бюро – сельская интеллигенция – собирали материал в тех селах, в которых жили сами). В этом описании «знахарь» и «колдун» – одно лицо, исполняющее, в соответствии с характером запроса, как положительные,

²⁰ Знатки, колдуны, чернокнижники: Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум; Неолит, 2013. С. 8. См. также: [Михайлова 2018, с. 71–72; Ramer 1991, pp. 207–234; Worobec 2001, pp. 89–91].

²¹ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 4: Нижегородская губерния / Науч. ред. Д.А. Баранов, А.В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. С. 319.

так и вредоносные функции. При этом корреспондент отмечает, что источник «колдовского знания» – именно «адская сила», что не исключает использования для лечения «Воскресной молитвы» и «Живый в помощи Вышнего».

Сами носители традиции, в том числе попавшие под следствие, могли не воспринимать те или иные случаи «магии» как что-то определенно положительное или отрицательное (не говоря уже о том, что подсудимый до следствия мог никогда не оценивать свою «магическую» практику в системе такой оппозиции). Но даже если не затрагивать вопросы о личной рефлексии магического специалиста или «рядового» пользователя бытовой магией и вынужденной рефлексии на тему «колдовства» попавшего под следствие крестьянина, сама традиция (в ее локальных вариантах) не дает однозначной оценки магических действий вне конкретного случая. Не стоит забывать, что большую роль в восприятии сообществом личности, носящей статус магического специалиста, играет его репутация и история его взаимоотношений внутри сообщества. Репутация могла не быть строго устоявшейся, а поведение человека – определяться однозначно как «хорошее» или «дурное»²².

Так, мы видим, что вопрос о преступности тех или иных магических практик для судей в первой половине XIX в. был затруднен легализованной нечеткостью делопроизводства совестного суда. Преступными оставались любые действия, так или иначе соотносимые с магией, а выбор – осудить или нет, какой степени строгости, какого характера назначить наказания – лежал на конкретном представителе судопроизводства. В то же время степень «преступности» и «греховности» той или иной магической практики не была четко определена и самой традицией²³. Все это создавало

²² Об этом подробнее см.: [Христофорова 2010, с. 89–90]. См. также: Знатки, колдуны, чернокнижники... С. 9.

²³ Отдельный вопрос – отнесение традицией и следствием того или иного случая к разряду преступлений. Как показывают экспедиционные записи, народное понимание преступности действий, тесно связанное с понятием «греха», «находится как бы в отношении дополнительной дистрибуции с уголовным кодексом и другими документами аналогичного содержания» [Мороз 2000, с. 195–205]. Н. Покровский приводит интересный пример соотношения «греха» и «преступления» в народном и официальном понимании: так, алтайский крестьянин в личной исповеди записал как грех свой донос во властные инстанции по преступному с точки зрения судебной системы делу – о незаконной продаже соли [Покровский 2005, с. 194]. О несоответствии понимания приемлемости магических практик крестьянами и судом говорила Т.В. Михайлова:

противоречия, сложности и казусы в работе совестных судов при рассмотрении дел о колдовстве. Ранее исследователями уже ставился вопрос о причинах противоречивости приговоров по таким делам. Прежде чем перейти к рассмотрению аспектов изучения колдовских процессов в совестных судах, остановлюсь на источниковедческой стороне вопроса.

*Колдовские процессы в совестных судах:
описание источников*

Т.В. Михайлова, автор последней крупной монографии о колдовских делах XVIII в. в России, замечает, что «волшебных» дел в XIX в. стало заметно меньше и они «перешли в область курьезов» [Михайлова 2018, с. 43, 133]. Однако этот вывод делается на основании изучения документов XIX в. из фонда Синода, куда отправлялись рапорты епархиальных архиереев о назначении в качестве наказания за «суеверия» епитимьи и церковного покаяния [Михайлова 2006]. А значит, это лишь незначительная часть всех судебных случаев этого времени. Но хотя дела о колдовстве XIX в. помещаются автором в разряд странностей и редкостей, в другом месте монографии все же есть оговорка: «Несмотря на общую тенденцию к изменению риторики с колдовской на просвещенческую, колдовские процессы случались еще очень длительное время», примерно до 60-х гг. XIX в. [Михайлова 2006, с. 138]. Второе утверждение, сделанное с учетом публикаций архивных документов в русских газетах и журналах конца XIX в., звучит более убедительно. Примеры колдовских процессов конца XVIII – первой половины XIX в. (преимущественно из фондов совестных судов) показывают нормативность преследований магических практик в первой половине XIX в. и преемственность колдовских дел этого периода (см. упоминания и описания дел Тульского, Саратовского, Вологодского, Нижегородского и др. совестных судов: [Старикова 2013; Worobec 2013; Worobec 2016; Смилянская 2016, с. 168–169; Михайлова 2018, с. 46–47; Ефремова 2019]²⁴).

магические практики «были настолько естественной частью повседневности, что даже не соотносились с тем “волшебством”, о котором говорилось в указах» [Михайлова 2006, с. 45–46]. Такое соотношение, а также наличие собственных механизмов власти и способов разрешения конфликтов в традиционной культуре могли быть причиной того, что случаи колдовства чаще не выходили за рамки сообщества и не доходили до судебных учреждений.

²⁴ См. также: *Костров Н.* Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. С. 92–97; *Он же.* Колдовство и порча между крестьянами

Это подтверждается и другими, ранее не вводившимися в научный оборот материалами. Так, приведенное выше дело о рядовом Бурове – не единственное среди найденных мной в фонде Владимирского суда. С 1779 по 1852 г. (время работы учреждения) были приняты еще 4 решения по «колдовским» делам, причем три из них – первой половины XIX в.²⁵ В Ярославском и Нижегородском совестных судах встретилось всего 9 и 16 дел о колдовстве соответственно.

Изучение колдовских дел из фондов совестных судов имеет свою специфику. Во-первых, временное распределение «магических» случаев, попавших в поле зрения местных властей, очень разное. Судя по материалам, упоминавшимся в монографии Т.В. Михайловой [Михайлова 2018], все колдовские дела Псковского совестного суда (10 дел) относятся к XVIII в., хотя суд продолжал действовать до 1859 г. В то же время все следственные дела о колдовстве упомянутых выше Владимирского и Ярославского совестных судов относятся к первой половине XIX в. В фонде Нижегородского совестного суда было найдено одно дело о колдовстве 1791 г., остальные же относятся к периоду с 1810 по 1851 г., причем большинство следственных дел приходится на 1830-е гг.

Исходные ситуации преследования («этнографическое наполнение» следственных дел) в XIX в. повторяют знакомые по документам второй половины XVIII в.: те же случаи порчи, гаданий, знахарских практик и бытовой магии. При этом можно обнаружить некоторые тенденции в географическом распределении преследования тех или иных видов «колдовства». В Вологодском совестном суде по данным, приведенным в статьях Н. Карабчевского²⁶ и К. Воробек [Worobec 2013, pp. 392–393], в 30-е и 40-е гг. XIX в. рассматривалось 8 дел о «колдовстве». 5 из них – дела о «ворожбе», т. е. начавшиеся по случаю использования разных видов невинноносных магических практик (знахарство, бытовая магия и гадания), а остальные 3 – дела, начавшиеся по случаю порчи. Другое распределение исходных случаев в документах Нижегородского

Томской губернии. С. 1–16; *Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород: Губернская типография, 1900. С. 49–52; *Карабчевский Н.П.* Около правосудия: Статьи, сообщения и судебные очерки. СПб.: Труд, 1902. С. 219–235; *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 136–159; *Мордовцев Д.Л.* Русские чародеи и чародейки: Исторический материал // Собрание сочинений Мордовцева Д.Л. Т. 20. СПб., 1901. С. 4–28; *Успенский М.И.* Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография: Сб. статей. М., 1940. С. 168–173.

²⁵ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 14, 135, 160, 181.

²⁶ *Карабчевский Н.П.* Указ. соч. С. 222–224.

совестного суда: всего одно дело о порче, остальные дела – о нахождении списков заговоров или же о случаях бытовой магии (в основном о манипуляциях с едой и питьем с целью «приворожить», поступить на службу, быть любимым в семье).

О причинах такого распределения нельзя сказать что-то однозначное. Различие в количестве следственных дел и их распределении по «этнографическому наполнению» в разных судах может быть связано с разной степенью сохранности фондов местных судебных учреждений в региональных архивах. С другой стороны, пример всплеска преследования «ворожбы» в 1840-е гг. в Вологодской губернии навеивает мысли о пристрастиях конкретного совестного судьи или же его особенно строгом отношении к «суевериям» (чтобы прояснить это, требуется отдельное исследование в жанре микроистории). Но так как следственное дело начиналось, как правило, с рапорта представителя местной власти (старосты, сотского, пятидесятского или же представителя градской полиции) и проходило судебные инстанции другого уровня, прежде чем дойти до совестных судов, такой «всплеск» мог быть вызван особым интересом представителей именно местной власти к магическим практикам.

Неполнота данных о случаях преследования колдовства в России в первой половине XIX в. не позволяет давать исчерпывающие объяснения. Все же исследователи судопроизводства совестных судов по делам о колдовстве, сопоставляя практики и приговоры инстанций разных губерний, делают некоторые обобщения о специфике преследования колдовства в России в конце XVIII – первой половине XIX в.

*Следственные процессы о «волшебстве»
в совестных судах: проблема «эффективности»
просвещенного судопроизводства*

Большинство статей, в которых рассматриваются дела о колдовстве совестных судов, описательного характера. Но есть ряд аналитических работ, в которых предложены варианты объяснения казусов и противоречий в разборе «колдовских» дел совестными судами. Первая – историка и публициста первой половины XX в. А. Кизеветтера²⁷. Автор сравнивает делопроизводство нескольких совестных судов екатерининского времени (Тульского, Саратовского и Псковского) по гражданским и уголовным следственным делам и посвящает целый раздел разбору дел о колдовстве²⁸. Две

²⁷ Кизеветтер А. Указ. соч. С. 136–159.

²⁸ Там же. С. 142–155.

другие статьи – современной американской исследовательницы, слависта К. Воробек, посвящены разбору дел о колдовстве из фондов Московского и Вологодского совестных судов. К. Воробек выходит за рамки екатерининского периода и рассматривает «волшебные» дела первой половины XIX в. [Worobec 2013; Worobec 2016].

Хотя эти две работы сильно разнятся по времени написания, есть нечто общее в подходах исследователей. Прежде всего – в постановке вопроса. Делопроизводство совестных судов рассматривается в контексте эффективности новых, специально созданных судебных механизмов эпохи Просвещения в борьбе с суевериями. Эффективность в этом смысле предполагает гуманизацию преследования колдовства, то есть смягчение наказаний и увеличение количества оправдательных приговоров²⁹. По словам Кизеветтера, хоть судьи нередко сбивались на строгие наказания, в целом «с возникновением совестных судов в темную область процесса по делам о колдовстве и чародействе был внесен некоторый луч света»³⁰. Определенным достижением нового суда исследователь считает «понижение степени наказания, установленного по законам» за колдовство³¹, и перенесение центра тяжести разбирательства на оценку личности и «степени вменяемости» подсудимого, выяснение не только «внешних обстоятельств преступления» («обстановка, в которой совершалась его “колдовская” деятельность»), но и «внутренних мотивов и понятий преступника»³².

²⁹ См. формулировку одного из исследовательских вопросов в работе А. Кизеветтера: «Вносил ли совестный суд Екатерининской эпохи хотя бы слабую полоску света в мрачные дебри тогдашней русской юстиции, или прекрасный призыв к высоким началам гуманности, положенный в основу этого института, оставался всецело лишь на бумаге?» (Кизеветтер А. Указ. соч. С. 136).

³⁰ Кизеветтер А. Указ. соч. С. 154. Заметим, что образность языка Кизеветтера хорошо отражает его оценку работы просвещенческого совестного суда: «Но, скрипя, качаясь и опрокидываясь, машина [т. е. судопроизводственная машина] все-таки была пущена в ход», «хотя и с грехом пополам, совестные суды вели разгадку законодательного ребуса по правильному пути» (Там же. С. 141).

³¹ «...Если сравнить наказания, налагавшиеся совестными судами по этим делам, с карами, которые на эти случаи были установлены прежним законодательством, обвешанным мрачным суеверием фанатического средневековья, – то нам станет ясно, какой крупный шаг вперед сделан был в этой сфере по пути гуманного прогресса с открытием деятельности совестных судов» (Кизеветтер А. Указ. соч. С. 155).

³² Кизеветтер А. Указ. соч. С. 141, 147.

Причины противоречивости приговоров и в ряде случаев несоответствия преступления наказанию Кизеветтер видит, в частности, в «несостоятельности редакции» екатерининского закона, формулировки которого, как убедительно показано в статье, время от времени сбивали с толку персонал новых судебных учреждений³³. Но, по мнению исследователя, причины непоследовательных и «нерациональных» приговоров кроются и в самих убеждениях судей: с одной стороны, в представлениях о том, что «страхом наказаний» можно отворотить от «суеверия», с другой – в их «двусмысленном отношении» к колдовству и склонности к суевериям³⁴.

Схожие наблюдения мы встречаем и в работах К. Воробек. Дела совестных судов рассматриваются ею через западную концептуальную схему декриминализации колдовства – т. е. постепенного процесса полного отказа от признания колдовства преступлением как на законодательном, так и на судопроизводственном уровнях. По мнению К. Воробек, в России этот процесс растянулся на весь период существования совестных судов, до 1860-х гг. Исследовательница называет несколько причин такого длительного пути исключения колдовства из разряда преступных действий. В первую очередь – противоречивость двух упомянутых нами выше законодательных актов Екатерины II: в первом (Учреждение 1775 г.) колдовство рассматривается как незначительное преступление и делается акцент на милосердном разборе дел «колдунов», в другом же (Устав благочиния 1782 г.) «запрещение» колдовства, напротив, создает отношение к нему как к деянию, нарушающему общественный порядок и потому опасному, а значит, допускает и строгие приговоры [Worobec 2016, pp. 292–293]. Вслед за Кизеветтером исследовательница отмечает медленный процесс распространения рационалистических представлений о колдовстве и веру в него среди высших классов российского общества первой половины XIX в., в том числе и судей: «Указы Екатерины требовали от судей рассматривать колдунов и ведьм как шарлатанов, в то время как эти же судьи продолжали считать, что магические силы предполагаемых “мошенников” могут навлечь на них несчастья»³⁵ [Worobec 2016, pp. 294–295]. Только практика медицинских освидетельствований (медицинские диагнозы, которые ставили

³³ Там же. С. 138–139.

³⁴ Там же. С. 145, 148, 154. Ср. также: «Екатерининские совестные судьи естественно оставались детьми своего времени, с его предубеждениями, с его сословными и всякими иными предрассудками и условностями» (Там же. С. 141).

³⁵ Здесь и далее при цитировании иностранного источника, если не указан переводчик, перевод мой. – Е. К.

«жертвам» колдовства, справки о безвредности относящихся к магии трав, порошков и проч.), по мнению исследовательницы, постепенно, к середине XIX в., привела к убежденности судей в невозможности колдовства и, как следствие, к прекращению колдовских процессов [Worobes 2016, p. 308].

Эта линия рассуждений продолжает критику работы совестных судов современниками. Одно из красноречивых высказываний очевидца работы Уфимского совестного судьи Г.С. Винского приводит К. Воробек [Worobes 2013, pp. 395–396]. Процесс в совестном суде он называл «кукольной игрой», а реальная деятельность совестных судей, по его мнению, не соответствовала ожиданиям и требованиям от судьи просвещенного, милостивого взгляда и способности к красноречию: «Каких дарований, знаний не долженствовал иметь совестный судья по одним делам колдовства <...> Какое искусство, какая сила речи потребны судье, дабы образумить сих несчастных и истребить в них вредные нелепости, ставшие им как бы врожденными! <...> Можно убедительно сказать, что во все время существования сих судов едва ли десять дел произведено в оных надлежащим образом»³⁶. Как видно из высказывания, некоторые современники возлагали большие надежды на совестные суды в деле просвещения и побуждения «несчастных» к отказу от традиционных «верований» и представлений.

Для нас важен интерес исследователей к фигуре совестного судьи³⁷. Ценно и наблюдение о влиянии убеждений судьи на характер окончания колдовского процесса. Действительно, сравнивая тексты показаний и приговоров в документах совестных судов, замечаешь, что характер наказания (удары кнутом, тюремное заключение, церковное покаяние), как и оправдательные приговоры, не всегда прямо следуют из логики и риторики приговора. Это позволяет предположить иные, не вытекающие прямо из формулировок законов и даже из приведенных судьей обобщений

³⁶ Записки Г.С. Винского // Русский архив. 1877. Кн. 1. Вып. 1. С. 101–102.

³⁷ Вопрос о личности совестных судей заслуживает отдельного исследования, но стоит кратко описать их возможное движение по служебной лестнице. Как правило, совестный судья избирался из дворян, ранее уже занимавших судебные и административные должности. Например, в 1781 г. в Нижегородском совестном суде на должность был избран советник Нижегородской палаты уголовного суда (ЦАНО. Ф. 150. Оп. 767. Д. 434). А с 1802 по 1804 г. нижегородским совестным судьей был действительный камергер князь Г.А. Грузинский, до этого служивший в Петербургском пехотном полку и позже занимавший пост предводителя дворянства Макарьевского уезда, а затем – Нижегородской губернии.

причины того или иного решения. В таких случаях (прежде всего вынесения суровых приговоров по отношению к обвиняемым в порче) исследователи говорят о почти неуловимом «суеверии» самих представителей судопроизводства.

Кажется, что следует скорее говорить о «религиозном опыте» (или «частной религиозности»)³⁸ представителя судопроизводства, который не исключал возможности столкновения с крестьянскими магическими практиками и даже пользование ими; этот личный опыт мог обусловить отношение к рассматриваемой в процессе следствия практике и повлиять на приговор. С другой стороны, принадлежность судей к определенной институции, предполагающей свою систему оценок, признания или непризнания законной той или иной практики, определяла ориентиры при разборе случаев колдовства. Как личное отношение судьи влияло на делопроизводство суда, обходя или перестраивая некоторые установки, обусловленные институцией, – вопрос, который можно решить, только имея корпус следственных дел, рассмотренных одним судьей, а также его личные документы и дневниковые записи.

А. Кизеветтер и К. Воробек обозначили отрицательные последствия продолжающегося преследования колдовства в совестных судах и практики суровых наказаний в борьбе с «суевериями». По их мнению, судьи вместо «отвращения от суеверий» скорее могли внушить участникам следственного процесса, «что чародейство есть действительно нечто серьезное, опасное, сверхъестественное»³⁹, а многолетние расследования и тюремное заключение обвиненных в колдовстве «только усиливали социальную напряженность внутри сообществ», верящих в силу магии, и вселяли надежды на то, что «карательное государство, всегда бдительно следящее за соблюдением закона и порядка, изгонит вредных людей из их среды» [Worobec 2013, p. 397]. В более широкой временной перспективе Воробек даже связывает повышенное внимание к колдовству в совестных судах со статистикой крестьянских самосудов над колдунами во второй половине XIX в. [Worobec 2013]. Похожую мысль высказывал исследо-

³⁸ Л. Приммиано: «Никто, ни одна особая религиозная элита, ни один член институциональной иерархии... не живет “официальной” религиозной жизнью в ее чистом, подлинном виде. Члены такой иерархии веруют частным образом, даже будучи представителем наиболее институционально нормативных аспектов своей религиозной традиции» (цит. по: [Панченко 2002, с. 70]). Подробнее о концепции «религиозного опыта» и об идеях Л. Приммиано см. [Панченко 2002, с. 69–71].

³⁹ Кизеветтер А. Указ. соч. С. 154.

ватель российского крестьянского права второй половины XIX в. С. Франк: когда дело о «колдовстве» доходило до суда, «лингвистическое и юридическое преобразование преступления из “колдовства” в “мошенничество” не имело большого значения для тех, кто выдвигал обвинение, ведь виновная сторона была наказана» [Frank 1999, p. 269].

Отвлекаясь от вопроса об эффективности совестных судов для политических целей века Просвещения (соответствие приговоров некой сверхзадаче и идеальному представлению о просвещенческом суде), мы рассмотрим стратегии взаимодействия носителей традиции (пользователей повседневных магических практик) и судебных чиновников и ответим на несколько взаимосвязанных вопросов. Во-первых, какие факторы влияли на принятие решения по делам о колдовстве в совестных судах XIX в.? Ответ на этот вопрос возможен только при сравнении логики отбора показаний (анализ текстов допросов) и их обобщения в текстах судебных решений. Предположительно, «просвещенность» судей не была обязательным залогом вынесения оправдательных приговоров, а склонность к «суевериям» – жестоких наказаний. Кроме того, решение зависело не только от голоса судьи, но во многом и от показаний подследственных. Поэтому не менее важный вопрос: в какой степени представления о «колдовстве» в судебном дискурсе «воспринимали» взгляд на бытовую магию носителей традиции и в какой степени, в свою очередь, могли на него повлиять?

Характер поставленных вопросов и специфика материала обусловили и выбранный нами метод анализа текстов документов. Довольно трудно, опираясь на неполный на данный момент корпус источников из фондов совестных судов, прийти к обобщениям о характере «магической повседневности» первой половины XIX в., соотношении «элитарной культуры» и «народных» религиозных практик и эффективности исполнения законодательных норм в отношении «колдовства» в России в это время (выводы, к которым приходят исследователи колдовских процессов XVIII в., рассматривая документы центральных судебных учреждений [Лавров 2000; Kivelson 2013; Смилянская 2016; Михайлова 2018]). Можно было бы выбрать путь статистического анализа: проследить корреляцию между исходной ситуацией (виды магических практик) и характером их объяснения судьями (и выбранного ими наказания) и построить на основе анализа типологию следственных дел. Но здесь мы сталкиваемся с рядом уже обозначенных нами препятствий, в частности – с противоречивостью приговоров по сравнительно похожим делам. В такой ситуации выявляется ценность микроисследования – подробного анализа отдельного следственного дела. Так мы сможем проследить, как

сталкиваются и взаимодействуют интересы и понятия каждого из участников следственного процесса и как работают привычные для разных сторон процесса – обвиняемого и обвинителей – языки описания.

*Методология: следственное дело
как диалогический текст*

Все сказанное выше привело к необходимости рассматривать следственные дела о колдовстве в совестных судах как диалогические тексты. Тексты следственных дел включают множество голосов совершенно разных субъектов речи, каждый из которых – представитель своей «традиции» (дворянской, крестьянской, судебной и др.), и построены на конфликте и сосуществовании разных «голосов», интерпретаций и языков. Можно сказать, что текст следствия семиотически неоднороден, так как вбирает в себя фрагменты текстов и практик разных традиций, и полифоничен, так как включает различные оценки и мнения по поводу этих практик участников следствия.

Такую неоднородность текста инквизиционных процессов отмечали исследователи европейских дел о колдовстве. Протоколы допросов в немецких следственных делах (герцогства Вюртемберг) Р. Вольтмер предлагала рассматривать как «сложные составные конструкции, в которых за голосом допрашиваемого скрывается множество источников» [Voltmer 2016, p. 98]. По мнению исследовательницы, допрос строился на конфликте между устными рассказами о колдовстве и наводящими вопросами следователя. Еще один уровень текста показаний связан с переводом устной речи допрашиваемого в письменную в соответствии со стандартами ведения протокола, способами структурирования показаний и с использованием юридической терминологии [Voltmer 2016, pp. 103–104].

Такой подход к текстам следственных дел напоминает и методологические разработки К. Гинзбурга в области изучения инквизиционных процессов. Историк предлагает рассматривать следственные дела Средневековья и Нового времени как внутренние диалогические тексты [Ginzburg 1989]. Эвристически значимым стало для Гинзбурга сравнение методов работы антрополога и инквизитора, а также текстуальное сравнение интервью и записей допроса. Диалогическая структура в текстах показаний (и в текстах интервью) присутствует не только эксплицитно (вопрос и ответ), но и скрыто – в передаче чужой речи в протоколах допросов и полевых записях. Здесь неслучайна ссылка К. Гинзбурга

на Р. Якобсона: «...любая сообщаемая реплика (reported speech) присваивается и переопределяется цитирующим, будь то цитирование другого или самого себя в более ранний период времени» (цит. по: [Ginzburg 1989, p. 159]). То, каким образом могло происходить переопределение элемента традиции представителем судебной инстанции, К. Гинзбург показывает на конкретном примере: миланский инквизитор XIV в. отождествляет Мадонну Орьенте (локальный персонаж) с Дианой и Иродиадой, следуя традиции Епископского канона. Такие скрытые диалогические структуры (сравниваемые К. Гинзбургом с описанием мифа или ритуала в полевом дневнике) могли переходить в монолог инквизитора, за которым уже не слышно голоса подсудимого. Более ценными для антрополога и историка, работающего с такими материалами, по словам К. Гинзбурга, являются фрагменты допросов, в которых сказанное подозреваемым явно не вписывается в схему инквизитора и текст обнаруживает присутствие реального диалога в понимании Бахтина – как конфликта, противостояния голосов и культур. Продолжая эту мысль, А.А. Панченко связывает выявление скрытых диалогических структур в тексте «с опознанием ситуаций взаимного непонимания интервьюирующего и интервьюируемого», в которых «легче всего различить голоса конфликтующих традиций, логик, риторических систем и т. д.» [Панченко 2002, с. 51].

Хотя в исследованиях российских следственных дел чаще всего ставится цель реконструировать мифологические представления о колдовстве XVII–XVIII вв., что предполагает скорее сравнительный и структурный методы анализа, протоколы допросов обвиняемых в колдовстве в России ранее уже рассматривались как диалогические тексты. Например, В. Кивельсон приводит вопросные пункты в следственных делах XVII в. и, сравнивая их с западноевропейскими, говорит о «прагматической» линии расследования преступления колдовства в России, т. е. об отсутствии интереса следователей к демонологии и смещении фокуса преследования на фактическую сторону преступления: имена магических специалистов, описание магических практик, сбор вещественных доказательств и т. п. [Kivelson 2013, pp. 68–75]. Так, протоколы допросов в российских следственных делах, как правило, не напоминают монолог следователя (ср. с примером К. Гинзбурга), и ответы обвиняемых записаны почти дословно. Другой пример – разбор Е.Б. Смилянской протокола допроса крестьянки Катерины Ивановой, обвиненной в колдовстве и владении бесами, в Ростовской духовной консистории (1764 г.) [Смильская 2016, с. 66–74]. Выделяя в тексте протокола (по лингвистическим признакам) реплики, которые могли быть вызваны наводящими

вопросами следователя, автор показывает, как локальный демонологический сюжет встраивается в демонологическую концепцию церковного следствия и раскрывает область интересов духовной консистории в разборе редкого сюжета о службе бесов колдуну. По словам исследовательницы, церковный суд интересуется в первую очередь «обликом дьявольским, образом сношения с бесами и магическим ритуалом» [Смилянская 2016, с. 90].

Диалогичность следствия на примере разных «волшебных» дел второй половины XVIII в. показывает Т.В. Михайлова. Сместив фокус с «народных представлений» на восприятие магических практик чиновниками светских и церковных судов, она выявляет «области смыслов», которые возникали вокруг магических действий и предметов во время следствия и обозначались в документах различными юридическими терминами: волшебство, колдовство, богоотступничество, отравление и др. [Михайлова 2018, с. 44–84]. Исследовательница показала, как эти смыслы соотносились с представлениями обвиняемых. Например, разным для подсудимых и судей было значение заговорного текста: если для первых была важна прагматика заговора, вторых интересовало в первую очередь содержание текста, которое могло иметь значение для вынесения приговора [Михайлова 2018, с. 47, 55–56]. В то же время магические практики с использованием трав и подсудимыми, и судьями могли трактоваться в разных ситуациях как «волшебство» или как «отравление». В этом случае «области смыслов» судей и подсудимых в какой-то степени пересекались, хотя народная культура давала больше возможностей для трактовки прагматики того или иного «магического» средства (лечебный, приворотный, предназначенный для порчи и др.), что имело мало значения для следствия [Михайлова 2018, с. 59–60].

Проблема диалога относительно нашего материала не только текстуальная. В более широком смысле она связана с отношением «верхней» (светской и духовной) культуры с культурой традиционной в конце XVIII – первой половине XIX в. Е.Б. Смилянская называет разговор о вреде суеверий, ведущийся на страницах светской и духовной публицистики конца XVIII в., «диалогом “глухого” с “немым”». «Глухим» оказывается тот, кто, ужесточая представления о «правой вере» и «суеверии», «никак не берет во внимание культуру традиционную» [Смилянская 2006, с. 29]. В первой половине XIX в. появляются предпосылки нового понимания элитой тех проявлений традиционной культуры, которые принято было называть «суевериями». Об этом говорят высказывания некоторых просветителей того времени (см. [Dixon 2008, pp. 219–220]). Например, Поликарп Пузино пишет об отказе от мысли о мгновенном просвещении «невежественного» народа, но

сохраняет при этом идеи о необходимости искоренения суеверий: «...невозможно и даже вредно вдруг искоренить все народные суеверия, не бесполезным однако почитаю мало по малу разрушать древнее здание оных»⁴⁰. Другой деятель Просвещения, Н.И. Новиков, в начале XIX в. и вовсе отказывается от идеи вреда «суеверий», меняя значение этого слова в письме 1813 г.: «Нынешней просвещенной век все чудеса отменяет, новые философы называют это суеверием, я бы желал, чтобы какой грамматик этимологиею слова суеверие доказал им что суеверные не те, которые веруют чудесам: но те, которые им не веруют»⁴¹.

Хотя представители «низов» и «верхов» российского общества были в каком-то смысле носителями разных культур, все же нельзя сказать, что их взгляды на магическое не пересекались. Следственный процесс создавал такую ситуацию, в которой двум сторонам приходилось прислушиваться друг к другу, чтобы решить: одному – как судить, другому – как отвечать на суде. В показаниях обвиняемого мог появляться «голос» допрашивающего, в репликах судьи – понятия подследственного, причем участники следствия по-разному рефлексировали насчет использования чужого «слова» в своей речи.

Причиной и двигателем следственного процесса становилось возникшее непонимание между представителями разных традиций в моменты определения значения и категоризации попавшей в поле зрения власти магической практики. Оно выражалось в языке и, в целом, в акте признания действия законным или преступным⁴². В ходе следствия значение той или иной практики уточнялось и определялось всеми участниками процесса. Во время допроса в диалоге судьи и подследственного схожие смыслы и значения могли по-разному обозначаться на «языках» следствия и традиционной культуры (или же не иметь конкретного обозначения в одном из них). В то же время судебный чиновник и подследственный могли оставаться в поле синонимов и, используя одинаковые слова и термины, иметь в виду разные, частично

⁴⁰ Пузино П.И. Взгляд на суеверие и предрассудки. СПб.: Тип. Императорской Российской академии, 1834. С. 1.

⁴¹ Новиков Н.И. Письма Н.И. Новикова. СПб.: Изд-во имени Н.И. Новикова, 1994. С. 165.

⁴² Здесь можно вспомнить о предложенном Н.Н. Покровским отличии народного и ортодоксального понимания «молитвы», которая выявляется именно в ситуации судебного преследования. Отличие это «в самом факте признания или непризнания церковной организацией данного молитвенного текста и обстоятельств его употребления» [Покровский 1987, с. 253].

пересекающиеся или прямо противоположные значения. Предположительно, в ходе следственного процесса каждый из его участников определял (или даже доопределял) для себя «колдовство» и другие связанные с ним понятия (ворожба, чародейство, грех, преступление и т. п.). Этот процесс был связан с разными вариантами завершения судебного разбирательства. Ситуация допроса могла повлиять как на понимание и оценку магической практики обвиняемым, так и на дальнейшую судебную практику разбирающего случаем колдовства чиновника.

Как правило, тексты показаний в русских следственных делах из фондов совестных судов XVIII – первой половины XIX в. не записывались в форме диалогов и не содержали вопросы следователей. Это отличает их от более ранних записей протоколов – XVII в. Хотя в документах первой половины XIX в. протоколы не имеют вопросно-ответной структуры, вопросы следователя проступают через монологи подозреваемых и свидетелей и в ряде случаев их легко реконструировать по формальным (лингвистическим) признакам. Маркерами вопросно-ответной структуры могут быть усложненный синтаксис, например, сложноподчиненные предложения цели или места; предложения с вопросительной частицей «ли», с отрицательными глаголами (отрицание в ответ на наводящие вопросы следствия), а также реплики, насыщенные терминологией следствия (последнее может маркировать и просто пересказ слов обвиняемого протоколистом). Скорее всего, по таким признакам ответные реплики на наводящие вопросы следствия выделяла Е.Б. Смилянская в упоминавшихся выше показаниях крестьянки Катерины Ивановой [Смилянская 2016, с. 66–74]. Анализируя текст протокола в следственном деле, я буду выделять речевые отрезки по перечисленным признакам. Такое прочтение позволит разобраться, с одной стороны, в том, что именно интересовало следствие, и с другой – проследить, как «чужое слово» отражалось в речи обвиняемого. Сравнение реплик обвиняемого с текстами приговора позволит проследить логику судьи в принятии судебного решения и определении значения и смысла действий попавшего под следствие крестьянина.

Ниже будет рассмотрено следственное дело из фонда Нижегородского совестного суда о лечении знахарем Иваном Дулеповым лошади от притки⁴³. Для сравнения будут привлечены другие следственные дела Нижегородского, Владимирского, Ярославского и других совестных судов, тексты которых были найдены в фондах соответствующих архивов в упомянутых выше публикациях. В основном будут привлечены дела о бытовой магии, лечении

⁴³ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121а. Д. 40.

и предсказании (то, что в текстах документов обозначается словом «ворожба»); выдержки из дел, начавшихся по доносам кликуш (классические «колдовские» дела), будут привлекаться изредка, для сравнения логик приговоров и в качестве примеров использования на практике идей и понятий из нормативных актов (анализ таких дел требует отдельного исследования). Привлечение в качестве сравнительного материала документов других совестных судов поможет, с одной стороны, проследить общие механизмы судопроизводства по делам о колдовстве и общие смыслы, возникающие в ходе разбора случаев колдовства в совестных судах, с другой – понять специфику работы именно Нижегородского совестного суда по делам о колдовстве.

*«Чрез что чинет он пред Богом грех»:
дело о знахаре Иване Дулепове*

Дело первой половины XIX в. о крестьянине деревни Бронский Ватрас Васильского уезда Нижегородской губернии началось в марте 1812 г.⁴⁴ На титульном листе документа фиксируется два названия: «Дело по уведомлению Васильского земского суда, при котором прислан оной округи села Бронского крестьянин Иван Дулепов к суждению за лечение наговоренною солью лошади по законам» и «Дело по обвинению крестьянина села Бронского И. Дулепова в ворожбе». В первой формулировке, которая принадлежит совестному суду, действия обвиняемого конкретизированы, во второй – практика лечения переведена на юридический язык термином «ворожба» (скорее всего, это формулировка земского суда). На это обозначение стоит обратить внимание, так как термин дает ключ к пониманию основной линии разбора случая в суде. Лечение здесь рассматривается не как «шарлатанство» (что характерно для ряда следственных дел о народной медицине в конце XVIII – начале XIX в.), случай с Дулеповым разбирается в числе других «волшебных» следственных дел.

Судебный процесс был начат по инициативе представителя местной власти – сотского села Никиты Петрова. Любопытно, что практика местного знахаря попала в поле зрения власти случайно. Ситуация подробно описана в показаниях крестьянина Афанасия Васильева Железцова, соседа Дулепова, который и обратился к нему за помощью. Железцов был допрошен земским исправником 11 марта 1812 г.

⁴⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Следственное дело об Иване Дулепове ранее упоминалось в статье, посвященной делопроизводству нижегородского совестного суда [Старикова 2013].

Марта на 1-е число в продолжение ночи сам он, Железцов, в [нрзб.]⁴⁵ дворе видел лошадь свою валяющуюся. Попризвав соседа своего Федора Дулепова, просил оную лошадь посмотреть, что с нею зделалось, и полечить, которой взял оную соль, совал лошади в ноздри и уши и натирал хрестец. А по уходе того Дулепова он, Железцов, из избы вынес имеющийся во оной небольшое количество мякины и положил в колоду лошади. А не успев еще отоити от оной, взошли на двор онаго ж села сотской с тутошними [нрзб.] крестьянами и спросили, дома ли ево сын, говоря при том, что [нрзб.] поломали мельницу, то они ходят с обыском. И посмотря на лошадь, говорили, будь то бы она потна, но она потна не была, а кажется таковою от того, что от болезни ее лечил Дулепов. После чего [нрзб.] со двора сошли⁴⁶.

Оказалось, что сотский проводил расследование совсем по другому делу – о крестьянине Григории Железцове и его сыне «в краже с мельницы лука»⁴⁷. По всей вероятности, сотский искал в доме Железцовых обвиняемого, Григория, и во время поисков, обратив внимание на состояние лошади, случайно узнал о практике лечения и наличии в деревне знахаря – Ивана Дулепова. Действия Дулепова, очевидно, оценивались его соседом как абсолютно положительные и непреступные (Железцов не скрывает факт лечения лошади), но сотского что-то побудило передать дело в суд.

Следует сказать о роли представителей местной власти в делах о колдовстве первой половины XIX в. Расследование случаев колдовства в крестьянской среде, как правило, начиналось с рапорта представителя местной власти: старосты, сотского или пятидесятского, волостных старшины или головы. Именно они осуществляли первичную коммуникацию между крестьянами и судебными инстанциями. Необычность этого дела в том, что оно началось не по инициативе самих крестьян, как это чаще всего происходило в конце XVIII – первой половине XIX в. Существовало два распространенных сценария начала дел о колдовстве этого времени: донос на односельчанина представителю местной власти (чаще всего с обвинениями в порче) и поимка крестьянина «без письменного вида», обычно из другого села, уезда или губернии (например, отправившегося торговать), у которого находили списки заговоров⁴⁸.

⁴⁵ Некоторые слова в рукописи разобрать не удалось. Здесь и ниже они отмечены [нрзб.].

⁴⁶ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 8–8 об.

⁴⁷ Там же. Л. 7.

⁴⁸ Доносы крестьян характерны и для дел первой половины XVIII в., причем связующим звеном между крестьянами и судом также был

Документы, подобные делу о Дулепове, где в качестве исходной ситуации присутствует практика лечения, в рассмотренных мной фондах совестных судов встречаются относительно редко. Немного их и в опубликованных материалах. Оценивать исходную ситуацию преследования по опубликованным материалам довольно трудно, так как не всегда проясняется, с доноса или по случайному стечению обстоятельств начинаются следственные дела о знахарях. Причина начала разбирательства очевидна, если после практики лечения следует смерть пациента⁴⁹. В случаях, известных мне по архивным материалам, к судебному преследованию знахарей приводит конфликт с ними из-за неэффективности знахарской практики (наговоры на вино от пьянства не помогают, одержимая падучей болезнью не излечивается⁵⁰) или денежного обмана (знахарь лечит лошадь, продает масло и берет денег больше, чем полагается⁵¹). Причем обвиняемые пользуются людей не в местах их проживания, а вдали от дома. Так, Степан Шелягин, крестьянин из Тобольской губернии, делает наговоры на вино от пьянства в селе Спасском Нижегородской губернии, остановившись в селе на время, по пути домой из Петербурга (Д. 183). Два крестьянина из Симбирской губернии, Яков Максимов и Максим Андреев, по пути «на торги» проезжают через село Старое Ярославской губернии Пошехонского уезда и, выкормив в случайном доме своих лошадей, излечивают лошадь принявшей их хозяйки (Д. 1030). Ситуация с Иваном Дулеповым и здесь стоит особняком – внутреннего конфликта не было, а сам знахарь не относился к «чужим». Видимо, сотский Никита Петров посчитал практику Дулепова девиацией, так как в целом народные практики лечения были для него противозаконными, и решил начать дело из соображений лояльности власти.

Ивана Дулепова допрашивали дважды: первый раз – земский исправник в присутствии Васильского земского суда (точная

представитель местной власти – староста. Ср.: «Важно, что наряду с самосудом существовали и традиции организованного преследования снизу, когда крестьяне передавали виновного светским властям. Дела последнего рода разворачивались по определенной схеме, позволявшей предполагать регулирование обычным правом. Крестьянин, узнавший о хранении заговоров, обычно шел к старосте и заявлял ему о колдовстве. Именно так поступил, например, неграмотный крестьянин Иван Иванов, нашедший у своей жены “в коробью” заговор (1733 г.)» [Лавров 2000, с. 369].

⁴⁹ См. такие примеры: *Карабчевский Н.П.* Указ. соч. С. 219–220, 225–227.

⁵⁰ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 183.

⁵¹ ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1030.

дата не указана, но, предположительно, после допроса Афанасия в 1812 г.), второй – судья Нижегородского совестного суда в феврале 1813 г. (известно, что Дулепов прибыл в совестный суд 25 февраля). Примечательно, что между двумя допросами прошел целый год, но в документах эта задержка никак не объясняется.

Ниже приведем протокол допроса Дулепова в Васильском земском суде. Текст будет разбит на тематические пункты, а фрагменты текста, которые, предположительно, передают в протоколе ответные реплики подсудимого на уточняющие или наводящие вопросы следователя, выделены курсивом. Показания Ивана Дулепова начинаются с описания ситуации лечения:

1. Описание лечения лошади Григория Железцова

Марта 21-го числа по утру, как топились избы по возхождению солнца, пришед к нему в дом жительствовавшего в соседстве чрез один двор крестьянин Григорей Афанасьев Железцов, к нему, бывшему на дворе, сказывал, что у него лошадь захворала, просил его посмотреть оную и полечить, ибо он лошадей от болезни, попросту называемой притки, отговаривает и излечивает, каковым он многим делал пособия. По сей прозье Железцова пришел с ним к нему на двор и лошадь ево, кобылу бурую, посмотрел, в ноздрах в коиx у неи холодно, что почитается приткою, почему выпрося у хозяина соли, на оную говорил, которою солью намерен был тои лошаде в нозрях натереть, и в уши положить тои соли и натереть хрестец, что сделать было должно, но оная лошадь ево не допустила сего учинить, прягая на дыбы, едва не убила. А посему ту соль для такового исполнения отдал самому хозяину Григорью Железцову при отце ево Афанасьеве, и по окончании сего сказа ушел со двора⁵².

Исходная ситуация в показаниях обвиняемого незначительно отличается от версии Афанасия Железцова: пользователем практики лечения выступает не Афанасий, а его сын Григорий⁵³, а лошадь лечил не сам Дулепов (та его не подпустила), он только «наговорил» на соль и дал указания хозяину.

Обвиняемый признается в том, что имел способность отговаривать скот от «притки». Судя по поздним этнографическим записям, в Нижегородской области так могла называться «вне-

⁵² ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 8 об.

⁵³ В экстракте, присланном в совестный суд, допроса Григория нет. Возможно, на этапе расследования в земском суде он был признан виновным в поломке мельницы и тем самым освобожден от допроса о произведенном Иваном Дулеповым лечении. Или же в документе имеется лакуна.

запная болезнь, вызванная колдовством, сглазом» или болезнь, подхваченная в бане (ср. сиб. «банная притка»)⁵⁴. Слово «притка» как обозначение «болезни рогатого скота (при которой опухает живот)» встречалось во Владимирской области⁵⁵. Видимо, в таком значении слово использовалось и в Нижегородской губернии: упоминание о «притке» как о болезни скота в документах Нижегородского совестного суда встречается дважды. Второе упоминание – в деле 1830 г. В деревне Окишино, неподалеку от Бронского Ватраса (в соседнем Макарьевском уезде), удельного крестьянина Павла Ларионова обвинили в порче трех «крестьянских женок» своей деревни. Обвиняемый отрицал свою причастность к порче: «колдовства и порчи людей никогда ни над кем не делал, да и сего не знает», но на допросе в Макарьевском земском суде предположил, что «оное на него показано по каковой либо злобе или по разглашению народному» и подозрения могли быть связаны с тем, что он «занимался отговорами бываемой в скоте болезни, называемой притки»⁵⁶. «Семейные» Павла Ларионова подтвердили, что он «никакого волшебства не знает, кроме отговора, называемого по простонародному наречию притки, бываемой на лошадях и прочем скоте, ибо крестьяне разных жительствовавших иногда приходят к нему и просят помощи, дабы отговорить от бываемых на их скоте притки»⁵⁷. Заметим, что здесь словами «колдовство» и «волшебство» в показаниях крестьян обозначается только вредоносная практика («колдовства и порчи... не делал»), которой противопоставлено лечение от притки («волшебства не знает, кроме отговора... притки»). Это могли быть как слова обвиняемого, так и слова канцеляриста, ведущего протокол, т. е. крестьяне на допросе могли называть конкретные действия («отговор от притки»), которые тут же переводились на юридический язык и выстраивались в понятийную конструкцию («не колдовство, а...», «не волшебство, а...»).

В сравнении с делом о Дулепове любопытно незаинтересованность следствия (как на уровне Макарьевского земского суда, так и на уровне совестного суда) в лечебной практике Ларионова. В протоколе допроса в документах совестного суда нет ни подроб-

⁵⁴ Словарь русских народных говоров / Ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников. Л.: Наука, 1998. Вып. 32. С. 17; *Виноградов Г.С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири: (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния // Живая старина. Год 24. Вып. 4. Пг., 1915. С. 353.

⁵⁵ Словарь русских народных говоров. Вып. 32. С. 17.

⁵⁶ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121, Д. 101. Л. 2 об.

⁵⁷ Там же. Л. 2 об. – 3.

ного описания лечения, ни текста заговора. Возможно, это связано с тем, что речь идет не о конкретном случае использования заговора, а о некотором абстрактном владении практикой лечения, т. е. отсутствует совершенный поступок. Судье был важен факт недоказанности вины Ларионова в болезни крестьянок (изначальное обвинение в порче). В тексте приговора по делу Ларионова появляется новая терминологическая оппозиция «волшебство – невежество»: «крестьянин Ларионов в чинении волшебства не признался, и никаких к уличений его доказательств ни от кого не представлено, и хотя сын его удостоверяет, что он производит отговоры бываемой в скоте болезни притки, какие его отговоры ни к чему оному причесть нельзя, как к глупости и совершенному невежеству приходящих к нему простолюдинов, коих слабостию он пользуясь, производит помянутые отговоры, а потому его, Ларионова, как в волшебстве неизобличенного, а равно и в отговорах не признававшегося⁵⁸, от суда и следствия освободив, подтвердить ему, чтоб он впредь никаких отговоров не делал под опасением за невежество его наказания»⁵⁹. Степень преступности магической практики, лечение наговорами, обозначаемой как «невежество», здесь как будто снижается на ступень в сравнении с настоящим «волшебством», т. е. с вредоносными магическими действиями.

В другом деле, Ярославского совестного суда, для обозначения практики лечения и избавления от порчи в документах следствия используется термин «колдовство». Дело началось в 1848 г. по доносу крестьянки села Старого Варвары Васильевны. По ее словам, два крестьянина Симбирской губернии Ардатовского уезда деревни Княжухи Яков Максимов и Максим Андреев «не в бытность никого, кроме ее и осмидесятилетнего старика <...> приехали в их деревню на лошади в телеге с смоленою кибиткою, и попросились у нее выкормить лошадей, а сами пообедать, что она и исполнила, получив с них за обед 10 коп. меди»⁶⁰. Один из крестьян, Яков Максимов, представившись знахарем, взялся изгонять нечистого духа, который якобы был «напущен» в дом Васильевой: «...из числа тех крестьян помоложе, Яков, секретно сказал старухе, что у вас де в дому есть нечистый дух и его пустила женщина по сердцам, достала из-под трех гробов земли и стала скотина от того сохнуть, и коровы доят кровью. И хотя она [Васильева] говорила, что этого ничего нет, но он заверял, что это правда. А когда она вышла в сени, то старик ей сказал: “Кланяйся молодому человеку,

⁵⁸ Это может быть фактической ошибкой судьи и протоколиста, как уже было сказано, Ларионов признался в «отговорах».

⁵⁹ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 101. Л. 6.

⁶⁰ ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1030. Л. 65.

он Доктор, всех вылечивает, его по господам возят”. “И если не найдете такого человека (говорил молодой им человек), то проживете только до апреля месяца, все примрете, так же и скотина примрет!” Чего испугавшись, стала его просить, чтобы он помог, и принес-ли ему ковшик воды, он засветил две свечки восковые, положил соли в воду и потом какой-то травы и сказал: “Положите 19 поклонов”. И сие исполнивши сказал: “Сию воду пейте по вечеру, также давайте скотине”. А за сие дала два двугривенника и двои липовые лапти»⁶¹. Сама практика изгнания нечистого духа не стала в этом случае поводом для обращения в суд. Донос Васильевой был мотивирован денежным обманом: крестьяне, кроме платы за лечение, взяли с нее деньги за 10 фунтов масла, в то время как продано было всего на 5. Обвиняемые представили на допросе ситуацию иначе. Яков Максимов и Максим Андреев «ездили по разным губерниям, занимались продажей кос и прочих мелочных вещей, а Яков коновальством, так как он сие искусство знает. А потому, когда они приехали 30 июня Пошехонского уезда в село Старое для кормки лошади, то по прозье отца хозяйки лошади их, мерину рыжему нездоровому животом, Яков давал воды с солью и травою, при нем имеющую, называемую “развивоз” [?], за что от хозяйки и получил означенную сумму. И продал масла весом с кринкою 10 фун. за три двугривенных»⁶². Проверив во врачебной управе соль, которая оказалась «простая поваренная», и траву, определить свойство и название которой не было возможно, «потому что она приведена в порошок и не представляет никаких особенных признаков, по коим бы можно ее узнать», суд постановил: «...не имея в виду собственного признания и сторонних улик суд не находит достаточных причин к обвинению их в колдовстве и в обвесе масла, но так как они с ясностью себя в том не оправдали, а потому на основании тома 13-го 1177-й ст. оставить их по сему предмету в некотором подозрении, внушив, дабы впредь не навлекали такового, опасаясь не минувшего за сие наказания»⁶³. Так, даже без упоминаний наговора описанная Васильевой практика изгнания нечистого духа была признана судьей «колдовством», лечение же «нездорового животом» мерина солью и водою – приемлемой для крестьян⁶⁴.

Вернемся к показаниям Ивана Дулепова. После описания ситуации лечения он полностью проговаривает текст заговора:

⁶¹ Там же. Л. 65 об. – 66.

⁶² Там же. Л. 66 об.

⁶³ Там же. Л. 66 об. – 67.

⁶⁴ И все же совестный суд велел Пошехонскому земскому суду истребить найденные порошок и соль (ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1030. Л. 66 об. – 67).

2. Текст заговора:

Наговор же, им зделанный на соль, сотворил из следующих слов: «Во имя Отца и Сына и Святаго духа аминь; благослови, Господи, раба своего, имярек, от притки от говорить лошадь такую та, объясняя шерсть и все приметы, притка, денна и полуденна, ночна и полуночна, водена и полуводенна, ветрена и полуветрена, травена и полутравена, нутренна и полунутренна, часова и получасова, поди, ты, притка, в чистое поле, во далече в чистом поле стоят столы дубовыя, на столах стоят явствы сахарныя и полье⁶⁵ медовыя, не станешь ты, притка, есть явствы сахарныя и поила пить медовыя, соидет Михаил Архангел со нябес и зрежет тебя впирожное мясо⁶⁶ и пустит тебя в кеан море, в кияне море положит тебя под бел горяч камень, засыплет тебя хрещами и занесет тебя песками и во веки веков. Аминь»⁶⁷.

Заговор мог быть произнесен по просьбе исправника. Как будет показано ниже, содержание текста заговора в ряде случаев имело значение для вынесения приговора. С другой стороны, следствие не всегда было заинтересовано в его точной фиксации. Найденные в письменном виде (в тетради или в виде небольшого списка) заговоры в делах совестных судов могут лишь упоминаться как вещественные доказательства обвинения в колдовстве. Чаще всего такие дела и начинались с нахождения «волшебных книжек».

Так, дело 1820 г., рассмотренное Нижегородским совестным судом, начинается с нахождения у крестьянина Ивана Михайлова, приехавшего из села Пуреха в Пучеж на торг, «тетради волшебных заговоров». На допросах Михайлов показал, что их «не читал» и с помощью «волшебных заговоров книшки» «никаким волшебством не упражнялся»⁶⁸. Отрицание «упражнений» по этой книжке могло стать причиной незаинтересованности совестного судьи в их содержании, так как их копий запрошено не было. Сама же «тетрадь» могла остаться в составе документов Балахнинского земского суда.

⁶⁵ Видимо, слово написано с ошибкой. См. ниже в тексте – «поила пить медовыя».

⁶⁶ В тексте реализуется распространенный для восточнославянских лечебных заговоров мотив уничтожения недуга в форме угрозы, обращенной к болезни [Агапкина 2010, с. 144]. Здесь способ уничтожения конкретизируется – фраза «зрезать в пирожное мясо» означает «искромсать так мелко, как режут мясо на пирог». Насколько эта фраза была распространена, сказать трудно, так как в известных текстах лечебных заговоров ничего похожего не встречается.

⁶⁷ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 8 об. – 9.

⁶⁸ Там же. Ф. 133. Оп. 121. Д. 63. Л. 10 об.

Через восемь лет в этом же суде разбиралось похожее дело – о сызранском мещанине А. Куропаткине, оказавшемся в Нижегородской губернии «для отыскания кладов». При нем была найдена «плетеная книжка» с текстами разного содержания. По словам обвиняемого, в ней находились «разные о законах выписки, в числе коих помещены шуточные описания под названием: 1-е, как показать людей в волчьем виде; 2-е, ночью не бояться; 3-е, невидимым делаться»⁶⁹. На вопрос о происхождении и использовании «книжки» Куропаткин ответил, что «сия последняя осталась после покойного отца его, которая взята им из одной шалости, а не для чего либо другого [над строкой: или для кого вредного]»⁷⁰. Для заключения совестного судьи в этом случае мотивы обвиняемого имели решающее значение, его освобождают как невиновного в колдовстве из-за шуточного отношения к магии (ср. упомянутое вначале дело о рядовом Павле Бурове): «...а как из дела сего видно, что находящеися при оном книжке хоть между прочаго и написано, как показать людей в волчьем виде, но сие *отнюдь к колдовству не принадлежит*, а есть ли показано сие как делать, то единственно для шутки в приятельской компании, а потому его, Куропаткина, *яко в колдовстве нисколько не изобличенного* от суда и следствия учинить свободным»⁷¹. Здесь обвинение в «колдовстве» предполагает использование заговоров по их прямому назначению. Преступление противопоставлено чтению заговоров «для шутки», что для судей исключает серьезное отношение обвиняемого к магии и его веру в действие с помощью заговоров.

В найденных мною следственных делах совестных судов списков заговоров – два «любовных», «на суд и мирской сход» и для охранения скота от волков – зафиксирован лишь однажды, в деле по обвинению луховского мещанина Родиона Бобовникова в «суевежном колдовстве»⁷². Копия текстов представлена в документах Владимирского наместнического правления (в фонде совестного суда никаких документов по этому делу не сохранилось). Возможно, такие списки оставались на уровне документов земских и уездных судов и наместнических правлений и мало интересовали совестные суды. Есть, однако, один пример особенной заинтересованности совестного судьи в содержании заговорного текста. Его приводит Т.В. Михайлова: псковский судья провел подробный текстологический анализ переписанного пономарем Алексеем

⁶⁹ Там же. Д. 89. Л. 15 об.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. Л. 2–2 об.

⁷² ГАВО. Ф. 15. Оп. 20. Д. 4. Благодарю за указание на это дело владимирского историка и краеведа А. Корнилова.

Агеевым заговора, в котором содержатся слова отречения («от краснова солнышка и от яснава mesiцо и от оца и от матере») и говорится о передаче себя бесу. Судья нашел в заговоре «ухищенные сочинительевы бредни и для непросвещенных простолюдинов обман» и все же последовательно рассмотрел все фрагменты текста, оценив его с точки зрения адекватности отражения им реальности [Михайлова 2018, с. 47].

Видимо, судьи относились более серьезно к заговорам, связанным с конкретной магической практикой, запустившей следственный процесс. Пример проговаривания текста во время следствия приводится Н.П. Карабчевским. Оренбургский совестный суд разбирал дело о 70-летнем «ворожце» Антоне Евдокимове, лечившем заговоренною водой больного животом крестьянина Иванова. Так как больной умер вскоре после лечения, случай дошел до суда. Примечательно, что в тексте дела так же, как и в деле о Дулепове, полностью зафиксирован заговор (от «порчи, корчи, витрины земныя, разбитыя лихоманки») и текст имел «божественный» характер, только адресатом в нем выступала Богородица. Так как окончание дела не приведено в публикации, трудно предположить, имело ли значение при разборе случая содержание заговора и повлиял ли «божественный» характер текста на приговор⁷³. Но, как и в случае с Дулеповым, произнесение текста могло быть важной составляющей рассказа знахаря о практике лечения на допросе.

Последнее, о чем сообщает Иван Дулепов в земском суде, касается его обучения заговору:

3. Обучение заговору:

Каковому заговору научен он в малодых еще летах от покойнаго своего деда тамошнего села крестьянина Григорья Степанова, *а более никаких наговоров не знает и не обучался и сведующих о таковых заговоров людей не знает же*⁷⁴.

Как видно из приведенного текста, допрос земского исправника был обращен прежде всего к объективной стороне преступления: его интересовало подтверждение факта лечения лошади и описание ситуации. Текст показаний представляет собой монолог Дулепова, наводящие вопросы следователя проступают только через

⁷³ Карабчевский Н.П. Указ. соч. С. 219–220. См. также запись текстов заговоров со слов крестьянина, обвиненного в порче, в Воронежском совестном суде (Успенский М.И. Указ. соч. С. 172).

⁷⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 9.

реплику в конце допросной речи (на это указывают отрицательные конструкции): Дулепов не знает других заговоров и не знаком с их пользователями, то есть с другими «колдунами». Хотя указание на такие знакомства вряд ли повлекли бы дополнительные расследования (это подтверждается более ранними процессами), вопрос скорее конкретизировал обвинения в колдовстве самого Дулепова: он мог использовать не только лечебные заговоры, но и вредоносные и не только заученный с детства текст, но и переписанные у других заговоры.

Второй допрос, как уже было сказано, произошел год спустя в Нижегородском совестном суде. Совестным судьей в тот момент был подполковник князь Николай Шаховской⁷⁵. Сначала Дулепов повторяет сказанное в земском суде:

1. Подтверждение практики лечения, повторение текста заговора:

Оной Дулепов допросом показал, что он точно 1812-го года в феврале или в марте месяце (того за долгопрошедшим временем не упомнит) по прозвбе того ж села вотчины жительствающаго чрез один двор крестьянина Григорья Железцова лошадь наговоренною солью лечил от болезни, называемой притки, произнося наговаривание на оную точно таковыми словами, каковые помящены в произведенном ему, Дулепову, Васильским земским исправником допросе, а имянно: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь...» [с небольшими изменениями повторяется текст заговора]⁷⁶.

⁷⁵ На это указывает подпись под заключением совестного суда «судья подполковник князь Шаховской». Как совестный судья он также упоминается в нижегородских документах 1812 г. (Нижегородская губерния в эпоху отечественной войны: сборник документов / Сост. Е.Э. Лебедева, Д.С. Мочалов, Я.М. Хорошкин. Н. Новгород: Комитет по делам архивов Нижегородской области, 2012. С. 356). О его биографии мало что известно. Родился в 1745 г., предположительно в Санкт-Петербурге, после переезда в Нижегородскую губернию в конце XVIII в. служил советником Нижегородского наместнического правления. Год начала службы в совестном суде также неизвестен. Он мог занимать должность совестного судьи до 1824 г. – год его смерти. О Григории Шаховском также известно как об основателе Нижегородского театра, труппа которого в первой половине XIX в. состояла из его крепостных. См.: Театр князя Шаховского // Общество «Лысковский краевед». URL: <http://kraevedliskovo.edusite.ru/p134aa1.html> (дата обращения 5 апреля 2021).

⁷⁶ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 9 об. – 10.

2. Обучение заговору:

Коему наговору научен еще в малолетстве от покойного своего родного дяди⁷⁷, живущего с ним по причине умертвия отца его Дулепова, в одном доме того ж села крестьянина Григорья Степанова, *а более никаких подобных сему наговоров не знает, и ни от кого не научался, да и знающих оные ни каго не ведает*⁷⁸.

Допрос совестного судьи не заканчивается на уже известных показаниях. Первое, о чем спрашивает судья (на явные наводящие вопросы указывают отрицательные конструкции), касается связи Дулепова с нечистой силой и его вере в «целительную силу», которая происходит от произнесения наговора.

3. Связь с нечистыми духами, сила заговора:

Нечистых духов на помощь себе никогда не призывает, да и сему наговору, чтоб оной имел от произношения сих слов целительную силу, уверения не имеет⁷⁹.

Судью интересует и вопрос оплаты знахарской практики.

4. Плата за лечение:

За излечение от приточных болезней скота ни с кого никаких платы не получал по той причине, что на оное, кроме малейшего количества соли, никаких медикаментов не употребляет; а разве кто после такого, увидавшись с ним на торгу или по празднике, поднесет ему стакан вина или пива⁸⁰.

Во вторых показаниях Дулепова появляются и дополнительные подробности лечения, которые не упоминались на первом допросе: кроме наговора на соль и манипуляций с нею, для выздоровления лошади необходимы религиозно маркированные действия хозяина.

5. Практика лечения:

По окончании же вышеписанного наговора той соли по малому количеству насует лошади в ноздри, уши и потрет крестец, от чего лошадь

⁷⁷ Согласно предыдущему допросу, заговор был передан Ивану Дулепову «дедом». Возможно, протоколист допустил ошибку.

⁷⁸ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 10.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

разы два или более чихает и отряхивается, к чему он, Дулепов, скажет: «Будь здорова, Господь с тобою», и прикажит хозяину, чтоб он о здоровье скота помолился Богу и поставил свечку, а после сего скотина поправляется от хвори⁸¹.

Нет оснований предполагать, что эти дополнения (5) были вызваны специальным вопросом судьи. И все же упоминание обвиняемым необходимости использования религиозной символики для излечения лошади не кажется случайными после вопроса о призывании нечистой силы.

На рассмотрении предыдущих реплик (3 и 4) стоит остановиться подробно. Уже по ним становится ясно, что для определения характера действий обвиняемого, признания их преступными для совестного судьи было недостаточно описания исходной ситуации. Судья интересуется и другими юридически значимыми фактами знахарской практики Дулепова и смещает фокус допроса на выяснение субъективной стороны преступления («внутренние мотивы и понятия преступника»). Рассмотрим каждый из допросных пунктов отдельно.

Связь с нечистой силой. Интересно, что, несмотря на «божественный» характер действующего субъекта в тексте заговора («соидет Михаил Архангел со нябес») и формулу испрашивания благословения у Бога («благослови, Господи, раба своего, имярек, от притки от говорить лошадь такую та»), судья все же задает Дулепову вопрос о призывании «нечистых духов». Вопрос вполне закономерен, его подсказывал сам факт владения обвиняемым техникой и текстом «наговора». Ассоциация случая использования заговора с богохульством и сообщением с нечистой силой была довольно устойчивой в юридическом дискурсе, так как в центре внимания следствия во второй половине XVIII в. часто оказывались тексты заговоров, в которых призывается на помощь и активно действует «нечистая сила» — «бесы», «дьявол», «сатана» (см., например, [Смилянская 2016, с. 106, 110, 141]), причем эти тексты могли сосуществовать в одном списке и с каноническими и неканоническими молитвами и с заговорами, подобными дулеповскому (пример такой тетради с заговорами см.: [Покровский 1987]). Вопрос о «нечистых духах» мог быть навеян и формулировкой уже упомянутого толкования 1-го артикула «Артикула воинского» или «Воинского устава»: «Наказание созжения есть обыкновенная казнь чернокнижцам, ежели оный своим чародейством вред кому учинил или действительно *з диаволом обязательство имеет*» (цит. по: [Лавров 2000, с. 347–350]). Артикул для нижегородского

⁸¹ Там же.

совестного судьи действительно имел значение, так как в деле о Дулепове упомянутая статья выносится «на справку» и упоминается в тексте приговора (который будет рассмотрен ниже).

В формулировке «призывание нечистых духов» сталкиваются разные понятия, присущие языку юридическому и языку народной культуры. Для судьи понятие «нечистые духи» было более абстрактным и в каком-то смысле семантически пустым (если сравнивать с «насыщенностью» понятия, например, в церковном дискурсе и его значением для носителя традиционной культуры). В тексте документа оно отсылало к законодательному акту, в котором само понятие «дьявол», «нечистый дух» принимали скорее прагматический характер – за уточнением факта «призывания» должен был следовать тот или иной приговор. Какие практики стояли за этим понятием в речи конкретного судьи, сказать трудно. Это зависело от его осведомленности в различных сюжетах о связи с нечистой силой в традиционной культуре, степени принятия «литературной» сюжетной модели о колдуне, заключившем договор с дьяволом и др. Эта же формулировка могла иметь другое, довольно конкретное значение для обвиняемого, ассоциироваться, во-первых, с нарративами о бесах-помощниках на службе у колдуна, во-вторых – с заговорами, адресатами в которых выступали «злые» силы.

Мотив «призывания нечистой силы» появляется в других встретившихся нам документах совестных судов, только уже без вопросов со стороны следствия – или в текстах заговоров, или в рассказах подследственных. Как в таких случаях реагировали судьи? Так, в уже упоминавшемся деле 1791 г. Владимирского совестного суда о луховском мещанине Родионе Бобовникове в одном из заговоров (любовном), представленном в копии в документах дела, есть такие слова: «Приходит [раб] ко глубокому омуту закричит громким голосом: “А но семдесят чертей с одним чортом, подите сюда, а но семдесят бесов с одним бесом, подите сюда, а но семдесят окаянных с одним окаянным, подите сюда”»⁸². Сам Бобовников в Шуйской управе благочиния и городовом магистрате не признается в использовании заговоров по назначению: «...онья письма им, Бобовниковым, писаны по многократному принуждению показанного Наддачина (купец, у которого служил Бобовников. – Е. К.), которой поговаривал, что де в них никакой важности нет, а ему, Наддачину, нужны они для дому [?], и по сему им по глупости, а по ево, Наддачина, сказанию и написаны»⁸³. Текстовая реальность (призывание бесов в заговоре) переносится в языке

⁸² ГАВО. Ф. 15. Оп. 20. Д. 4. Л. 13.

⁸³ Там же. Л. 5.

документа на действия обвиняемого, и преступление Бобовникова в рапорте Шуйского городского магистрата, а затем и совестного суда, обозначается как «призывание им демонов и суеверное колдовство»⁸⁴. Однако и в этом случае «призывание» могло обозначать лишь юридическую формулу, которая не предполагала имеющее место в реальности «с диаволом обязательство». Это подтверждается несерьезным отношением судей к содержанию заговоров, в документе они были названы «означенныя писма, изображающие колдовство или яснее сказать *глупость сочинителей*». Заметим, что в этой формулировке написание заговоров обозначается как «колдовство» и приравнивается к «глупости сочинителей» (выше мы уже встречали приговор, в котором «невежество» и «глупость» противопоставлялись преступлению колдовства и за первое не назначалась санкция, но выносилось предупреждение).

Такую незаинтересованность совестных судей в «нечистых духах» отмечает и Т.В. Михайлова. В упомянутом выше деле 1793 г. о пономаре Алексее Агееве содержится развернутый комментарий псковского совестного судьи на текст заговора. Судья отметил неправдоподобность текста («чтобы собаки лаяли и петухи пели в необитаемых местах суть неестественно», «ко исполнению того, чтобы море выпить <...> никакова творения на свете быть не может» и т. п.) и оставляет без внимания слова «прерикився бесу», возможно, не придавая им важного «духовного» и даже юридического смысла [Михайлова 2018, с. 47–48].

Незначительность и нереальность «нечистой силы» в судебном контексте подтверждают и другие следственные дела, в которых «нечистые духи» появляются уже не в текстовой реальности (заговора), а в рассказах обвиняемых на следствии и выступают в них как «действующие» в мире. Это дела о порче, в которых показания обвиняемых выстраиваются в развернутый рассказ о владении бесами-помощниками. На данный момент известно три случая разбора таких дел в совестном суде, и отношение к ним судей не изменяется от дела к делу.

Самое раннее из них (1786 г.) – дело Саратовского совестного суда о крестьянке деревни Глотовой Прасковье Козыревой, владевшей 25 «дьяволами». Для решения дела саратовскому судье было важно определить, рассказывала ли Козырева о «дьяволах» в беспамятстве. Он приходит к выводу, что такую *«нелъную*

⁸⁴ Там же. Л. 9. Окончание дела неизвестно: совестный суд потребовал, чтобы городской магистрат закончил расследование, допросил купца Наддачина, которого обвиняет Бобовников, и только затем прислал дело для решения – этим дело заканчивается в документах наместнического правления.

и многоплодную сказку, какъ она (чародѣйка) сначала отъ бабки своей родной, при смерти ея, во владѣніе дьяволовъ въ наслѣдство получила, и какъ по сіе время ими управляла» можно рассказать только специально, стараясь в своем селении «показать себя колдуньею для корысти»⁸⁵. В похожем деле Владимирского совестного суда 1814 г. о колдуне Федоте Комарове и его «семейных», владевших 15 «бесами в человеческом виде и крестьянской одежде», судья «находит относительно существования бесов и распоряжения ими *сущую нелепость* и подсудимых *не безумными, но покрытых совершенным невежеством*»⁸⁶. Вопрос о «помешательстве ума» интересовал владимирского совестного судью и при разборе другого дела, 1824 г., о крестьянке Прасковье Ефимовой, получившей «нечистых духов» от двух своих знакомых. Рассказ о духах также не вызвал доверия судьи, тем более что на последнем допросе обвиняемая от него отказалась: «...*введенная на себя небылица* в испорчении якобы ею женку Кирилову и малолетнюю девочку Моисееву нечистыми духами, полученными будто бы ею от девки Стефаниды и солдатки Акулины Михеевых обнаружена самою ею, Ефимовою, последне данным в сем суде показанием»⁸⁷. Примечательно, что, хотя во всех трех случаях обвиняемые рассказывают о своей связи с демонами-помощниками, «Артикул воинский» не цитируется, формулировки «призывание нечистых духов» и «с дьяволом обязательство имеет» отсутствуют. В случае с «реальными» бесами петровские законы оказываются нерелевантными для приговоров. В деле же об Иване Дулепове текст артикула имеет большое значение для назначения наказания (об этом ниже).

Плата за лечение

Значимым для решения нижегородского судьи по делу о Дулепове оказался вопрос о плате, получаемой знахарем за лечение от притки (4). Плата за «магические» услуги в юридическом дискурсе соотносилась с закрепленным за «волшебством» еще с указа Анны Иоанновны 1731 г. значением «шарлатанство», т. е. намеренный обман «простолюдинов» в целях получения какой-либо выгоды⁸⁸.

⁸⁵ Цит. по: Мордовцев Д.Л. Указ. соч. С. 13.

⁸⁶ ГАВО. Ф. 40. Оп. 1. Д. 4615. Л. 61 об.

⁸⁷ Там же. Ф. 121. Оп. 1. Д. 160. Л. 24–24 об.

⁸⁸ Ср., например, приговор Саратовского совестного суда по делу 1784 г. о малороссиянине из Камышина Граниченко. Он ходил по деревням Саратовской губернии и наговорами лечил от пьянства и изгонял нечистых духов, при этом полученные деньги нередко пропивал. В этой

Отметим мотивировку отсутствия платы в высказывании Дулепова: денег не брал по той причине, что никаких «медикаментов», кроме заговоренной соли, для лечения не употреблял. За этой репликой также хорошо читается «чужой» голос: слово «медикамент», вероятно, принадлежит судье или протоколисту и отсылает к традиции осуждения народной медицины как непрофессиональной и несанкционированной, а знахаря – как способного нанести вред пациенту⁸⁹. Такое уточнение было связано и с широким использованием в практике совестных судов (вслед за судопроизводственной практикой конца XVIII в.) медицинских освидетельствований трав, корней и других вещественных доказательств, которыми пользовались обвиняемые в колдовстве.

Отсутствие оплаты для знахаря могло быть мотивировано совсем иначе и связано с характером услуги, которую он оказывал. Сам Дулепов говорит о другой «плате» – добровольном одаривании, не связанном непосредственно с ситуацией лечения («а разве кто после такого <...> поднесет ему стакан вина или пива»). В показаниях появляется распространенный в рассказах о знахарской практике мотив – знающим платят за услуги продуктами (чаем, сладостями), тканями и др., но не деньгами⁹⁰.

Мне встретилось только одно дело совестного суда, в котором знахаря осуждали за несоответствие его компетенции избранному им занятию, то есть шарлатанство. Это дело Нижегородского суда о Степане Шелягине (1844–1845 гг.). Крестьянин Тобольской губернии Омского уезда, живший какое-то время в с. Спасском Нижегородской губернии, по словам крестьян, «ходил по окрестным селениям и лечил людей чрез наговоры на воде и вине». В наговорах он не сознался, «говоря, что будучи коновалом лечивши лошадей помогал иногда людям не чрез наговоры и ворожбу, каких будто он вовсе не знает и не понимает, а чрез травы и молитвы». Расследование относится ко времени после выхода «Свода законов уголовных» 1832 г., который повлиял и на разбор дел о знахарских практиках в совестных судах. В XV томе «Свода»

практике совестный суд признал «корыстную и обманную эксплуатацию легкомысленных и суеверных людей» и отправил Граниченко в рабочий дом на полгода (*Кизеветтер* А. Указ. соч. С. 147).

⁸⁹ Здесь можно вспомнить следственные дела о знахарях, которые были инициированы профессиональными врачами. Исходная ситуация таких расследований, как правило, заключалась в неудачном лечении, закончившемся смертью или увечьем пациента. См. примеры из фонда Архангельской врачебной управы [Михайлова 2018, с. 64].

⁹⁰ Знатки, колдуны, чернокнижники... С. 19. См. также: [Ramer 1991, pp. 211–212].

появляется отдельная статья (220-я ст. в издании 1842 г.) о шарлатанском лечении. В деле нет ссылок на законы о колдовстве, и суд делает постановление на основании статей «Свода законов»: «Крестьянина Шелягина, имеющего от роду 76 лет за непозволительное [над строкой: 220 ст. XV тома] лечение людей, снисходя старости его лет, не делая никакого наказания на основании 139 статьи XV тома Свода Законов издания 1842 года обязать только подпискою, чтобы он впредь ни где и ни под каким предлогом лечить людей не осмеливался под опасением в противном случае строгого взыскания по законам»⁹¹.

Сила заговора

Важный и, пожалуй, центральный для нижегородского совестного судьи вопрос – верит ли Дулепов в «целительную силу» заговора? Значимость для следствия убеждений Дулепова могла быть связана с необходимостью отнести обвиняемого к одному из двух разрядов: «колдун-обманщик» или «невежественный простолюдин». Причем «невежество» обвиняемого и его вера в действительность колдовства не всегда служили смягчающим обстоятельством. Так, «невежество» дворового Леонтия Гурьева в деле Псковского совестного суда 1783 г. привело к жестокому приговору. За попытку обвиняемого «отворожить» денщика Сидорова от своей жены с помощью «завернутого в бумажку зелья» совестный судья приказал, «чтоб впредь колдовства *за действительное событие почитать не дерзал* <...> дабы впредь *не уверялся, что есть колдовство*, заковав же в железа употреблять две недели в публичных работах» [Михайлова 2018, с. 46]⁹². Возможно, в допросах совестный судья также расспрашивал Гурьева о вере в действительность «зелья».

Иван Дулепов отрицает свою веру в «целительную силу», происходящую от произнесения заговора (3). Заметим, что в традиционной культуре связь «силы» заговора с его произнесением довольно устойчива: текст заговора, рассказанный другому вне практики лечения, может потерять силу, а знахарь, подробно описавший практику лечения, – лишиться своих способностей (см. поздние материалы Русского Севера⁹³. Не связан ли отказ от этой модели в ответной реплике Дулепова на допросе с необходимостью уловить точку зрения судьи на «наговор» и подстроить под нее свой ответ?

⁹¹ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 183. Л. 12–12 об.

⁹² См. также: Кизеветтер А. Указ. соч. С. 152–153.

⁹³ Знатки, колдуны, чернокнижники... С. 18–19.

Вернемся к показаниям. Совестный судья продолжает выяснять «понятия» подсудимого. Так как в «целительной силе» заговора подсудимый не убежден, допрашивающий предлагает раскрыть причины эффективности его лечебной практики.

6. Причина эффективности лечения:

Он, Дулепов, полагает, что та скотина получает облегчения не от наговора ево, Дулепова, а единственно от того, что по ево совету хозяин помолится Богу о выздоровлении ее, и она щихает [так!] из ноздър заведишюся у неи во оных дурную мокроту, а [от] отряхивания здвинувшися иногда во внутренности ее желудок или кишки взойдут опять на свое места⁹⁴.

Второй раз отрицая действенность заговора, отказываясь от «магической» интерпретации исцеления, Дулепов относит действенность лечения к другим компонентам своей практики: религиозным действиям хозяина и манипуляциям с солью. Обращает на себя внимание разделение практики на элементы действенные и лишённые «целительной силы». Так, эффективность лечения объясняется «рациональным» и «божественным» способами, полезность же «магического» компонента отменяется.

Такое разделение кажется искусственным и обусловленным вопросом «чужака». С большой вероятностью для подсудимого все перечисленные действия и словесные формулы в совокупности должны были производить нужный эффект, причем действенность наговора могла определяться результатом других манипуляций знахаря или же быть главным компонентом лечения. В связи с этим интересно сравнить описание лечения притки Дулеповым с этнографическим описанием (Г.С. Виноградова) лечения схожей болезни скота в Иркутской губернии – *ноктя*. Симптомы болезни описываются следующим образом: «...лошадь перестаёт ѣсть, становится невеселой; въ норкахъ – холодъ, дыханіе сперто»⁹⁵. Практика лечения, с небольшими вариациями, включает те же компоненты: «...насыпается въ блюдо поваренная соль; во время чтенія наговора <...> тычуть шлейнымъ шиломъ въ эту соль; послѣ троекратнаго повторенія наговора ее бросаютъ въ норки больной лошади, которая начинаетъ “фыркать”»⁹⁶. Интересно в контексте допроса Дулепова и вопроса об эффективности лечения высказывание тулуновского знахаря, приведенное

⁹⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 2 об. – 3.

⁹⁵ Виноградов Г.С. Указ. соч. С. 381.

⁹⁶ Там же.

Г. Виноградовым: «Какъ только [лошадь] хорошо профыркатца, сразу приступать къ корму. *Главная сила – въ наговоръ*». Г. Виноградовым приводится случай, когда к исцелению привел только наговор на соль без дополнительных действий с ней знахаря: «С. Θ. В-въ рассказывалъ про одного пьянаго коновала, который во время чтенія наговора такъ усердно “тыкалъ шиломъ”, что раскололъ блюдо, просыпалъ соль... а лошадь всетаки моментально выздоровѣла, приступила къ корму»⁹⁷. Наговор могли читать на соль или на нюхательный табак. Так описывается лечение лошади другим крестьянином – М.А. Долгих: «...читая наговоръ, стоитъ лицомъ на “солносходъ” и “перекрещивать” табакъ или соль ножомъ. “Наговоренную” соль (или табакъ) вдвухъ черезъ дудочку въ норки лошади, затѣмъ норки зажимаетъ и мнетъ. *Если лошадь фыркнетъ – значитъ, наговоръ на пользу, а если нѣтъ – не поможетъ*. Остатки соли [знахарь] бросаетъ на уши, голову, гриву, спину, затѣмъ три раза дергаетъ лошадь за чолку и три раза – за сурѣпицу»⁹⁸. Наговор и в первом и во втором описании представлен как значимая часть ритуала, без которой невозможно выздоровление.

Объяснения «магическое», «рациональное» и «божественное» здесь неразделимы, и действенность одного компонента практики не опровергает другое, а скорее зависит от него. Сам крестьянин, если рефлексия по поводу ситуации лечения имела место, мог объяснять для себя пользу заговора, соотнося ее с народным представлением о функциональности действий с солью и с «божьей помощью» (учитывая и «божественный» характер адресата в тексте заговора). Для судьи же практика лечения разделяется на компоненты противозаконные (заговор) и легитимные (молитвы, втирание соли). Проводя допрос, судья вызывает соответствующую рефлексию обвиняемого, разделение неразделимых в реальной практике действий и выбор «нужных» объяснений из тех, что предоставляет традиция.

«Рациональное» объяснение эффективности лечения обвиняемый дает в соответствии с представлениями о симптомах болезни скота (*притки*) и о строении организма лошади: помогает втирание соли в ноздри, так как лошадь чихает и из ноздрей выходит «дурная мокрота». Это действие имеет и другой полезный эффект: сдвинувшиеся внутренние органы («желудок или кишки») «взойдут опять на свои места». Такое объяснение сравнимо с описаниями знахарских практик лечения болезней, происходящих от изменения местоположения внутренних органов человека: ставят на

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же. С. 381–382.

место «сорванный» пуп⁹⁹, при головной боли «правят голову», т. е. «ставят мозг на место»¹⁰⁰.

Значимо и объяснение действенности лечения «божественной» помощью. Ссылка на божественную помощь встретила в показаниях знахаря Козьмы Баженова в следственном деле 1824 г. (Переславского земского и Владимирского совестного судов), только при описании другой практики – изгнания нечистого духа из дома. Действия Баженова насыщены религиозной символикой: «...читал свойственные отгонению духов псалмы при зажженной пред образом божиим богоявленной свече и окропив во всех местах дома его богоявленную ж водою»¹⁰¹. Баженов отрицает безусловную эффективность своих действий: «...что после меня никаких происшествий в доме его [хозяина дома] по ночам происходить не будет, не уверял, а только говорил, что может быть сему Бог и да поможет»¹⁰². Как видно из резолюции, владимирский совестный судья в соответствии с мнением знахаря решил, что его практику нельзя назвать «колдовством»: «...совестный суд, не находя в том никакого колдовства, полагает от суда и следствия его освободить»¹⁰³. При этом судья признает незаконным «отгонение духов», но уже по другой причине – непрофессионализм Баженова и недейственность практики («мнимое искусство»): «...совестный суд полагает для удержания его Баженова на предбудущее время от несвойственной званию его обязанности от мнимого искусства изгнания нечистого духа обязать крепчайшею подпискою, дабы он от подобных сему случаев воздержался, в противном же случае подвергнут будет строгому суждению по законам»¹⁰⁴. Заметим, что Баженов не использовал заговоры, а читал канонические христианские тексты – псалмы. Можно предположить, что право на различные виды религиозных практик на стыке разрешенных церковью и крестьянских (таких как «отчитывание» бесноватых, чтения Псалтири над покойными, канонов над больными и др.¹⁰⁵), в том числе и изгнание нечистой силы, институционально закреплялось

⁹⁹ Там же. С. 337.

¹⁰⁰ Там же. С. 341.

¹⁰¹ ГАЯО. Ф. 226. Оп. 1. Д. 65. Л. 13 об.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 181. Л. 3.

¹⁰⁴ ГАЯО. Ф. 226. Оп. 1. Д. 65. Л. 1 об. – 2. Следственное дело сохранилось в документах двух фондов – Переславского земского (в ГАЯО) и Владимирского (в ГАВО) совестного судов, и формулировки приговора совестного суда в них немного отличаются.

¹⁰⁵ Подробнее о ритуалах «отчитывания» в контексте крестьянской фольклорной традиции см. [Мельникова 2006, с. 250–258].

за духовенством. Эти же практики внутри крестьянского сообщества признавались судьями незаконными и потенциально наказуемыми (при этом не будучи названы «колдовством» и «ворожбой»).

Это предположение подтверждают показания других обвиняемых в делах о «наговорах» на вино (для лечения, предсказания и т. д.), которых допрашивали в Нижегородском совестном суде. На допросах они отрицают знание заговоров и признаются в лечении с помощью исключительно канонических религиозных текстов (молитв, канонов)¹⁰⁶. Так, в деле 1832 г. дьякона с. Елховки Алексея Никонова судили за «ворожбу». Священник того же села показал, что «диакон узнает место кладов и похитителя чьего либо имущества, наговоривши на вино, дает какому либо мальчику оное выпить, которой после засыпает, потом диакон, не давши проспаться, напоенного будит и спрашивает, что надобно, и тот на вопросы отвечает»¹⁰⁷. Крестьяне на допросах рассказывали о конкретных случаях таких предсказаний. Отвечая на показания крестьянина Андреева, утверждавшего, что дьякон «ворожил», «кто зажег его половню и украл весы с гирями», Никонов назвал себя «несведующим в ворожбе» и предположил, что крестьянин, «вероятно, приехал к нему по ложному слуху, происшедшему от того, что он, диакон, для исцеления больных всем приходящим читает каноны»¹⁰⁸. Показаний крестьян для обвинения дьякона судье оказалось недостаточно. Обвиняемого отпустили, оставив в «сильном подозрении»: «...диакон Алексей Никонов в произведении им разным людям ворожбы не сознается, показывая, что он таковой не производит и совсем оной не знает, а читает только для исцеления больных каноны, отчего могли последовать ложные слухи, что он ворожит <...> по недостатку доводов к явному диакону Никонова изобличению в ворожбе оставить его в произведении оной в сильном подозрении [нрзб.] подписках не навлекать впредь на себя подобных слухов о ворожбе под опасением сугубаго наказания»¹⁰⁹, т. е. наказание предполагалось только за «ворожбу», чтение же канонов над больными, по мнению судьи, было допустимо и соответствовало званию Никонова. Обвиняемому предписано не навлекать на себя «слухов о ворожбе», но «воздержаться» от чтения канонов он, как в случае с Баженовым, не должен.

¹⁰⁶ Это, конечно, ситуация не исключительно совестных судов. В следственных делах конца XVIII в. обвиняемые в «наговорах к волшебству» также представляли произносимые слова как молитвы. Т.В. Михайлова рассматривает такие показания как «защитные» [Михайлова 2018, с. 82].

¹⁰⁷ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 111. Л. 5.

¹⁰⁸ Там же. Л. 4.

¹⁰⁹ Там же. Л. 11–12.

Другой пример из Нижегородского совестного суда показывает недопустимость чтения молитв над больными, если исполнителем ритуала выступают крестьяне. Упомянутый выше Степан Шелягин (дело 1844–1845 гг.), изначально обвиняемый в лечении от пьянства «через наговоры на вино», дал следующие показания в уездном суде: «...колдовством и ворожбою он нигде и никогда не занимался и об них не имеет никакого понятия, а хотя и принимал иногда участие в людях, одержимых разного рода болезнями, как то чахоткою, подучею и пьянством, но в подобных случаях никаких противу законных средств не употреблял и помогал страждущим этими болезнями посредством молитв, известных наизусть, и всегда почти без всякаго денежнаго вознаграждения из одного токмо человеколюбия». В совестном суде Шелягин подтверждает показания. Противопоставление помощи «посредством молитв» и «колдовства», «ворожбы» («противу законные средства») встречаем затем в приговоре совестного суда: Шелягин «хаживал по разным окрестным селениям для пользования лошадей по коновальному его мастерству и помогал травами и чрез молитвы [нрзб.] от болезней людям, *колдовством же и ворожбою* или, как в показании его земским исправником сказано, будто бы помогал он чрез наговоры разные на воде и вине, *никогда не занимался*»¹¹⁰. Степана Шелягина осудили за несанкционированное лечение, но отпустили «снисходя старости его лет».

Кроме санкционирования практики лечения молитвами для одних и признания их противозаконными для других, для совестных судей было существенно разделение текстов на «магические» (заговоры) и «христианские» (молитвы, псалмы, каноны). Применение тех и других текстов крестьянами в практиках народной медицины считалось незаконным, но использование заговора придавало случаю юридический статус «колдовства» и «ворожбы», произнесение же молитв в рамках ритуала не предполагало такого обобщения. Как показывают приведенные примеры показаний, значимость такого разделения текстов могла улавливаться обвиняемыми во время допроса. Но имело ли оно значение для самих обвиняемых до следствия? То, что канонические тексты молитв нередко использовались знахарями наряду с фольклорными заговорными текстами, говорит скорее об обратном (так, тексты канонических и неканонических молитв и заговоров могли чередоваться в одном рукописном сборнике) [Топорков 2005, с. 8–9].

Разбор еще одного случая в Нижегородском совестном суде подтверждает строгость осуждения в тех случаях, если было доказано использование заговоров. Это дело 1850 г. по обвинению кре-

¹¹⁰ Там же. Д. 183. Л. 10–10 об.

постного крестьянина села Кеньшево Никифора Шурыгина. Дело начинается с обыска дома Никифора после доноса на него односельчан о подготовке Шурыгиным покушения на бурмистра их деревни Степана Кощеева. Во время обыска кроме прочего у Шурыгина была найдена тетрадь «написанная с некоторыми заговорами». Хотя сами заговоры не приводятся в деле, по тексту приговора видно, что тетрадь была внимательно прочитана судьями и ее содержание имело значение для вынесения решения: «При рассмотрении заговорной тетради найдены в ней заговорные молитвы к Богу, Богородице, апостолам и пророкам, воззвания к разным предметам, цель коих, как видно по смыслу, привести человека в бездействие, из чего видно одно суеверие и невежество, соединенное с интересом, без вреда для других, как это явствует из подтвердительного допроса Шурыгина, что тетрадь с заговорами не действовала, и показания односельных крестьян, что они за ним того не замечали. Ныне Шурыгин в этом раскаивается и впредь обещает того не делать»¹¹¹. Дело приходится на время после выхода в 1845 г. «Уложения о наказаниях», что и определило взгляд судьи на использование религиозной символики в заговорных текстах. Согласно статье 1160 в третьем отделении «Уложения», люди, выдающие себя за «колдунов» и «чародеев» и использующие для своих «лжепредсказаний, лжепредзнаменований и других обманов» предметы «Христианскому богослужению посвященные», должны быть наказаны заключением в смиренном доме¹¹². Приговор выносится в соответствии с этой статьей: «Совестный суд находит Шурыгина виновным по собственному сознанию сообразному с обстоятельствами в имении суеверных тетрадей с заговорами, с желанием делать заговоры для личной выгоды, что хотя он и делал, но заговоры не действовали, что уже зависело не от его воли, то он по смыслу 121 ст.¹¹³ Улож. наказ. уголов.

¹¹¹ Там же. Д. 302. Л. 42 об. – 43.

¹¹² В «Уложении о наказаниях» «колдовство» с использованием христианской символики приравнивается к другому преступлению – разглашению ложных чудес (которому посвящена предыдущая 1159-я статья). Позволю себе процитировать ст. 1160: «Къ симъ же наказаніямъ [за разглашение чудес] и на тѣхъ же основаніяхъ приговариваются и тѣ, которые, также для пріобрѣтенія противозаконной корысти или иной личной выгоды, будутъ, пользуясь простотою и легковѣріемъ какихъ-либо людей, выдавать себя за колдуновъ или чародѣевъ, если они, для своихъ лжепредсказаній, лжепредзнаменований и другихъ обмановъ, будутъ употреблять предметы, Христіанскому богослуженію посвященные» (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 476).

¹¹³ «Когда, при покушеніи на преступленіе, подсудимымъ сдѣлано все, что онъ могъ считать нужнымъ для приведенія своего намѣренія въ

и исправит. и должен понести наказание как за вполне [нрзб.] преступление виновным в обманах такого рода, касающихся до предметов святыни, на основании 1159 и 1160 стат. Улож. о наказ. подвергаются заключению в смирительном доме на время от 6 месяцев до 1-го года и сверх того предаются для очищения совести церковному покаянию по распоряжению своего духовного начальства»¹¹⁴. «Заговорную тетрадь» при этом приказано было «уничтожить при самом Шурыгине при объявлении ему, Шурыгину, решения в присудствии совестного суда»¹¹⁵.

Дулепов, в отличие от Шурыгина, отказывается признавать свою веру в силу заговора, в конце допроса нижегородский судья пытается выяснить мотивы его действий. Почему Дулепов все-таки использует заговор во время лечения, не будучи убежденным в его силе?

7. Мотивы произнесения заговора:

*Соль же ту употребляет в таковое лечение по произнесении над ней вышеписанных слов, а не без оных, по единой своей крестьянской простоте и неведению, чтоб мог он чрез то сделать какою либо пред Богом грех, не имея ни малешиаго к нему о действии онаго доверия*¹¹⁶.

Основной мотив действий обвиняемого определяется в тексте показаний через словосочетание «крестьянская простота»¹¹⁷.

дѣйство, и только по особеннымъ непредвидѣннымъ обстоятельствамъ преднамѣренное имъ зло не совершилось, то онъ наказывается столь же строго, какъ и за совершенное вполне преступленіе» (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 38).

¹¹⁴ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 302. Л. 43 об. В ходе расследования выяснились обстоятельства, которые позволили судьям смягчить приговор до 55 ударов розгами и церковного покаяния: Шурыгин не нанес вред, используя заговоры, и не «разглашал» тексты.

¹¹⁵ Там же. Л. 44.

¹¹⁶ Там же. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 10 – 10 об.

¹¹⁷ «Простотой» отговариваются крестьяне и в других делах совестных судов. См. в деле о Павле Ларионове, обвиняемом в порче: «Прежде же сего об нем они никому не доносили *по крестьянской простоте*, ибо боялись худых от него, Ларионова, последствий» (ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 101. Л. 2 об.). Ярославский крестьянин Данила Яковлев, который дал пастуху корень, чтобы «имеющейся у него в руках скот от него никогда не отходил», так комментировал свои действия на допросе: «...показываемой же он, корень точно он дал пастуху не из чего другого, как *по одной его простоте*, нимало не знал он, об оном объявлено будет» (ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 334. Л. 16 об., 22).

Устойчивость этой формулировки в документах следствия (см. примеры в делах о колдовстве XVIII в. [Михайлова 2018, с. 108]) позволяет предположить, что слово «простота» в тексте используется судьей или протоколистом как юридический термин¹¹⁸. Т.В. Михайлова называет это клише защитной стратегией («поза самоуничтожения» как «привычная форма защиты» – Е.В. Анисимов), но предполагает, что эта фраза может быть и «переводом “междометий и молчания” подсудимых на язык другого, чиновничьего дискурса» [Михайлова 2018, с. 107]. Так или иначе «простота» обвиняемого для судьи становилась признаком бескорыстности и непродуманности действий, то есть отсутствия «злого умысла».

Использование наговора представлено здесь не только как действие не совсем сознательное, но и как «греховное». Слово «грех» с большой степенью вероятности принадлежит следователю, но, сказанное во время допроса, оно могло стать точкой пересечения частично совпадающих понятий и смыслов, связанных с этим словом, судьи и обвиняемого. «Грехом» в понимании знахаря могло быть обращение к заговорам, адресатами в которых выступают демонические силы, трактовка же практики, пронизанной христианскими символами, и чтение «божественного» заговора как действие против Бога могло быть для Дулепова парадоксальным¹¹⁹. Фраза построена так, что обвиняемый, как бы принимая точку зрения судьи, отговаривается лишь своим невежеством. Для следователя «грехом» в первую очередь считается наговор Дулепова. Причем понятие греха тесно переплетается с трактовкой судьей преступления «колдовства» и становится решающим для назначения санкции, что мы увидим в формулировке приговора.

¹¹⁸ О концепции «невежественного крестьянина» как одного из образов врагов Просвещения см. [Рустемайер 2012, с. 457].

¹¹⁹ Следует оговориться, что отношение крестьянина к заговорной практике могло быть неоднозначным. См., например, приведенную Н.Н. Покровским неофициальную исповедь алтайского крестьянина Артемия Сакалова: А. Сакалов считает греховным не только обращение к Сатане и называние его отцом в «присущных» заговорах, но и обращение к Богу во время заговаривания крови, что соответствовало и точке зрения церковного суда [Покровский 2005, с. 196–199]. В то же время заговоры, в которых «действовали наряду с солнцем, месяцем, огненным змеем и т. д. Христос, Богоматерь, апостолы, святые», могли называться в следственных делах «молитвами», см. примеры: [Смилянская 2016, с. 97].

«А потому и передать его покаянию»

В тексте экстракта, составленного в совестном суде, после изложения хода следственного дела цитируются все законодательные акты о колдовстве XVIII в.: 1-й артикул и толкование к нему «Устава воинского», 1-я глава 4-й книги «Морского устава», аннинский указ от 20 мая 1731 г., 397 и 399 статьи «Учреждения об управлении губерний», 266 статья «Устава благочиния»¹²⁰. Для приговора оказались значимыми два – 1-й артикул «Устава воинского» и аннинский указ. Текст приговора в журнале совестного суда с небольшими изменениями записан дважды. Так выглядит первая формулировка:

По оному экстракту в Нижегородском совестном суде докладывано 10-го февраля 1814-го года и приказано: как из экстракта сего явствует, что сей подсудимой употреблял наговор свой по единому своему непросвещению и не делая однако ж никогда ничего вреднаго, почему сие деяние и подлежит к наказанию по силе Воинскаго устава 1-и части на 3-и артикул¹²¹ толкования, а потому и предать его покаянию, о чем в здешнюю Духовную консисторию сообщить, а Васильской земской суд предложить о высылке ево в сей суд немедленно для отсылки в ту консисторию, о чем и сочинить протокол¹²².

Вторая формулировка более развернутая:

[Нижегородский совестный суд] определил: упоминаемой крестьянин Дулепов в лечение наговореною солью лошади сознался, показывает, что он тому наговору научен дядею его, того ж села крестьянином Григорьем Степановым, которой де уже умер. А как в произносимыя им приговорении на соль [нрзб.], кроме одного суеверия и обмана никакого с диаволом обязательства не заключається, то к повелеваемому Воинскаго устава на 1-и артикул толкованием и указам 1731-го года маяя 20-го числа жестокому наказанию присудить невозможно. А за производимой чрез сие обман и суеверие и чрез что чинет он пред Богом грех, на очищение коего и по удержанию в предь по силе того ж устава и толкования от дать ево на церковное покаяние для наложения которого и определения

¹²⁰ ЦАНО. Ф. 135. Оп. 121а. Д. 40. Л. 10 об. – 13 об.

¹²¹ Скорее всего в рукописи ошибка. Имеется в виду, конечно, цитируемое в документе толкование к 1-му артикулу первой главы «Артикула воинского» («О страхе Божии»).

¹²² ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 13 об.

оному времени по словам 1770-го года августа 23-го числа указа¹²³ отослать в здешнюю Духовную консисторию¹²⁴.

Ивана Дулепова судят именно за «наговор», к чему и подводил судья в ходе допроса. Заметим, что в первой формулировке приговора делается акцент на мотиве преступления («употреблял наговор свой по единому своему *непросвещению*») и результатах действий обвиняемого («не делая однако ж никогда *ничего вредного*»). Во втором приговоре появляются еще две значимые детали: Дулепов признался в лечении сам и «с дьяволом обязательства» не заключал. Перечисленные обстоятельства представлены как смягчающие и хорошо соотносимы с формулировками приведенных законов. Во-первых, толкования 1-го артикула: «...ежели он чародейством своим никому *никакова вреда не учинил и обязательства с сатаною никакова не имеет*, то надлежит по изобретению дела того наказать другими вышеупомянутыми наказаниями [заключение в железах, гоняние шпицрутен] и притом церковным публичным покаянием»¹²⁵. Во-вторых, указа 1731 г.: «А буде означенные обманщики такие богомерския дела за собою имеют и вины своеи в том объявят сами, без доношения на них от других, и оныя вины отпущены им будут без всякаго истезания»¹²⁶. Наказания, предусмотренные уставом, отменяются, по логике текста приговора, из-за самостоятельного признания Дулепова (хотя и сами по себе такие наказания уже только в редких случаях назначались в совестном суде), и обвиняемый был приговорен к церковному покаянию.

Характер наказания объясняется греховностью наговора, который назван здесь обобщающими терминами «суеверие» и «обман» (здесь скорее в значении заблуждение, ложное представление), повторяется та же фраза, что и в тексте протокола – «чрез что чинет он пред Богом грех». Покаяние выступает здесь как «очистительная» и как дисциплинарная практика (для «удержания впредь» от греха).

Церковное покаяние – лишь одно из целого спектра возможных наказаний в делах совестных судов о колдовстве. Причем, так

¹²³ Указ цитируется в документах дела: «1770-го годов августа 23-го числа между прочим о неопределении светским командам в случае отсылки в Духовный правление на церковное покаяние для исправления епитимиею людию никакого времени, а о представлении онаго тем правлением, давая только узнать о [состоянии] преступления» (ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 12).

¹²⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 14–14 об.

¹²⁵ Там же. Л. 11.

¹²⁶ Там же. Л. 12.

как не прослеживается корреляций между типом исходного случая (предсказание, лечение, порча и др.) и типом наказания (тюремное заключение, отправка на работы, покаяние и др.), церковное наказание могло быть назначено за любой случай «колдовства», попавший в поле зрения власти. Выбор скорее зависел от той или иной интерпретации и прочтения судьей случая.

Назначение покаяния и в других случаях из совестных судов, видимо, нередко подчинялось логике петровских законов. В найденных мной материалах следственных дел, заканчивающихся церковным покаянием (кроме приведенного выше дела о Шурыгине и дела о Дулепове), больше не встретилось, но такие приговоры цитируются в публикациях Д. Мордовцева, А. Кизеветтера и Т. Михайловой. Это дела конца XVIII в. Так, на покаяние в 1784 г. Псковским совестным судом был отправлен пономарь Ильинского погоста Афанасий за переписывание любовного заговора. «Письмо», по мнению судей, было «наполнено простым пустословием и простолюдинным невежеством и достойно одного только презрения». Афанасьеву вменяют непростительную для его сана доверчивость: «поелику Афанасьев церковнической своею порою от черни отличается», то «суеверствовать и волшебствовать отнюдь не долженствовал», а он между тем «волшебное, из пустословия составленное письмо принял за действительно могущее ему споспешествовать»¹²⁷. В приговоре судья ссылается на «Артикул воинский», говоря, что Афанасьева «надлежало бы бить кошками, держать в железзах и подвергнуть публичному покаянию», но, «понеже в совестном суде милость и суд в одно соединены», Афанасьева приговаривают к отбытию публичного покаяния, а после – к отправке на военную службу¹²⁸. Здесь назначение церковного покаяния объясняется только смягчающими обстоятельствами (хотя не стоит забывать, что точной формулировки приговора у нас нет), но назначается вместе с другим более суровым наказанием.

В других случаях выбор церковного наказания мог мотивироваться не только ссылкой на петровский закон, но и признанием магических практик или веры в их действенность «греховными»: деяниями, направленными «против Бога» или, согласно идеям Просвещения, против церкви и «истинного христианства». Самый яркий пример такого приговора – по делу о «чародейке» Аграфене

¹²⁷ Цит. по: Кизеветтер А. Указ. соч. С. 153. Так как цитаты не всегда оформляются А. Кизеветтером корректно и не всегда отделяются от основного текста статьи кавычками, неясно, точные ли это выдержки из дела.

¹²⁸ Там же. С. 153–154.

Безжукловой, крестьянке слободы Ильмень Камышинской округи¹²⁹. Безжуклова обвинялась в порче: «чародѣйствомъ своимъ погубила до смерти мужеска и женска пола людей»¹³⁰. Она же, по словам односельчан, «бесовским навождением» испортила табун так, что жители слободы не могли его собрать¹³¹. Саратовский совестный суд постановил: «За таковыя преступленія (за чародѣйства) хотя и подлежала она, Безжуклая, по непріему ее въ жительство, къ ссылкѣ на поселеніе, но дабы судьба ея не отягощалась свыше мѣръ ею содѣяннаго, и для того отъ ссылки ее избавить и [на основании воинского 1-го артикула] отдать на церковное покаяніе, срокомъ на шесть недѣль, слободы Богословской, Ильмень то жъ, священнику, съ тѣмъ, есть ли она по прошествіи сего назначеннаго срока явится достойною, то дабы той слободы жители, видя ее *раскаивающуюся, яко истинную христіанку*, могли принять попрежнему къ себѣ въ жительство, въ праздничный день всенародно приобщить ее святыхъ тайнъ, для увѣренія, что *съ тайнами Христовыми чародѣйство сообщиться не можетъ*, и тѣмъ ее избавить отъ общественнаго нареканія»¹³². Безжуклову осуждают за порчу, и в тексте приговора ее «чародейство» представляется как реальное, а возможность «приобщиться святых тайн» – как своеобразная проверка совершившегося «очищения» и полного «раскаяния» обвиняемой (что приравнивается и к потере способности к колдовству).

В другом случае греховными, кроме самой магической практики, признаются убеждения обвиняемого. В Тульском совестном суде в 1779 г. разбиралось дело о мещанине Леденеве, обвиненном купцом Ореховым в подсыпании ему под порог соли. Хотя Леденев не признается в намерении «околдовать» Орехова, а говорит, что оставил соль у чужого порога по ошибке, его «отдают в монастырь под начал для очищения молитвой и постом» – более суровое церковное наказание, чем покаяние. Мотивировка судьбы (в, возможно, неточной цитате) звучит следующим образом: «...разделяя глупое суеверие в наговор и порчу, Леденев *погрешил против уставов церкви*»¹³³. Похожий случай разбирался в Псковском совестном суде в 1794 г. Дворовой человек Захар Кондратьев, крестьянин Никита Савельев и девка Агафья Денисова подсыпали под порог

¹²⁹ Пересказ дела см.: Кизеветтер А. Указ. соч. С. 151–152; Мордовцев Д.Л. Указ. соч. С. 14–18.

¹³⁰ Мордовцев Д.Л. Указ. соч. С. 15.

¹³¹ Там же. С. 16.

¹³² Цит. по: Кизеветтер А. Указ. соч. С. 151–152; Мордовцев Д.Л. Указ. соч. С. 17–18.

¹³³ Цит. по: Кизеветтер А. Указ. соч. С. 145–146.

господских покоев «волшебную сажу». Совестный суд и здесь назначает религиозную санкцию: «...оставя от сего суда без всякого наказания для *исправления нравов и должного понятия о вере и долге христианской веры и отвращения от сего суеверия и невежества* <...> сообщить во Псковскую духовную консисторию <...> осуждаются от сего суда к единому церковному покаянию» (Цит. по: [Михайлова 2018, с. 46]). Во втором случае смысл религиозного наказания смещается в сторону просвещенческой концепции, и церковное покаяние назначается как дисциплинарная практика, т. е. связана с идеей «исправления нравов» и укрепления в истинной религии.

Заключение

Сравнение резолюций и решений совестных судей по делам о колдовстве, на первый взгляд мало соотносимых друг с другом, наталкивало исследователей на мысль о недостаточной эффективности просвещенческого судебного аппарата, созданного Екатериной II. Там, где современники ожидали от судей «милостивого» решения и рационального взгляда на «суеверия», обвиняемые сталкивались с суровыми приговорами, а осуждение магических практик как «мошенничества» не могло переубедить тех, кто верил в действенность колдовства. Вероятнее всего, сам принцип работы совестного суда не предполагал системности, несомненного отрицания судьями «суеверий» и достижения целей исправления «невежественных» простолюдинов. Противоречивость действующих в XIX в. законов о колдовстве, неоднозначность отношения к «магическому» как в традиционных сообществах, так и в среде судебных чиновников обусловили специфику работы этой судебной инстанции, представляющей большую возможность выбора интерпретаций попавших под следствие традиционных практик. Рассмотрев язык документов, диалогическую структуру текстов показаний и тексты приговоров совестных судов по делам о колдовстве, мы попытались показать различие вариантов и способов понимания магических, в первую очередь знахарских, практик в конце XVIII – первой половине XIX в.

Произведенный анализ приводит к ряду выводов, которые касаются механизмов работы совестных судов с магическими практиками. Как видно из анализа следственных дел, разбор дела и принятие решения тесно связаны с языковым фактором, а именно – с процессом «перевода» «магического» случая судьей и протоколистом на юридический язык. Так, само признание магической практики противозаконной или приемлемой происходило

параллельно процессу его означивания. Судья решал, можно ли включить те или иные действия (тексты, предметы) обвиняемого в круг значений понятия, обозначаемого терминами «колдовство» и «волшебство». Действия, которые попадали под это понятие, были наказуемыми, а появление в ходе следствия специфической для этого дела связки значений (например, «колдовство» – «грех», «колдовство» – «шарлатанство» и др.) позволяло конкретизировать характер санкции (церковное, телесное наказание и др.).

Интересен сам процесс отнесения той или иной практики к понятию «колдовство». Как было показано в ходе анализа, в формулировках приговоров и в ряде случаев показаний «колдовством» назывались любые факты использования заговоров, предполагающие веру обвиняемого в их действенность, и вредоносные «магические» практики (хотя вопрос, в каких случаях обвиняемых осуждали за «порчу», а в каких – оправдывали, требует отдельного исследования и привлечения корпуса дел совестных судов, начатых по доносам кликуш). В приведенных нами судебных случаях понятию «колдовство» были противопоставлены практики лечения при помощи молитв или же без использования каких-либо текстов (лечение травами, солью). Отдельные случаи, в которых действия не включаются в разряд «колдовства», были связаны с вниманием судей к мотивам и убеждениям обвиняемых: так, признание использования заговоров или магических средств (например, соли) «шуточным» или оппозиция «колдовства» как намеренного обмана и «невежества» как причины невольного проступка преступника приводили к оправдательным приговорам. Сравнительный анализ приговоров следственных дел показывает, однако, что эта система была вариативна. Эта вариативность прослеживается, например, в тех случаях, когда обвиняемые признавались в использовании молитв для лечения и изгнания нечистой силы из дома. В таких случаях практики не были названы «колдовством» и в приведенных нами документах не наказывались, но все же считались противозаконными для крестьян, в отличие от представителей духовенства. Значение имела и доказанность случая использования магической практики: имеющий место в действительности случай лечения притки Иваном Дулеповым вызвал интерес следствия, что привело к конкретной санкции, в то же время на показании Павла Ларионова о его умении отговаривать скот в допросе по совсем другому обвинению, в порче, соответствующей реакции судьи не последовало. Вариативность работы с похожими случаями в разных совестных судах могла быть связана и с личностью и опытом конкретного судьи.

Вариативность логик разбора случаев и судебных решений связана и с диалогичностью следственного процесса. Аспекты

этого диалога были показаны в анализе следственного дела о знахаре Иване Дулепове. Скрытая диалогичность присутствует в тех фрагментах показаний, которые выделяются как ответные реплики на вопросы допрашивающего – исправника или судьи. Именно в этих репликах, вскрывающих присутствие «чужого» слова в речи подследственного, наиболее отчетливо прослеживается столкновение различных смыслов одного понятия для судьи и обвиняемого. Показательны в этой связи два допросных пункта: о призывании нечистой силы и о вере обвиняемого в «целительную силу» заговора. Понятие «нечистая сила» в юридическом языке оказывается менее семантически насыщенным, чем в языке представителя традиционной культуры. Для судьи «с дьяволом соглашение» – формула, которая помогает отнести случай в разряд преступлений, в то время как для носителя традиции такая формулировка могла отсылать к конкретным сюжетам и соотноситься с демонологическими рассказами о колдунах. В скрытом диалоге Ивана Дулепова и нижегородского судьи вскрывается и разность понимания сути и эффективности знахарской практики. Тогда как для знахаря все компоненты ее неразделимы и положительное действие оказывают как манипуляции с солью, так и наговор и религиозные действия, для судьи необходимо было разделить ее на компоненты, одни из которых оказались легитимными, другие – незаконными. Это вызвало рефлекссию знахаря, вынужденного отделить «божественное» и «рациональное» объяснения эффективности практики от не существующего отдельно «магического».

Эти наблюдения позволяют в дальнейшем обсуждать выводы исследователей о соотношении приговоров совестных судов и последующего взгляда на колдовство в крестьянских сообществах. Только ли укрепляли суровые наказания веру в колдовство, в то время как мягкие приговоры показывали незначительность магических практик? Как видно из протокола допроса Дулепова, в ответах обвиняемого можно заметить как реплики монологические, так и содержащие «голос» и точку зрения судьи. Последние, будучи даже невольно подстроенными, показывают возможный новый уровень рефлексии носителя традиции по поводу привычных им текстов и ритуалов и в целом «колдовства», вызванной вопросом «чужака». Так или иначе, ситуация суда вносит что-то новое в понимание знахарем своей практики (хотя бы размышление о ней в оппозициях: «преступное» – «непреступное»). В то же время мнение подследственного, высказанное им на допросе, могло повлиять и на понимание магических практик судьей. Но изучение этого «эффекта» возможно только с привлечением других, в первую очередь биографических, документов участников следствия.

Сокращения

ГАВО – Государственный архив Владимирской области

ГАЯО – Государственный архив Ярославской области

ЦАНО – Центральный архив Нижегородской области

Литература

- Абрамзон 1998 – *Абрамзон Т.Е.* Суеверные представления и их осмысление в русской литературе второй половины XVIII в.: Автореф. ... канд. филол. наук. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 1998. 20 с.
- Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 825 с.
- Бабкова 2014 – *Бабкова Г.О.* «Обман», «суеверие», «невежество»: преступления против веры в «Уставе благочиния» 1782 г.: (к вопросу об источниках) // О вере и суевериях: сб. статей в честь Е.Б. Смилянской / Сост. В.Е. Борисов. М.: Индрик, 2014. С. 179–207.
- Ефремова 2019 – *Ефремова И.С.* «Охота на ведьм» в Курском наместничестве в XVIII в.: (по материалам городского магистрата и совестного суда) // Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2019. № 1 (49). URL: <http://scientific-notes.ru/#new-number?id=137> (дата обращения 1 янв. 2021).
- Живов 2002 – *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 754 с.
- Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древнелехранилище, 2000. 576 с.
- Мельникова 2006 – *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 220–263.
- Михайлова 2006 – *Михайлова Т.В.* Магические практики: преступление и повседневность: (по материалам «волшебных дел» второй половины XVIII в.) // Сны Богородицы: исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 32–52.
- Михайлова 2018 – *Михайлова Т.В.* От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII в. (1740–1800). СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. 183 с.
- Мороз 2000 – *Мороз А.Б.* Представления о грехе в современной традиционной культуре Русского Севера // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Пробел, 2000. С. 195–206.

- Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544 с.
- Покровский 1987 – *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность / Отв. ред. А.Т. Москаленко. Новосибирск: Наука, 1987. С. 239–266.
- Покровский 2005 – *Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. Новосибирск: Сова, 2005. 344 с.
- Рустемайер 2012 – *Рустемайер А.* Преступник в оптике Просвещения: Нормотворчество административной элиты в отношении девиантного поведения в российской провинции XVIII в. // Дворянство, власть и общество в провинциальной России XVIII в. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 433–465.
- Смилянская 2006 – *Смилянская Е.Б.* О концепте «суеверие» в России века Просвещения // Сны Богородицы: исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 19–32.
- Смилянская 2016 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII в. М.: Ломоносов, 2016. 384 с.
- Старикова 2013 – *Старикова Н.В.* Совестный суд в судебной системе Екатерины II: (по материалам Нижегородской губернии) // Вестник Мининского университета. 2013. № 4. URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/432/408> (дата обращения 1 января 2021).
- Топорков 2005 – *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. 473 с.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ, 2010. 432 с.
- Dixon 2008 – *Dixon S.* Superstition in Imperial Russia // The religion of fools? Superstition past and present / Ed. by S.A. Smith, A. Knight. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 207–228.
- Frank 1999 – *Frank S.* Crime, cultural conflict, and justice in rural Russia, 1856–1914. Berkeley: University of California Press, 1999. 396 p.
- Ginzburg 1989 – *Ginzburg C.* The inquisitor as anthropologist // Ginzburg C. Clues, myths and the historical method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. P. 156–164.
- Kivelson 2013 – *Kivelson V.* Desperate magic. The moral economy of witchcraft in 17th-century Russia. London: Cornell University Press, 2013. 349 p.
- Ramer 1991 – *Ramer S.C.* Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861–1917 // Peasant economy, culture, and politics of European Russia, 1800–1921. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 207–232.
- Voltmer 2016 – *Voltmer R.* The witch in the courtroom. Torture and the representations of emotion // Emotions in the history of witchcraft. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. P. 97–116.

- Worobec 2001 – *Worobec C.* Possessed. Women, witches, and demons in imperial Russia. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2001. 288 p.
- Worobec 2013 – *Worobec C.* The 1850s prosecution of Gerasim Fedotov for witchcraft // *Russian History*. 2013. Vol. 40. No. 3–4. P. 381–397.
- Worobec 2016 – *Worobec C.* Decriminalizing witchcraft in pre-emancipation Russia // *Späte Hexenprozesse: Der Umgang der Aufklärung mit dem Irrationalen*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2016. P. 281–308.

References

- Abramzon, T.E. (1998), Superstitious notions and their interpretation in Russian literature of the second half of the 18th century, Abstract of a Ph.D. dissertation (Philology), Russian State Pedagogical University, Saint Petersburg, Russia.
- Agapkina, T.A. (2010), *Vostochnoslavjanskije lecebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: Syuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing spells in comparative coverage. Plot and image of the world], Indrik, Moscow, Russia.
- Babkova, G.O. (2014), “‘Deception’, ‘superstition’, ‘ignorance’. Crimes against faith in the ‘Ustav blagochiniya’ of 1782 (to the question of sources)”, in *O vere i sueverijakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilyanskoi* [On faith and superstition. A collection of articles in honour of E.B. Smilyanskaya], Indrik, Moscow, Russia, pp. 179–207.
- Dixon, S. (2008), “Superstition in Imperial Russia”, in Smith, S.A. and Knight, A. (eds.), *The religion of fools? Superstition past and present*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 207–228.
- Efremova, I.S. (2019), “‘Witch hunt’ in the Kursk governorship in the 18th century (based on materials from the city magistrate and the Court of Equity)”, *Uchenye zapiski. Elektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 49, no. 1, available at: <http://scientific-notes.ru/#new-number?id=137> (Accessed 1 Jan 2021).
- Frank, S. (1999), *Crime, cultural conflict, and justice in rural Russia, 1856–1914*. University of California Press, Berkeley, CA, USA.
- Ginzburg, C. (1989), “The inquisitor as anthropologist”, in Ginzburg, C., *Clues, Myths and the historical method*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, USA, pp. 156–164.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims. Anthropology of witchcraft in modern Russia], RGGU, Moscow, Russia.
- Kivelson, V. (2013), *Desperate magic. The moral economy of witchcraft in 17th-century Russia*, Cornell University Press, London, UK.

- Lavrov, A.S. (2000), *Koldovstvo i religiya v Rossii: 1700–1740 gg.* [Witchcraft and religion in Russia. 1700–1740], Drevlekhranishche, Moscow, Russia.
- Mel'nikova, E.A. (2006), "Scolding the possessed. Practices and discourses", *Antropologicheskii forum*, vol. 4, pp. 220–263.
- Mikhailova, T.V. (2006), "Magical practices. Crime and everyday life (based on the materials of 'magical processes' of the second half of the 18th century)", in Kormina, J.V., Panchenko, A.A. and Shtyrkov, S.A. (eds.), *Sny Bogoroditsy: issledovaniya po antropologii religii* [Our Lady's dreams. Studies in the anthropology of religion], EUSPb Press, Saint Petersburg, Russia, pp. 32–52.
- Mikhailova, T.V. (2018), *From sorcerer to charlatan. Witchcraft processes in the Russian Empire of the 18th century (1740–1800)*, EUSPb Press, Saint Petersburg, Russia.
- Moroz, A.B. (2000), "The concept of sin in the modern traditional culture of the Russian North", in Belova, O.V. (ed.), *Kontsept grekha v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii* [Concept of sin in the Slavic and Jewish cultural tradition], Probel, Moscow, Russia, pp. 195–206.
- Panchenko, A.A. (2002), *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christianity and Hoarding. Folklore and traditional culture of Russian mystical sects], OGI, Moscow, Russia.
- Pokrovskii, N.N. (1987), "Notebook of spells 1734", in Moskalenko, A.T. (ed.), *Nauchnyi ateizm, religiya i sovremennost'* [Scientific atheism, religion and modernity. A collection of articles], Nauka. Novosibirsk, USSR, pp. 239–266.
- Pokrovskii, N.N. (2005), *Puteshestvie za redkimi knigami* [Travelling for rare books], Sova, Novosibirsk, Russia.
- Ramer, S.C. (1991), "Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861–1917", in *Peasant economy, culture, and politics of European Russia, 1800–1921*, Princeton University Press, Princeton, NJ, USA, pp. 207–232.
- Rustemayer, A. (2012), "Criminal in the optics of the Enlightenment. The norm-making of the administrative elite regarding deviant behaviour in the Russian province of the 18th century", in *Dvoryanstvo, vlast' i obshchestvo v provintsial'noi Rossii XVIII veka* [Nobility, power and society in provincial Russia of the 18th century], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 433–465.
- Smilyanskaya, E.B. (2006), "About the concept of 'superstition' in Russia of the Age of Enlightenment", in Kormina, J.V., Panchenko, A.A. and Shtyrkov, S.A. (eds.), *Sny Bogoroditsy: issledovaniya po antropologii religii* [Bogoroditsa's dreams. Studies in the anthropology of religion], EUSPb Press, Saint Petersburg, Russia, pp. 19–32.
- Smilyanskaya, E.B. (2016), *Volshebniki, bogokhul'niki, eretiki v setyakh rossiiskogo syska XVIII veka* [Sorcerers, blasphemers, heretics in the webs of the Russian investigation of the 18th century], Lomonosov, Moscow, Russia.

- Starikova, N.V. (2013), "Court of equity in the judicial system of Catherine II (based on materials from the Nizhny Novgorod province)", *Vestnik Mininskogo universiteta*, vol. 4, available at: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/432/408> (Accessed 1 Jan 2021).
- Toporkov, A.L. (2005), *Zagovory v russkoi rukopisnoi traditsii XV–XIX vv.: Istoriya, simvolika, poetika* [Spells in the Russian handwritten tradition of the 15th – 19th centuries. History, symbolism, poetics], Indrik, Moscow, Russia.
- Voltmer, R. (2016), "The witch in the courtroom. Torture and the representations of emotion", in Kounine, L. and Ostling, M. (eds.), *Emotions in the history of witchcraft*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, pp. 97–116.
- Worobec, C. (2001), *Possessed. Women, witches, and demons in Imperial Russia*, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL, UK.
- Worobec, C. (2013), "The 1850s prosecution of Gerasim Fedotov for witchcraft", *Russian History*, vol. 40, no. 3–4, pp. 381–397.
- Worobec, C. (2016), "Decriminalizing witchcraft in pre-emancipation Russia", in Behringer, W., Lorenz, S. and Bauer, D.R. (eds.), *Späte Hexenprozesse: Der Umgang der Aufklärung mit dem Irrationalen*, Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld, Germany, pp. 281–308.
- Zhivov, V.M. (2002), *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoi kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Екатерина А. Кузнецова, независимый исследователь, Екатеринбург, Россия; aikaterinero@gmail.com

Information about the author

Ekaterina A. Kuznetsova, independent researcher, Ekaterinburg, Russia; aikaterinero@gmail.com

Символика косы/волос в русских свадебных причитаниях

Светлана К. Мамонова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, smamonova10@yandex.ru*

Аннотация. В статье описаны основные символические значения девичьей косы в текстах свадебных причитаний. В работах современных исследователей коса рассматривалась лишь как один предметных заместителей воли/красоты – абстрактного понятия, которое объединяло в себе представление о молодости, красоте, девственности девушки и о достижении ею детородного возраста. Мы же попытались показать, что волосы/коса девушки обладают рядом собственных значений. Коса может интерпретироваться как символ девичьей свободы. Прическа девушки может осмысляться мифологически и представлять собой средство испытания жениха. Кроме того, коса является неотъемлемой частью внешнего облика невесты, который постоянно трансформируется в зависимости от стадии свадебного обряда. В плачах мы зафиксировали разную конфигурацию волос: при прощании с подругами и родителями волосы распущены и не расчесаны; при появлении поезда жениха невеста, наоборот, предстает во всем самом лучшем, ее прическа, как правило, богато украшена. Таким образом, можно говорить о волосах/косе как маркере переходного состояния невесты.

Ключевые слова: причитания, свадьба, коса, волосы, красота

Для цитирования: Мамонова С.К. Символика косы/волос в русских свадебных причитаниях // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 1. С. 74–92. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-74-92

Hair symbolism in Russian wedding lamentations

Svetlana K. Mamonova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, smamonova10@yandex.ru*

Abstract. The paper is an attempt to identify the main symbolic meanings of the girl's braid in the texts of wedding lamentations. In the modern researches (works of E.L. Madlevskaya, S.M. Tolstaya, A.V. Gura) the braid was considered only as one subject substitute for the volya/krásota an abstract concept that combined the idea of youth, beauty, virginity of a girl and her reaching childbearing age. In our work, we tried to show that a girl's hair/braid has a number of eigenvalues. The braid can be interpreted as a symbol of girlish freedom, and this freedom can be of different: it is freedom of choice, freedom of participation in ritual and behavioral practices, relative freedom of appearance. The braid also can have mythological meaning: it can be thought of as a means of testing the groom. Also, the braid is an integral part of the appearance of the bride, which is constantly transforming depending on the stage of the ceremony. In the lamentations related to different stages of the wedding, we note a different configuration of hair: when a girl leaves her family her hair is uncombed and loose. When the groom and his family come the bride appears in all the best. In this way, through a change in hairstyle, changes in the social status of the girl can be reflected.

Keywords: lamentations, wedding, braid, hair.

For citation: Mamonova, S.K. (2023), "Hair symbolism in Russian wedding lamentations", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 1, pp. 74–92, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-74-92

I

В традиционной культуре ярче всего символическое значение волос проявляется в рамках свадебного обряда. Еще в XIX в. Н.Ф. Сумцов писал об особом значении прически и головного убора в традиционной свадьбе. Он выделял две основные формы прощания с девичеством: это либо снятие девичьего головного убора, либо расплетание косы¹. Прическа девушки как принципиально важная составляющая свадебного обряда рассматривается в статье Е.Л. Мадлевской «Девичья красота и социовозрастной

¹ Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.

статус девушки в традиционной культуре русских» [Мадлевская 2002]. Исследователь показывает, что коса/волосы непосредственно связаны с понятием «девьей красоты», которое аккумулирует в себе множество смыслов: девичья воля/красота обозначает готовность девушки к замужеству, достижение ею детородного возраста; девья красота обладает символикой девственности, молодости, здоровья и красоты. Коса в статье рассматривается как один из наиболее важных предметных заместителей красоты, особенно актуальный в контексте свадебного обряда, так как именно через изменение прически закрепляется переход из одной социовозрастной группы в другую. Однако, помимо косы, в качестве заместителей девьей красоты выступает множество предметных атрибутов: это может быть свадебное деревце, венок, лента, повязка, девичий головной убор.

В нашей работе мы в большей степени сосредоточимся на косе как предметной реальности, которая специфически осмысливается в контексте свадебных причитаний. Мы покажем, что коса обладает рядом собственных значений, а не только выступает в качестве синонима к понятию красоты/воли.

Мы полагаем, что определяющим для символики и семантики волос в причитаниях является этап свадебного обряда, во время которого исполняется тот или иной текст. Данная единица полисемантична, и ее значение во многом соотносится с тем, в каком контексте она фигурирует: идет ли речь о моменте просватанья, о прощании девушки с подругами и родителями, о том этапе свадьбы, когда невесте нужно будет представать перед женихом, его родителями и гостями. Положительные и негативные коннотации также довольно часто определяются местом текста в ходе свадебного обряда.

II

Первое основное символическое значение, присущее волосам в свадебных причитаниях, можно обозначить как 'девичья свобода'. Прилагательное «девичья» в толковании связано в первую очередь с половозрастными характеристиками: незамужняя девушка, несмотря на свой подчиненный статус в родительском доме, обладает определенной долей свободы, которой лишена замужняя женщина: она может принимать участие в собраниях молодежи, играть в игры, носящие эротический характер; она также может позволить себе большую свободу внешнего вида: например, ходить с непокрытой головой. В то же время замужняя женщина также обладает определенным набором «прав» и «свобод», которых

лишена девушка: это касается прежде всего хозяйственно-имущественных и магических практик [Адоньева, Олсон 2021]. Если говорить обобщенно, то женщина в каждом половозрастном статусе обладает своими привилегиями, но в то же время оказывается вписана в рамки определенной иерархии. Важным здесь представляется то, что коса в текстах причитаний осмысливается как один из главных атрибутов девичества и носитель семантики 'свободы', которая характерна именно для этого возраста женщины.

Такое значение девичьей косы возникает в ряде контекстов, где присутствует образ подруг (или одной подруги) и образ «вольной воли». Подобное значение волос широко распространено на Русском Севере. В Вологодской губернии П.В. Шеинном был записан следующий текст:

Расплетите, подруженьки,
Вы мою девью красоту,
Вы мою красовитую
В достальные последние.
Не бывать-то мне, молоде,
Не бывать-то мне, зелене,
Со подружкам голубушкам
На веселых гуляньцах².

Мотив, когда девушка во время расплетания косы прощается с подругами и вольной жизнью, устойчив в севернорусских причитаниях (коса в данной группе контекстов может обозначаться как «вольная воля», «красная красота», «девья красота»; в данном случае эти наименования выступают как синонимы). В этом тексте слово «гуляньца» обозначает те практики, непосредственно связанные с демонстрацией волос, которые становятся недоступными для замужней женщины. Коса, как мы покажем дальше, является одним из основных атрибутов привлекательности наравне с дорогим костюмом и красивой внешностью. Готовясь к различным собраниям молодежи, где, как правило, родители или родственники выбирали невесту, девушки уделяли большое внимание прическе: вплетали как можно больше лент, чтобы коса казалась толще (если говорить о юге России, то часто сплетенные ленты являлись продолжением косы; так девушки пытались увеличить длину волос). Собрания молодежи представляли собой одну из немногих форм открытого общения между представителями разных полов:

² Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п.: Материалы, собр. и привед. в порядок П.В. Шейном. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1900. С. 432.

там молодые люди могли проявлять искренние чувства, выражать симпатию по отношению друг к другу; также на «беседах», «вечеринах», «вечерованьях» присутствовали увеселения, часто содержащие эротический подтекст³. В рамках свадебных причитаний коса, помимо прочего, оказывается носителем данных значений: девушка прощается не с абстрактной «волей», абстрактной «свободой», но с конкретными социальными и поведенческими практиками, связанными с ее прошлым. Посредством смены прически и, как следствие, внешности, в свадебном обряде закрепляется изменение социального и возрастного статуса девушки. Наше предположение подтверждает следующий текст, в котором невеста констатирует, что для нее больше недоступна демонстрация собственной привлекательности:

Да уж ты здравствуешь, лебедь белая,
Люба млада подруженька,
Свет Анна Ивановна!
Мы ходили с тобой, *красовались* (курсив мой. – С. М.),
Сообща вместе за едино
О катких, гладких катищах
И о рождественских игрищах,
И о звонких колокольнях.
Теперь скажу тебе, лебедь белая,
Все прошло мое и прокатилось,
Пора-времячко да миновалось,
За единый час показалось,
За единый час за минуточку⁴.

III

Мы упомянули два основные понятия, с которыми связана девичья коса в свадебных причитаниях: это воля и красота. Попытаемся определить отношения между ними. С.М. Толстая рассматривает волю и красоту как синонимичные категории, обладающие рядом символических значений. Красота – это в первую очередь персонаж, обозначающий душу девушки, которая отождествляется с «человеческой душой вообще» [Толстая 2015, с. 273–274]. Довольно скромное место при описании семантики «девчье

³ Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры: праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.

⁴ Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах... С. 388.

красоты» отводится косе. Она рассматривается лишь как предметный заместитель воли, возникающий при глаголах, которые требуют предметного актанта (положить, отнести и т. д.). Однако, как мы заметили, только коса может вступать в отношения полной синонимии с понятием воли (красоты). Например: «Расплетите, подруженьки, // Вы мою девью красоту, // Вы мою красовитую // В достальные последние»⁵; «Ведь ничем тебе его не выкупить – // Ни рублями ста и ни тысячу! // Только выкупишь ты, батюшка, // Моей девичьей головушкой // Со русской косой со трубчатой, // Со хорошей девьей красотой»⁶; «Уж дойди ты, дойди-доступись // Ты, родимый мой батюшка, // До моей трубчатой косы, // До хорошей девьей красоты, // Расплети ты мою трубчатую косу»⁷ (последние два контекста представляют собой наиболее показательные случаи: слово «коса» заменяется на «красоту», чтобы избежать повтора). Действительно, нельзя отрицать важность мифологического осмысления образа воли (красоты) для поэтического мира причитаний, однако если рассматривать его в связи с девичьей косой, то мы получаем некую непоследовательную дисприбуцию и распадение отношений синонимии. В причитаниях, собранных П.В. Шеином, встречается текст следующего рода:

Как сама ты разставалася
Со всем своим родом-племенем,
Со подружками голубками,
Со своей ли волей вольною,
Со своей девичьей красотой?⁸

Помимо того, что здесь упоминается и воля, и красота, их значение еще и усиливается через повтор однокоренных прилагательных. Наличие подобного прецедентного текста позволяет нам говорить о наличии некоторых семантических различий. Красота символизирует собой внешнюю привлекательность девушки предсвадебного возраста, которая часто коррелирует с девственностью, а воля – свободный нрав, связанный с умением веселиться, гулять, лениться; это, в свою очередь, показывает, что девушка-невеста является частью коллектива, принимает его нормы и постулируемое поведение. Это разделение весьма условно, и зачастую

⁵ Там же. С. 432.

⁶ Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Свадебная поэзия. Похоронная причеть. Новосибирск, 2002. С. 65.

⁷ Там же. С. 122.

⁸ Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. ... С. 415.

коса-воля-красота выступают как синонимы, однако существует ряд контекстов, где происходит размежевание данных понятий. В «Причитаниях Северного края» находим следующее замечание:

После бани невеста ворочается домой и оплакивает свою волю, ходит по покою с распущенными волосами и просит подруг заплести ей косу; алую ленту, которая вплетается в косу и которую она называет «красотой», держит в руках и хочет ее спрятать; не находя безопасного места ни в лесах, ни в полях, ни в морях, подает ее подруге и просит побереечь ее, но потом находит, что и здесь ее красоте не местечко, берет обратно, передает другой подруге, третьей, четвертой и так всем; наконец, обращается к церкви и здесь под престолом находит безопасное место для своей красоты⁹.

Здесь оказывается, что под волей понимается девичья жизнь как таковая, интерпретируется она как свободная и беззаботная, а красота – это алая лента. Однако это не просто предмет, а носитель целой совокупности смыслов, крайне важных для девушки. Одним из них является девственность. Тексты причитаний показывают, что лишение девственности воспринимается невестой как один из наиболее драматичных эпизодов свадьбы. Данному акту присуща семантика слома, битья, разрыва, кражи, продажи. В плачах, исполняемых на рукобитье, невеста может укорять своего отца за то, что тот продал/пропил ее честное девичество; в причитаниях, обращенных к подругам, передавая кому-то из них девью красоту, девушка просит беречь и оберегать ее. Интересна в этом отношении интерпретация образа жениха: он может изображаться как вор, разоритель, погубитель и т. д., что соотносимо с приговорами дружки. Однако если в приговорах данные образы наделяются положительной семантикой, связанной с молодецкой удалью и мужской силой, то со стороны невесты подобное представление жениха однозначно трактуется негативно. С одной стороны, в этом можно видеть определенную магическую функцию (ту же, что и, например, в корильных песнях), а с другой – подобное представление жениха говорит о том, что девушка не хочет расставаться со своей невинностью. В уже упомянутой нами статье Мадлевской указывается, что «как скрытая «природная» характеристика взрослой девушки/невесты, соотносимая с *дévичьей красотой*, выступает девственность (целостность)» [Мадлевская 2002]. Символическим здесь оказывается и красный цвет ленты, соответствующий цвету крови, которая в послесвадебной обрядности оказывается показателем целостности невесты. Таким

⁹ Барсов Е.В. Причитания Северного края. Ч. 3: Плачи свадебные, заручные, гостибные, баенные и предвенечные. М., 1886. С. 245–246.

образом, представление о воле может быть отнесено к поведенческому статусу девушки, а представление о красоте – к половозрастному и биологическому. Образ воли часто возникает при описании жизни в родительском доме, при воспоминании о подругах, о нарядах и о гуляниях. Образ красоты возникает в контекстах, связанных с изменением биологического и физиологического статуса девушки. Например, для русских причитаний характерна антитеза бабьей и девьей красоты. Девья красота имеет положительную коннотацию, бабья – негативную: «Уж и как девью-то красоту // За сто верст видели, // Что за тысячу слышали. // А уж бабья-то красота // По избе-то она таскалася, // По подлавочью валялася, // Во смоле-то она купалася, // Черемицею обсыпалася, // Под порогом-то не слышать ее»¹⁰. Здесь можно сказать о том, что в причитаниях создается некий «идеальный образ» невесты, обязательно целомудренной. Девственность девушки, не вступавшей в брак, в русской традиционной культуре оценивается положительно, а ее отсутствие – отрицательно. И здесь мы встречаемся с довольно сложным представлением, когда лишение девственности после свадьбы неизбежно и необходимо (по крайней мере, по мнению коллектива), однако оценивается всегда негативно (мотив «бабьей красоты» в текстах причитаний обладает негативными коннотациями: «бабья красота» может быть потасканной, испачканной, разорванной, что, как нам кажется, соотносится с различными символическими актами лишения девственности в рамках свадебного обряда, о которых говорилось выше). Поэтому мы считаем, что в основе противопоставления «девьей» и «бабьей» красоты лежит именно физиологическая составляющая. «Идеальный» образ невесты в причитаниях мыслится как чистый и девственный, а образ замужней женщины в соответствии с этим критерием интерпретируется противоположным образом. В полесском свадебном фольклоре подобное восприятие невесты задается словами положительной семантики: «Невеста, сохранившая невинность до брака, называется *честная, хорошая, скромная, ловкая, добрая, правильная, праведная, справедливая, совестная, законная*, но также и *чистая, целая, девочка (девка)*; невеста, утратившая невинность до брака, – *нечистая, плохая, худая, гадкая, недостойная, несовестная, непотребная, гуляка (прогулянная), покрывка* и т. д.» [Толстая 2010, с. 131]. Однако стоит считать это деление весьма условным и приблизительным: в текстах причитаний данные понятия вступают в сложные взаимодействия, которые зачастую невозможно описать как отношения дистрибуции.

¹⁰ Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока... С. 141.

IV

Одна из главных сюжетных коллизий свадебных плачей состоит в том, что девушка не готова отдавать собственную свободу. В севернорусских причитаниях это находит отражение в устойчивом мотиве, когда невеста просит вплести ей в косу различные острые предметы:

Ий уж вы ды расплетите-ка,
И мои ды милы да подруженьки,
И вы ды мою ды косу ды русью.
И в моей-то косе ды русья
И три ножа ли булатные,
Ий а вы ды не порежьте-(ка)
И свои да белы да рученьки...¹¹

Или

Уж послушайте, милыя подружки любовныя,
Уж не расплетайте моей русья косы красовитыя!
Два востраго ножа, два булатного,
Обрежете свои белыя опальныя рученьки¹².

Или

(подруга обращается к невесте)
И как еще да тебя белой лебедушке,
И по конец да мелко-прятной косы русоей,
И мы вплетем да три ведь ножичка булатнии;
И как еще да столько белая лебедушка,
И мы вплетем да в мелко-прятной русой косыньке,
И шестьдесят вплетем булавочек калённых¹³.

Связь волос невесты с различными острыми предметами мотивируется реальностью самого обряда: в некоторых районах Русского Севера в одежду невесты и в волосы втыкали иголки, булавки, чтобы защитить девушку от порчи во время свадьбы¹⁴. Помимо этих контекстов, обнаруживаются куда более образные и развернутые. Например, у Барсова находим текст, где коса предстает как целый мир, с озерами, реками, селами, горами, зверями и т. д.:

¹¹ Русская свадьба: В 2-х т. М., 2000. Т. 1. С. 161.

¹² Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. ... С. 347.

¹³ Барсов Е.В. Указ. соч. С. 128.

¹⁴ Русская свадьба. Т. 1. С. 185.

И мы от кóрешка плести будем плотнешенько,
И осередь да этой русой твоей косыньки,
И мы повыплетем кругло малое озерышко,
И все без этих малогребных ведь лоточек;
И мы еще да столько, белая лебедушка,
Как во твоей да мелко-прятной русой косыньке,
И мы еще угрюм струисту ричку быстрюю,
И мы без этых дубовых переходинок,
И мы без крепких теперь да перекладинок.
И мы еще да столько, белая лебедушка,
И во твоей да мелко-прятной во косушке,
И мы селы плести, лебедушко, с приселамаы,
И города плести, мы будем, с пригородками;
И мы повыплетем во русой тебе косыньке,
И мы высокие ведь горы да толкучи,
И на горах да там звери-то съедучи.
И ты послушай же, сердечно мое дитятко,
И дорога да моя белая лебедушка:
И как еще плести во русой тебе косыньке,
И плести темный леса да все дремучи,
И все глубоко эти мхи да ведь дыбучи¹⁵.

Далее следует, что жених, когда будет расплетать косу, заблудится в лесу, потеряется в горах, его унесет бурная река и растерзают дикие звери, а девушка сохранит свое девичество:

И как еще да ведь остудник блад отечской сын,
И он утупится во мхи да во дыбучи,
И он заблудится в темны леса дремучи,
И он заходит в городах да незнакомых,
И он заходится в селах да не в бывалых.
И тут отступится от вольной твоей волюшки,
И прозабудет тебя белую лебедушку,
И как еще втот остудник блад отечской сын,
И доберется до горы да толкучеей,
И его съидят да тут звери-то съедучи;
И горы вò-место, голубушко, тут стòлкнутся,
И тут остудник блад отечской сын укроется;
И ты останешься с бажонной дорогой волей,
И ты со милым прикрашенным дивичеством¹⁶.

¹⁵ Барсов Е.В. Указ. соч. С. 128.

¹⁶ Там же. С. 128–129.

Данный сюжет в причитании заканчивается тем, что жених все-таки находит дорогу к красоте и заберет ее, а девушка потеряет свою вольную волю:

Еще слушай, моя белая лебедушка:
И мы не ладно с тобой, девушка, удумали,
И я не хорошо, победнушка, уладила;
И не сберечь да нам бажоной дорогой воли:
И во темных лесах остудник не заблудится,
И вси знакомы ему малый дороженьки,
И запримечены единый тропиночки;
И в городах да все, остудник, не заходится,
И во селах да все, остудник, не сболтается¹⁷.

Метафоры блуждания, пути и поиска в целом характерны для многих жанров свадебного фольклора, особенно для приговоров дружки¹⁸. Однако именно в причитаниях эта метафора связывается непосредственно с косой невесты.

¹⁷ Там же. С. 130.

¹⁸ Ср. свадебный приговор в собрании Шеина:

Ехали мы бояре
Чистыми полями,
Зелеными лугами,
Дремучими волоками.
Подле стог на угоре
Стоит большой огромный дуб,
Из-под того дуба выпал куний след.
Мы ударились по куньему следу:
Куна шла темными лесами,
Зелеными лугами,
Дремучими волоками.
Мы ехали на своих лошадях-лихачах
По пенькам, по колодникам, –
Все пенье переломали,
Колодник припинали,
За нам сделался как московский тракт.
Попали нам два старика усаты,
Два бело-бородаты;
Мы спросали их:
Та ли дорога, та ли ширóка
К нашей княгине молодой?

Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. ... С. 438.

Таким образом, проанализировав два мотива (вплетание колющих предметов в косу невесты и превращение косы в природные объекты), можно сказать, что на уровне мифопоэтики коса и, шире, волосы осмысляются как способ защиты девушки от порчи, от похищения женихом ее «вольной воли», от свекрови и золовки, которые будут расплетать волосы девушки, чтобы надеть на нее женский головной убор. В то же время, в тех причитаниях, где коса невесты представлена как путь, который необходимо преодолеть жениху, ее образ может быть интерпретирован как способ его испытания. Метафорическая связь косы с различными острыми предметами и ее представление как труднопроходимого пути также отражает антагонистические отношения между женихом и невестой, которые в целом характерны для свадебного обряда.

V

Уже давно исследователями было отмечено, что для молодой девушки свадьба является моментом перерождения: она символически умирает для своей семьи и перерождается уже в роду мужа [Байбурин 1978]. Данная смена состояний отражается и на внешнем облике невесты. А.В. Гура приводит следующий любопытный рассказ: «Пришли к невесте в избы, а невеста на пече лежит ненарядная. Мати девке шопнула: “Оболокись, девка”. Марья слезла, сходила в синик и облоклась» [Гура 2011, с. 64]. Здесь на самой первой стадии свадьбы, когда только приходят сваты, на уровне этикетной нормы прослеживается важное изменение в облике девушки: от неопрятности к порядку. Противопоставление порядка и хаоса как внешних характеристик невесты отражается и в текстах причитаний. На первых этапах свадьбы, когда девушка прощается с отчим домом и подругами, она характеризует себя как неопрятную, неубранную, волосы ее, как правило, распущены:

Сидят милыя подружки любовныя
По белым по брусowym по лавочкам.
Уж зачесаны у них младыя буйныя головы,
Я одна то сижу, сиза косата голубушка,
Распущены мои тонкие вольные волосы¹⁹.

¹⁹ Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. ... С. 378.

В другом контексте невеста объясняет свое состояние и внешний вид тем, что не понимает, что происходит и куда все наряжаются:

Да милые вы подруженьки,
Вы куда жо средилисе,
Да баско вы наредилисе?
Шчо вы мне не сказалисе?
Хоть сказатце сказалисе,
Дак с вами мне не исправитце –
Бело лице замаралосе,
Руса коса рострепаласе,
Да рубашонка-то грязное,
Да сарафанишко-то рваное²⁰.

Антитеза 'порядок – беспорядок' в данной группе текстов релевантна для противопоставления себя и подруг, а если говорить, обобщая, – то мира живых и мира мертвых. Мир мертвых хаотичен по своей природе, в нем все основано на противоречии земному порядку. Для невесты процесс «умирания» для своей семьи и подруг начинается в тот момент, когда она узнает о том, что ей предстоит выходить замуж. А волосы, и шире – внешность, указывают на иномирную принадлежность девушки: у всех подруг головы причесаны гладко – только невеста сидит непричесанная (распущенные волосы в других типах дискурса, как правило, выступают маркером демонического); у подруг в волосах жемчуг, а у невесты – слезы; подруги одеты красиво и опрятно – только невеста не умыта и растрепана. Образ невесты кардинально трансформируется на следующих этапах свадьбы, когда она должна навещать гостей, представлять перед сватами и женихом. Здесь коса у невесты «мелко уплетёная», «голова гладко призачесана», одета она во все самое лучшее:

Благослови, Боже Господи!
Мне вставать приподняться
На свои ноги резвые
На чулочки бумажные,
На башмачки сафьянные,
Мне итти, молодёшеньке,
Вдоль светлыя светлицы

²⁰ Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985. С. 112.

Ко чужому чуженину,
Чужу сыну отцовскому
По его по гостинчики²¹.

Подобное изменение облика невесты можно интерпретировать в нескольких аспектах: во-первых, неопрятность и неаккуратность по сравнению с подругами является указанием на «социальную смерть», которая всегда сопровождается переходное состояние в рамках обряда. Во-вторых, как отмечал С.Ю. Неклюдов, архаическое сознание наделяет женские распущенные волосы эротической символикой, в то время как заплетание и собирание волос воспринимается как «сдерживание эротической энергии» [Неклюдов 1977]. Подобную коллизию мы наблюдаем и в русских свадебных причитаниях. Этот мотив мы находим в лирических песнях, когда усмирение невесты описывается как захват за косу:

Уж и ко мне смело да приходили.
Уж и на праву ножечку да наступили.
Уж и за трубчату косу да захватили.
Уж и бело личушко да пристыдили²².

Таким образом, трансформация прически в контексте свадьбы осмысливается как овладение той эротической энергией, носителем которой выступает девушка и ее распущенные волосы. Преображение девушки, ее изображение во всем самом лучшем и дорогом отражает достижение максимального уровня привлекательности. Драматизм заключается в невозможности возвращения к этому состоянию. Девушка после свадьбы должна будет расстаться с ним и принять на себя «бабью красоту», которая в причитаниях связывается не с красотой, молодостью и привлекательностью, а с тяжелым физическим трудом и подчиненным положением в доме мужа. Здесь важно отметить, что в причитаниях символически осмысливается не просто акт заплетания косы, а последняя возможность сделать это по-девичьи (у русских в большинстве традиций девушка, как правило, носила одну косу, а замужняя женщина – либо две косы, спрятанные под головной убор, либо незаплетенные волосы, также чем-то покрытые²³). Для противопоставления «девией» и «бабьей» красоты принципиально значимым оказывается мотив

²¹ Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. ... С. 403.

²² Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. С. 210.

²³ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 275–278.

времени: в севернорусской традиции «бабья краса́та» характеризуется как «вековая», вечная, девушка останется с ней на всю жизнь, «девья краса́та», в свою очередь, описывается эпитетом «часовая», то есть нечто мимолетное:

Не расплетай-кася
Мою косу русую,
Не снимай с мене
Девичью волюшку,
Не надевай на мене
Бабью долюшку.
Девичья волюшка –
Она часовая,
А бабья долюшка –
Она вековая²⁴.

В текстах причитаний коса предстает как один из главных знаков внешней привлекательности невесты. Причем в последний раз девушка стремится к нарочитой демонстрации собственных волос:

Благослови-ка Господи, изукрасити
Мне трубчатую косу
Всякими алыми цветочками,
Обдерыми ленточками
Со кисточкой со жемчужною!²⁵

Или

Благослови, родимый батюшка,
Заплести мне косу трубчату
И вплести в нее ленты алые!
Неужели-то я открасовалася,
Неужели-то я отбасовалася,
Како же было мое красование,
Како же было мое басование?..²⁶

В-третьих, нельзя не отметить, что внешний вид в традиционных обществах всегда оказывается предметом оценки со стороны коллектива. Облик и костюм для социума говорил о поведении

²⁴ Русская свадьба: Т. 1. С. 162.

²⁵ Русский семейно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока ... С. 115.

²⁶ Там же. С. 115–116.

девушки, ее физиологическом статусе и недостатке в семье. Например, в севернорусском костюме было недопустимо, чтобы из-под сарафана было видно нижнюю рубашку; подобный внешний вид сразу маркировал девушку легкого поведения. Ношение шали из изысканного материала или сарафан, сшитый из дорогой ткани, наоборот, говорили об экономическом благополучии семьи девушки, а также о том, что она рукодельная и трудолюбивая. Подобное описание невесты при прощании с семьей, когда она сидит нерасчесанная, одетая в худой сарафан и грязную рубаху, говорит о том, что пространство дома для нее лишено присутствия «других», то есть тех людей, которые могли бы ее оценить или осудить. Бахтин отмечал, что опрятная одежда и аккуратный внешний вид мы создаем не для себя, а для других, так как мы сами не можем объективировать, а следовательно, и оценить себя [Бахтин 1997, с. 166–167]. Поэтому можно говорить о том, что пространство дома, окружение подруг и родителей для девушки лишено момента оценочности и воспринимается как «свое», отделить его от себя оказывается невозможно, что и отражается на внешнем виде девушки. Трансформации облика невесты в причитаниях связаны с мотивом представления себя «на люди». После выхода за пределы дома, за пределы семейного и девичьего круга, внешность девушки становятся предметом пристального внимания со стороны коллектива. Поэтому крайне важной оказывается словесная констатация собственной привлекательности.

Очевидно, что переход в новое состояние в причитаниях воспринимается трагически. Девушку пугает возможность изменения социального и физиологического статуса. Поэтому она всячески пытается отсрочить этот момент. Делается это, в частности, посредством констатации недостаточного возраста вступления в брак. Коса и волосы здесь выступают наглядным показателем того, что девушка не достигла зрелости:

Коса ль моя косушка,
Она не доращённая,
В косе лендочка
А йще не доношённая.
Коса моя малая,
А я девка еще младая²⁷.

Здесь мы можем говорить о новой конфигурации волос и о новом значении: коса может быть не только расплетенной, хорошо заплетенной, но недоросшей, маленькой. Пытаясь объек-

²⁷ Русская свадьба. Т. 1. С. 162.

тивировать собственную внешность, невеста констатирует факт собственной незрелости, причем как физической, так и психологической.

VI

Обобщая все вышесказанное, кратко перечислим основные символические значения, которыми наделяются волосы в текстах свадебных причитаний:

- 1) коса может интерпретироваться как символ девичьей свободы, причем она рассматривается в нескольких аспектах: это свобода выбора, свобода участия в ритуальных и поведенческих практиках, относительная свобода внешнего вида;
- 2) коса может осмысляться мифологически и представлять собой средство защиты невесты от рода мужа и одновременно являться испытанием для жениха;
- 3) волосы в контексте свадебных причитаний выступают в качестве маркера переходного состояния невесты. В плачах, относящихся к разным этапам свадебного обряда, нами фиксируется разная конфигурация волос: при прощании с подругами и родителями волосы распущены и не расчесаны, что указывает на смерть девушки для своего прежнего круга общения. В причитаниях, которые сопровождают встречу сватов, жениха, родственников, девушка предстает на пике собственной привлекательности: она одета во все самое дорогое и редкое, ее волосы гладко зачесаны, а коса мелко заплетена. Все это говорит нам о ритуальном перерождении невесты уже в рамках рода своего мужа.

Литература

- Байбурин 1978 – *Байбурин А.К.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы. Л.: Наука, 1978. С. 89–106.
- Бахтин 1997 – *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: В 7 т. М.: Русское слово, 1997–2012. Т. 1. 955 с.
- Гура 2011 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2011. 935 с.
- Мадлевская 2002 – *Мадлевская Е.Л.* Девичья красота и социовозрастной статус девушки в традиционной культуре русских // Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве: В честь Наталии Михайловны Герасимовой. СПб.: Европейский Дом, 2002 С. 88–102. URL:

http://folk.spbu.ru/Reader/madlevskaja2.php?rubr=Reader-articles#_ednref22 (дата обращения 23 июня 2021).

- Неклюдов 1977 – Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семiotика и художественное творчество. М.: Наука, 1977. С. 193–228.
- Олсон, Адоньева 2021 – Олсон Л., Адоньева С. Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 520 с.
- Толстая 2010 – Толстая С.М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М.: URSS, 2010. С. 131–149.
- Толстая 2015 – Толстая С.М. Мотив расставания с волей (красотой) в свадебных причитаниях Русского Севера // Образ мира в тексте и ритуале. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2015. С. 271–277.

References

- Baiburin, A.K. (1978), “To the description of the organization of space in the East Slavic wedding”, in *Russkii narodnyi svadebnyi obryad: issledovaniya i materialy* [Russian folk wedding ceremony. Research and materials], Nauka, Leningrad, USSR, pp. 89–106.
- Bakhtin, M.M. (1997), *Sobranie sochinenii: V 7 tomakh* [Collected works. In 7 volumes], vol. 1, Russkoe slovo, Moscow, Russia.
- Gura, A.V. (2012), *Brak i svad’ba v slavyanskoi narodnoi kul’ture: Semantika i simbolika* [Marriage and wedding in Slavic folk culture. Semantics and symbolism], Indrik, Moscow, Russia.
- Madlevskaya, E.L. (2002), “Beauty and socio-age status of a girl in the traditional culture of Russians”, in *Traditsionnye modeli v fol’klore, literature, iskusstve: V chest’ Natalii Mikhailovny Gerasimovoi* [Traditional models in folklore, literature, art. In honor of Natalia Mikhailovna Gerasimova], Evropeiskii Dom, Saint Petersburg, Russia, pp. 88–102, available at: http://folk.spbu.ru/Reader/madlevskaja2.php?rubr=Reader-articles#_ednref22/ (Accessed 23 June 2021).
- Neklyudov, S.Yu. (1977), “On the functional-semantic nature of the sign in narrative folklore”, in *Semiotika i hudozhestvennoe tvorchestvo* [Semiotics and artistic creativity], Nauka, Moscow, USSR, pp. 193–228.
- Olson L. and Adonyeva, S. (2021), *Traditsiya, transgressiya, kompromiss: Miry russkoi derevenskoi zhenshchiny* [Tradition, transgression, compromise. The worlds of the Russian village woman], NLO, Moscow, Russia.
- Tolstaya, S.M. (2010), “The symbolism of virginity in the Polissya wedding ceremony”, in *Semanticheskie kategorii yazyka kul’tury: Oчерki po slavyanskoi etnolingvistike* [Semantic categories of the language of culture. Essays on Slavic ethnolinguistics], URSS, Moscow, Russia, pp. 131–149.

Tolstaya S.M. (2015), "The motive of parting with *volya* in the wedding lamentations of the Russian North], in *Obraz mira v tekste i rituale* [The image of the world in text and ritual], Dmitry Pozharsky University, Moscow, Russia, pp. 271–277.

Информация об авторе

Светлана К. Мамонова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; smamonova10@yandex.ru

Information about the author

Svetlana K. Mamonova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; smamonova10@yandex.ru

Промысловые обычаи
жителей Зимнего берега Белого моря:
по архивным материалам 1930-х гг.
и экспедиционным записям 2007–2019 гг.

Наталья Г. Комелина

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург, Россия, komlng@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена поморским магическим практикам, приметам, запретам и предписаниям, связанным с рыболовным и зверобойным промыслами. Они рассмотрены в диахронии, записи этнографов и фольклористов 1930-х гг. сравниваются с полевыми материалами экспедиций Пушкинского Дома 2007–2019 гг.

В приложении к статье помещены материалы, извлеченные из архива этнографа и собирательницы фольклора Рахили Соломоновны Липец. Она одной из первых занялась изучением промыслового фольклора поморов. В советской фольклористике приметы изучались как текст, изолированно от обряда, который рассматривался вне религии. И публикация их таким образом, как они отложились в архиве, объединяющая обращение к святым в опасной ситуации и использование магических практик, позволяет лучше представить традицию в целом, не рассматривая отдельно христианские и внехристианские представления. Среди тенденций, прослеживаемых в современных записях, по сравнению с записями 1930–1940-х гг., о которых мы можем говорить на основании интервью, – это тонкая грань между верой, соблюдением определенных предписаний и оценкой их как забавы.

Ключевые слова: поморы, промысловая магия, календарь, приметы

Для цитирования: Комелина Н.Г. Промысловые обычаи жителей Зимнего берега Белого моря: по архивным материалам 1930-х гг. и экспедиционным записям 2007–2019 гг. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 1. С. 93–138. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-93-138

Fishing customs of the inhabitants of the Winter Coast of the White Sea. Based on archival materials of the 1930s and expedition records 2007–2019

Natalia G. Komelina

*Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom)
Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russia, komlng@mail.ru*

Abstracts. The article is devoted to Pomor's magical practices, omens, prohibitions and regulations related to fishing and hunting. They are considered in diachrony, records of ethnographers and folklorists of the 1930s are compared with the field materials of the expeditions of the Pushkin House in 2007–2019.

The supplement contains a large publication of materials from the archive of R.S. Lipets. She was one of the first to study the fishing and hunting folklore of the Pomors. In Soviet folklore studies, omens were studied as a text, isolated from the rite, which was considered outside of religion. Publishing them in the way they were deposited in the archive, combining the appeal to the saints in a dangerous situation and the use of magical practices, allows us to better represent the tradition as a whole, without considering separately Christian and non-Christian ideas. Among the trends that can be traced in modern records, compared with the records of the 1930s and 40s, which we can talk about on the basis of interviews, is a fine line between faith, compliance with certain prescriptions and evaluating them as fun.

Keywords: Pomors, fishing magic, calendar, omens

For citation: Komelina, N.G. (2023), "Fishing customs of the inhabitants of the Winter Coast of the White Sea. Based on archival materials of the 1930s and expedition records 2007–2019", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 1, pp. 93–138, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-93-138

Каково промышляли? – Из чашки-то ложкой!

Пословица

В центре внимания статьи – поморские магические практики, приметы, запреты и предписания, связанные с рыболовным и зверобойным промыслами. Мы рассмотрим их в диахронии, сравним

записи этнографов и фольклористов 1930-х гг. с полевыми материалами экспедиций Пушкинского Дома 2007–2019 гг.¹

Обряды рыбаков и зверобоев привлекли наше внимание практически с первых же экспедиций [Алексеевский и др. 2009], так как они являются определяющей особенностью идентичности местного населения, проявлением «поморскости». В каждую из поездок мы посещали промысловый участок (тоню) и беседовали с работавшими там рыбаками. Искли специалистов, которые умеют шить карбасы и лодки. Кроме того, мы записывали рассказы пожилых мужчин и женщин о зверобойном промысле, работе на Канином Носу и пр.

Промысловые верования рыбаков являлись объектом исследований зарубежных [Mullen 1972] и отечественных этнографов и фольклористов [Бернштам 2009; Денисевич 2001; Добровольская 2009; Логинов 2006; Ляхова 2009; Назарова 2009; Дранникова, Морозова 2013; Морозова 2016]. Можно сказать, что рыбаки с их обрядами, приметами и пр. рассматриваются как: 1) «знающие», отдельные члены коллектива редкой профессии, наряду с печником, мельником; 2) К.К. Логинов и Т.Н. Морозова идут вслед за Т.А. Бернштам, рассматривая население территорий, находящихся у больших озер или моря как локальную группу, тогда «промысловый фольклор» как бы описывает субэтнос в целом, замечая «аграрный» фольклор.

Т.А. Бернштам пыталась определить локальный характер религии поморов, которую сейчас бы мы назвали в терминах Л. Приммиано «вернакулярной». Исследовательница выделяет в ней христианские и внехристианские представления: «Религия складывавшегося севернорусского массива представляла собой переплетение христианских идей с внехристианскими верованиями и представлениями славянского и неславянского населения. <...> Все это приводило к созданию своеобразных локальных форм религиозного мышления и поведения», – пишет она [Бернштам 2009, с. 99]. Т.А. Бернштам, с одной стороны, считает, что часть примет связаны с рыболовецким опытом, вписанным в промысловый календарь, но и не исключает «развитую систему верований»: «Общим для всех поморов во второй половине XIX–XX вв. было сочетание крайнего суеверия (что, возможно, вызвано экстремальными условиями существования в приполярной среде), с одной стороны, и довольно-таки пренебрежительного отношения к исполнению церковных предписаний

¹ Мы ограничиваемся записями из нескольких деревень Зимнего берега Белого моря: Нижняя и Верхняя Зимние Золотицы (Приморский район), Ручьи, Мегра, Койда и Майда (Мезенский район).

(и, следовательно, к «божьей каре») – с другой. Внехристианские верования пронизывали всю хозяйственную и семейную жизнь помора, являясь основой обрядов, обычаев, а также системы магических действий продуцирующего, очистительного и бережного характера. Вера в существование сверхъестественных существ природного происхождения – особенно лешего и водяного – была свойственна всем жителям Беломорского побережья» [Бернштам 2009, с. 181]. Т.А. Бернштам на долгие годы определила способ описания и изучения «субэтноса» поморов.

В приложении к статье помещены материалы, извлеченные из архива этнографа и собирательницы фольклора Рахили Соломоновны Липец. Она одной из первых занялась изучением промыслового фольклора поморов. В 1931 и 1932 гг. она побывала на Мурмане, беседовала с колонистами, переселенцами с Беломорья: «В течение восьми месяцев я имела возможность получить там постепенно основной материал по промысловому быту и устному творчеству»². Первоначальной целью ее поездки была литературная работа. В предисловии к сборнику «Рыбный Мурман» П. Смидович пишет, что литературная бригада, которой руководила Р. Липец, «провела призыв в литературу самих производителей – рыбаков-колхозников, рабочих рыбных промыслов и моряков тралфлота»³. Вероятно, обращение исследовательницы к быту и фольклору рыбаков связано с задачей изучения фольклора (и шире – творчества) рабочих. В 1930-е гг. были организованы экспедиции по записи фольклора на заводах и фабриках, в том числе для проекта М. Горького «История фабрик и заводов». Видимо, поездки Р.С. Липец на Мурман и в Койду, а в дальнейшем в Керчь и на Каспийское море были непосредственно связаны с изучением быта и фольклора трудящихся или были в русле этого процесса. В 1936 и 1937 гг. она участвовала в «Северной экспедиции» Государственного литературного музея, работала в селе Койда, на Северной Двине, в 1937 г. – в селе Зимняя Золотица Архангельской области, где вела записи былин от сказительницы М.С. Крюковой и занималась «изучением промыслового быта и устного творчества».

² *Липец Р.С.* Рыбачьи песни и сказы: Запись текстов, статьи, примечания, словарь и указатели Р. Липец. М.: Госкультпросветиздат, 1950. С. 4.

³ *Рыбный Мурман: Сборник рассказов и очерков мурманских моряков* / Под ред. Р.С. Липец. [М.]: Снабтехиздат, 1933. С. VI.

Распределение по жанрам фольклора, записанного в северных экспедициях, включая новгородскую, демонстрирует интерес Р.С. Липец к непопулярным в советское время жанрам: «былички – 168, обычаи и поверья – 856, приметы – 276, заговоры – 133, народная медицина – 51»⁴. «За основу экспедиционной работы было принято изучение северного промыслового устного творчества, так как на Севере рыболовство является исконным и в экономическом отношении одним из главных занятий населения»⁵.

Итоги ее разысканий отразились в нескольких работах. В объемных статьях к «Былинам М.С. Крюковой» она выступает как этнограф, и ее перу принадлежат описания промыслов на Белом море. Свои записи по промысловому фольклору Р.С. Липец использовала в статье о сюжете «Садко», помещенной во втором томе былин М.С. Крюковой. Она рассматривает фольклорный текст как исторический источник, приметы и верования рыбаков использует для комментирования реалий, отраженных в былине.

Итогом записи промыслового фольклора стала ее книга «Рыбацкие песни и сказы», изданная в 1950 г. Это сборник фольклора (сказы, сказки, песни и пр.), однако разделы книги сопровождаются большими статьями. Магические и практики обращения к святым, верования и заговоры разнесены по разным разделам и статьям.

Таким образом, публикуемые в приложении архивные материалы Р.С. Липец в небольшой степени использовались ею при написании статьи 1938 г. и при составлении книги 1950 г. Позднее ее архивные записи изучала Т.А. Бернштам. Однако обращение обеих исследовательниц к полевым материалам носило фрагментарный характер, описание магической практики рыбаков Зимнего берега не входило в их планы, и материалы оказывались рассыпаны по разным разделам их работ. В целом так получалось и из-за того, что примета, заговор, легенда, быличка и пр. фольклорные жанры, в которых отражались «верования», рассматривались как произведения фольклора скорее с эстетической точки зрения, а религиозные представления, лежащие в их основе, фольклористами и этнографами не рассматривались вовсе.

⁴ Липец Р.С. Рыбацкие песни и сказы. С. 6–7.

⁵ Там же. С. 8.

Современные приметы рыбаков

Жители Зимнего берега в своих интервью могут говорить о нескольких исторических периодах – дореволюционном, советском и постсоветском. И в каждом из этих временных рамок рыболовный промысел отличался как в организационном, там и в технологическом плане⁶.

Современное состояние промыслов на Белом море в довольно плачевном положении. Ситуация от деревни к деревне отличается, но в целом богатые в прошлом колхозы находятся в запустении, собственных судов у них нет. У некоторых колхозов есть суда, приписанные к портам Архангельска и Мурманска, но команду на них набирают не в деревнях. Еле теплится прибрежная ловля семги и горбуши. В начале 2000-х гг. был введен запрет на промысел детенышей гренландского тюленя. Местным жителям запрещено без путевки ловить семгу, и большинство мужчин промышляют ее незаконно.

Маша Нахшина в статье «“Без рыбы здесь бы ничего не было”: отношение к лососю и идентификация с местом в поморской деревне в России» [Nakhshina 2012] описывает ситуацию на Терском берегу Белого моря в начале 2000-х гг. и рассматривает семгу как ресурс (экономический и символический) и ключевой символ, изучает борьбу между рыночными возможностями и моральными ограничениями при использовании ресурса. «Параллельно государственному законодательству в сфере рыболовства на Терском берегу существует неформальная нравственная экономика рыболовства, когда люди руководствуются собственными представлениями о том, что и когда можно ловить. Уилсон <...> предполагает, что в ситуации, когда правила управления ресурсами исходят извне, без учета интересов местного населения, люди могут чувствовать моральное право использовать ресурсы в соответствии со своими собственными моральными правилами» [Nakhshina 2012, р. 133], что жители Поморья и делают, ловя рыбу без разрешения и считая, что они имеют моральное право на семгу, так как они живут на море и их родители и деды ловили рыбу.

В 2013 г. в дер. Ручьи от пожилой женщины нами был записан такой рассказ о причинах запрета зверобойки (2006 г.):

⁶ Ни я, ни наши предшественники, говоря о рыболовстве на Зимнем берегу Белого моря, не описывали тресковый промысел, так как он был «отхожий», или обычаи моряков, служащих на траловом флоте, так как он тоже не «местный» и осуществляется далеко от берега на больших судах с использованием современной техники.

Сейчас <...> все ликвидировали. В общем, скорее всего, вроде как составляли конкуренцию этим, канадским. Там организовали эту бельковую компанию, зеленые. Это, не знаю, может быть, вроде как конкурента убрали, запретили промысел, организовали компанию «Поморы-злодеи, душегубы, то, то, то». Снабдили кадрами из канадской зверобойки, как в Канаде убивают. В общем, все это сварганили, компанию организовали, сбор подписей, эстрадных артистов, Вайкуле, Троицкий, кто там Лебедев, фиг знает. Что, мол, это запретить надо, там дьякон Кураев был, участвовал, что только пьяные душегубы могут. В общем, обосрали всех с ног до головы. Кто у нас тогда, Медведев был? Что это все дело запретить. И быстренько организовали все. Одной рукой запретили промысел на Белом море, другой рукой увеличили квоту на добычу котика в Охотском море. <...> В общем, запретили и серку, и белька. А у Медведева жена как раз купила из серки манто. <...> Кричали, что выделим миллионы на развитие туристического бизнеса, экологический туризм, в общем, этих миллионов так никто и не увидел. Все закрыли (ХНВ, женщина, Ручьи).

Она видит противоречия в этом запрете и отмечает большую роль информационной кампании с привлечением звезд эстрады. Ее вывод неутешителен – «все ликвидировали» и «закрыли». Зверобойка осталась только в воспоминаниях и рассказах. Информанты подчеркивают, что промысел тюленя был традиционным для местного населения и его запрет воспринимают как покушение на традиционные ценности и экономическое благополучие.

Другое интервью мы записали вскоре после того, как рыбинспекция уничтожила у мужчины инвентарь и сети. М. Нахшина писала о нежелании местного населения покупать путевки на ловлю рыбы. В приведенной мной цитате житель дер. Ручьи объясняет, что горбуша как сорная рыба вытесняет в реке семгу, которая приходит туда на нерест. А горбуша, отнерестившись, умирает и гниет. Таким образом, вылавливая горбушу, по мнению рыбака, он тем самым поддерживает экосистему:

[Ну, вот мы тоже с рыбаками разговариваем. Спрашиваем про рыбалку, приметы, обычаи]. КИИ: У нас обычай есть плохой: если рыбинспекция пришла, то они все на свете уничтожат. И никакого у них ничего человеческого нет. КАГ: Все колья, все сжигает. КИИ: Все сжигает. На дворе колья деревянные. Причем здесь рыба, рыбалка? Все сожгли. КАГ: Все сожгли у мужиков. КИИ: А рыбу (горбушу. – Н. К.) надо ловить и ловить. Она в реку зашла косяками. Там же все погубит. Она гниет. КАГ: Она сгниет. КИИ: А семгу выживает с нереста. КАГ: Семга не пойдет в реку (КИИ, мужчина, КАГ, женщина, Мегра).

На вопрос о приметах молодые рыбаки на тонях часто уходят от ответа, утверждая, что для них рыбалка – это работа, она научно организована и никакие приметы они не соблюдают. Жители поморской деревни могут работать рыбаками в колхозе, при этом у них есть дача – собственная изба «на природе», и на праздник или выходной они могут поехать на природу отдохнуть. В таком случае рыбалка будет для них не работой, а отдыхом и развлечением. Цитата из полевого дневника автора 2013 г. «Женщины рыбачат с мужьями, на природу отдыхать ездят и с удочкой сидят» свидетельствует, что есть рыбалка-работа, а есть рыбалка-отдых.

Верят / не верят

Главной причиной распространенности магических представлений у рыбаков многие исследователи называют опасность и непредсказуемость промысла, в котором большую роль играет «удача» [Назарова 2009]. Вера в приметы и магию актуализируется в ситуациях, связанных с риском [Vyse 1997]. Б. Малиновский приводит пример, когда во время рыбалки в лагуне (то есть в безопасном прибрежном месте) рыбаки могут положиться на свои знания и умения – в этом случае они не пользуются магией, в то время как рыбалка в открытом море полна опасностей и провоцирует множество магических практик.

Можно предположить, что неверие в приметы связано с длительным периодом атеизма или, наоборот, с религиозностью информанта, когда вера в магическое расценивается им как грех. Однако ни первое, ни второе предположение неверно в отношении наших записей.

Приметы могут не знать, не верить, не практиковать / Приметы могут знать, не верить и не практиковать

Свидетельства, что во время рыбалки ничего не соблюдали и рассчитывали на свое умение и знание, довольно распространены:

Я тоже рыбачила, никаких примет не делала. [Не делали?] *Никаких не было. Нет, я без как-то так, Бог хранит... Ничего сами не делаем, и так... положили. Я говорю, дак сам плох, не подсобит и Бог* (курсив здесь и далее в цитатах из интервью мой. – Н. К.) (женщина⁷).

⁷ Имя информанта неизвестно.

Успех в промысле, по большому счету, зависел от мастерства и трудолюбия рыбака:

[А вот так же было с рыбалкой, чтобы у кого-то ловится, а у кого-то вообще никак не ловится?] СВМ: Бывает, так тут еще *от мастерства* зависит. СРФ: От места, и место какое. СВМ: Как тайник ставят, как, значит, рано, нет, потом после шторма поставят тайник. Поставят на колья, как колья рано или поздно забьют, вот это все учитывалось. *Если которые не знаю, да поспать любят, да еще выпивать любят, так все, семгу не жди* (СВМ, мужчина, СРФ, женщина, Зимняя Золотица).

Приметы могут знать, верить и не практиковать

Знание запрета и доверие к нему не всегда значило, что человек последует предписанию:

[Может, кого-то по пути встретить было к хорошему или к плохому? Не примечали по людям?] МПЕ: Как, наверное, не примечали? *Ведь были злые-ти люди*. Скажут: вот пошли да такого злого встретили – дак добра не жди. [И что – хоть возвращайся обратно, не едь никуда? Или как?] МПЕ: *Не знаю. А всё равно: пошли – дак надо идти* (МПЕ, женщина, Койда).

СРФ: Тоже считают, что *понедельник – день несчастливый*. <...> [Значит, в понедельник рыбу не ловят или рыбу ловят, только в море не выходят, какое-то дело не начинают, да, получается?] СРФ: *Если в сети попали, все равно выезжают. Надо трясти*. СВМ: *В сети-то выезжают, а первый выезд на тоню – никогда уж* (СВМ, мужчина, СРФ, женщина, Зимняя Золотица).

«Двойственное отношение к приметам (*half-belief in superstition*) в современной культуре К. Кэмпбелл объясняет философией “инструментального активизма”. Вера в приметы противоречит научной картине мира и осуждается; в то же время в ситуациях, повлиять на благоприятное разрешение которых человек не в силах, любая деятельность, даже «ритуальная», оказывается более предпочтительной, чем бездействие» [Назарова 2010, с. 109].

По мнению информантов, есть люди, на которых «идёт рыба». Метафорой удачи в ловле рыбы становится выражение невероятного, что удачливый человек может поймать рыбу в колодце, ушате, морскую рыбу в озере и пр. «В Мегре есть удачливая женщина, которая и в ушате рыбу выловит»⁸.

⁸ Полевой дневник автора. Дер. Ручьи, 2013 г.

[А как-нибудь на удачу что-нибудь делают рыбаки?] С: *Галоши кидают* (смеется). Галоши. [Куда?] С: Прямо в этот в невод. [В невод и кидают? Что, покупают галоши и кидают?] С: Нет, там что-то говорят какие-то слова. ЮЛС: Да, какие-то слова еще, еще я наперед. [А какие слова, вы не знаете?] ЮЛС: Нее, не знаю. Я даже слыхала, *что вот надо сходить, когда рыбы нету, табаком посыпать да в этот...* С: Там... говорят: *табачка покури, дай мне рыбочки, че-то такое*. ЮЛС: Да-да-да. Не знаю я. С: *Задабривают этого водяного*. [А это вы как бы слышали или прочитали?] С: *Нет, это делают*. ЮЛС: *Делают, дак, а Бог знает, они ведь у нас ведь здесь вот многие рыбаки с юмором. Они, может, и сами и придумали*. С: Нет, а чего, кидали вон тоже, кидали, на следующую воду приехали, рыбы нет, и галошка ровненько стоит. ЮЛС: Да, так что... [Почему галоша?] С: *Обувь, считается, водяному. Дается* (ЮЛС, С, женщины, мать и дочь, Мегра).

Пролезание между ног могло служить нивелированием опасности от встречи с женщиной с пустыми ведрами:

[А какие были приметы?] ГАГ: Чтобы с ведрами пустыми не встретились, ну чтобы... никто не видел, пораньше в темноте уйдешь или чего-нибудь там... [А если встретишь с пустым ведром – обратно вернешься?] ГАГ: *Как отец раньше говорил, женщина встретится с ведром, надо, говорит, с собаками... с ружьем и с собакой, с мешком между ног пролезть и чтобы не было тогда уж, говорит...* [Этой женщине?] ГАГ: Ну да, если кто... хоть женщина, хоть мужчина, ну обычно женщина шла за водой, утром-то. [Как здорово! Помогало?] ГАГ: *Да ну, ерунда какая* (ГАГ, мужчина, Ручьи).

В дер. Ручьи рассказывали про бабу Олимпиаду, между ног которой пролезали мальчики, собиравшиеся на рыбалку в первый раз. Ю.В. Ляхова приводит похожий обычай у каргопольских рыбаков: когда мужчина собирается на рыбалку, он пролезает между ногами своей жены [Ляхова 2009]. В нашем случае мы имеем дело со своеобразным обрядом инициации, имеющим коллективное значение, в каргопольском же примере описана индивидуальная практика.

В Койде нам рассказывали про окуривание удочки в случае, если нет улова:

МПЕ: Уды-те я слыхала, что окуривали. [Кого?] МПЕ: Уды. Уди-то. *Удишь, удишь, а тебе не попадает ничего – дак скажут, надо эти... уды окурить... покурить. В печке... дым пошел из печки, дак сунут там уду-то...<...>* [А, то есть надо в печку засунуть ее, да?] МПЕ: Да не в печку. Дым-от идёт из печки-то, сразу-то ведь дым, не сразу же жар

идёт. Ну-к вот сунут так это, подымят маленечко, «их вот, – скажут, – обкурили» (МПЕ, женщина, Койда).

В Ручьях «знающий» мужчина 50 лет окуривает сети водорослями, выброшенными морем. Он же и «шепчет» специальные слова. Приведем довольно обширную цитату:

[А вот нам ещё говорили, что, вот если неудачная рыбалка, вот несколько раз лови... не удаётся улов, пустые сети, то что-то может сделать надо?] ДФВ: Да *кто, кто ходит, кто шепчет, кто...* [Да?] ДИС: Кто шепчет! ДФВ: Да, *кто по снасти туда-сюда ходит. Свои какие-то заморочки там, может, кто-нибудь шепчет.* ДИС: Да, кто и шепчет! [Даже шепчет, есть слова?] ДФВ: Да, наверное, есть такие *шепталки*. [А кто это может так шептать?] ДИС: Не знаю, кто, может и есть. Не знай. [А не обкуривают?] ДИС: Сейчас нет, раньше обкуривали как-то они невода ходили вот сюда. *Там клали эту, ну, с берегу эти все мелочь эти все, эти, ну как их... Сжигали и вот ходили и может чего ли ещё приговаривали, не знаю. Кто знал! А мы-то не...* ДФВ: Да и *стопочку водяному выльют*. [Да? В смысле мелочь, это травку или что?] ДИС: Нет-нет. *Выкидывают вот эти все разные водоросли да вот эти все вот, ну. Как их... Щетиночки эти маленькие.* ДФВ: Ну иногда да. *Бывает такое, сходится и правда, может, и помогает вот это вот. Рыба ведь действительно. Погода стоит хорошая, а рыбы нету и нету, нету в ловушке. Должна быть, но нету её.* ДИС: Да. ДФВ: Почему-то не попадают. *Там кому-то попадат, кому-то не попадат.* ДИС: Да. ДФВ: *И там может кто посмотрел не так, ну, сглазил, есть сглазы-то, всякие есть. Может, кто позавидовал, ну нету рыбы и нету. Его выводили раньше, кто умел это там, чего-то* (ДИС, женщина, ДФВ мужчина, Мегра).

Рассказчик утверждает, что не верит в обкуривание сетей, что не практикует это, а лишь слышал. При этом он апеллирует к собственному опыту и наблюдениям: «Бывает такое – сходится, и правда, может, и помогает вот это вот». Причиной того, что рыба не идет в сеть, он называет сглаз и зависть. Сглаз он персонализирует, его можно «выводить», как болезнь.

В Койде женщина около 50 лет рассказала, как недавно спустили на воду колхозный корабль. Во время спуска корабля довели разбить о борт бутылку шампанского главному бухгалтеру колхоза, которая «в деревне не живет» (то есть не знает местных правил). Разбить бутылку удалось только с третьего раза. «Колхозники в шоке» – расценили это как дурной знак и отказываются ходить на этом судне. Они рационально объясняют свое поведение тем, что судно устарело:

[А как спускали на воду? Вот в какой-то праздник?] ПАА: А на воду, когда спускали. Лидия Алексеевна – главбух. Она, конечно, в деревне не живет, живет в городе. И доверили ей разбить бутылку шампанского. Так только на третий раз разбила. Так все колхозники-то в шоке. Здесь же примета такая, что бутылка должна разбиться с первого же раза, а тут только на третий раз. И многие, вот, которые ходили на «Койде-2», тоже такое, списывают это судно уже, что оно уже выполнило свое работье. Рыбаки сказали: «Мы на это судно не пойдем». [На второе?] ПАА: На, на второе. [Из-за того, что не разбилась бутылка?] ПАА: Ну, какие-то. Они там его осмотрели. Что-то им не понравилось. Судно строилось чуть ли не двадцать лет это. Ну, что-то уже устарело, что-то уже менять надо. В общем, там. Они-то понимают, а мы-то ведь не понимаем (ПАА, женщина, Койда).

Комментарий женщины о том, что «они-то понимают, а мы-то ведь не понимаем», может говорить как о профессиональном знании моряков, так и о магическом.

Метеорологические приметы

Метеорологические приметы в записи Р.С. Липец не были рифмованы: «Примета была рыбаков в Золотице, когда в Пасочную ночь, где тенеть, там будет семга, если вверху – большая семга будет, или внизу»⁹.

В полевых материалах, записанных в Золотице в 2010-е гг., эта примета редуцирована, не указано, что замечают на Пасху:

ПАА-2: Примечали: *где темно, так там будет рыба*. С которой стороны... Теперь все забылось: никто ни за чем. Теперь уже все уже экология нарушенная, это все было в былые времена (ПАА-2, женщина, Зимняя Золотица).

В наших материалах рассказы о приметах, как правило, сопровождаются «стишками», в форму которых укладывается наблюдение:

СВМ: Примета такая, действительно, *чайка ходит по песку, моряку сулит тоску*. [Это значит, что если она ходит по берегу...] СВМ: Ходит по песку... СРФ: Плохая погода будет. СВМ: Шторм... СРФ: Эти еще. Закат какой. СВМ: По закату. СРФ: *Солнце село в тучу, жди моряк*

⁹ РГАЛИ. Ф. 1477. Оп. 1. Ед. хр. 73: Липец Р.С. Фольклорные материалы, записанные в Приморском районе Северной области и г. Архангельске. Август-сентябрь 1937 г. Л. 23: Запись от Ануфриева.

кручу. СВМ: Нет, взбучу! СРФ: Нет, кручу! Значит, плохая погода тоже будет. СВМ: Взбучу... (СВМ, мужчина, СРФ, женщина, Зимняя Золотица).

Сложно судить об источниках подобных рифмованных примет. Возможно, они происходят из детского фольклора или отрывных календарей. Но такие приметы повсеместно встречаются на всех берегах Белого моря (Зимнем, Терском, Летнем), обследованных нами.

Приметы не работают

Объяснением, почему сейчас не работают приметы стариков, является то, что произошли изменения в глобальной экологии (всемирное потепление и пр.) и локальной – строительство в верховьях р. Золотицы алмазодобывающего предприятия «СеверАлмаз», которое загрязняет реки.

Другой причиной забвения метеорологических примет является технический прогресс, Интернет и GPS-навигация. Эта тенденция была отмечена еще в записях 1930-х гг. и носила прогрессистский характер, когда «новая» советская действительность побеждала «старые» предрассудки:

Прежде самолеты не были. В море спустились хоть на вешно, земли не видно. Станут утром другой раз – выйдут хозяева, которые лодками правят, выйдут на ропаки смотрят. Если *ворон летит мимо* – вот и приметят, в которую сторону ворон полетел, под какой ветер: побережник, север, полуночник. Вот и смотрят, зверь если есь – с горы обязательно летит. Другой раз и много летит. Отец покойный сказывал – штук до полусотни вылетит с моря, на берег вылетает – от да тороса, на стаму-то от по направлению к зверям. Надь себе смекать, тоже – еду. В это время, когда на льды лежит, у зверя весь – от жир уходит. На шерсти вроде как грязь. Они как кони катаются – чешут грязь (по всей спины). Грязь – та на льду останетца – ворон от этим местом питается. Если низко летают – кожа недалеко, а высоко – на далеком расстоянии летят. Орел к нам прилетает. Увидят – поедут. Бывает – ошибочно – может пролететь не ко зверю, но большинство – ко зверю. Прежно время было, а теперь самолетов не меньше воронов. Каждый год 12–13 самолетов на базы-то живет, на базу прилетают, с базы передают по радио, в какой квартале зверь находится. Где жир-то выходит, страшный зуд, вроде коросты¹⁰.

¹⁰ РГАЛИ. Ф. 2950. Оп. 1. № 182. Л. 167. См. также: О рыбаках, морских зверобоях и охотниках: Народные сказы, сказки, песни и частушки, пословицы / Сост. Н.И. Рождественская. Архангельск: АОГИ, 1952. С. 88.

В приведенной цитате дается подробное рациональное объяснение наблюдения за птицами для прогноза зверобойного промысла.

Спутниковый интернет появился на Зимнем берегу недавно. До сих пор здесь нет мобильной телефонной связи. Однако местные жители пользуются домашним проводным интернетом, и метеорологические приметы им заменил прогноз погоды:

[А как по небу?] ДФВ: Ну, часто. Раньше-то, раньше-то определяли, наверное, сейчас-то... ДИС: А сейчас всё, всё... ДФВ: *Интернет*. ДИС: *Сейчас весь климат изменился вообще*. [А как вот раньше?] ДИС: С этим интернетом, да раньше этого не было (ДИС, женщина, ДФВ, мужчина, Мегра).

Сейчас главным способом перемещения жителей Зимнего берега служит воздушный транспорт (из Архангельска в весенне-летний период летает рейсовый самолет АН-24), и некоторые приметы, изначально относящиеся к морским судам, были перенесены на воздушные:

[На тоню когда заезжают, когда уезжают?] СРФ: Заезжают они в июне. СВМ: В июне месяце. [В любой день или какой-то есть определенный?] СВМ: Определенный. *В понедельник никогда*, а в остальные уж... [А почему?] СВМ: В понедельник даже сейчас... СРФ: *Самолеты не вылетают*. СВМ: *Самолеты-то ладно, а вот пароходы, конечно, в море не выходят*. [Да?] СВМ: Да. В понедельник. Примета такая (СВМ, мужчина, СРФ, женщина, Зимняя Золотица).

Как-то раз участники экспедиции ждали самолет в деревенском аэропорту. Дул боковой ветер, и было не очень понятно, будет ли рейс. Местные, ждавшие с нами, предложили в шутку посчитать «сорок лысых», чтобы утих ветер. Можно было называть любых известных личностей, как Горбачев и пр. Н.Н. Рождественская приводит такой способ:

На Моржовце, на зверобойке было. Зверь недалеко, а не приносит ветер, дак плешатых все и рубили (при перечислении каждого из плешивых вырубали отметку на палочке), до сорока. Сорок человек надо насчитать: Григорий... Иван... Андриян... Матвей... по всем деревням знали всех. Вот, бывало, и рубишь их на палочку, сорок рубежков. Особенно первого-то горячего поставить надо, чтобы ярый мужик был – злой. На Моржовце тоже в промысловой избушке жили: еще рубежок на палочку сделают, руку разрежут – кровью намажут. Откуда ветра надо, в ту сторону между ног и бросят (пос. Шойна, Ф.Н. Малыгин)¹¹.

¹¹ О рыбаках, морских зверобоях и охотниках. Архангельск, 1952. С. 101–102.

В советской фольклористике приметы изучались как текст, изолированно от обряда, который рассматривался вне религии. Комплекс текстов, описывающих верования, принадлежал к разным жанрам. Это все отразилось на собирании примет в 1930-е гг. И публикация их таким образом, как они отложились в архиве, объединяющая обращение к святым в опасной ситуации и использование заговоров и окуливание сетей, позволяет лучше представить традицию в целом, не рассматривая отдельно христианские и внехристианские представления. Среди тенденций, прослеживающихся в современных записях, по сравнению с записями 1930–40-х гг., о которых мы можем говорить на основании интервью, – это тонкая грань между верой, соблюдением определенных предписаний и оценкой их как забавы.

Приложение

В публикации представлены материалы из собрания Р.С. Липец, которое хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства (Москва). В подборке несколько единиц хранения, материалы сгруппированы не по темам, а по информантам – так, как это отражено в коллекции. Записи Липец – это в большинстве случаев уже обработанные, переписанные на карточки материалы (краткое высказывание: примета, поверье и пр.). Записи публикуются с сохранением орфографии и пунктуации первоисточника.

1

РГАЛИ. Ф. 1477. Оп. 1. Ед. хр. 73: Липец Р.С. Фольклорные материалы, записанные в Приморском районе Северной области и г. Архангельске. Август–сентябрь 1937 г. Листы в этой единице хранения перепутаны.

Если идут с Архангельска и противный ветер – «задержит» неделю и больше – ставили крест на берег, где стоят¹².

Чтобы вызвать ветер, начинают посвистывать: «Эй, давай, тяни-ко!»¹³

¹² Л. 22. Записано от Николая Федоровича Ануфриева. Обычай установki обетных крестов по берегам Белого моря привлекал внимание многих исследователей. См. об этом, например: [Самойлова 2017].

¹³ Л. 22. Записано от Николая Федоровича Ануфриева. Ниже публикуется запрет на пение песен и свист на море, так как это может вызвать

Много есть в наших деревнях таких мужиков. У меня Николай старый, а так и добиваются, к кому бы на тоню сел. У счастливого так и ловят что-нибудь испрокудить, унести что-нибудь в карбасу: или у снасти чего-нибудь сделать со словами на вред. С Зимнего промысла уносят багор и лямку, и на рыбном промысле – завидуют. Больше дума портит, скажут чего-нибудь в глаза¹⁴.

Когда река идет и на какие берега (или на какой) насадит лед, то будет рыба мелка, корех¹⁵.

Безо всякого очищения. Берестыньку к огню положи – долго ли пролежит! Так и баба к мужику поедет с шаньгами разве так будет¹⁶.

О погибших в море плач поведется только дома, на берег не выходят¹⁷.

На промысел ездили мужички брали с собой только запасно платья, а «умершего» платья не брали¹⁸.

Говорят и сейчас, счастливый человек, так на него и промысел идет. По божьей учести. Учесть-то человеку на роду написана. Так наши родители говорили (Это не те, кто знаютём). Уж славят тех людей. Хороший человек, надежный¹⁹.

непогоду, шторм. В данном случае этот запрет «переворачивается» и становится предписанием свистеть в случае штиля. Такая амбивалентность представлений будет встречаться в публикации еще не раз.

¹⁴ Л. 39. Далее в рукописи: «~~он подумает~~ (зачеркнуто), ~~он обду~~ (зачеркнуто), ~~вырезают от одежды кружком, чтобы этим~~». Видимо текст записан от супруги Николая Федоровича – Парасковьи Васильевны Ануфриевой. Счастливый, удачливый рыбак – желаемый компаньон по тоне (рыболовному наделу), также он является объектом магических действий и зависти. Текст черновой, содержит зачеркивания.

¹⁵ Л. 23. Записано от Николая Федоровича Ануфриева. Корех – корюшка.

¹⁶ Л. 38. Запрет на сексуальный контакт накануне промысла сосуществует с представлением о том, что после свидания с женой улов будет больше. В этом высказывании информанта можно подозревать вопрос Липец о том, были ли обряды «очищения» накануне промысла.

¹⁷ Л. 38.

¹⁸ Л. 38. Опять-таки можно предположить вопрос Р.С. Липец о том, брали ли поморы на опасный промысел одежду для погребения. Информант дает негативный ответ.

¹⁹ Л. 38.

На имя своего святого судно иногда называли или на имя сына, иногда на жену, на ее святую. В Патракеевке был Шульгин Афанасий, жена его была Мария, именинница 22 июля по ст<арому>/ст<иллю> на Марию Магдалину. Судно было названо «Марией Магдалиной»²⁰.

А в Золотице был Субботин, у него был Онтон и судно называл «Преподобный Антоний»²¹.

Мудьюжане первая поговорка была, что «как золотичана едут, так всегда с погодой»²².

Антоний Сийский жил сперва в Майде, построил себе избушку, питался разным кореньем, потом майдяна стали замечать: «Вот какой-то у нас есть, занимат!» Неохота им было. Один раз поутру увидели, что вышел старичок, раскинул парусинну лодочку, сел и сказал мужчинам майдянам: «Живите не голо, не богато, и бедно не порато» и уехал в Сию²³.

²⁰ Л. 24. Записано от Николая Федоровича Ануфриева.

²¹ Л. 24. Записано от Николая Федоровича Ануфриева. Субботин – купец из Зимней Золотицы. Пропущено слово «сын», Онтон. Кроме обычая называния судов в честь своих близких, мне кажется, отражается почитание в Поморье св. Антония Сийского. В XVIII в. на Зимнем берегу рыболовные угодья принадлежали монастырю Антония Сийского.

²² Л. 24. Записано от Николая Федоровича Ануфриева. Мудьюжана – жители острова Мудьюг. Слово «ляды» употребляется в отношении жителей Зимней Золотицы – это те, кто едет с погодой. Попав с таким человеком на пароход, придется добираться до места дольше обычного. Еще священник Иоанн Розанов отмечал, что жителей Зимней Золотицы считали лядами, это было что-то вроде коллективного прозвища. Однако при разговоре с информантами выясняется, что эта неудачливость не распространялась на другие сферы жизни человека и не делала его изгоем. Понятие «ляды» касалось только транспортного сообщения. Ср. также: «Существует предание, согласно которому зимнезолотичане не пустили в избу преподобного Антония, и ему пришлось провести ночь в овине. Уходя из Зимней Золотицы, он проклял село: «За то, что вы не пустили меня ночевать, всегда будете ездить с погодою по зимнему пути». С тех пор, как только зимнезолотичане отправлялись в путь, поднималась непогода. Их соседи мудьюжане при непогоде говорили: “Золотичане в город поехали”» [Иванова 2008].

²³ Л. 24–25. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой. См. предыдущую сноску. Существовало предание об Антонии Сийском в отношении жителей Зимней Золотицы.

Во время месячных не спрашивали – женщины сидели на тонях²⁴.

Перед отъездом всегда так: как на отъезде хоть на тоню, хоть куда. Чистят сами себя. А на тонях уж не спрашивают, многие мужчины говорят: «Бабы надо бы. Как жена придет, так и больше семги мне попадет-ка». Многие этим случаем пользуются. И на зимний промысел, когда ходят на обыденке. На Вепре²⁵ живут за 14 верст так жены ездят: «Надо баба. Промысел лучше наверняк». Так сказать: на поганого зверь лучше идет на человека. После бабы ходят на промысел²⁶.

Никола – морской управитель. Как в путь идти так Николы молятся²⁷.

У нас года два назад унесло два мужика в море. В проносе были. Погода пала. Целые сутки их носили. На минутку задержались. И одному приснился старичок: «Поезжайте, пока можно». И разбудил товарища, они стали грести и доплыли прямо до берега. Только на берег выехали, и опять погодушка занялась пуще прежнего²⁸.

Брат служил годовиком в Соловецком монастыре. Его мама обещала. 17 апреля Зосима-Савватий. Она пошла красен сновать. Девка овредила ему ножку пала на улице. Мать заплакала, в этот день самой ничего не делала, и его овещала²⁹.

В Ручьях был богач Юрьев Алексей и он пошел в море. И погода пала, что уж у них не стало воды. У них в Ручьях были Кельи³⁰ и был

²⁴ Л. 37.

²⁵ Имеется в виду Вепревский маяк.

²⁶ Л. 37.

²⁷ Л. 26. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой. О почитании св. Николая и чудесах на море см. [Бильдюг 2023].

²⁸ Л. 26. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой.

²⁹ Л. 26–27. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой. Близость Соловецкого монастыря к поморским деревням объясняет почитание св. Зосимы и Савватия Соловецких и практику посещения монастыря по обету / «овету». Кроме того, вымоленных детей часто отправляли туда в качестве трудников.

³⁰ Имеется в виду Игнатьевский старообрядческий скит. См. подробнее: *Окладников Н.А.* История Игнатьевского старообрядческого скита (середина XVII–XIX вв.) // Самарское староверие. URL: <https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/39-1-0-375> (дата обращения 13 дек. 2022). Известны св. Исая и Никанор Ручьевские. См.: Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/674852.html> (дата обращения 13 дек. 2022).

святой (давно Прокопий праведный) часовенка. Они там молились этому Прокопию Прав<едному>: «Помилуй!» И столько пало дождя, что они растянули парус и полный налило воды. Нашли бочки. Сказывал покойный дяденька Фрол Иванович³¹.

Первого зверя, какого подстрелят зверя лодкой – это богу, деньгами или масла деревенского купят или ремонт, а на тоне первую семгу тоже Богу. С мелкой рыбы не шло. А на веснованьи³² было, но как не знает³³.

Новы невода и оружие курили пометом. Есть примета: В христовську ночь печку выпашут, помело это высушат и им курят³⁴.

Мой муж хорошо промышлял, так все говорили: «Он знатьем ловит, ему семга и попадат»³⁵.

Было в обычае, когда едят семгу или дичь за столом говорить в шутку: «Ешь давай, а головушка промышленнику»³⁶.

Когда господь сотворял птиц, то ряба сотворил очень большого. Когда господь ходил по земле, ряб схлопался, господь испугался. И сказал: «Ты очень велик, будут люди пужаться». Взял мяса у него отбавил и разложил по всем птицам и по всем рыбам. А рыбам в головы. (Отец рассказывал). У птиц «оленья» (кость на спине) рябово мясо и живет по обеим сторона(м) олешко. Сбелá оно³⁷.

Вьюнов не едят. И мойва попадат, не едят, песчанка тоже. Пинегоров кто ест, а кто и не ест (икру едят)³⁸.

³¹ Л. 27. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой. Имеется в виду старообрядческий Ануфриевский скит.

³² Один из периодов промысла морского зверя.

³³ Л. 27–28. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой.

³⁴ Л. 28. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой.

³⁵ Л. 28. Записано от Парасковьи Васильевны Ануфриевой.

³⁶ Л. 34. Записано от А.В. Плакуевой.

³⁷ Л. 35. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой. Этиологическая легенда. Аналогичные сюжеты записаны в Приангарье. См. также № 384, 285: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М.: Индрик, 2004. 576 с. Рябчик уменьшен в размерах в наказание за то, что пугал Христа, оставшееся после уменьшения «рябка» мясо Христос делит между всеми животными.

³⁸ Л. 36. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой.

Когда долго нет с моря промышленников, то домашние под окно к кому хочешь подойти слушать, что будут говорить (по смыслу разговору догадываются, какова будет поездка). Тетя посылала узнать о дяде – и маю, к вечеру придет (если в доме скажут «приехали» или что)³⁹.

И на орехах его перегадат и всяко⁴⁰.

Считают, что М.С. Крюкова несчастливо, если промышленникам встретится «и дети от нее урочатся порато»⁴¹.

Если поедут промыслять рыбу или в лес стрелять птицу, то если не найдешь, то говорят: «Надо на чурий садить». Шуткой только говорили. Посадить голым задом на что-нибудь. (На «огонь», по словам рыбаков.)⁴²

Чтобы вызвать ветер, что-нибудь в воду спускали⁴³.

На промысле зверобойном все наберут тогда ужну, в одно места забегрят и едят вместе. Остатки по возвращении развешивают⁴⁴.

Если кто-нибудь ест воровски (хоть свое на зверобойном), то считают, что от этого будет плохой промысел. До настоящего времени так считают. На тонях сахар и хлеб всяк свой ест, а рыба, чай в общем котле⁴⁵.

³⁹ Л. 36. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой. Гадание под окнами о суженом и будущем во время святок – известная практика по всей России.

⁴⁰ Л. 53.

⁴¹ Л. 36. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой. У Марфы Семеновны Крюковой с юности был поврежден глаз, и она была «кривой».

⁴² Л. 52. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой.

⁴³ Л. 53. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой.

⁴⁴ Л. 53. Записано от Прасковьи Васильевны Ануфриевой.

⁴⁵ Л. 53. «Освоение приморской северной зоны и развитие различного рода морских занятий – промыслов, судостроения, лоцманства, мореходства – потребовали от пришедшего сюда русского населения новых для него форм общественной организации, особого напряжения, динамичности и сплоченности» [Бернштам 2009, с. 83]. Она исследует мужские союзы – традиционные мужские объединения, а также некоторые предписания и запреты, связанные с этой артелью, промысловым мужским коллективом.

Если украдет кто – это самый большой вред по промыслу. В артель после берут, но переговаривают, что брал⁴⁶.

Раньше, когда навезут с тони много черев, некуда девать, ушат целый, возьмешь их раздаваешь по нищим, по сиротам, по любящим своим. Дашь, так Господь и пошлет более на другой раз. Бывало, дашь бедному, так обсыпят тебя спасибами, молятся: «Присылай, господи!» «Пришли, господи!»⁴⁷

Сами первую рыбину не съедают. Шла богу⁴⁸.

Когда начинали судно строить и хозяин пир собирает, священника молебны слушат и в судно кладут денежку. Все это называлось «окладно». А когда спустят судно на воду, тогда опять пир живет «спусково». Напиваются кто сколько сможет, в дрезинушку⁴⁹.

На мачтово угощали только одних плотников⁵⁰.

Прежню время мы слыхали от родителей от своих, что кто летучую мышь поимат, высушит, в тряпке зашьет (цепочке от креста) и на шею повесят и на груди носят для промысла, к тка́нью. Так же носили на груди медведка⁵¹, шкурку, окуратно опустят, высушат и носят в тряпку зашивают. И то и другое на море все одевали⁵².

⁴⁶ Л. 53.

⁴⁷ Л. 54.

⁴⁸ Л. 54.

⁴⁹ Л. 55.

⁵⁰ Л. 55.

⁵¹ Медведка – крот.

⁵² Л. 71. К.К. Логинов подробно говорит об использовании летучей мыши в качестве оберега у волдозеров. Ее засушенное и завернутое в тряпку тело пришивали к неводу. «По поверьям, она приносила удачу на промысле, привлекала рыбу в рыбацкую снасть». Летучих мышей пришивали также в мережи. Ловили мышей дети, отдавали рыбакам в обмен на конфеты [Логинов 2006, с. 118]. «При ловле рыбы зашивают в ячеи для счастья находимый на морских берегах янтарь, называемый ими “морским ладаном”, а от “сглазу” или “прикоса”, тем же янтарем и морским волосом, находимым на морских раковинах, окуривают рыболовные снасти. При морских промыслах носят для счастья на кресте янтарь и так называемый “Богородицын-Сон”, причем тщательно соблюдают чистоту тела и честность в промысле... Мужчины при начале каждых промыслов и тому подобных дел всегда полагают “начало”, которое состоит в том, что все сперва садятся, потом встают и молятся иконам,

Священников исправлять обуроченный промысел не звали⁵³.

Носили и ртуть на крестах зашивали: «В тряпку ее укатим да и зашивай». И бель («глызочки белые кристаллы, которой коневалы присыпали раны у вылощенных лошадей»), в море и на летний промысел⁵⁴.

Примета была у рыбаков в Золотице, когда в пасочну ночь где тень, там будет семга. Есьли вверху – большая семга будет, или внизу⁵⁵.

Считали так, что когда на пятницу потянет ветер, то будет погода всю неделю и больше стихал на пятницу, если раньше потянул⁵⁶.

Денег не брали на тонях за рыбу с посторонних⁵⁷.

Песни разрешалось в поселках промысловых петь⁵⁸.

Пересказ рассказа Н.Ф. Ануфриева:

Когда он еще был подростком, то их на зимнем промысле бельков в числе 17 человек на 5 лодках, понесло, они «были в проносе». Накануне проноса, когда было уже набито много бельков, один из промышленников сказал о том, что очень скоро можно будет вернуться домой. (По-видимому, из-за этих неосторожных слов и получился пронос, по представлению рассказчика.) Отец его Федор в день своих именин утром пошел молиться богу и после увидел маяк о. Моржовца. Товарищи ему сначала не поверили, и они не смогли, вообще выбраться

причем читают молитвы «Отче наш» и «Достойно есть»» (*Быстров А. Город Мезень (1839) // Журнал министерства внутренних дел. 1844. Февраль. Кн. 2. С. 305–306*).

⁵³ Л. 71.

⁵⁴ Л. 71.

⁵⁵ Л. 72. Записано от Ануфриева Николая Федоровича, 63 г., д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец сентября 1937 г. На Пасху.

⁵⁶ Л. 9. Записано от Ануфриева Николая Федоровича, 63 г., д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец сентября 1937 г.

⁵⁷ Л. 10. Записано от Ануфриева Николая Федоровича, 63 г., д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец сентября 1937 г.

⁵⁸ Л. 11. Записано от Ануфриева Николая Федоровича, 63 г., д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец сентября 1937 г.

на остров Моржовец, так как «пала штормина». Их понесло дальше, к мысу Конюшину, но ветра, который бы прибил к берегу, не было, тут они стали считать плешивых из своей деревни, 40 плешивых и на каждого делать зарубку на дощечке. Приговор «Сорок плешей с плешью, сорок пылей и с пылью» (т. е. должно пасть сорок побережников). Затем один встал, отошел немного и отбросил эту палочку в сторону на побережник. И легли спать. С полночи подул ветер побережник, дул сутки, лед прижало к берегу (Канинскому), и они стали тянуться. Ветер переменялся только когда они были в расстоянии около версты от берега, и получилась рынчага, которую они при противном, относном от берега ветре могли переплыть только в течение целого дня. После того, как они вышли на берег, стали дуть все время сильные относные ветра, которые должны бы были их унести в море, а лед уже весь был мелкий⁵⁹.

На тонях работали во всякие праздники. На зверином промысле даже и в воскресенья не работали и во все праздники⁶⁰.

Мать, когда долго с моря не возвращались мореходы, навязывала прядено на 9 узелков, заворачивала в бумажку или тряпочку и совала ей (было лет 12-и) в карман сарафана или платья и заставляла идти к соседям в три дома и войдя, слушать, что первое скажут; если дети, например, скажут: «Долго ли не будете?», плохо и т. д. Если скажут, что скоро придут или приедут – хорошо. В общем, нужно было выслушать, что говорят, и рассказывать матери⁶¹.

Был один пастух Лавруша в В<рхней> Золотице, так женка один раз слышит, как он у воды с кем-то ругается: «Как нет так! Как не так! Дам я тебе корову, много хочешь!» И выбежало волосатое что-то и бухнуло в воду. А в другой раз у одной жонки всё из Н<ижней> Золотицы таки отдал корову, говорит, никак нельзя было (не) отдать. Говорит: «Всех коров выдаивать будет. Какую-никакую нать отдать уж». Все коровы плыли, вся деревня переплывала, а эту буй заносило, как бочку, кверху ногами⁶².

⁵⁹ Л. 14. Записано от Ануфриева Николая Федоровича, 63 г., д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец сентября 1937 г.

⁶⁰ Л. 16. Крюкова М.С. 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 13/9 – 37 г.

⁶¹ Л. 23. Крюкова М.С. 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

⁶² Л. 24. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 2/9 – 37 г.

На праздник Федосьи Рыскунии, когда еще была подростком, золотичане наперекор приметам и отговариванию стариков решили выводить (вытянуть) парусники из реки. Пала страшная буря, суда чуть не опружило и ели успели завязаться за колья. Другой раз лет 25 назад тоже пала погода, тоже зачали выводить суда из реки, погодушка накатила. Тоже причудилось, что был Федосьин день. Старики говорили: «Не торопитесь. Одним днем не уедешь. А Федосьин день счастья мало кому придает». И весь день в году оберегались в море выехать и на тоню⁶³.

Обедник уходит домой обедать, поэтому стихает к полдню, а шелонник или запад к вечеру в гости к жоны идет, поэтому стихает к вечеру; побережник разбойник, поэтому можот и погода быть, суда кинало на море, шелонник вспыльчивый, а толку нет, и отходчивый, шумит, шумит, да стихнет. Восток с восточных стран дует, а полуночник – отбой от берегов, вдоль моря куда-то. А север к земли прижимает уж. Наши мужики всё ходят по морю, так все по норвецки (названия ветров)⁶⁴.

Заговор

(Маленькие были, от кого-то слышали, когда удили навагу)

Наважка, матушка,

Дерни-подерни

На нашу губернию.

У меня удочка золотая,

Наживочка медовая,

Ерш Ершович запеченничок,

Все море обойди,

Реки обгони,

Ко мне приди

И наважку с ревей пригони.

Некому не попади,

А ко мне угоди,

(И какие-то ключевы слова здесь есть) Ключ у меня, а замок на дни, я замкну рыбу не выпущу, мои слова крепки и очень верны, как булат и медь⁶⁵.

⁶³ Л. 28. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 12/9 – 37 г. пересказ.

⁶⁴ Л. 29. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 12 сентября 1937 г.

⁶⁵ Л. 30. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 30/8 – 37 г. Опубликовано Р.С. Липец в кн. «Рыбацкие песни и сказы» в разделе «приговорки» с купюрами (с. 152).

Никола Мелетрисский в немчах лежит, гробница его. Так не дают даже в нечистой одежде зайти к нему. А 9 мая праздничали прежде старики Можайскому. Зверей прежде, первой зверь попадет, так от лодки на церковь отдергивали, лысуна или утельгу. Зверей продают, а деньги в церковь. Церковь красили, священнику надоть. Когда на промысел шли, молебны делали самому Спасителю, Николе, Антонию Сийскому (Антонию Сийскому тоня была Поползуха, Столбиха, пожни – Онтониевский остров, Каптериха пожня, Боршшиха на церковь местную). Сперва христиана, а потом попы (молебны служили)⁶⁶.

Под Тамаришшиной ямой (около В. Золотицы) ловили рыбу сетями и один раз выловили трех чертей, настоящих уж. Вот как станут говорить, куда их: «В гору! В гору! В гору!» Вот они ревут... А как скажут: «В воду! В воду! В воду!» вот они растягиваются и хлопают. Потом спустили их в воду. А на другой день пошли ловить, так еле на карбасе увезли. Всякой рыбы попало – и сигов и всяких⁶⁷.

В море промышленники говорят, бывает так, что оприкосит ружье, так видишь зверя да не застрелишь. Тогда поправляли, брали воду с реки (и с приговорами) помоют ружье, и опять стреляет⁶⁸.

Поморки были чародейки, волховательницы, даже сороками оборачивались⁶⁹.

Прокуривали снасть, если оприкосят⁷⁰.

⁶⁶ Л. 31. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г. В первом случае имеется в виду Николай Мирликийский. Посвящение тоней, пожней и пр. Антонию Сийскому отражает память о том, что на Зимнем берегу были вотчины Антониево-Сийского монастыря. Вероятно, разделение на «христиан» и «попов» говорит о том, что в этой местности были старообрядцы и мирские.

⁶⁷ Л. 34. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 2/9 – 37 г.

⁶⁸ Л. 40. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

⁶⁹ Л. 41. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

⁷⁰ Л. 42. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

Когда ловят навагу, тот кто знает, не даст своей наживки другим, так как иначе «все отдашь»⁷¹.

Брат был в отгоне, судно от хозяина гонил на зимовку в Норвегию в октябре и попал в погодушку, что за сутки их пригнало от Лицы (Западной) до Ручьев. Брат обещался в море на год в Соловецкий монастырь идти работать, но родственники потом разговорили посоветовали жениться, а вместо себя положить туда деньги. Тем, что «деньги не человек» и не поработал сам на святую обитель, он всегда объяснял неудачи своей жизни⁷².

У монастыря Алексея Божьего около с. Солзы на Летнем берегу был колодец с амбаром. От этой воды тело горело как огнем, а вода была чуждая, кому давалась, кому и нет, падала на дно. Одна из однодеревенков М.С. Крюковой даже увидела в воде небольшого человека с распущенными волосами, который улыбался. Другая рассказывала, что вода не давалась ее родственнице⁷³.

На Благовещенье можно работать с полдня⁷⁴.

⁷¹ Л. 43. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

⁷² Л. 44. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

⁷³ Л. 45. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 12/9 – 37 г. В «Кратком историческом описании приходов и церквей Архангельской Епархии» находим: «В пятнадцать верстах от посада (Неноксы) при реке Куртяевке на пустом месте находится однопрестольная церковь во имя св. Алексея, Человека Божия, построенная на средства прихожан в 1721 году по случаю явления там образа названного угодника Божия. При церкви – колокольня в одной связи с нею. За оградой впереди алтаря стоит часовня во имя Алексея, Человека Божия, на том самом месте, где по сказанию старожилов явился образ Его на пне.

Близ церкви имеются два дома – гостиницы для богомольцев... В одной версте от церкви находится «талец» или колодезь, вода которого ключевая – бежит из-под горы. Над ним построен амбар, а посреди не его стоит ковчежец с двумя окнами, где приезжающие на поклонение иконе св. Алексея богомольцы окачиваются водой даже в зимнее время без вреда для здоровья» (Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Вып. 1: Уезды Архангельский и Холмогорский. Архангельск: Издательство Архангельской церковно-археологической комиссии, 1894. С. 215).

⁷⁴ Л. 47. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 12/9 – 37 г.

Чайка – морю лиходейка, она хватает каждую рыбу. А гагара порато кричала и свое горло потеряла. Она с весны кричит, распевает, а к осени и к 1 сентября – хха! (шипит). Чайка – на море злодейка. Утки – морские холопки⁷⁵.

В Архангельске на рынке стояла Никольская церковь, в которую по приезду шли все промышленники и моряки с судов. В Николин день (весной) в ней служил архиерей и народу стояло столько, что не помещался в церкви и в церкви стоял так тесно, что уж и «не перекреститься»⁷⁶.

В Майде был какой-то святой, который сказал Майде: «Быть тебе не бедно, ни богато, само настоящие без хлеба не будете и много не увидите». И так и было. Сколько не напромышляют, сколько не привезут и думают, – им на несколько лет хватит, а не хватает. Голодом не сидели и в запас не имели. Много наживали, а мало выдали⁷⁷.

Когда ели щуку, кто съест хруст из головы (крестообразную кость) – тот будет счастлив во всю жизнь свою. Реплика соседок:

А мы шшук немало переели!

Много мы этого счастья переели, да счастливыми не были⁷⁸.

В Америке когда работали новое судно, рассказывал Василий Ефимович Стрелков, пароход или парусника, то отливают модель золотую,

⁷⁵ Л. 48. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 9/9 – 37 г. В основе рассказа – древнерусское произведение «Сказание о птицах». Известно в фольклорных пересказах. См.: *Лопарев Х.* Древнерусские сказания о птицах. СПб.: О-во любителей древ. письменности, 1896. XXX, 24 с.

⁷⁶ Л. 49. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь – 37 г.

⁷⁷ Л. 52. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

⁷⁸ Л. 57. Крюкова Марфа Семеновна 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь – 37 г. На представления, связанные с щукой, в некоторой степени повлияли поздние христианские представления о рыбах: рыба – это символ Христа. Крест на голове щуки, образованный перекрещиванием костей, у германских народов символизирует страдания Христа; у молокан по этой причине существует запрет на употребление щуки в пищу. У поляков есть поверье о том, что в щуку не может превращаться дьявол. По-видимому, на использование щучьих зубов в обрядах в качестве оберега повлияли и христианские представления о ней [Грыськ 1992, с. 56–61].

на ней пишут: закладка судна которого числа в котором году, верфь, мастер и хозяин, и закладывают ее в передний штевень с килем⁷⁹.

После окладного приколачивали медный образок, больше Николая Чудотворца к форштевню, оставался до конца, потом переносили в кубрик. Иногда святого на имя которого клали судно «Иоанн», «Николай»⁸⁰.

Были молодые купчики, не верили ни чорту, ни дьяволу, в любой день начинали. А вообще «окладка» ставилась (ставили) в четверг и субботу. Около Николы, в конце ноября. Угощенье⁸¹.

Окладно, забойно, балошно, мачтово, спусково. Хозяин ставил угощенье⁸².

Священник сослужит молебен, покропит водичкой в форштевне дырка и в это время хозяин закладывает, потом забивают приготовленный нагилёк, спиливают, ставят штевень и забивают большой гвоздь, дюймов 18. Сначала ударяет хозяин, потом хозяйка, все дети, кончает любой плотник⁸³.

В Золотице закладывали монетку в срост форштевня, в бумажке, хозяин, выпиливали дырку⁸⁴.

2

Ф. 1477. Оп. 1. № 75. Приметы, поверья, заговоры, обряды, записанные в д. Нижней Зимней Золотице Приморского района Северной области. Машинопись. 1–5 сентября 1937 г. 52 лл. Л. 1–39, записано от: Плакуева Авдотья Васильевна 70 л. д. Н. Зимняя Золотица Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9–37 г.

⁷⁹ Л. 60. Точилев Иван Ефимович 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

⁸⁰ Л. 61. Точилев Иван Ефимович 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

⁸¹ Л. 62. Точилев Иван Ефимович 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

⁸² Л. 63. Точилев Иван Ефимович 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

⁸³ Л. 64. Точилев Иван Ефимович 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

⁸⁴ Л. 65. Точилев Иван Ефимович 62 г., д. Н. Зимняя Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец сентябрь 37 г.

Кресты кадят, у кого хозяева в море и долго нет, нет спопутного им ветра⁸⁵.

Видела в Куе, как гадали женщины об ушедших за семгой в Поной мореходах, гадали орехима, раскладывали на кучки. Видела, как они работали, но как именно, не знает. Кажется, без приговоров⁸⁶.

В день отъезда нельзя ни выпихивать, ни стирать, ни мыть пол⁸⁷.

Когда кто тонет, надо подать весло или палочку, но никак не давать руки, а то непременно самого утянет⁸⁸.

Была в деревне женщина Катерина Степановна «Икота», така набожна, лампы никогда не гасились – только сорокой летала! Бывало, уйдут промышленники, долго нет, мы беспокоимся, что, может, пронесло или промыслу нет. Просим ее, как она знала: «Не можешь ли узнать?» Она ничего не скажет, а только слетает в море и узнает⁸⁹.

На каждой тоне ставили крест и ему молились и кадили каждое воскресенье, когда приезжали на тону, в праздники, и с ночи, когда выйдут на тони, крестятся на крест⁹⁰.

Ветры с краю: восток, обедник, летной, шолонник (эти все теплые русские); запад и побережник и север и полуночник (эти морские). Четыре ветра морских и четыре русских. «Глупой шолонник расшумелся на кого-нибудь»⁹¹.

Чайки если в кучке летают, переливаются, то будет морянка⁹².

Как по реки несет лед-от и насадит на берега этакими ропакими, то приговаривают всё старики: «рыба мёлка будет» (камбала, сиг, корех)⁹³.

⁸⁵ Л. 1.

⁸⁶ Л. 2.

⁸⁷ Л. 3.

⁸⁸ Л. 4.

⁸⁹ Л. 6.

⁹⁰ Л. 8.

⁹¹ Л. 9. Интересно употребление слово «русский» в значении – суша, с суши, материка.

⁹² Л. 10.

⁹³ Л. 11.

На пасху во всЯночну ночь замечали: если тёмнит в море (будет стена), то будет промысел семги, а если звезды на небе – морошка. Сей год не был звезд и морошки нет⁹⁴.

Если на Новый год и на Крешшение будет погода хорошая и морьской ветер, то будет хороший промысел зверя тюленёвый, а если русский ветер, так на Терский берег будет относить зверя. Так сей год и было. На Терском берегу даже бабы волочили, к самому берегу прижало (больше с утра всё ветер и на весь день)⁹⁵.

Ската привозили откуль то (с Мурмана), сушоновх напрямку. Его клали в зголовье к больному, теплой водой полюют и водичкой той поят больного (всякого). В сенях все весят над воротами, как зайти, и над дверями в избу, чтобы не пристала боль; сберегаются. Так боль, говорят, не зайдет⁹⁶.

Белье давали «умёршо» с собой на дальние промыслы: отец ушел на бельков, пали ветры неспопутны, унесло за Канин, ели сало и зверей мясо, так они уше пеши шли и лодки бросили. Зимний промысел у нас позорной, – кровавый пот! По живой воде ходят⁹⁷.

Когда проводят в дальнюю дорогу, то обратно идут и несут с собой полешко и сунут в печку⁹⁸.

На Терском берегу краюшку хлеба спускали в воду, когда первый раз ставили тайник⁹⁹.

Священник – дурная встреча¹⁰⁰.

От горнего льва брали львиный зуб; при собе носят на звериной промысел, и во всякой путь и если скотину им натереть, когда в перьвой раз выпускают, то зверь не тронет. Где его теперь достанешь! И никакой колдун не испортит¹⁰¹.

⁹⁴ Л. 14.

⁹⁵ Л. 15.

⁹⁶ Л. 17.

⁹⁷ Л. 18.

⁹⁸ Л. 19.

⁹⁹ Л. 20.

¹⁰⁰ Л. 21.

¹⁰¹ Л. 22.

На тоню когда идешь первый раз или на промысел, на какой-либо добыток, замечаешь. У нас была соседка, так какой глаз был! Идешь и взглянет в окошко, так возвращается, ничего не попадет. И такие были люди вредные, – завидящие. Всё бы им!¹⁰²

Гридо́ны (из с. Гридина) к нам приезжали, так гридон учил моего свекра приводу «Везде тебе зверь выставать будет. Даже и в озере тебе зверь выставать будет». (А уж известно, какой в озере зверь!) А свекор спрашивал: «А мне будет ли польза-то?» «Частичку “йим” отдавать придется». «Нет, уж сколько упромышляю, а все на себя». И не стал учиться. (Также и на рыбину был привод.)¹⁰³

Когда шли в дальнюю дорогу, на Мурман или зверобой на спуск в зимное время, когда знают уж, что белька рóдит, то в бане вымоются и с женой уж не имеют сообщения, на чистоту. А на семужьих тонях по все осени жили и не врозь спали, на земле¹⁰⁴.

Был старик из Верхней Золотицы, он привязывал к неводу или к тайнику росный ладан. Чуть не запопадало – пристрело, наверное – так он жену на тоню звал, она пользовала. Он, наверное, знатъём промышлял¹⁰⁵.

В тайник в ворота привязывали во вред перышко на камушке, оно машется и семга не заходит. Раньше это было¹⁰⁶.

Поедут и мечут первый раз тоньшишки серебрушку¹⁰⁷.

Если на море собираются, то хоть от дому, то хоть что-нибудь оттащут (когда попросят, а то тайком отпросят) от дому, знатъём если кто¹⁰⁸.

Если знатъём промышляешь ты и тебе семга идет, а мне нет, портится, и я что у тебя пришла и взяла, то помогает; а если ты не знаешь ничего и я возьму у тебя, все равно не будет попадать. У меня свекор, все говорили, знатъём промышлял, и дети его тоже. А они не знали ничего знатъя¹⁰⁹.

¹⁰² Л. 23.

¹⁰³ Л. 24.

¹⁰⁴ Л. 25.

¹⁰⁵ Л. 26.

¹⁰⁶ Л. 28. Ср. с вредоносной магией строителей, плотников.

¹⁰⁷ Л. 29.

¹⁰⁸ Л. 30.

¹⁰⁹ Л. 31.

В Н<ижней> Золотице попы не ходили по тоням за рыбой, как на Терском берегу, но после окончания промысла из денег, вырученных за весь сезонный промысел семги, часть (десяток-другой рублей) отдавали на церковь¹¹⁰.

Мы сидели на тонях просто так, и попадет семги штук 30–40, складём костром и моешь и чистишь – люди идут, а бывали некоторые, что не показывали, и едину рыбину не скажут, а много напоедет¹¹¹.

Трифон Печенгский был поваром у рыбаков, пережимал у них рукавицы, всех перебарывал, на св. Носу заклеял червей, которые проедали суда и после всего этого спехнул с берега камень, стал на него и уехал на нем куда-то. (По словам М.С. Крюковой, которая слышала от деда, на этом камне Трифон уехал в Печенгскую Губу, где этот камень обсох на берегу, а Трифон Печенгский ушел на берег)¹¹².

Когда первый раз выловят рыбу, принесут, сварят и сядут за стол, старики говорили: «Первый лов с перьем в рот!»¹¹³

Если кто-нибудь промышленнику сказал в глаза о его хорошем улове, и таким образом изурочил его, то следует отрезать в лодке того, кто изурочил, что-нибудь: лямку и т. п. этим покурить изуроченного промышленника; обычно вырезанным кружком одежды взрослых, промышленников, не курят, так как на промысле у них все «на плечах» и в избу в деревне тоже надо идти нарком (пересказ.)¹¹⁴

Из лодки промышленника, который промысляет «знатьём» надо что-нибудь унести, чтобы испортить ему улов, от этого может быть польза и себе. Если же унести что-нибудь у промышленника, который просто промысляет, пользы не будет¹¹⁵.

Было в обычае, когда едят семгу или дичь за столом, говорить в шутку: «Ешь давай, а головушка промышленнику!»¹¹⁶

¹¹⁰ Л. 32.

¹¹¹ Л. 33.

¹¹² Л. 35. Заклял морских червей на Святом Носе, по преданию, Варлаам Керетский. Мотив плаванья на камне святого довольно популярен в народной агиографии и чаще всего относится к житию Антония Римлянина.

¹¹³ Л. 36.

¹¹⁴ Л. 37.

¹¹⁵ Л. 38.

¹¹⁶ Л. 39.

По терской было, что в море идешь, так камня не метать в море или в реку с берега¹¹⁷.

Вересом и прикосной травой курили ружья; с моря вышел, раз-два выстрелил и не может убить зверя, и на берег выйдет и кадит¹¹⁸.

3

Ф. 1477. Оп. 1. № 77. Приметы, поверья, легенды, заговоры, обряды, записанные в дер. Нижней Зимней Золотице. 13 сентября 1937. Машинопись. 55 лл. Л. 2–3: Голубина Анна Ивановна, пожилая, д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на Сев. обл. Запись Р. Липец 13/9 – 37 г.; Л. 4–18: Плакуев Григорий Михайлович, 70 л., д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на, Сев. обл. Запись Р. Липец 13/9 – 37 г.

Мы скрываемся, чтобы навстречу не попасть, дороги не пересеки. Идет человек в путь, не идешь на пересечку. Встретила как-то промышленика «Господи, хоть бы Онтоний угодник ему прислал! Меня был не ругал!» Они на завтра вытащили 25 зверей. После он говорил: «Эта вдова идет благочестива. Тебе в муже не было счастья, так в другом что-нибудь есть»¹¹⁹.

Святой нос. Проедал там суда червь. Заклял Трифон Печенгский, или Николай угодник, или Антоний Сийский¹²⁰.

Приговор, чтобы испортить винтовку. «Как скачи травяная кобылка по чистому полю, в пуля пляши по синему морю и не попадай в птицу сидящую на чистом поле, а в зверя ходячего на синем море» (конца не знает)¹²¹.

Раньше лодку промысловую всю перероют, там в козелки сложено все, с приговорами, чтобы мне испортить, а я пойду в море, еще больше напромышляю¹²².

¹¹⁷ Л. 46. Шибаев Федор Николаевич 66 л., д. В. Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

¹¹⁸ Л. 47. Шибаев Федор Николаевич 66 л., д. В. Золотица Приморского района Сев. обл. Запись Р. Липец 1/9 – 37 г.

¹¹⁹ Л. 2.

¹²⁰ Л. 3.

¹²¹ Л. 4.

¹²² Л. 5.

Зверь на меня шол, а испортить меня не могли, так как я не знал ничего¹²³.

Ночью в доме рассказчика раздался непонятный громкий звук. Он с женой решил, что это «перед головой!», т. е. к чьей-нибудь смерти. Оказалось, что это лопнула бутылка с пивом¹²⁴.

Были приметы по ветрам, где она (утельга) зародила и будет ли под нашей стороной¹²⁵.

Шучьи зубы употреблялись для магии¹²⁶.

Ската, чтобы не брала болезнь, употребляли плоского, высушенного; кроме того, ската клали в изголовье больному, если он долго не мог умереть, а смерть, по-видимому, считали неизбежной. «И то сказать, чем кормиться!»¹²⁷

Кринева говорил. Если я, например, стреляю не спроста, то он сделает, ничего не будешь промышлять, а если спроста – то еще больше в три раза больше заволочить. Парошина так испортил, что и в море не заходил¹²⁸.

От стариков: «отец был стрелок, а зиму ходил пуст. В колодку попадал, а в зверя не может. После покался один, испортил»¹²⁹.

Латкин Иван совой летал. У его дети ходили промышленниками. Он был в Инцах. На пасху, в канун он утерлся. Приходит в 12 часов ночи, наши промышленники на палатах лежат, старуха шанги пекла, глухая была; кричит во всю пасть: «Старуха, старуха! Наши ребята в промыслу – по двенадцати кож ты вывезли!» В это время его дети и мы настреляли около Моржовца (по 12 кож), а сова облетела все место; и некрасива, с ошейником. Говорят его племянники: «Дядя Иван прилетел опять попроведать! Завтра дома весть будет!» (А дети его отрицали, что это дядя Иван) И Кринева летал¹³⁰.

¹²³ Л. 7.

¹²⁴ Л. 8.

¹²⁵ Л. 9.

¹²⁶ Л. 10.

¹²⁷ Л. 11.

¹²⁸ Л. 13. «Кринева» – Федор Малыгин, житель дер. Койда. Известны рассказы о нем как о колдуне.

¹²⁹ Л. 14.

¹³⁰ Л. 15.

Кренив колдовал, летал по воздуху, мог заставить любого человека побежать за собой: так бежала за ним за санями старуха, которая порила с ним, что больше его знает, пока он не остановил ее, притро-нувшись, а то в башмаках и пальтушке добежала бы из другой дерев-ни даже до Золотицы; этим пугал свою жену богатый архангельский купец, имевший дела с Койдой, когда жена назвала Кренива «само-едином» и говорила, что муж слишком его чествует. У своего отца Кренива, высокого и сутулого, от которого и пошло прозвище Крени-вых (настоящая фамилия Малыгины), Федор Кренив хотел перенять колдовство, но старик хотел передать не ему, а какому-то мезенскому мужику, которого перед смертью и позвал к себе. Тот сел записывать за стол, а сын забрался тайком под кровать отца и тоже записывал. У Мезенского «слабее брало», чем у Федора Кренива. Так к нему и перешло знатё отца. Кренив знал, как его дети или покрученники промышляют в море¹³¹.

4

РГАЛИ. Ф. Конверт № 2. Обрядовый фольклор № 36. Запись Р. Липец от Сопочкина Алексея Алексеевича, 47 л. (уроженец с. Мезени) в г. Архангельске. Сев. обл. 27/VIII 37 г. Маш. 46 л.

Перед отъездом надо садиться на дольную лавку, а не на переднюю¹³².

Чтобы был ветер, нужно грызть мачту /Побережья Белого Моря/¹³³.

На промысел брали «смертную» рубашку и кальсоны, сшитые на смерть – по Мезени и Летнему берегу¹³⁴.

Перед отъездом нельзя спать с женой. Если что-нибудь было, дол-жен вымыться в бане. Одевали чистую рубаху /Побережья Белого моря/¹³⁵.

У зверобоев было запрещенье есть закрыто, так как не будет промыс-ла. Держался до настоящего времени: «а то все ловить не будем» /Побережья Белого моря/¹³⁶.

¹³¹ Л. 18.

¹³² № 1. Л. 37.

¹³³ № 2. Л. 38.

¹³⁴ № 3. Л. 39.

¹³⁵ № 4. Л. 40.

¹³⁶ № 5. Л. 41.

В море петь не разрешалось и свистеть тоже /Побережья Белого моря/¹³⁷.

В праздники не разрешалось проливать кровь, бить зверя. Были случаи и на ледоколах, что не выходили на промысел на первые дни пасхи¹³⁸.

Голову ест старший по положению /Побережья Белого моря/¹³⁹.

Первую рыбу съедают сами /Побережья Белого моря/¹⁴⁰.

Очищение /окуривание/ невода дымом можжевельника /Побережья Белого моря/¹⁴¹.

Не сказывать количества рыбы и сдавать без людей от глаза /Побережья Белого моря/¹⁴².

Куда ехать на промысел – не говорить¹⁴³.

Был обычай в Поморьи, по Летнему Зимнему берегу и Мезени про первую рыбу /крестя ее/ говорить: «Петр и Павел крест поставил», т. е. у нее есть крестообразная кость в голове, которую, т. е. «Крест», Петр и Павел поставили¹⁴⁴.

Нельзя из улова дать съесть кошке или собаке /последняя имеет меньшее значение/; иначе пропал весь промысел. Бытовало по Летнему и Зимнему берегу и Мезени¹⁴⁵.

При встречах с кошкой или зайцем старались вернуться обратно /Побережья Белого моря/¹⁴⁶.

На Мезени у стариков и у староверов было в обычае причащаться и говеть перед отъездом на промысел¹⁴⁷.

¹³⁷ № 6. Л. 42.

¹³⁸ № 8. Л. 44.

¹³⁹ № 9. Л. 45.

¹⁴⁰ № 11. Л. 47.

¹⁴¹ № 12. Л. 48.

¹⁴² № 13. Л. 49.

¹⁴³ № 14. Л. 50.

¹⁴⁴ № 15. Л. 51.

¹⁴⁵ № 16. Л. 52.

¹⁴⁶ № 17. Л. 53.

¹⁴⁷ № 19. Л. 55.

ПОРЧА

У соседа старались вырезать часть снасти, ее сжечь и прокурить ею свою снасть. Утащить весло. Отрезать часть невода, поплавки, кибас и перевязать к себе, чтоб счастье перешло. Рыбы не таскали. Подобные вещи иногда делают еще в бригадах старики /Побережья Белого моря/¹⁴⁸.

Было в обычае ходить из дома в дом перед отъездом, чтобы выпросить что-нибудь взаймы «на счастье» /Побережья Белого моря/¹⁴⁹.

Неудачниками, несчастливыми людьми считали или недоразвитых, или бедноту, т. к. у последней были худшие снасти, места лова и прочее. Несчастливых старались не брать с собой на промысел /Побережья Белого моря/¹⁵⁰.

«Навалухи» как общего понятия не встречал. Нельзя было только брать, если найдешь, нож, крест, икону /Побережья Белого моря/¹⁵¹.

Дурною встречей считалось при отъезде на промысел встреча с попом, «старой девой» и некоторыми другими лицами. «Сворачивай и не иди» /Побережья Белого моря/¹⁵².

С «Медведка» /крота/ снимали шкурку, зашивали в ладонку и носили на шее для счастья на ловле /Побережья Белого моря/¹⁵³.

Если свой улов отдать другому, то отдашь счастье. Отдавать можно родственникам и проезжим, приехавшим на промысел рыбакам, а нельзя давать посторонним, не связанным с промыслом. Продавать улов можно /Побережья Белого моря/¹⁵⁴.

Как амулет брали на промысел «громовую стрелу»: чортовы пальцы или кусок кремня своеобразной формы /Побережья Белого моря/¹⁵⁵.

Троицын день – несчастный /Побережья Белого моря/¹⁵⁶.

¹⁴⁸ № 20. Л. 56.

¹⁴⁹ № 21. Л. 57.

¹⁵⁰ № 22. Л. 58.

¹⁵¹ № 23. Л. 59.

¹⁵² № 24. Л. 60.

¹⁵³ № 25. Л. 61.

¹⁵⁴ № 26. Л. 62.

¹⁵⁵ № 27. Л. 63.

¹⁵⁶ № 29. Л. 65.

Когда обсуждают вопросы соцсоревнования у рыбаков и люди говорят, что «возьмем такое то количество», то бывает такое отношение среди некоторых рыбаков: «Хвастливое слово всегда гнило: Сначала вылови, а потом возьми». В отношении обсуждения плана легче /Побережья Белого моря/¹⁵⁷.

Преуменьшение количества улова на ледоколах, когда дают сводки: указывают 13–15 т. г., а привозят 20–25 т. г., «Чтобы счастья не отогнать». Одновременно это является своего рода страховкой на случай неудачного промысла, т. е. зверь, набитый в первые дни, выдается за набитого после. То же и на береговом промысле. Аналогичные факты имеют место и в траловом флоте, при радио-сводках /Побережья Белого моря/¹⁵⁸.

Если много «стрелков» /кузнечиков/, то будет много семги /Побережья Белого моря/¹⁵⁹.

Спустить серебряную монету в море /при выезде/, чтобы «ублажить море» /Побережья Белого моря/¹⁶⁰.

Один раз рассказчик ночевал в промысловой избушке, в которой говорили, что «пугает». Всю ночь ему не давало спать какое то постукивание, а когда он выходил наружу, то никого не было. На утро оказалось, что в сенах висело коромысло и от ветра постукивало об стену /Мезень/¹⁶¹.

В ночь после похорон жены рассказчику слышался какой-то шум. Выйдя в крытый двор /под одной крышей с домом/, он увидел, что у стены стоит что-то белое. В ужасе он бросился обратно в избу, но потом решил проверить, иначе «на всю жизнь останется». Оказалось, что это баран вышел из своего хлева и, став на задние ноги, объедал сено¹⁶².

Были на промысле на Конушинской корге в промысловой избушке. Старик лежал на нарах и несколько раз говорил, что его что-то тянет за ногу. Над ним смеялись: «Смерть тебе, старик, не ходи на Канин». Посмотрели, наконец, и оказалось, что в угол забились лисица /Мезень/¹⁶³.

¹⁵⁷ № 30. Л. 66.

¹⁵⁸ № 31. Л. 67.

¹⁵⁹ № 38. Л. 74.

¹⁶⁰ № 39. Л. 75.

¹⁶¹ № 41. Л. 77.

¹⁶² № 42. Л. 78.

¹⁶³ № 43. Л. 79.

Один промышленник с Мезени рассказывал, что находясь на каком то дальнем зверобойном промысле видел сон /едва ли не три раза/ о похоронах своей матери, во всех подробностях. Мать при его отъезде была жива /и здорова/, но когда он вернулся, то узнал, что мать умерла именно в тот день, когда ему виделся сон и все подробности ее похорон совпали с его сном¹⁶⁴.

Почему камбала плоская. Была непокорная рыба, называлась она тогда еще не камбалой. Кто-то в наказание наступил на нее ногой и расплющил /Побережья Белого моря/¹⁶⁵.

5

РГАЛИ. Ф. 1477. Оп. 1. Ед. хр. 77. Конверт № 2. Обрядовый фольклор № 5. Запись Р. Липец от Плакуева Евдокима, старика, в д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на, Сев. обл. 13/IX 37 г. Маш., 5 л.

Еще месяц назад поп о. Полоний пытался ходить по тоням за семгой, но плохо принимали и один старик обругал. Остальные смеялись над стариком, что «человек религиозный, а даже не пригласили попить-поесть»¹⁶⁶.

Праздников не признавали, если есть зверь – сегодня он на льду, а завтра нет. И также рыба на тони¹⁶⁷.

6

РГАЛИ. Ф. 1477. Оп. 1. Ед. хр. 77. Конверт № 3. Обрядовый фольклор № 5. Запись Р. Липец 13/IX 37 г. от Попова Андрея Дмитриевича, 55 лет, в д. Н. Зимняя Золотица, Приморского р-на, Сев. обл.

Один говорил, что [св.] Онтоний встретился, сказал одному старику: «У вас табаком земля заплевана, поэтому промысла не стало, он

¹⁶⁴ № 44. Л. 80.

¹⁶⁵ № 46. Л. 82. Камбала «упала под жезл Моисея» / «упала с тарелки Божьей Матери» (ср. № 329, 598 в: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. М., 2004.).

¹⁶⁶ № 2. Л. 20.

¹⁶⁷ № 5. Л. 23

табачников». Раньше промышляли зверя ближе. Табаком, как курят, то плюют, заплевали, так святому пройти нельзя, святость ушла; так без святости и промыслу не стало¹⁶⁸.

У запада жона красива, вот он всегда к вечеру стихает, уходит к ней спать, у шалонника жена крива, так он уходит *от нее*, больше ночью тянет¹⁶⁹.

Уносило в путь. Там был такой случай. Мужик один помер, они в проносе мертвецкого мяса наварили. Один попробовал и онемел, и другие не тронули мяса. Потом их принесло к земли. Потом их нашли ненцы. Вот пришли в чум, а этот все не говорит. Их начали кормить постепенно. День-два пожил и заговорил: «Почему не говорил раньше; я когда поел мяса товарища, мне показалось до того вкусно, что мы все поели *бы* один другого, никто бы не остался в живых»¹⁷⁰.

Осенью поедут с сёмужья промысла, то старики благодарили: «Спасибо тебе, синё морё, на тишине, красно солнышко, на вишине¹⁷¹, на пригревине»¹⁷².

Чтобы испортить, идет товарищи к лодке, другой ему в след говорит «Идет не промышленник, а поп, не с винтовкой, а с креста!» Поэтому ему не промышляется¹⁷³.

Сквозь щеку иглу прокалывать: «Видно небо и земля дай бог рабу божьему Ондрею сквозь шшоку иглу протянуть, чтобы не было ни шшипоты, ни ломоты, ни опухоли. Аминь»¹⁷⁴.

Промышленные портили один у одного винтовку. «Ты, свинцовая пуля, как травяна кобылка не лети в ретивого зверя. Ключевое слово евангельская печать»¹⁷⁵.

¹⁶⁸ № 1. Л. 25. Вероятно, влияние старообрядцев и их негативное отношение к табаку.

¹⁶⁹ № 3. Л. 26. О смене ветров.

¹⁷⁰ № 3. Л. 27.

¹⁷¹ Ы под ударением.

¹⁷² № 12. Л. 28.

¹⁷³ № 20. Л. 30.

¹⁷⁴ № 23. Л. 31.

¹⁷⁵ № 26. Л. 33.

Когда поедешь на промысел да кавадея, нерьпицу дитя, – первого (*добудешь*), то это не к промыслу, лучше его бросить, не бери с собой. А это оказалось пустяки¹⁷⁶.

Другой, если едет, ничего не давать, а стремится выпросить у соседа, чтобы больше ему прибыль была¹⁷⁷.

Воровски *ешь* от товарища, то будто бы в промысле будут неполадки. Если от товарища что-нибудь скрыл¹⁷⁸.

У Якова Васильевича унесло промысел, он говорит: «Это не мой, не мой унесло, а богов! Мой остался». Бога обманывали. ~~Вот остался~~¹⁷⁹.

Чтобы испортить лов семги, ему разрежут малицу, он подумает, что испортили и от этого портится¹⁸⁰.

Когда стоят и долго нет поветери. То вынесут выругта́ из камней на гору; На Терском берегу и поморы, а у нас ставят кресты /крест ставил зять/¹⁸¹.

Обязательно, когда тянут зверя, на зимнем промысле, обязательно закроют зверя в лодке совиками, рогожками, веслами, чтобы не оприкосилось. Затянут в сени, в *промысловую* избушку, опружат в сенцах, кровь *в лодке* и в сенцах метелкой запашут¹⁸².

Коров чтобы не бил зверь, – был львиный зуб¹⁸³.

Стрёлки находили каменные, если красную найдет, то это семга любит того, а если серая – для зверя. Хранили, с собой носили¹⁸⁴.

Воровали, если у кого хорошо промышляется, *мётлу*¹⁸⁵.

¹⁷⁶ № 15. Л. 36.

¹⁷⁷ № 19. Л. 37.

¹⁷⁸ № 21. Л. 38.

¹⁷⁹ № 6. Л. 39.

¹⁸⁰ № 9. Л. 42.

¹⁸¹ № 11. Л. 43.

¹⁸² № 13. Л. 44.

¹⁸³ № 16. Л. 45.

¹⁸⁴ № 18. Л. 46.

¹⁸⁵ № 22. Л. 47.

Чтобы ружье хорошо промышляло, если оприкосится, вытянут из бахил стельки, положат на железный противень и перескакивают. И этим дымом чтобы ружье охватило¹⁸⁶.

В самое последнее время /в этом или прошлом году/ пароход несколько раз не приставал к какому-то пункту из-за тумана и т. п. Зять рассказчика между тем поставил на берегу крест, чтобы пароход приворотил. В последний раз он собирался даже посеки крест и бросить его в огонь, и как раз пароход приворотил. Крест остался стоять до настоящего времени¹⁸⁷.

В воротах тайников (*чужих*) привязывали палку, чтобы семга не заходила¹⁸⁸.

А.Д. Попов говорит о влиянии политических ссыльных в 1905 г. на его безбожие. Первым октябрил детей (с 1926 г.); его жену «не моли́твана» – не пускали в дома, а его самого не брали, остерегались, на тони, даже не гостили. Он соединился с другими безбожниками ловить навагу. Промышлял лучше всех, старуха говорила: «Он в бога не верит, а ему семга попадат»¹⁸⁹.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке гранта Российского научного фонда, № 17-78-20194.

Acknowledgements

The work was supported by the Russian Science Foundation (grant № 17-78-20194).

Список информантов

ГАГ – Голубин Александр Григорьевич, 1955 г. р., зап. д. Ручьи Мезенского района Архангельской области 17 июля 2013 г., соб.: А.Ю. Балакин, А.И. Васкул.

ДИС – Дорофеева Ираида Семеновна, 1938 г. р., зап. д. Мегра Мезенского района Архангельской области 23 июля 2013 г., соб.: А.И. Васкул.

¹⁸⁶ № 24. Л. 48.

¹⁸⁷ № 28. Л. 49.

¹⁸⁸ № 10. Л. 51.

¹⁸⁹ № 29. Л. 52.

- ДФВ – Дорофеев Федор Владимирович, 1970 г. р., зап. д. Мегра Мезенского района Архангельской области 23 июля 2013 г., соб.: А.И. Васкул.
- КАГ – Кулакова Агриппина Григорьевна, 1933 г. р., зап. в д. Мегра Приморского района Архангельской области 23 июля 2013 г., соб. А.Ю. Балакин, Н.Г. Комелина.
- КИИ – Кулаков Илья Иванович, 1950-е гг. р., зап. в д. Мегра Приморского района Архангельской области 23 июля 2013 г., соб. А.Ю. Балакин, Н.Г. Комелина.
- МПЕ – Малыгина Павла Ефимовна, 1927 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области 23 июля 2014 г., соб.: А.И. Васкул, Г.Н. Мехнецова (Щупак).
- ПАА – Попова Алла Александровна, 1957 г. р., зап. в с. Койда Мезенского района Архангельской области 17 июля 2014 г., соб.: Е.Л. Капустина, Н.Г. Комелина.
- ПАА–2 – Пахолова Анна Афанасьевна, 1923 г. р., зап. в д. Нижняя Зимняя Золотица Приморского района Архангельской области в июле 2010 г., соб.: Д.В. Агафонова, А.И. Васкул, Н.Г. Комелина, Я.В. Нагорная.
- СВМ, СРФ – Субботин Виктор Михайлович, Субботина Роза Федоровна, их внучка Настя, зап. в Зимней Золотице в июле 2010 г., соб.: Д.В. Агафонова, А.Б. Бильдюг, Н.Г. Комелина.
- ХНВ – Хардаминава Нина Васильевна, 1931 г. р., зап. в д. Ручьи Мезенского р-на Архангельской обл. в 2013 г., соб.: Н.Г. Комелина, Я.В. Нагорная.
- ЮЛС, С – Юрьева Любовь Степановна и ее дочь Снежана, зап. в с. Мегра Мезенского района Архангельской области 25 июля 2013 г., соб. Н.Г. Комелина, Я.В. Нагорная.

Литература

- Алексеевский и др. 2009 – *Алексеевский М.Д., Васкул А.И., Козлова И.В., Комелина Н.Г.* Традиции рыбаков и зверобоев Терского берега Белого моря // Живая старина. 2009. № 2. С. 15–19.
- Бернштам 2009 – *Бернштам Т.А.* Народная культура Поморья. М.: ОГИ, 2009. 432 с.
- Бильдюг 2023 – *Бильдюг А.Б.* «Кому суждено, так тому суждено»: рассказы о спасении на море // Русская литература. 2023. № 2. С. 21–28.
- Грысык 1992 – *Грысык Н.Е.* Щука в верованиях, обрядах и фольклоре русских // Из культурного наследия народов Восточной Европы: Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 45 / Отв. ред. Т.В. Станюкович. СПб.: Наука, 1992. С. 56–61.
- Денисевич 2001 – *Денисевич К.Н.* Охотничья и рыбацкая магия Каргополья // Живая старина. 2001. № 3. С. 48–50.

- Добровольская 2009 – *Добровольская В.Е.* «Всяка рыба хороша, коли на уду пошла...»: Запреты и предписания, связанные с рыболовством // Живая старина. 2009. № 2. С. 29–31.
- Дранникова, Морозова 2013 – *Дранникова Н.В., Морозова Т.Н.* Специфика промыслового календаря Зимнего берега Белого моря // Язык и культура Русского Севера: К вопросу о региональной языковой картине мира / Сост., отв. ред. Т.В. Симашко. Архангельск: САФУ, 2013. С. 299–303.
- Иванова 2008 – *Иванова Т.Г.* К истории Зимнего берега // Свод русского фольклора. Т. 8: Былины Зимнего Берега Белого моря. М.; СПб.: Наука, 2008. С. 39–68.
- Логинов 2006 – *Логинов К.К.* Этнолокальная группа русских Водлозерья. М.: Наука, 2006. 276 с.
- Ляхова 2009 – *Ляхова Ю.В.* Магия каргопольских и няндомских охотников и рыбаков // Живая старина. 2009. № 2. С. 19–22.
- Морозова 2016 – *Морозова Т.Н.* История собирания и изучения промыслового фольклора Зимнего берега Белого моря // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Филологические науки. 2016. № 3 (156). С. 97–103.
- Назарова 2009 – *Назарова И.Ю.* О некоторых стратегиях рыбной ловли: «удача» на рыбалке // Живая старина. 2009. № 2. С. 26–28.
- Назарова 2010 – *Назарова И.Ю.* Почему мы (не) верим в приметы? // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 107–116.
- Самойлова 2017 – *Самойлова Е.В.* Группы обетных крестов Белого моря: прогностические и темпоральные аспекты обрядовых практик в с. Шуерецкое Беломорского района республики Карелия // Традиционная культура. 2017. Т. 18. № 1 (65). С. 25–26.
- Mullen 1972 – *Mullen P.B.* The function of magic folk belief among Texas coastal fishermen // The Journal of American Folklore. 1972 (Jan. – Mar.). Vol. 85. No. 335. P. 66–72.
- Nakhshina 2012 – *Nakhshina M.* “Without fish, there would be nothing here”: attitudes to salmon and identification with place in a Russian coastal village // Journal of Rural Studies. 2012. No. 2 (28). P. 130–138.
- Vyse 1997 – *Vyse St.A.* Believing in magic. The psychology of superstition. Oxford: Oxford University Press, 1997. 272 p.

References

- Alekseevsky, M.D., Vaskul, A.I., Kozlova, I.V. and Komelina, N.G. (2009), “Traditions of fishermen and hunters of the Tersky coast of the White Sea”, *Zhivaya Starina*, vol. 2, pp. 15–19.
- Bernshtam, T.A. (2009), *Narodnaya kul'tura Pomor'ya* [Folk culture of Pomorie], OGI, Moscow, Russia.

- Bildyug, A.B. (2023), “ ‘Who is destined, so is destined’. Stories about rescue at sea”, *Russian Literature*, vol. 2, pp. 21–28.
- Denisevich, K.N. (2001), “Hunting and fishing magic of Kargopol”, *Zhivaya Starina*, vol. 3, pp. 48–50.
- Dobrovolskaya, V.E. (2009), “ ‘Every fish is good, if it went to the bait’. Prohibitions and regulations related to fishing”, *Zhivaya Starina*, vol. 2, pp. 29–31.
- Drannikova, N.V. and Morozova, T.N. (2013), “The specificity of the fishing calendar of the Winter Coast of the White Sea”, in Simashko, T.V. (ed.), *Yazyk i kul'tura Russkogo Severa: K voprosu o regional'noi yazykovoi kartine mira* [Language and culture of the Russian North. On the issue of the regional linguistic picture of the world], Northern Arctic Federal University, Arkhangelsk, Russia, pp. 299–303.
- Ivanova, T.G. (2008), “On the history of the Winter Coast”, *Svod russkogo fol'klora. T. 8: Byliny Zimnego Berega Belogo morya* [Collection of Russian folklore, vol. 8. Epics of the Winter Coast of the White Sea], Nauka, Moscow, Saint Petersburg, Russia, pp. 39–68.
- Grysyk, N.E. (1992), “Pike in beliefs, rituals and folklore of Russians”, in Stanyukovich, T.V. (ed.), *Iz kul'turnogo naslediya narodov Vostochnoi Evropy. Sbornik Muzeia antropologii i etnografii* [From the cultural heritage of the peoples of Eastern Europe. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], vol. 45, Nauka, Saint Petersburg, Russia, pp. 56–61.
- Loginov, K.K. (2006), *Etnolokal'naya gruppa russkikh Vodlozer'ya* [Ethno-local group of Russians in Vodlozero], Nauka, Moscow, Russia.
- Lyakhova, Yu.V. (2009), “The magic of Kargopol and Nyandoma hunters and fishermen”, *Zhivaya Starina*, vol. 2, pp. 19–22.
- Morozova, T.N. (2016), “The history of the collection and study of fishing folklore of the Winter Coast of the White Sea”, *Proceedings of Petrozavodsk State University. Philological sciences*, vol. 156, no. 3, pp. 97–103.
- Mullen, P.B. (1972), “The function of magic folk belief among Texas coastal fishermen”, *The Journal of American Folklore*, vol. 85, no. 335, pp. 66–72.
- Nakhshina, M. (2012), “‘Without fish, there would be nothing here’: attitudes to salmon and identification with place in a Russian coastal village”, *Journal of Rural Studies*, vol. 28, no. 2, pp. 130–138.
- Nazarova, I.Yu. (2009), “About some fishing strategies. ‘luck’ in fishing”, *Zhivaya Starina*, vol. 2, pp. 26–28.
- Nazarova, I.Yu. (2010), “Why do we (do not) believe in omens?”, *Antropologicheskij forum / Forum for Anthropology and Culture*, vol. 13, pp. 107–116.
- Samoilova, E.V. (2017), “Groups of votive crosses of the White Sea. Prognostic and temporal aspects of ritual practices in the village Shueretskoe, Belomorsky district, Republic of Karelia”, *Traditional culture*, vol. 18, no. 1, pp. 25–26.

Vyse, St.A. (1997), *Believing in magic. The psychology of superstition*, Oxford University Press, Oxford, UK.

Информация об авторе

Наталья Г. Комелина, кандидат филологических наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 199004, Россия, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4; *komlng@mail.ru*

Information about the author

Natalja G. Komelina, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia; bld. 4, Makarova Emb., Saint Petersburg, 199004; *komlng@mail.ru*

УДК 392.5

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-139-144

«Пекли ли щи, варили ли пироги?»
Приговоры на свадьбе: тексты и комментарии

Рецензия на книгу:
Русские свадебные приговоры в архивных коллекциях
XIX – первой половины XX в. /
Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент.
Ю.А. Крашенинниковой. М.: Индрик, 2021. 712 с.

Елена Ф. Левочская

*Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте Российской Федерации
(РАНХиГС, Президентская академия),
Москва, Россия, leta.ugay@gmail.com*

*Для цитирования: Левочская Е.Ф. «Пекли ли щи, варили ли пироги?»:
Приговоры на свадьбе: тексты и комментарии. [Рец.]: Русские сва-
дебные приговоры в архивных коллекциях XIX – первой половины
XX в. / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. Ю.А. Крашенин-
никовой. М.: Индрик, 2021. 712 с. // Фольклор: структура, типоло-
гия, семиотика. 2023. Т. 6. № 1. С. 139–144. DOI: 10.28995/2658-5294-
2023-6-1-139-144*

“Did you bake cabbage soup, did you boil pies?”
Wedding sentences. Texts and comments

Book Review: Russkie svadebnye prigovory
v arkhivnykh kollektsiyakh XIX – pervoi poloviny XX v.
[Russian wedding sentences in archival collections
of the 19th – first half of the 20th centuries] /
Comp., introductory article, prep. of texts, comment.
by Yu.A. Krashennnikova. Moscow: Indrik, 2021. 712 p.

Elena F. Levochskaya

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
(Presidential Academy), Moscow, Russia, leta.ugay@gmail.com*

For citation: Levochskaya, E.F. (2023), “ ‘Did you bake cabbage soup, did you cook pies?’ Wedding sentences. Texts and comments. [Book Review]: Russian wedding sentences in archival collections of the 19th – first half of the 20th centuries / Comp., introductory article, prep. of texts, comment. by Yu.A. Krashennnikova. Moscow: Indrik, 2021. 712 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 1, pp. 139–144, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-139-144

Тексты, которые доходят до современного читателя, но не адресованы ему, могут быть затемнены по-разному: от физической порчи источников до забвения значения, присущего слову или словесной формуле. Фольклорные тексты и вовсе представляют собой партитуру, непонятную без знания контекста исполнения и сопровождающего их акционального кода. Только собранные в большом объеме, фольклорные фиксации позволяют судить об инварианте и возможных особенностях каждого исполнения. Книга «Русские свадебные приговоры в архивных коллекциях XIX – первой трети XX в.» решает сразу несколько задач: большой объем материала (более сотни текстов из разных локаций) позволяет составить полное представление о жанре, а подробный текстологический и фольклористический комментарий – извлечь наибольшую информацию из каждого публикуемого примера.

Книга представляет свадебные приговоры как целое. «Причина включения приговоров в самые разные коллекции фольклорно-этнографических материалов кроется в нечетких жанровых критериях и неоднозначном восприятии текстов собирателями» (с. 19) – пишет Юлия Крашенинникова, составитель книги, автор диссертации и ряда статей по свадебным приговорам. В предисло-

вии подробно рассказывается о поиске текстов в архивах, причем приводятся как те, которые дали материал для издания, так и те, в которых, против ожидания, ничего ценного не было обнаружено, что свидетельствует о научной беспристрастности и помогает избежать публикационной ошибки.

Приговоры исполняются парнем, свахой или «девушкой побойчее» (с. 497). Это исполнение – особое умение, которым обладали не все, особенно ценное тем, что приговоры входили в свадебный обряд и составляли важную его часть.

Структура издания выстроена по старейшему принципу филологии: тексты приводятся подряд, но перемежаются комментариями, иногда довольно развернутым. Очень удобно, что комментарий приводится непосредственно после текста, благодаря этому по прочтении формируется целостное представление о свадебных приговорах, их текстологии и обрядовой роли, стилистике и поэтике. Помимо авторских затекстовых комментариев, в книге есть и постраничные комментарии (в них, в частности, вынесены пометы на полях рукописей и пояснения непонятных современному читателю слов). Тексты распределены по нескольким разделам: приговоры свадебных дружек, приговоры девушек – «комбинация приговоров дружки и песенно-речитативного обрядового репертуара (причитаний)» (с. 437), приговоры свадебных чинов, молодоженов и их родственников, приговоры местных жителей, гостей. В конце издания приводится словарь диалектных слов и выражений, аннотированный именной указатель, библиография и другой справочный аппарат.

Текстология. Архивные коллекции, послужившие источником текстов, содержат рукописи. В издании бережно описаны их внешний вид и сохранность, наличие помет, подчеркиваний и пропусков, а также возможные причины последних (выпущен текст непристойного содержания или, вероятно, исправления вносились при проверке текста на слух). Автор стремится, чтобы читатель не потерял информации, которую мог бы получить, возьми он в руки саму рукопись.

Что касается содержания, то отмечаются столь важная для фольклористики вариативность (перекрестные ссылки внутри книги и приведение похожих фрагментов в комментариях) и региональность (тексты расположены по типам, а внутри типов – по губерниям; отмечаются мотивы и формулы, свойственные той или иной местности). Так, приговоры дружки приводятся из следующих губерний: Вологодская, Костромская, Новгородская, Вятская, Пермская, Архангельская, Нижегородская, Владимирская, Рязанская, Ярославская и Астраханская (последние по 1–2 текста, первые – по внушительному корпусу). В некоторых случаях (свадеб-

ная поэзия Коми) непонятен язык исходного текста, русский или коми, о чем тоже говорится в комментариях.

Отмечены и текстологические заимствования: отсылки к литературным памятникам, например, лубочным картинкам («Роспись приданого», с. 496), древнерусской литературе («Повесть о горезлочастии» и «Повесть о хмеле», с. 243), к ветхозаветным апокрифам и другим фольклорным жанрам (былинное описание распутия «направо пойдешь...» (с. 279), формулы свадебных причитаний в приговорах девушек).

Этнография. Приговоры входят в обширный комплекс свадебного фольклора, сопровождающего соответствующие ритуалы. Этнография свадьбы всегда привлекала фольклористов своим богатством и эксплицированным обрядовым компонентом: можно вспомнить «Свадьбу в Кокшеньге Тотемского уезда» М.Б. Едемского¹. Количество «свадебных чинов» (участников обряда), действий и разножанровых текстов развернутого свадебного действия поражает. В этом контексте приговоры – важный элемент большого целого.

В книге приведены не только распространенные приговоры дружки, произносимые в доме невесты по прибытии свадебного поезда и устанавливающие связь стороны невесты и поезжан, но и более редкие, но любопытные приговоры на елочку (дивью красоту) и на зайчика, произносимые девушками со стороны невесты. Артефактный и акциональный коды (собственно, украшенная елочка или скрученный из платка зайчик) описаны в комментариях.

Стилистика. Другим объектом комментирования становится стилистика. В примечаниях делается акцент на случаях «комического алогизма»: «Пекли ли щи? Варили ли пироги?» – спрашивает дружка сторону невесты (с. 111), упоминаются «окорок капусты и вилок ветчины» (с. 318). Такие сочетания обладают законченностью (достаточно менять местами слова в сочетаниях, и получается обычная фраза) и одновременно острают действия.

Любителям классической русской поэзии будет интересно посмотреть на переключки формулы «есть и медная посуда / крест да пуговица», использованной в стихотворении Н. Некрасова «Молодые», и того, как она реализуется в свадебных приговорах (с. 502).

Комизм и «перевернутость» мира, а также непристойный подтекст связаны с ритуальной природой диалогов в приговорах. Другой их чертой становятся отсылки к библейской истории. «Ритуальные диалоги» (с. 273) имеют целью «проверку веры» и экспликацию общности.

¹ Едемский М.Б. Свадьба в Кокшеньге Тотемского уезда. СПб.: Тип. М-ва пут. сообщ. (т-ва И.Н. Кушнерев и К°), 1911. 136 с.

Игровой характер речи приводит к большому количеству любопытно организованных словесных формул, в частности, эвфемизмов. Отчасти они обусловлены ситуацией обмена, сделки, лежащей в основе свадьбы (с. 550), а такие действия имели охранительное текстовое окружение как ситуации потенциально опасные. Поэтика (формальная организация) словесных клише заслуживает отдельного рассмотрения. Так, в приговорах «на зайчика» встречаются повторяющиеся неточные рифмы: «сегодня день не среда, наш зайчик не пойдет со стола без серебра; сегодня не понедельник – пожалуйста на зайчика денег полтинник» (с. 534). Все это ожидает отдельного исследования и описания.

Мифология. Слово в ритуале может как дублировать действие, так и выстраивать космос самостоятельно. Ритуальные вопросы дружке и его ответы с отсылками к Ветхому Завету, в том числе вопросы о перволюдях (с. 115), загадки о «звере над зверями» и «птице над птицами» (с. 119), устанавливают первоначальный порядок. Свадьба как инициационный обряд связана с построением такого космоса для обновленной семьи.

Параллельно с тем, как в артефактном коде свадьбы присутствуют дары, на уровне приговоров есть формулы, увеличивающие ценность этих даров. Мотив «подготовка даров невестой» (с. 559) («наша невеста не по саду ходила», с. 553) акцентирует участие невесты в упорядочивании мира.

Приговоры содержат сюжеты – как дружка шел ко двору, как жених искал потерянные невестой ключи, как девушки красоту нашли (с. 470) – иносказательные и повествовательные фрагменты фокусируют внимание на заданных темах. Некоторые мотивы и формулы приговоров перекликаются с волшебной сказкой, заговорами и причитаниями, в частности, описание и преодоление преград:

У нашей невесты река очень широка, не переплывете.

У нашего жениха есть самоходная лодка. На ней перейдем.

Наша невеста сидит за двенадцатью дверями, за двенадцатью замками.

Все замки замкнуты, и ключ брошен в море.

Шел я по лесу, по чаще. Пришел к морю. На море остров. Скочил на остров, на ней береза, я ее срубил. Под березой ящик. Там утки. Утка кинулась и выронила яйцо. Там был ключ, вот он, в кармане (с. 119).

«Текст весьма редкий» – комментирует автор-составитель, известен только один близкий вариант. Вместе с тем он показателен своей мифологичностью и иносказаниями: поход за невестой – это поход в другой мир.

Наконец, космический порядок проявляется в таких конкретных вещах как рассадка гостей: кто присутствует с обеих сторон, какова оценка гостей (некоторые формулы указывают на хозяйственную «незрелость» других девиц, помимо невесты), кто где сидит, какие дары подносит и принимает – все это проговаривается в свадебных приговорах и регулируется на уровне действий. «Гости занимают места по указанию дружки» (с. 200).

В целом можно отметить высокий уровень подготовки публикации и увлекательность чтения, когда комментированная подборка текстов выстраивается в сюжет. В книге представлен богатый материал и разбросаны ключи для его наилучшего усвоения. А выводы читатели и будущие исследователи вольны делать самостоятельно, в зависимости от собственных интересов и расставленных акцентов.

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта «Стратегии порождения и тактики восприятия поэтического текста в традиционной и городской культурах» Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 20-09-00318a.

Acknowledgements

This work was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project “The strategies of generation and tactics of reception of poetic text in rural and urban cultures”, no. 20-09-00318a.

Информация об авторе

Елена Ф. Левочская, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС, Президентская академия), Москва, Россия; 119571, Россия, Москва, пр-кт Вернадского, д. 82; leta.ugay@gmail.com

Information about the author

Elena F. Levochskaya, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Presidential Academy), Moscow, Russia; bld. 82, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119571; leta.ugay@gmail.com

УДК 398(470.345)

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-145-151

VI Всероссийские
(с международным участием)
научно-педагогические чтения
«Русский фольклор Мордовии в контексте
отечественной культуры»

Дарья М. Агапова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, dashagapova@mail.ru*

Для цитирования: Агапова Д.М. VI Всероссийские (с международным участием) научно-педагогические чтения «Русский фольклор Мордовии в контексте отечественной культуры» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 1. С. 145–151. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-145-151

The 6th All-Russian
(with international participation)
Scientific and Pedagogical Readings
“Russian folklore of Mordovia
in the national culture context”

Daria M. Agapova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, dashagapova@mail.ru*

For citation: Agapova, D.M. (2023), “6th All-Russian (with international participation) Scientific and Pedagogical Readings ‘Russian folklore of Mordovia in the national culture context’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 1, pp. 145–151, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-145-151

10 марта 2022 г. в Национальном исследовательском Мордовском государственном университете им. Н.П. Огарева прошли VI Всероссийские (с международным участием) научно-педагогические чтения «Русский фольклор Мордовии в контексте отечественной культуры». Организатором конференции традиционно выступила кафедра русской и зарубежной литературы. Предполагалось две формы участия: очная (выступление с докладом и последующая публикация статьи) и заочная (только публикация статьи в сборнике материалов чтений).

Работа на VI Всероссийских чтениях проходила по двум секциям: «Фольклор: от прошлого к современности» (руководитель – доцент кафедры русской и зарубежной литературы, кандидат филологических наук М.А. Тростина) и «Фольклорный и мифологический контексты литературы XIX–XXI вв.» (руководитель – профессор кафедры русской и зарубежной литературы, доктор филологических наук О.Ю. Осьмухина). Формат проведения научного мероприятия был дистанционным – заседания велись на платформе Zoom.

Открылась конференция вступительным словом организаторов. М.А. Тростина рассказала о том, как будет строиться работа в секциях, а О.Ю. Осьмухина пожелала участникам удачи и плодотворной работы.

В рамках данного обзора будут рассмотрены доклады, прозвучавшие на фольклорной секции чтений. Всего состоялось десять выступлений.

Первой выступила *Е.А. Шаронова* (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск) с докладом «Мифолого-эпическая природа “Масторавы”». Исследовательница подробно описала сюжет книжного письменного эрзяно-мокшанского памятника, проанализировав, каким образом раскрываются самостоятельные мифологические темы сотворения мира, человека, возникновения семьи, избрания правителя и борьбы с иноземными завоевателями в контексте макротемы эрзянской истории. Кроме того, Е.А. Шаронова раскрыла концепцию автора «Масторавы» – А.М. Шаронова, который представляет героический эпос как многоплановое повествование о возникновении и становлении общества и государственности с помощью героя-устроителя.

Далее слово было предоставлено *К.Н. Шишкановой* (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск). Студентка, на протяжении нескольких лет занимающаяся изучением фольклора эпохи пандемии COVID-19, сделала доклад на тему «Жанрово-тематические модификации ковидного фольклора». Юная исследовательница отметила в первую очередь трансформацию поведения людей и парадигмы восприятия COVID-19, выделив следующую

щие закономерности: околоподъездные слухи и народные гипотезы сменились достоверными фактами, а рассказы-страшилки о болезни – оптимистичными суждениями. Говоря о жанрах, автор подчеркнула, что появляется миф о борьбе правительства с ковидом, а также существуют сплетни о количестве зараженных, чипировании, новых ограничениях и полной изоляции стран. В тематическом отношении, как показала докладчица, перестают быть актуальными для населения вопросы существования и происхождения вируса, способов заражения и методов народного лечения, тогда как локдаун и выработка коллективного иммунитета оказываются в центре внимания. К.Н. Шишканова в выступлении разделила жанры на те, что подверглись наибольшей модификации (нарративы, связанные с масочным режимом; изначально такая мера воспринималась обществом негативно, сейчас же нарративы приобрели назидательный характер), и те, что не претерпели изменений (байки медицинских работников).

Э.Г. Рахимова (ИМЛИ РАН, Москва) в докладе «Представления о соседних народах в рунах о рунопении»¹ детально рассмотрела поэзию калевальской метрики. Исследовательница описала строение текстов, особенности исполнения (речитатив, но для собирателей тексты пелись), фиксацию в поле и издание записей финских собирателей в книгах. Кроме того, Э.Г. Рахимова сделала акцент на тематике рун о рунопении, мотивах, распространенных в этих текстах (например, мотив похвалы рунопевца), поэтических особенностях (статический параллелизм, мощная аллитерация) и образах, заключенных в рассмотренных в рамках доклада примерах (образ тощего парня, лопарей и др.).

Е.Ю. Петина, Е.В. Бублик (Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, Москва) рассмотрели в докладе явление современного фольклора. Поскольку конференция прошла на базе Мордовского государственного университета, то и тему студентки выбрали с акцентом на национальной идентичности населения республики – «Особенности мемов Мордовии». В рамках доклада была выстроена типология мемов, включающая шесть групп: 1) высмеивание мордовского языка; 2) сфера услуг; 3) цены; 4) балагурство; 5) характер представителей Мордовии; 6) патриотизм. Проанализировав собранный материал, исследовательницы описали национальные черты жителей Мордовии и выявили особенности, характерные для этого народа: стойкость, выносливость, терпеливость, сила духа, патриотичность.

¹ Доклад прозвучал на конференции, но не представлен в виде статьи в сборнике материалов.

Д.Н. Фатеев (Гос. ИРЯ им. А.С. Пушкина, Москва) так же, как и предыдущие ораторы, связал тему доклада с регионом, в котором проводилась конференция. Ученый выступил с сообщением на тему «К вопросу о феномене субкультуры футбольных фанатов (по материалам сайта фанатов ФК Светотехника (Саранск))». В докладе Д.Н. Фатеев проанализировал в настоящий момент не функционирующий сайт фанатов, детально рассмотрев рубрики и представленный в них материал как явление особой части культуры. Среди рубрик ученый выделил выезды (самая главная), рассказы про бесплатный проезд на матчи, раздел с рассказами про дерби (важные матчи против известного соперника), раздел со словарем (толкование различных региональных слов), раздел «Юмор», раздел «Акция» и рубрику с описанием группировок региона. Кроме того, докладчик рассмотрел размещенные на сайте статьи о субкультуре, фанатское творчество, фольклорные тексты (кричалки, песни-переделки). На основании проведенного анализа ученый детально раскрыл феномен субкультуры футбольных фанатов.

А.А. Раслова (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск) рассмотрела привычную для себя среду. Она представила доклад на тему «Практика глазами студентов и преподавателей: репрезентация в устных юмористических рассказах». Исследовательница, сосредоточив внимание на студенческих байках, дала определение этого жанра, описала его функции (создание коммуникативно-развлекательной атмосферы, передача студенческого опыта), поэтические особенности. Кроме того, студентка изложила трехчастную структуру построения устных рассказов-воспоминаний о практике: вступительная часть включает время и место прохождения практики; основная часть – впечатливший студента случай; заключительная часть представляет собой обобщение впечатления, которое произвела выездная практика. Затем А.А. Раслова выделила тематические группы внутри данного жанра фольклора: встречаются рассказы о жилищных условиях во время прохождения практики; о поиске еды и дальнейшем ее приготовлении; о недостатке питьевой воды; об алкоголе; о банном дне; о коммуникации с местным населением; комические ситуации, связанные с распределением обязанностей по гендерным стереотипам; истории про плохую погоду; несчастные случаи во время практики и мистические истории о том, что происходило со студентами. Каждый из указанных разделов докладчица сопровождала примером из полевых материалов, собранных в январе–декабре 2021 г.

Затем выступила *А.И. Липатова* (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск) с докладом на тему «Символика образа свекрови в устных рассказах о вещих снах». В сообщении студентка сначала описала устойчивую характеристику свекрови в русском фольклоре –

мать мужа понимается как злодейка. Затем исследовательница перешла к анализу материала и отметила, что в сновидении может быть показано как свое, так и чужое пространство. В зависимости от этой классификации можно определить намерения свекрови по отношению к снохе: в первом случае она приходит с добром, а во втором – со злым умыслом. Далее А.И. Липатова охарактеризовала роль символов (наиболее часто в качестве них выступают женские вещи), символических действий и жестов в сновидениях. Докладчица, говоря о роли образа матери мужа в снах, подчеркнула, что ему присуща функция предупреждения, которая реализовывается через речь, мимику и жесты. Само появление свекрови трактуется как знак – женщина приходит либо чтобы навредить, либо чтобы помочь – расшифровка сновидения при этом происходит сразу (если сновидец понимает ситуацию) или после произошедших событий (если сновидец основывается на последствиях).

В следующем докладе была затронута любовная тематика. *О.В. Гурина* (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск) в сообщении «Love stories как мемуарный жанр семейного фольклора: от прошлого к настоящему» рассказала о новом жанре фольклора. Докладчица сначала сформулировала его определение, а затем перешла к рассмотрению структуры и классификации текстов по их временной принадлежности. Love stories состоят из трех частей: 1) вступления, в котором передаются события, происходящие до момента знакомства; 2) основной части с описанием ключевых событий развития отношений; 3) заключения, где констатируется факт счастливого финала, то есть заключения брака и создания семьи. Что касается классификации текстов, то студентка выделила четыре временных отрезка: 1) 1950–1960-е гг.; 2) 1970–1980-е гг.; 3) эпоха «перестройки»; 4) начало XXI в. О.В. Гурина подробно описала особенности содержания и поэтики любовных историй разных лет.

А.Е. Лапкина (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск) обратилась к проявлению фольклоризма в литературе и выступила с докладом на тему «Литературная трансформация демонологических образов в прозе О.М. Сомова». В начале выступления студентка назвала основные черты новеллы как жанра литературы. Затем исследовательница перешла к рассмотрению образа кикиморы в одноименном произведении О.М. Сомова. А.Е. Лапкина выделила в демонологическом персонаже, представленном в новелле, как литературные, так и фольклорные черты. К литературным чертам исследовательницей были отнесены следующие: совершение добрых поступков по отношению к героям (причесывание и умывание внучки), внезапное появление без причин в доме у богобоязненных хороших людей, стремление угодить жильцам

дома. В числе фольклорных (народных) черт кикиморы студентка отметила обряд изгнания и поведение духа после свершения обряда (начинает шуметь, разбрасывать вещи, путать нитки, злиться). В заключение А.Е. Лапокина сделала вывод о том, что образ демонологического персонажа в рассматриваемой новелле максимально приближен к народным представлениям, однако вместе с тем он не лишен и индивидуальных (то есть литературных) характеристик.

Последним в секции был доклад *Л.М. Чугреевой* (МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск) на тему «“Мне во сне привиделось”: мотив вещего сна в фольклоре». Магистрантка рассмотрела специфику интерпретации вещих снов в фольклоре на примере разных жанров: былин, исторических песен, гаданий, сказок, частушек, паремий. Исследовательница показала, какое значение имеет увиденное во сне в каждой из этих форм. Кроме того, Л.М. Чугреева проанализировала функции мотива вещего сна в фольклорных жанрах: он, во-первых, несет в себе эстетическую функцию, в ряде случаев может являться сюжетообразующим мотивом или выступать в качестве структурного элемента текста, а во-вторых, сон как явление становится предметом бытовой беседы героев.

В заключение участники VI Всероссийских (с международным участием) чтений «Русский фольклор Мордовии в контексте отечественной культуры» поблагодарили организаторов за проведенное научное мероприятие, поделились своими впечатлениями о докладах и дискуссиях.

По итогам чтений был издан сборник материалов конференции, размещенный в Российском индексе научного цитирования (РИНЦ)².

Благодарности

Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенный фольклор: тексты, традиция, современность» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).

Особую благодарность выражаю руководителю проекта – Сергею Юрьевичу Неклюдову – за консультации по возникающим в момент написания этого обзора вопросам и ценные советы.

² Русский фольклор Мордовии в контексте отечественной культуры: сб. материалов Всерос. науч. конф. (Шестые Всерос. науч.-пед. чтения с междунар. участием, 10 марта 2022 г., г. Саранск) / Под ред. О.Ю. Осьмухиной, М.А. Тростиной, Т.И. Мочаловой и др. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2022. 188 с.

Acknowledgements

The publication was prepared within the framework of the research work of Russian State University for the Humanities “Folk songs: texts, traditions, modernity” (contest “Student project scientific collectives RSUH”).

I would like to express special gratitude to the project leader, Sergey Yuryevich Neklyudov, for his advice and valuable tips on questions that arose while writing this review.

Информация об авторе

Дарья М. Агапова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *dashagapova@mail.ru*

Information about the author

Daria M. Agapova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *dashagapova@mail.ru*

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 30.03.2023

Формат 60×90¹/₁₆

Уч.-изд. л. 9,4. Усл. печ. л. 9,5

Тираж 500 экз. Заказ № 1717

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru