

корни, по моему мнению, символизируют жизнь, значение приобретает их обращенность к предкам, что демонстрирует обряд посадки елочки на том месте, где будут строить дом, жертвы под корнями, змеи – духи-покровители, обитающие под корнями ели, к которым полагалось подносить (демонстрировать) новорожденного ребенка (*Лавонен Н. А.* Стол в верованиях карелов... С. 69) и т. д. С другой стороны, метафора корня с негативным значением как место обитания нечистого отмечена в многочисленных быличках, устных мифологических рассказах, например, происхождение кикиморы от дерева с корнем или местообитание лешего, лесного хозяина под корнем вывороченного дерева (*Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза... Т. 1. С. 216, 361, 365–366, 373).

⁷⁹ Карело-финский народный эпос... Т. 2. С. 131.

⁸⁰ Там же. Т. 2. С. 143.

⁸¹ Там же. Т. 2. С. 34.

⁸² *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов... С. 22. Ель – дерево богов в ряде религий – Одина в Скандинавии, Зевса в Греции. Лучезарный Кришна появился на свет в кедровом лесу, у ствола кедра он и погибает. Старообрядцы Верхнекамского региона почитали еловое дерево, как и березу, относящиеся к божьему миру. Эта идея проявляется и в многочисленных литературных произведениях, так, например, в стихотворении С. Есенина «Иисус – младенец» аист уносит маленького и голодного Иисуса в свое гнездышко *на елку*.

⁸³ Карело-финский народный эпос... Т. 2. С. 26.

⁸⁴ *Криничная Н. А.* Русская народная мифопоэтическая проза... С. 347.

⁸⁵ Там же. С. 165, 347, 359, 361, 365, 373, 393, 403, 405–406.

⁸⁶ *Орфинский В. П., Хейккинен К.* К вопросу о формировании этнических символов // Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 1989. С. 13–14.

⁸⁷ Там же. С. 13.

О. М. Фишман

ЗНАЮЩАЯ – БОЛЬНАЯ: ИЗ ОПЫТА ПОЛЕВОЙ АВТОБИОГРАФИИ¹

С Юго Юльевичем Сурхаско я познакомилась в 1980-е гг., будучи начинающим этнографом, и с тех пор нас связывали очень теплые товарищеские отношения. В памяти остались не только книги, статьи, выступления Юго Юльевича, но и личные беседы, в которых он щедро делился своими глубокими знаниями карельской народной культуры, очень тонкими наблюдениями, излагаемыми зачастую не без юмора. Известно, что сфера профессиональных интересов Сурхаско включала и изучение корпуса карельской эзотерики, непревзойденным

знатоком и исследователем которой он был. Остается сожалеть, что лишь незначительная часть собранных им уникальных материалов была «переведена» в письменный жанр². Образ Юго Юльевича – этнографа и человека – органично соединился в моем сознании с образом неоднократно описанного им персонажа – *падъвашки* – карельского свата-колдуна. На одной из подаренных мне своих работ Юго Юльевич сделал весьма характерную надпись карандашом: «Оле Фишман – кареловедунье». Он просил ее стереть, чего я, разумеется, не сделала. Позже встречаясь и общаясь с карельскими знающими и колдуньями, я неоднократно вспоминала это негромкое напоминание / предупреждение(?) старшего коллеги по «этнографическому цеху».

Предлагаемая публикация – изложение конкретного исследовательского опыта, сюжет полевой автобиографии. Во время полевой работы, мы обычно сами определяем круг своих информантов и сосредоточиваемся на опросе тех, кто нам интересен. Но бывает и наоборот: нас выбирают в качестве собеседника, а иногда и «жертвы» для разговора по душам или о современной жизни и политике. Я расскажу об одной из разновидностей подобных контактов, когда опрашивающий и респондент не просто меняются местами, а вступают в принципиально иные отношения. В определенной степени встреча с этим человеком заставила меня задаться вопросами: что мы делаем в этнографическом поле и зачем? На кого рассчитаны и на чем основаны наши реконструкции прошлого? Насколько слышен в них живой голос ныне живущих людей деревни? Не перекрывает ли его наше научное объяснение, подсознательно, а иной раз и весьма сознательно стремящееся опереться на знание архаического прошлого? Всегда ли это оправдано и насколько субъективны критерии таких интерпретаций настоящего через прошлое? Насколько предвзяты наши научные и личные позиции? В состоянии ли мы под воздействием происходящего на наших глазах и услышанного менять свои взгляды, быть лабильней в анализе, приближаться к возможности, «взглянуть изнутри» на то, чему участниками, свидетелями или наблюдателями мы являемся.

Современное переосмысление отношений между исследователем / субъектом и носителем информации / информантом / объектом нашло отражение в различного рода отечественных публикациях, в том числе в новом журнале «Антропологический форум», второй номер которого был посвящен теме «Исследователь и объект исследования»³. О возникающем при этом диалоге «двух «правд», разных, но равноправных сознаний –

исследователя и объекта исследования – писал еще в начале XX в. известный православный историк протоиерей Г. Флоровский⁴.

Исходя из сформулированных мной выше вопросов, ясно, что меня занимает несколько аспектов подобного диалога: роль собственных мотиваций исследователя и информанта (личные качества: от стратегии поведения до особенностей характера; профессиональные навыки и знания и т.п.), совмещение в одном лице того и другого, а в ряде случаев и смена ролевых статусов. Для наиболее адекватного способа описания, произошедшего со мной в полевых условиях, я прибегну к письменному жанру автоэтнографии.

Я познакомилась с Анной Кузьминичной в 1993 г. в карельской деревне Никифариха Лихославльского района Тверской области. Здесь в течение двух полевых сезонов (1993–1994 гг.) работала комплексная этноархеографическая экспедиция Российского этнографического музея совместно с Всероссийским историко-этнографическим музеем (г. Торжок) и библиотекой Московского государственного университета. Целью экспедиции было первое обследование небольшой локальной группы тверских карел-старообрядцев⁵.

Род. Александра Кузьминична (1914–1994) родилась в старообрядческой семье, была известной знахаркой. Со слов ее дочери Марии Николаевны (1929 г. р., православная), мать была строга со своими восемью детьми. Согласно старообрядческим правилам чистоты, питалась она отдельно от членов семьи. Подчеркну, что А. К. была староверкой до конца своих дней, но ее дети и почти все дети ее сестры были крещены в православных храмах. *Хреститься* – креститься при ней было запрещено. Мария Николаевна считала, что мать научилась *заговаривать* у своей матери, т. е. получила свои знания по наследству⁶. Позже двоюродная сестра Марии Екатерина Петровна дополнила сведения о семье. Еще их прабабушка была известной знающей в карельской деревне Гайново; свои знания она передала дочери Екатерине Дмитриевне, а та в свою очередь – младшей из двух своих дочерей – Александре. Екатерина Петровна полагала, что ее тетка А. К. – *лѣлька*⁷ – получила от своей матери Екатерины Дмитриевны Лисициной не только знания, но и особый дар: «Лѣлке перешло». Дальнейшие беседы показали, что обе сестры действительно обладали значительным корпусом специальных знаний, но каждая из них в силу своих индивидуальных способностей имела и свою сферу деятельности. Надежда Кузьминична умела *предвещать*, а А. К. – *лечить*⁸.

Другая племянница Анны Кузьминичны – Екатерина Ивановна Кёрсакова (1908 г.р., карелка, староверка) – отрекомендовала свою родную

тетю так: *врачевать* научилась у своей бабки в д. Гайново, куда «с детства ходила в гости»; «глазить она не может, но лечить от сглаза умеет»⁹.

Лечить А. К. стала в пожилом возрасте. Пока была работоспособна, не было времени на это – объясняли близкие. По словам Марии Николаевны, «радение у нее было лечить» людей. На вопрос, всех ли лечила А. К., дочь ответила, что она «никак не делила людей, всех лечила» и очень радовалась тому, что нужна людям. Когда видела кого-нибудь незнакомого, всегда интересовалась – не нужно ли полечить. (Именно так было и со мной.) Свой неординарный способ открытого, прилюдного лечения А. К. объясняла дочери: «Я веть плохово ничиво ни делаю, я прятатца ни буду»¹⁰. Вспоминая об этом, М. Н. смеется.

За две недели до смерти Анна Кузьминична перестала есть, пить, разговаривать, иногда она махала рукой, как бы прощаясь. До этого ей снились умершие сыновья и подруги. Для облегчения предсмертных страданий А. К. просила читать ей Псалтырь и подкладывать под голову крест. Накануне смерти ее вымыли, поэтому, когда она умерла, тело лишь обтерли мокрой тряпочкой и причесали волосы. Как и положено, воду после обмывания «на боженьку вылили» – снаружи дома под тот угол, где в избе висят иконы. Среди устных завещаний А. К. были: просьба похоронить «в роще» – на старообрядческом кладбище около д. Никифариха – по-карельски *Микварчо*, рядом с родителями; исключить согласно старообрядческим нормам живые цветы и венки на могиле, а на поминках – водку. Последнее не было исполнено. «Разве без водки будут могилу копать», – объясняла Мария Николаевна. У А. К. было приготовлено *скромненькое* смертное: «сарафан из черного сатина без пуговиц, коленкоровая рубаша, белый платок, покупные тряпочные тапочки, черная листовка, чубрун (саван. – *О. Ф.*) до колен, даже прошвой украшали». М. Н. вспоминала, что у матери раньше были *бизерные* (бисерные. – *О. Ф.*) листовки. Анну Кузьминичну отпевала ее племянница Е.И. Корсакова, она же причитывала, когда тело усопшей лежало в доме на столе перед иконами. Е. И. не умеет «плакать голосом» – *jeänellä itkäie*, но выучилась у одной русской женщины родом из Рамешковского района Тверской области традиционной русской манере причитывания. Приведу фрагмент ее плача:

*«Уж я сяду-то я уж на дубовую лавочку,
Уж я буду разбуджать свою родимую тетеньку,
Уж напала на тебя уже туча-то ведь-то грозная,
А напала на тебя твоя племянница-то родная,
Уже опустила-то ты свои ноженьки-то скорые,
И закрыла же ты свои очи-то и ясные,
Укрепила же ты свое сердеченьку ретивую,
И ходила же ты по полу-то по белому.*

*Уже открывала же ты двери, двери-то дубовые,
А теперь-то тебя уж нету долго.
Погостить в этой белой-то горнице
Уж осталось-то тебе уж последняя темная ночь.*

Уж положили-то мы-то тебя в эту белую горницу без окон и без дверей <...>»¹¹

Вспоминая о своей семье, Екатерина Петровна рассказывает, что как-то к ним в деревню приезжал «старообрядческий поп – грехи брать», но мать – сестра А. К. – отказалась их *сдавать*, мотивируя тем, что у нее грехов нет: «Аборты не делала, с чужими мужиками не возилась, ни с кем не ругалась, жила, как Бог велел»¹². Когда мать заболела, а это случилось в доме сестры – ёйкко, то Анна Кузьминична, несмотря на свои знахарские способности, не стала ее лечить. Надежду Кузьминичну похоронили на православном кладбище в Лихославле, но «отпевать землю с могилы» повезли в Ленинград в Рыбацкое, где находится старообрядческий храм, т. к. здесь в деревне «как положено у староверов, некому».

Е. П. причитывала и по матери и по тетке; она умеет причитывать и по-карельски, и по-русски¹³. Привожу русский текст плача по А. К.:

*«Ой, миленькая ты моя, родимая ты лёленька,
Родимая же ты лёленька.
Ой, позакрyla же ты свои очи-то ясные,
Не помогаешь же уж ты своими-то белыми ручками.
Ой, миленькая уж ты моя лёленька,
Собрались-то к тебе милые-то соседушки.
О повстречай-ко уже ты их своими ласковыми словечками.
Поотправляем же мы тебя
Ой, дорожки-то да дальнии
Да дорожки-то да бесконечные.
Ой, повстречай же да ты там
Дорогую-то миленькую маменьку,
Ой, поклонись-ко уж ты ей
Ой, низко да низешенько
И скажи-ка уж ты ей,
Пусть хоть уж в ночное времечко
Зайдет ко мне
И поласкает-то меня своими ласковыми словечками.
Ой, миленькая уж ты моя лёленька,
Ой, попрощаемся же мы с тобой
Ой, навеки-то вечные,
Ой, не увидим же мы тебя никогда больше ...»¹⁴.*

Исходя из характера матери: «она не любила закрывацца от людей», дочь не поставила металлической оградки вокруг могилы, как все это делают. Рассказывая об этом, М. Н. спросила у меня – правильно ли она

поступила? (Отмечу, что в прошлом у старообрядцев не были приняты могильные изгороди. Эта традиция была отмечена на старых местных кладбищах. Таким образом, Мария Николаевна, сама того не ведая, последовала канону.)

Встреча. Когда мы встретились, Анне Кузьминичне было 79 лет и возраст давал себя знать: она не всегда узнавала своих родных и постоянно собиралась уйти в свою родную деревню, которая уже давно перестала существовать. Как через короткое время стало ясно, А. К. хотела проститься с родными местами перед смертью, которая вскоре и произошла. «Стариковские странности», однако, не помешали разглядеть сильный и властный характер, остроумие и некую склонность к озорству. Внешний чудаковатый облик сразу обращал на себя внимание постороннего, быть может, это было частью создаваемого А. К. знахарского образа.

Обстоятельства, при которых мы познакомились, были неординарные: жители деревни и члены экспедиции вернулись с кладбища, где хоронили местного жителя-самоубийцу. Люди были на улице, отходили от поминального стола, охотно вступали в разговоры, комментируя случившиеся. Навстречу нам шла старая женщина с палкой; она была, несмотря на летнее время года, тепло одета, на голове шерстяной платок, на ногах – валенки. Когда мы подошли, она взяла меня за руку и тут же спросила, «что у меня?» Открытое – манифестированное предложение лечить удивило. По-видимому, А. К. приняла нас за приехавших к ней за помощью. На мой столь же неожиданно скорый для меня ответ, она тут же предложила пройти в дом. Стоявший рядом молодой мужчина – племянник А. К. – обратился ко мне со словами предупреждения: «если выдумываю, то ее не обмануть, она проверит». Итак, ситуация нашего знакомства и последующих контактов была задана не мной, заинтересовавшейся «умеет ли она лечить, как мне рассказывали», а А. К. Эту ситуацию можно назвать: «знающая – больная» / «врач – пациент».

Процедура лечения

Первый сеанс

Мы вошли в дом, где жила племянница Анны Кузьминичны, уже названная выше Екатерина Николаевна. На кухне у стола сидели Е. Н. и еще одна родственница. Процедура происходила при них.

1. 1. Молитва. А. К., войдя в избу, двуперстно перекрестилась на угол со старообрядческими литыми иконами.

1. 2. Затем, сев на скамейку под образами на кухне, она попросила меня показать ей ногу, чтобы убедиться в болезни. Потрогала рукой пора-

женное место, после чего взяла в правую руку лежащий на кухонном столе нож. Держа нож лезвием от себя, А. К. три раза обвела им по часовой стрелке вокруг стопы, начав с внутренней стороны и касаясь при этом четырех точек: у основания большого пальца, с двух сторон пятки и у основания мизинца. При этом А. К. скороговоркой произносила заговор, а, закончив манипуляции с ножом, по три раза быстро сплюнула на колено, середину голени и у стопы. Только по окончании сеанса она поняла с моих слов, что лечить нужно *вся тело*. Велела прийти еще раз, принести с собой соль и остаться на ночь. А. К. объяснила, что соль следует зачерпнуть три раза безымянным пальцем правой руки. Так как А. К. не очень хорошо говорила по-русски, мне было не все ясно относительно веника и бани, которые она считала необходимыми для меня.

I. 3. После разговора и планов относительно продолжения лечения А. К. решила еще раз или два повторить процедуру, но уже обводя ножом вокруг всего тела и головы. Я пыталась фиксировать свое состояние. Вначале я чувствовала волнение. Одновременно с процедурой родственницы А. К. говорили очевидные для ситуации «знающая – больная» / «врач – пациент» слова о том, что лечиться у А. К. можно только, если веришь. Конечно, я допускаю, что они, как и предупреждавший меня племянник, подчеркивали серьезность происходящего, знахарскую силу А. К. и их собственную веру в ее уникальные способности. Ощущение гипнотического воздействия я осознала в полной мере позже во время последующих встреч, но первым признаком стала невозможность запомнить число манипуляций с «обрезанием/отсечением» моей болезни от тела. Как и в разговоре с врачом, имели место рассуждения о причинах болезни. Болезни (особенно такие как *золотуха*, *грыжа*, *гла́за*, *vigahĩñe*) *вступают* в человека оттого, что он «подумает о себе что-нибудь плохое», т. е. имеют явный психосоматический характер или же его сглазит кто-нибудь. Об этом человек сам не в состоянии догадаться, необходим опытный взгляд знахаря¹⁵.

По-моему, для А. К. не существовало понятия «урочное – неурочное время». Первый сеанс лечения происходил днем. Второй – вечером следующего дня.

Второй сеанс

Он состоялся в доме дочери – Марии Николаевны, вместе с которой живет Анна Кузьминична. Когда я пришла, в доме были родственники, женщины готовили еду, а на улице ворошили сено, но мой приход не изменил их действий, окружающие вели себя так, как будто не видели нас, продолжали заниматься своими делами, никак не реагировали на

происходящее, не комментировали его. Через некоторое время и я ощутила некую параллельность нашего сосуществования и перестала замечать присутствие неизвестных мне людей. Позже я поинтересовалась у ее дочери, почему А. К. не выбирает, как положено, определенное время суток, прочему не уединяется от глаз посторонних? Показателен ответ дочери, свидетельствующий о сложившемся коллективном мнении: мать уже давно чувствует себя вправе общаться с *хозяевами*, когда считает необходимым, М.Н. обратила мое внимание на то, что мать забывает тексты заговоров, путается в количестве и порядке их произнесения, но ей это как бы прощается в силу давности знахарской практики. Насколько я понимаю, М.Н. имела в виду и *хозяев*, и людей.

II. 1. *Молитва*. А. К. сразу приступила к делу, но прежде поставила меня рядом с собой перед «иконой» – православным календарем с изображением Богоматери. Мы перекрестились.

II. 2. *Печь*. Затем А. К. указала мне жестом на ватник и показала на пол около печи, куда я его положила. Мы сели на него, оказавшись, как и полагается согласно традиции, спиной к устью печи, ногами и лицом – к окнам: А. К. – справа, я – слева. А. К. взяла в правую руку нож и, держа его острием перпендикулярно моему телу, стала обводить по часовой стрелке. При этом она касалась кончиком ножа определенных точек на руках и ногах и произносила текст заговора спокойным тихим голосом, напряженность которого постепенно возрастала: «Золотая золотуха, лесовая золотуха, полевая золотуха / Не на свое ты место села / Твое место в болоте / Иди туда лег / Перина пуховая, одеяла шелковая / Никто тебя не тронет / никто тебя не будит / А от здесь выковырним острым ножом / Золотая золотуха, лесовая золотуха, полевая золотуха / Полно тебе шуметь, полно тебе греметь по белому телу». Собственно отсечение болезни ножом и чтение заговора – действие «словом» и «инструментом» одновременно. А. К. начала с правой ноги и правой руки, перешла на левую руку и ногу, вписав меня, таким образом, в круг; при этом она касалась ножом тела приблизительно в одиннадцать точек. На ногах это было по три точки: наружная часть стопы, середина голени и колено; на руках – то две, то три точки: кисть, локоть. Эта операция повторилась трижды.

II. 3. *Половица*. По окончании этого А. К. отодвигается от меня. Я вижу, что одна из половиц, разделяющая нас имеет сучки, кажется, их было пять. Так же по часовой стрелке А. К. очерчивает ножом вокруг сучков и говорит заговор по-карельски. Могу привести только ту часть текста, которую я запомнила, т. к. сосредоточиться на фиксации было практически невозможно: «Tämän närien mužikka / Šordie ei lašken / Ploduo, n'i rodua n'iin raba božiä Ol'alla / N'i ploduo, n'i rodua iäs' <...>». – «Этот еловый

мужик / Не позволяй губить /Ни плода, ни рода, ни рабы Божией Оли /
Ни плода, ни рода <...>¹⁶».

Запомнилась еще одна строка из заговора против полуночницы по-русски: «Твое дитя плачет / Гулять хочет / Мое дитя плачет /Спать хочет». По-видимому, слова эти производят на меня гипнотическое воздействие; меня тянет в сон, не могу запомнить последовательность лечения, характер действий, детали и манипуляции. Как и предыдущая операция, эта повторяется трижды.

II. 4. Порог. Вместе с А. К. мы встаем и идем к выходу из избы. Она идет впереди и все время тихо повторяет слова молитвы: «Пречистая Богородица, прости нас». Перед порогом А. К. падает на колени и с троекратным земным поклоном и той же молитвой касается лбом порога, затем она перешагивает его левой ногой, и мы выходим в сени и из дома.

II. 5. Улица. Перед входом в дом лежит большой камень, на который мы встаем, я – слева от А. К. Мы поворачиваемся лицом на восток, и А. К. говорит известный карельский заговор: «Metčän iz'än'd'ä, peldon iz'än'd'ä <...>», после этого обращения к лесным и полевым хозяевам А. К. просит у них прощения: «prost'ikkua nas», и мы кланяемся. Это повторяется еще три раза; мы поворачиваемся на юг, запад и север. Во время заговора в голосе А. К. нарастает волнение, в глазах – слезы. Для руководства мной А. К. держала меня за правую руку и в нужный момент сжимала ее и слегка подталкивала меня плечом. Это требовалось для поклонов и поворотов.

В процессе лечения А. К. использовала карельский язык, а мое незнание языка она компенсировала языком жеста и делала так, видимо, неоднократно. Ее практика свидетельствовала, что главным лицом-посредником между больным, болезнью и силами, способствующими излечению, является она сама, ее знания и сила.

II. 6. Дом-печь. Мы возвращаемся в избу, А. К. при этом тихо повторяет слова молитвы: «Пречистая Богородица, прости нас». В доме мы вновь садимся на пол у печи. А. К. повторяет описанный выше курс с ножом (*II. 2*), но при этом очерчиваемый ею круг и число точек на теле увеличиваются и поднимаются до груди. Затем она по три раза сплевывает на мою голову, колени и ступни.

II. 7. Половица. Вслед за этим повторяется процедура вокруг сучков половицы (*II. 3*). Затем мы выходим из дома. На этот раз А. К. не кланяется порогу.

II. 8. Улица. Тот же курс, что и первый раз, – *II. 5*.

II. 9. Печь. Соль. По возвращении в дом А. К. садится правым боком к устью печи и спрашивает, принесла ли я соль? Сетует, что ее

мало: «Люди приходят с целыми пачками»¹⁷. Для исправления положения предлагает добавить соли из ее запасов, зачерпнув щепотью с безымянным пальцем правой руки. Я высыпаю соль на тот полиэтиленовый мешок, в котором и принесла ее. А. К. кладет мешок с солью в свою левую руку и тем же ножом пересекает соль вертикальными рядами, произнося какие-то слова. Я не только не помню слова заговора, но и как бы не слышу их, хотя сознание фиксирует присутствие заговорного текста. Закончив, А. К. отдает мне соль и объясняет, что ее можно употреблять в еду и добавлять в воду при мытье.

II. 10. Печь. Третий раз повторяется лечение у печи с помощью ножа (*II. 2, 6*). На этот раз ножом очерчивается еще больший круг, включая плечи, шею и челюсть: вначале правая сторона шеи и челюсти, затем левая, потом плечи.

II. 11. Половица. Далее ножом очерчиваются сучки половицы (*II. 3, 7*).

II. 10. Улица. Третий раз – обращение с просьбой о прощении к хозяевам леса и поля (*II. 5, 8*).

II. 12. Порог. Когда мы входим в избу, А. К. велит мне закрыть дверь изнутри на щеколду и сесть на порог лицом к окнам. Сама она достает березовый веник, который хранится слева от входа, за кроватью. Он меньше по размерам, чем банный. А. К. встает передо мной и, говоря слова заговора, трижды ударяет им сначала по макушке, потом по правому и левому плечу и быстро сплевывает на голову и плечи. На этом закончен второй сеанс. Как и раньше, я не в состоянии запомнить заговорные слова.

А. К. очень устала, лицо у нее – мокрое, она садится на диван и все время говорит что-то по-карельски. Видя, что я не понимаю, улыбается и объясняет, что это красиво, легко. Это, видимо, способ ее релаксации. Настоятельно советует прийти в третий раз. Я благодарю, А. К. протягивает мне руку и удивляется тому, что я сама не предложила ей попрощаться таким образом.

Мое состояние – усталость и сонливость. Ночью я вижу сон. Заросший лес, небольшое болотное озерко с темной водой. Вокруг озера по часовой стрелке движутся некие «чужие» в черных одеяниях с капюшонами; их лиц не видно. Постепенно процессия «чужих» скрывается в воде, опускаясь по узким деревянным мосткам. На следующий день я рассказываю приснившееся Марии Николаевне, которую встретила в деревне. Она поинтересовалась: не говорила ли мать, что на мне *порча*? Я подтвердила. М.Н. считает, что содержание сна указывает на ее изгнание.

Третий сеанс состоялся через трое суток, в первую половину дня¹⁸. На этот раз со мной были сотрудники экспедиции, которые фиксировали

на магнитофон словесную часть заговора, зарисовывали кинетику и записывали всю последовательность лечения.

В целом схема и содержание совпали со вторым днем, но были и некоторые отличия.

III. 1. *Молитва*. А. К. Трижды произносит молитву перед иконой-календарем.

III. 2. *Печь*. Последовательность действий идентична описанным ранее во время второго сеанса. Различия заключаются в том, что изначально А. К. очерчивает ножом не только тело, но и плечи, и скулы. В зачине заговорного текста есть добавления, а в концовке – опущения. «Золотая золотуха, лесовая золотуха, полевая золотуха, домашняя золотуха / Не на свое ты место села / Твое место в болоте /Иди туда лег / Перина пуховая, одыала шелковая / Никто тебя не тронет / никто тебя не будит /А от здесь выковырним вострым ножом / Золотая ты золотуха /Полно тебе шуметь, полно тебе греметь по белому телу».

III. 3. *Половица*. На этот раз я замечаю, что сучки на половице расположены по овалу, поэтому А. К. обводит ножом не каждый из них, а все одновременно, так же по часовой стрелке. Повторяется известный уже карельский текст-обращение к *еловому мужику*: «Tämän närien mužikka / Šordie ei lašken / Ploduo, n'i rodua n'iin raba božiä Ol'alla / N'i ploduo, n'i rodua iäs'». По завершении А. К. два или три раза молится «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас». «Пречистая Богородица, прости нас».

III. 4. *Печь*. Повтор процедуры III. 2.

III. 5. *Половица*. Повтор процедуры III. 3.

III. 6. *Молитва*: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Ты нас».

III. 7. *Печь*. Повтор процедуры III. 2, 4.

III. 8. *Половица*. Повтор процедуры III. 3, 5.

III. 9. *Молитвы*: «Пресвятая Богородица, помоги Ты нам». «Святый Боже, помилуй Ты нас».

III. 10. *Порог*. После трехкратного повторения первой части лечения в доме (III. 1 – 8) мы встаем и идем к выходу. А. К. трижды крестится перед порогом и со словами «Пресвятая Богородица ...» переступает его.

III. 11. *Улица/Вход/Камень*. Выйдя из избы, мы становимся на камень перед входом, обратившись лицом на восток. А. К. три раза произносит карельский текст-обращение к лесным, полевым и водяным хозяевам: «Metčän iz'än'd'ä, peldon iz'än'd'ä, veziččän iz'än'd'ä, простите нас», и мы трижды кланяемся в пояс. А. К. говорит при этом молитву: «Господи Иисусе Христе Божий, прости меня». Мы поворачиваемся на юг, и процедура также повторяется три раза.

Вслед за этим А. К. молится: «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас». На сей раз А. К. не поворачивается на запад и восток (может быть, забывает), а остается в том же положении и в третий раз молится хозяевам леса, поля и воды, утраивая, как и положено, текст.

III. 12. Порог. Перед входом в дом А. К. трижды кланяется и со словами «Простите Христа ради» переступает порог.

III. 13. Молитва. А. К. идет к иконам и трижды крестится: «Боже, помилуй Ты нас».

III. 14. Печь. Повтор процедуры *III. 2, 4, 7.* А. К. касается ножом уже не только точек на теле, правой и левой скулы, но и темени. После заговорного текста «Золотая золотуха», она крестится со словами молитвы: «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас». Процедура осуществляется три раза.

III. 15. Половица. Повтор процедуры *III. 3, 5, 8.*

III. 16. Молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Ты нас».

III. 17. Печь. Повтор процедуры *III. 2.*

III. 18. Половица. Повтор процедуры *III. 3, 5, 8, 15.*

III. 19. Молитва: «Пресвятая Богородица, помилуй».

III. 20. Печь. Третий раз повторяется процедура *III. 2.*

III. 21. Половица. Третий раз осуществляется процедура *III. 3.*

Скорей всего, сбившись со счета, А. К. в четвертый раз повторяет весь цикл лечения у печи.

III. 22. Улица/Вход/Камень. Повторяется *III. 11*, тот же заговорный текст и поклоны. Выйдя из избы, мы становимся на камень перед входом, обратившись лицом на восток. А. К. три раза произносит карельский текст-обращение к лесным, полевым и водяным хозяевам: «Metčän iz'än'd'ä, peldon iz'än'd'ä, veziččän iz'än'd'ä ...» и мы трижды кланяемся. Отличие от предыдущих способов состоит в том, что А. К. со словами «Простите нас» три раза поворачивает меня за плечо по часовой стрелке, после чего мы трижды кланяемся на восток. Каждый поклон сопровождается просьбой о прощении, обращенной к хозяевам: «Prost'ikkua milma» («Простите меня»). Далее три раза повторяет по-русски: «Простите Христа ради».

Мы поворачиваемся к югу лицом, и А. К. снова обращается с тем же карельским текстом заговора к хозяевам леса, поля и воды. После молитвы «Простите Христа ради», не меняя положения, А. К. в третий раз молится хозяевам: каждое из трех обращений завершается нашими поясными поклонами.

III. 23. Порог. Перед входом в дом А. К. трижды кланяется и со словами «Простите Христа ради» переступает порог.

III. 24. Молитва. Войдя в дом, А. К. двуперстно крестится перед «иконами»: «Пресвятая Богородица, помилуй Ты нас», дважды повторяет эту молитву.

III. 25. Печь. В последний, третий, раз мы садимся на пол у печи. Полностью повторяется процедура *III. 14*, сопровождаемая текстом русского заговора «Золотая золотуха».

III. 26. Половица. Повтор процедуры в версии *III. 3*.

III. 27. Печь. Повтор *III. 25*.

III. 28. Половица. Повтор процедуры в версии *III. 3*.

III. 29. Печь. Повтор процедур *III. 14, 25, 27*.

III. 30. Половица. Повтор процедуры в версии *III. 3, 25, 28*.

Как я полагаю, опять потеряв счет, А. К. в четвертый раз повторяет манипуляции ножом на теле и на половице.

III. 31. Порог. В последний, третий, раз мы выходим из дома. Перед порогом А. К. встает на колени, чего ранее не делала, и трижды касаясь порога, кланяется со словами «Простите Христа ради», после чего переступает его.

III. 32. Улица/Вход/Камень. В последний раз повторяется *III. 11, 22*. Тот же заговорный текст и поклоны. В отличие от предыдущих версий, А. К. обращается только на восток и три раза произносит карельский текст-обращение к лесным, полевым и водяным хозяевам: «Metčän iz'än'd'a, peldon iz'än'd'a, veziččän iz'än'd'a», и мы трижды кланяемся.

III. 33. При входе в избу А. К. крестится.

Важные разъяснения относительно знахарского корпуса знаний А. К. были выявлены в ходе дальнейшего общения. В первую очередь она сама подчеркивала свое отношение к лесу, который очень любила. Еще в молодости специально ходила в лес, где общалась с хозяевами леса посредством заговорных текстов, причем отнюдь не всегда это был конкретный случай или просьба о помощи. Часто это был ее способ получения дополнительной силы для лечения людей: «очень ласкала бы лес и поклонилась». Анна Кузьминична признавалась, что, не имея возможности в старости ходить в лес, она и дома лесу читала. Тем самым, по мере убывания своих сил, она сочла возможным постепенно сокращать расстояние и границу между домом и лесом. По-видимому, раньше А. К. при лечении ходила на опушку леса, со временем она была вынуждена ограничиться описанным выше способом – выходом из дома и молитвой-заговором в сторону леса и на четыре стороны света. Не случайно перед смертью она попросила, чтобы ее отвезли на опушку для прощания с лесом. Во время

наших неоднократных бесед Мария Николаевна подчеркивала особую питающую мать силу леса. «Ей самое главное вот, чтобы в лесу». Она, будучи уже старой и немощной, просила дочь: «Пойдем в лес, полечимся» / «Ой надо бы в лес»¹⁹. ЛЕС, как и матушка-земля. См. исповедь земле, моление в поле, в лесу; прощание с лесом.

А. К. считала, что лес дает и отбирает силы у человека, при этом она различала некий персонифицированный образ леса и живущих в лесу 'хозяев'. Человек, даже не осознанно оскорбивший/обидевший лес, непременно наказывается им болезнью. Так же поступают и поле/полевые хозяева. Поэтому А. К. полагала, что в случае болезни надо 'читать поля': «Поля, чем он (больной. – О.Ф.) вас огорчил/ чем на него рассердились, чем он вас повел (подвел. – О.Ф.). Простите его, простите его. Пустите его на свои дорожки».

Множественность причин болезни требует комплекса лечебных приемов. Наряду с использованием помощи сил леса, поля, воды и земли, болезнь следует отпускать *по ветру* на все стороны света, т.к. она может прийти или быть наслана *от ветра*. С этой целью Анна Кузьминична кланяется на четыре стороны света, которые играют ту же роль, что и перекресток. Локус перекрестка как места рокового, нечистого в колдовской практике XVIII в. известен как место призывания бесов для испрашивания той или иной помощи. С этой целью, как сообщается в деле одного купца, колдун говорил: «Хочешь ли ты, тебя семь бесов станут слушать, только отрекись от отца и от матери, роду и племени и поди на перекресток и искупайся данною от него, мужика, водою»²⁰.

В моем случае классическим был выбор мест лечения не только вне дома, но и в доме: «божий угол», печь, порог, пол, половица, камень.

Молитва в красном углу.

В одном из сыскных дел за 1751 г. по делу крестьянина Ивана Терентьева содержится рассказ о колдуне, общавшемся с бесом посредством чтения ночными временами книг против печного устья²¹. Спустя более чем два столетия карельские знахарки и колдуны, как и у многих других народов, продолжали использовать печь в ходе своей эзотерической практики: от произнесения текстов в устье печи до передачи колдовских знаний²². Печь играла важную роль в карельском культе предков=мертвых. Последний в свою очередь обнаруживает связь с культом очага=хозяевами очага²³. Во многих карельских семейных обрядах отчетливо выражена оберегательная функция печи (очага). Одним из своеобразных карельских обрядов оберегания новорожденного от зла и его приобщения к семейному=родовому очагу/предкам был описанный Ю.Ю. Сурхаско, обычай помещать короб с ребенком к устью печи²⁴.

Характер использования во время лечения половицы с пятью сучками, вокруг которых обводит ножом А. К., указывают на уподобление больного тела (кожа) и срубленного дерева (половица) с сучками. Перенос болезни с тела человека на деревянную половицу с нечетным числом сучков подтверждает факт переноса болезни с живого человека на мертвое дерево²⁵. След, остающийся от выпавшего сучка, имеет весьма распространенное применение при лечении людей и домашнего скота у карел. Так, например, если корова начинает доиться кровью, «так нужно от сучка в колечко подоить»²⁶.

Порог дома, будучи выходом из замкнутого, защищенного пространства, играл важную роль во время лечений, в ходе родильной, свадебной, поминально-погребальной обрядности. В основе столь широкого ритуального использования лежало представление о пороге как о границе жилого и нежилого, доброго и злого пространств. С помощью заговоров порог, как и перекресток, использовался в ходе лечения для общения со сверхъестественными силами, в том числе и с духами болезней. По мнению Н. А. Лавонен, у карел, кроме того, просматривается связь порога и очага с духом-покровителем дома²⁷.

Из приемов акциональной магии Анны Кузьминичны назову замыкание в круг больных точек на теле, их отсекание путем обведения сучков, сплевывание, удары. При этом магическое воздействие на болезнь осуществлялось через самые важные биологически активные точки тела, начиная с ног и заканчивая макушкой. Ноги у тверских и тихвинских карел, как и у русских, были связаны с представлениями о смерти; нагнувшись между ног можно увидеть нечистую силу²⁸. А. К. касалась ножом стоп, пяток и нескольких точек на ступне, через которые болезнь изгоняется в землю, а также – голеней и колен, которые, наряду с другими суставами: локтями и плечами, рассматриваются в народной медицине как входы в тело болезней²⁹. Затем А. К. дотрагивалась ножом до кистей рук, локтей, груди и плеч, а на голове – до скул и макушки. Применение острых предметов во время лечения, в моем случае ножа, сопоставимо со сказочными сюжетами, в которых рассечение, разрубание человека на куски, пересечение завершаются его оживлением. В видениях и хождениях на тот свет визионеров описывается использование ножей, кос, серпов и т.п. для отсечения ног, затем рук, разрушения всех суставов и вырывания внутренних с последующим отсечением головы³⁰. Современная практика лечения (предмет: нож; последовательность отсечения болезни: с ног к голове) указывает на сохранение архаической идеи «временной смерти» (В.Я. Пропп) для использования соответствующих способов изгнания беса / духа болезни и излечения человека³¹.

Во время различных сеансов А. К. помимо манипуляций с ножом по отсечению болезни оказывала воздействие на важные жизненные точки, сплевывая на голову, плечи, колени, голени и ступни, а также слегка ударяя веником по макушке и плечам. Все это говорит о том, что и у карел макушка/темя воспринималась как место сосредоточения болезни (по Н.Е. Мазаловой, это верхняя дистальная точка головы); одна из самых значимых частей человеческого тела»³². Таким образом, удары березовым веником и сплевывание способствовали изгнанию болезни. Н.Е. Мазалова приводит слова современной русской знахарки: «Слюна имеет такое свойство, что как бы прекращает заболевание. <...> Плюнуть, значит, конец приходит тому явлению, которое имелось»³³.

Одна из самых существенных составляющих знахарского знания – словесная – включает молитвы и заговоры. Неоднократно произносимые Анной Кузьминичной во время процедуры молитвы – очень кратки: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй Ты нас»; «Святый Боже, помилуй Ты нас»; «Пресвятая Богородица, спаси Ты нас»; «Пречистая Богородица, прости нас»; «Пресвятая Богородица, помилуй Ты нас». С их чтения начинаются вся процедура лечения и каждый отдельный этап. Собственно вся ткань знахарского действия пронизана молитвенными просьбами о помиловании, а молитва «Простите Христа ради» даже обращена к хозяевам стихий и болезни. Столь органичное присутствие молитвы подтверждает устойчивое мнение о богоугодности знаний и их применения для лечения людей.

Отметим, что и сами заговоры А. К., в том числе и достаточно архаичные, обработаны под влияние молитвы, в чем просматривается влияние старообрядческой традиции. Композиция и содержание заговоров включают: 1) обращение к тому или иному *хозяину*, наславшему болезнь (närien mužikka – *еловый мужик*, metčän iz'än'dä – *лесной хозяин*, peldon iz'än'dä – *полевой хозяин*, veziččän iz'än'dä – *водяной хозяин* и др.) или к духу болезни (šuidelukšešta, kašahukšešta, šilmäukšešta, tulen n'en'ä – *золотая золотуха, заря-заряница*); 2) извинения перед ними и одновременно просьба о помощи в излечении; 3) повеления болезни удалиться в какое-либо место или туда, откуда она пришла; 4) обращение к Господу Богу, Иисусу Христу и Богородице с просьбой о заступничестве. В свое время еще Е.Н. Елеонская отметила то важное обстоятельство, что превращение мотива просьбы в мотив приказания происходило под воздействием на тексты заговоров молитвенных текстов³⁴.

На примере А. К. очевидно, что вербальная магия карельских староворов по сравнению с православными карелами той же этнолокальной группы отличается утратой значительного числа собственно карельских

текстов и заменой их русскими, общим сокращением корпуса текстов и их характера: упрощением, отсутствием развернутых текстов, преобладанием коротких заговоров, а в некоторых случаях заменой на приговорки; использованием одних и тех же текстов для лечения разных болезней. Вся словесная часть знаний обнаруживает явное русское влияние и сильную вербальную проницаемость карельских текстов, которые при этом настолько глубоки, что русская терминология болезней и русские заговорные тексты зачастую воспринимаются как собственно карельские. Взаимосвязанные процессы сокращения фонда собственно карельских заговоров и увеличения доли русских текстов носили протяженный во времени характер, в связи с чем изменялись границы и содержание понятий «свое-чужое» в локальной фольклорной традиции тверских карел.

При этом некоторые образы, мотивы и сюжеты заговоров А. К. достаточно устойчивы, обстоятельны и в целом соответствуют традиционной карельской картине сверхъестественного мира, в котором ведущее место отводится силам леса. Изменения, искажения, повторы заговорных текстов происходили и происходят в результате забвения первоначального обряда. Для текстов А. К., как и для любого личного фонда знаний, типичны определенные предпочтения, построения и последовательность, одинаковые выражения и повторы, слова. Анна Кузьминична – носитель диалектных особенностей родной – карельской и русской – речи, ее обыденная речь удивительно точна, лаконична и вместе с тем насыщена приговорками. Индивидуальным началом, естественно, обладает и вся структура обряда. Очевидно, что знающая использовала предшествующий коллективный, родовой и собственный опыт, но характер использования был субъективен, зачастую лично мотивирован (склероз, усталость) и ситуативно обусловлен (обстоятельства и участники заговаривания). Напомню слова А. ван Геннепа: «Обряд или общественное действие не имеют раз и навсегда заданного смысла: смысл изменяется в зависимости от действий, которые предшествуют обряду, и тех, которые следуют за ними»³⁵.

В ходе лечения А. К. широко использовала магию левизны: будь то перешагивание через порог с левой ноги, повороты на пороге дома через левое плечо и др. Безымянный палец использовался ею для вступления в контакт с представителями чужого мира, например, при заговаривании соли. Магия нечетности (3, 5, 9), указывающая на принадлежность происходящего миру иному, отражена троекратной и утраиваемой формулой обрядовой структуры: действий, мест, молитвенных и заговорных слов, используемых А. К., числом сучков на половице.

В ее небольшом багаже сакральных объектов и предметов сохранились камень перед входом /выходом из избы, вода и соль, представляющие нежилую природу; березовый веник – растительный мир и нож – орудие труда и символ металла.

Давно установлено, что излечение от болезни (включая и современную официальную медицину) происходит в силу уверенности / убежденности самой знахарки / врача в своих силах, а также абсолютного доверия со стороны больного, что в совокупности обеспечивает положительный психотерапевтический эффект. Ранее об этом самоочевидном обстоятельстве на материалах тверских карел писал и П. Виртаранта³⁶. Ю.Ю. Сурхаско справедливо указывал, что авторитет колдунов и знахарей зависел не в последнюю очередь «от наличия определенных личных качеств (сильная воля, высокий интеллект, рациональные знания, и опыт, дар внушения и др.)»³⁷. О гипнотических способностях современных знающих приходилось слышать от карел и русских Тихвинщины. В некоторой степени мне пришлось испытать это на себе. Воздействие оказывал и тот факт, что сама знающая очень глубоко входила в процесс излечения. Об этом свидетельствовало многое: отстраненность от окружающей действительности, внутренняя напряженность, взволнованность; интонация, меняющаяся в диапазоне от тихой просительной до настойчивой, требовательной; слезы и мокрое лицо. Усталость А. К. по окончании процедуры говорит, перефразируя Ю.Ю. Сурхаско, о том, что знающая «буквально душой и телом» отдавалась лечению больного³⁸. Безусловно, важным наблюдением, сделанным Ю.Ю. Сурхаско при изучении карельской народной медицины, следует признать следующее: «Пациент оказывается объектом настоящего комплексного врачевания – лечению подвергался весь человек в целом, а не только больное место или только его болезни»³⁹. От себя добавлю, так мог сказать тот, кто испытал это на себе.

В современной научной литературе сложился довольно однообразный облик знающей. Так, авторы-составители сборника «Традиционная русская магия в записях конца XX века» отмечают как общее явление сохраняющуюся до сих пор сокровенность знахарских знаний, строгое соблюдение профессионального кодекса⁴⁰. Не отрицая этого, укажу, что пример А. К. рисует совершенно особый – открытый – тип знающей, нарушающей многие основные поведенческие стереотипы, прежде всего такие как потаенность слова, места и действия, соблюдение времени магических обрядов. Неоднократно я пробовала в различных формулировках спрашивать у дочери А. К. об открытости заговорного корпуса матери, и каждый раз Мария Николаевна с горячностью пыталась мне объяснить, что та всегда говорила заговоры прилюдно. Каждый мог их

запомнить и применить, она их не скрывала. В качестве доказательства М.Н. вспоминает, что часто была свидетелем того, как мать, видя заболевшего, даже встречая в дороге, останавливалась и читала заговоры – «трижды читала слова». «Ничиво сикретного в этих леченьях нет»; «она ведь лечит, ни то што она бармочит (т. е. говорит невнятно, утаивает. – О.Ф.)»⁴¹. Быть может, в этом нашли отражение не только характер А. К., но и ее вполне официальная роль лекарки, известной за пределами своей округи. С подобными типами современных карельских и русских знающих мне пришлось сталкиваться и в Тверской крае, и на Тихвинщине⁴². При этом запас стереотипов и формул, достаточно структурированной системы знаний, которыми она оперировала и которые адаптировала в своей деятельности и жизни, позволяют причислить ее к безусловным профессионалам.

Сведения, изложенные мной, получены в результате собственного, «живого» лечения, а не стороннего наблюдения или имитации, спровоцированной исследователем в процессе непосредственного контакта с носителем традиции. Это был случай абсолютно аутентичного бытования эзотерического знания в естественных условиях. Процесс лечения фиксировался мной изнутри, а также методом встроенного наблюдения (сотрудники экспедиции) и перепроверялся путем последующего интервьюирования, который имел характер диалога и полилога (в опросе участвовали родственники). Таким образом, в основе последующего анализа ритуала лежали мои личные впечатления и ощущения (саморефлексия объекта лечения) и сторонние отслеживание и фиксация (исследователи).

Напомню, что сама ситуация лечения/заговаривания и участники/свидетели данного коммуникативного акта были различны. Так, первый сеанс происходил в обстоятельствах повседневной жизни – беседа хозяев и гостей и в чужом для знающей доме, второй – в ее доме и в присутствии родственников, занятых метанием на дворе сена, а третий – в условиях наблюдения за происходящим *чужих* = исследователей. Судя по безразличию и отстраненности людей, само заговаривание, как мне кажется, отделяло А. К. и меня от профанной действительности, делало нас буквально невидимыми в пространственном отношении. При последующих опросах те из родственников, кто наблюдал или присутствовал на лечениях А. К. раньше, мог подсказывать, напоминать о некоторых забытых ею заговорных текстах, стимулировать воспоминания, дополнять, уточнять или исправлять ошибки.

Наследство. Если говорить о каналах передачи данного знания, то это вербальный – из уст в уста и визуальный. Так происходило в семье потомственных знахарок – моих героинь⁴³.

Мария Николаевна научилась заговаривать у матери, но сама скромно оценивает свои способности, не очень верит в свое лечение, хотя и знает, что в определенных случаях ей удастся помочь людям, но больше всего скотине. М.Н. добрый, отзывчивый, работающий человек. Она работала сельским почтальоном, держала скотину, лошадь, жеребенка. После смерти мужа, а вслед за ним и сына, что очень тяжело переживала, осталась в доме с матерью. Охотно продиктовала известные ей тексты, перенятые от А. К.

1. Если у коровы *удар* или *вздутие*, то над ней читают следующий текст:

<i>Šie ühellä, mie kahella,</i>	Ты – один раз, я – два,
<i>Mie kahella, šie kolmella,</i>	Я – два, ты – три,
<i>Mie kolmella, šie nellällä,</i>	Я – три, ты – четыре,
<i>Mie nellällä, šie viijellä,</i>	Я – четыре, ты – пять,
<i>Mie viijellä, šie kuuvella,</i>	Я – пять, ты – шесть,
<i>Mie kuuvella, šie šeičemällä,</i>	Я – шесть, ты – семь,
<i>Mie šeičemällä, šie kahekšalla,</i>	Я – семь, ты – восемь,
<i>Mie kahekšalla, šie uhekšalla,</i>	Я – восемь, ты – девять,
<i>Mie uhekšalla, šie väkeva,</i>	Я – девять, ты – сильнее.
<i>A mie väkevämbi šilma.</i>	А я сильнее тебя.
<i>I kolme kerdua hlopnie.</i>	И три раза хлопни по ребрам.

2. Когда у человека болит голова или что-либо другое, надо выйти на улицу и читать: *Tuvlut mie tutavañe, ahavañe, armahañe, ota miun oma bolesti, ana miula oma t’ervehüš raba božijlda Man’alda*. По мнению М.Н. этот заговор можно читать и когда человек парится в бане: «хорошо помогает; сразу же проходит боль» и в тех случаях, когда болезнь *получена от ветру*. Затем М.Н. поясняет, что русская часть этого заговора читается, если ребенок плачет⁴⁴.

3. Спустя год, М.Н. вспомнила, что детская бессонница называется «З́аря-зарица». На мой вопрос, карельское ли это название болезни (по-карельски эта болезнь называется *uõnit’et’äjä*. – О.Ф.), М.Н. отвечает, что не знает, как по-русски, стало быть, это название воспринимается ею как родное. Русский текст заговора произносится скороговоркой: «З́аря-зарица, красная девица / Твое дитя плачет – гулять хочет, а мое дитя плачет – спать хочет»⁴⁵. Вслед за этим надо *моли́цца*: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас». М.Н. сетует, что не знает, так как «мама хорошо знала» молитвы.

4. Анна Кузьминична лечила золотуху, «детей, если плачут» (М.Н. явно путает *золотуху* и детскую бессонницу). Использовала карельские и русские тексты заговоров. Рассказывавшая об этом дочь пере-

няла некоторые навыки матери, записала тексты. Один из них на русском, другой на карельском языках: «Золотая ты золотуха, не на свое ты место села / Твое место в болоте/ Иди туды лег / Перина пуховая, одыала шолкова / Никто тебя не тронет, никто тебя не будит / А от здесь выковерним вострым ножом / Золотая ты золотуха, полно тебе шуметь, полно тебе греметь по белому телу»⁴⁶. «Tämän närien muzikka / Šordie ei lašken / N'i ploduo, n'i rodua / N'iin ni raba bozij Tan'alla / Ni ploduo, ni rodua eēs'»⁴⁷.

5. *Еще другое.* Скорей всего, эти слова М.Н. означают, что золотуха лечится и с помощью другого заговора, объясняющего природу болезни сглазом / порчей. Текст, в котором перечислены эти болезни, следует повторить трижды: «Šuudelukšet, šil'mäykšet, kačhukšet mušiverdien, vanhemverdien, kuišin muamoš magaiten <пауза> ei šilma ni ken tiedien raba božilla Man'alla, štob ne kenen šilmaš negissa».

6. *От ветра.* Карельское название – tuulen nen'äštä. «Tulučči tuttavan'e, ahavan'e šie armahan'e, ota šie bolehti, anda mie t'ervehuš raba božilda Man'alda»⁴⁸. Этот текст используется для заговаривания воды, а также как самостоятельный текст, читаемый над больным: «и на улице очень даже хорошо»; или самим больным: «и по дороге. Если у тебя чего болит, ты иди и говори».

7. *От земли.* Карельское название – muahin'e⁴⁹. Этот способ лечения М.Н. припомнила как еще одно доказательство доброго и открытого к людям отношения матери. «От земли. Есть такие болячки, которые рассыпаяцца вот так кругом по телу». Для лечения А. К. брала горстку земли в огороде и обводила ею вокруг болячек со словами. Процедура следовало применить три раза, а по окончании каждой из них землю (а с ней и саму болезнь) вернуть на то место, откуда она была взята. «Бывало мама забывала и просила помочь: «Ой, с какого я местечка взяла?». Однажды зимой к ней пришел мужчина, у которого ноги заболели *от земли*. А. К. лечила его в подполе дома, используя землю, которая там есть, «и очень быстро поправилась».

8. *Собачья старость.* Мой вопрос звучал так: «Знает ли М.Н. болезнь koiran vanhemmuš?». А. К. рассказывала, что эта болезнь встречается не только у детей, но и у взрослых: «Она (человек. – О.Ф.) очень худеет и страшнеет» и хотя А. К. не умела ее лечить, но знала, что «этого человека надо вешать безменом на каржинлаудушке (т. е. подвешивать больного, как правило, с помощью полотенец или веревок в открытом люке, расположенном в припечном рундуке, – *каржине* над подполом дома. – О.Ф.)». Следует сравнить этот способ с широко практиковавшимся при трудных родах ритуальным приемом

опускания роженицы «в подпол или хотя бы на ступеньку лестницы, ведущей в него»⁵⁰.

9. Šuimen n'imit'öü – карельское название М.Н. вспомнила по ходу рассказа. Мать рассказывала ей, что эта болезнь случается у старых людей: «такие старые, которые очень много едят» и человек «сытости не знает». В этом случае следовало найти валяющийся на дороге *хлеба кусочек* или корочку и накормить такого старика, и болезнь пройдет. У тверских карел существовали представления о том, что к человеку, съевшему хлеб или еду, предназначенные для нищих или найденные на дороге / в лесу, не пристанет порча⁵¹.

10. Vigahine. Анна Кузьминична лечила эту болезнь, но М.Н. не помнит, что это за болезнь и в чем она выражается, но знает, что насылают ее люди: «Это могут даже люди, люди посмотреть могут (недобро. – О.Ф.), подумать: плохо не подумают, но и хорошего не пожелают, позавидуют. Она не хочет, чтобы тебе было хорошо».

Мария Николаевна и ее двоюродная сестра – это уже третье известное поколение знахарского рода. В процессе обучения и передачи знаний важную роль сыграла бабушка Екатерина Дмитриевна, учившая внучек премудростям и тонкостям знахарского искусства. Как и у преобладающего большинства знающих, их знания нашли применение в пожилом возрасте, после смерти их матерей. До этого они, как привычно говорят, работали, не до того было. Важно замечание М.Н., что при матери она не могла произносить тексты, путала слова, нервничала, слишком велик был авторитет Анны Кузьминичны. Память о матерях у обеих двоюродных сестер исключительна. Так, Екатерина Петровна говорила, что, хотя мать умерла восемь лет назад, ей кажется, что это произошло недавно, мать часто снится ей и дает различные наставления. Мария Николаевна, с которой говорить пришлось на 20-й день после смерти матери, отмечала, что *мамины слова-заговоры* припоминаются ей часто, особенно в любимом матерью лесу⁵².

Профессиональные навыки и поведение двоюродных сестер отличны. Мария Николаевна, как и ее мать, не скрывает свои знания и тексты заговоров от людей. Она полагает, что если они помогают, то их должны использовать все люди. Екатерина Петровна, напротив, рассказывает о различных способах лечения как бы от третьего лица – свидетеля, но не исполнителя. Избегая четкого позиционирования себя как хранительницы тайного знания, в ходе бесед она прибегала к анонимному способу изложения сведений, типа: «люди говорили, люди знали, бабушка знала». Вместе с тем уже при первом опросе ее выдала просьба выключить диктофон: «Пусть не пишет».

Е. П. владеет более глубокими знаниями и способностями, чем М.Н., но их совокупные знания представляют общий родовой корпус тайных знаний. В ее багаже лечение от *призора*, *выгрызания*, *порчи*, *глаза*. По ходу беседы очевидно, что Екатерина Петровна не совсем точно идентифицирует русские и карельские названия, как и ее двоюродная сестра. С ее слов *призор* и *выгрызания* лечатся одинаково, но в карельском перечне болезней она называет *šuuudelukšešta* (порча), *kačahukšešta*, *šil'mäukšešta* (сглаз).

Для лечения и маленьких детей, и взрослых берут чистую воду из колодца, при этом, как учила бабушка, «чтобы не булькать много раз ведро, а сколько попадет и сказать: «Я эту воду беру для лечения раба Божия Оли или Кати, или там Мани». Такой водой можно сразу *сбрызнуть* на человека – неожиданно, а можно, предупредив заранее. «Три разика сбрызнуть изо рта. Смотрит, человек уже и встает потихонечку»⁵³. В других случаях воду из ковшика льют с каждого из четырех углов стола крест накрест, чтобы «вымыть все четыре угла» со словами «*šuuudelukšešta, kačahukšešta, šil'mäukšešta...*» (Е.П. не говорит полностью текст заговора, в отличие от ее двоюродной сестры М.Н.). Затем эту, слитую со стола, воду переливают трижды через *скопки* – дверные ручки избы; сначала через внутреннюю ручку входной двери, затем – через наружную, а в третий раз – через ручку любой другой двери, но чтобы при этом «друг друга *скопки* не смотрели». «Эта вода будет как заговоренная» и ею сбрызгивают три раза на лицо больного со словами молитвы «Господи Иисусе, Христе Божий, помилуй нас»⁵⁴. Согласно народным представлениям болезнь как бы оседает на лице и поэтому ее можно удалить водой⁵⁵. Если человек «немочный совсем, вставать не может», то ему натирают водой грудь «или попить три раза дают».

Подробный рассказ о лечении Е.П. предваряет рассуждениями о том, что каждая мать должна, по ее мнению, уметь лечить своего ребенка, особенно, если это не первенец. Но, думается, отнюдь не каждая мать имела таких знающих наставниц, как ее бабушка и мать, поэтому эти слова можно рассматривать как некое кокетство своими знаниями и легкое профессиональное лукавство.

После уточняющих вопросов Е.П. сообщает, что *глаз* выражается в том, что человек «придет с народу (домой. – О.Ф.) и лежит. Что такое со мной? Не могу – лежишь в лежку – ничиво делать. Вот это *глаз*». Болезнь бывает чаще всего у тех, кто боится *глаза*. Она полагает, что «сглазит, хуже порчи». С ней такое бывало, поэтому рассказывает Екатерина Петровна от своего лица⁵⁶.

Приведенные примеры из корпуса знаний двоюродных сестер свидетельствуют об индивидуальности знахарского опыта, хотя у них и был общий источник знаний. Особенно любопытно сопоставить сведения их обеих о лечении *золотухи*, *детского плача* и *от ветра*. Е.П. уверенно сообщает, что врачи первую из них называют экземой, и она умеет ее лечить *народным* способом. Вот в чем он заключается: ищут в лесу закрученные – больные – ветки ольхи (для лечения девочек и женщин) или ели (для лечения мальчиков и мужчин) и берут их в баню. После мытья в *байне* больному сливают на голову воду через решето, в котором лежат ветки. Е.П. при этом говорит следующий заговорный текст: «Tuuluzet, tuttavazet, ahavazet, armahazet, ottakkuo miun bolezti, andakka miula t’ervehüš raba božij (имярек)».

Маленького ребенка, который, перепутав день с ночью, все время плачет, следует лечить двумя способами. В первом прибегают к помощи того же заговора, что и при порче. Таким образом, Е.П. указывает на природу болезни. Наиболее распространен метод лечения, которым еще недавно владели все женщины-матери. Ребенка выносят на утреннюю, но чаще «на зóрю вечернюю» за двор дома, чтобы никто не видел, и говорят: «Зóря-зóрница, красная девица / Твоя дитя скачет, гулять хочет / Моя дитя плачет, спать хочет». Держа ребенка на руках, кланяются на три стороны света с поклоном. Так повторяют три раза, а на третий раз слова заговора закрепляют троекратным: «Аминь». Потом, повернувшись через левое плечо, вносят ребенка в дом.

Обе двоюродные сестры используют два варианта одного и того же короткого текста русского заговора, более того, считают, что название болезни, а стало быть, отчасти и текст говорятся ими по-карельски. Вместе с тем П. Виртаранта еще в конце 1970-х гг. записал в Лихославльском районе от 51-летней К.Ф. Смирновой развернутый текст карельского заговора от бессонницы⁵⁷, который не известен (или утрачен?) в местной старообрядческой карельской традиции.

Рассуждая о причинах болезни⁵⁸, в частности золотухи, Е.П. повествует, что она бывает от следующих стихий: «от огня, от земли, от ветра» – и тут выясняется важная деталь: *золотуха*, насылаемая по ветру, называется по-карельски *tuwlen n’en’ä* = *нос ветра*. Так же называется со слов Е.П. и сухая скрученная ветка ольхи и ели. Из этого следует, что человек и дерево могут быть сражены одной и той же болезнью и в этом случае лечение строится по принципу подобное – подобным, что характерно для народной медицины в целом.

В начале XX в. М.В. Михайловская записала сведения о способе лечения этой болезни, которая фигурирует под названием *туувлен руби* /

tuwlenrubi – *ветряной осы*. К помощи этих лечебных приемов прибегали и «от всякой сыпи на теле». Они не намного отличаются от современных: «Больного окачивают водой чрез борону, лопату и ольховое гнездо, мальчиков – чрез еловое», сопровождая словами заговора: «Бороной бороню, лопатой рою, ольховым ветряным гнездом парю правую душу крещеную»⁵⁹. Из этого текста мы узнаем и другое название магических веток – *тулен пезжо* = *ветряное гнездо*. В словаре тверских говоров карельского языка А. В. Пунжина приводит иной вариант перевода *tuwlenpežo* на русский язык – *ведьино гнездо*. Его синонимом является *tuwlenkobra* (ведьмина метла/гнездо), также используемая от глаза: «сквозь ведьмину метлу окатишь ребенка под матицей»⁶⁰.

В ходе разговора Е. П. вспомнила, что в свое время *лёлка* (А. К. – О. Ф.) вылечила *tuulen n'en'ä* ее внуки. Отличие ее способа заключалось в том, что после бани девочку поставили под стреху крыши дома и здесь слили воду на голову через ветки. Екатерина Петровна уточнила, что местом обливания может быть и другая граница жилого и нежилого пространства – крыльцо. Анна Кузьминична говорила текст, которым владеет и Е. П.: «*šuudelukšešta, kačahukšešta, šil'mäukšešta...*» (см. выше). Этот же текст используется и при другом способе лечения данной болезни: «нарезать мелко бумагу, обвалить (повалить в руках. – О. Ф.) и кинуть на ветер» с теми же заговорными словами.

На мой вопрос, используют ли для лечения какие-нибудь другие породы деревьев, следует любопытный ответ. «Если заболешь, иди к березы, обнимай, да и говори: “Березонька, милая моя, дай ты мне здоровья; березонька, родная ...” и обнимай, обнимай». Иначе ведут себя, когда обращаются к осине: «А осина, если ты больной – тут Е. П. говорит требовательно и голос ее грубеет, – «возьми наше здоровье, возьми нашу/мою боль, возьми мою кровь»⁶¹. Мне кажется, Е. П. путает русские глаголы, что искажает смысл заговорной формулы, которая на самом деле должна звучать так: «Возьми нашу/мою боль, отдай наше здоровье, отдай мою кровь». Далее Е. П. разъясняет мне: «Для мальчиков старались все делать из елки и *vibu* (оцеп. – О. Ф.) для люльки, и кучеряшку для лечения ветрянки». Стало быть, ольха и береза у тверских карел принадлежат к женским деревьям, а ель – к мужским.

Разговоры о деревьях пересекаются с рассказами о лесе, которые вызывают у моей собеседницы особенное оживление. Ведь именно мать научила ее правилам общения с лесом. Из дальнейшей беседы становится очевидным, что его особое почитание этот старообрядческий род сохранил как общекарельскую культурную традицию. Необходимо было перед выходом из дома помолиться: «Господи, благослови, иду в лес».

Отправляясь первый раз в году в лес, говорили такой заговорный текст: «Armahazet meččäzet, armahazet tuh'özet ežametča že šua meččä, ottaka mivla, oblaskaite mivla, одаряйте всеми лесными подарками. Аминь, аминь». Трижды произнося эти слова, необходимо было каждый раз «поклониться даже до земли». Произносили и такой молитвенный текст: «Господи, благослови. Лес, миленькой ты, награди нас». На мой вопрос о благодарение леса следует формула: «Ой, большое тебе спасибо, одарил ты нас ягодами и грибами». Лукаво улыбаясь, Е. П. делится, что и сейчас пожилые женщины так поступают: «делаем потихоньку», чтобы другие, увидев, не посмеялись, как когда-то и они в детстве смеялись над своими матерями. Столь же обязательными актами были испрашивание благословения: «Господи, благослови» и благодарение в начале и конце любого крестьянского дела: «Идет на покос – «Господи, благослови»; кончила гресть или косить – «Ой, большое спасибо»; «Спаси, Господи, помилуй, Господи». Отправляясь в дорогу, Е. П. всегда трижды читает молитву, которой научила ее мать: «Милосердия двери отверзди нам, благословенная Богородица / Ты уже спасен нашего роду христианского»⁶².

Когда я вспоминаю, как умела *просить лес* Анна Кузьминична, Е. П. тут же подхватывает и развивает тему. *Просить* надо любого хозяина / хозяев: не только леса, но «даже дому, двору надо просить/ в поле, в лесу. Примерно так: mečän iz'än'd'äzet, mečän emän'd'äzet, vahnembazet (правильно – vanhembazet), nuorembazet, keškikerdazet, ristituatto i ris't'imyamo /emmeite kuantedöš kučutta / emmeite kuantedöš armašilla / ingumeteidäš obijdny / ingumeteidäš tuškeltan /milma prostikkya ты, milma prost'ikkya, prost'ikkya ты, milma prost'ikkya / laškeikka ты milma dorogazet omi tropgazet».

Это универсальный текст⁶³, в нем изменяется только обращение к тем или иным хозяевам: «peldon iz'än'd'äzet, peldon emän'd'äzet» («полевые хозяева, полевые хозяйки»). Отметим одну его немаловажную подробность. Наряду с когортой лесных хозяев, в заговоре названы крестные отец и мать – rist'tuatto i ris't'imuamo, которых также просят об излечении от болезни. *Просить* хозяев следует, если «обидела, поругала / поругалась дома, в лесу, в поле, если в квартире поругаешься, kvartiran iz'än'dä тебя уронит». Как-то, вспоминает Екатерина Петровна, она *напрокудила*: вылила воду из ведра в колодец, на утро «аблажило все лицо/ мокрое все стало». Неправильное поведение или незнание правил общения с окружающими сверхъестественными силами немедленно наказывается. Это представление, прежде всего связанное с лесными *старшими, средними и младшими*, по моим наблюдениям, очень устойчиво у тверских и тихвинских карел до сих пор.

Когда в лесу или рядом с домом потеряешься, то это «нехороший дух таскает», *водит*. Говоря об этом, Е. П. понижает голос до шепота. От своей бабушки она знала, что следует делать, если *лес водит* скотину: надо прийти в лес, вырвать с корнем маленькую елочку и громко сказать: «Если ты только мне не дашь корову или теленка, я весь лес растащу, выкорчую». Слова эти произносятся громко, угрожающе. С этой елкой надо ходить по лесу, и скотина живая или мертвая, но обязательно найдется⁶⁴. По-видимому, елка в данном случае была не просто персонификацией леса, но и местом=домом лесного хозяина – *елового мужика* в зачинах карельских заговоров⁶⁵. Вырывание елки было актом лишения лесного хозяина дома, а угрозы в его адрес должны были заставить вернуть пропавшее животное, т.к. в противном случае человек – хозяин скотины – обещал лишить его возможности найти пристанище, уничтожив лес.

Итак, тайные знания членов одного рода о чужом лесном пространстве позволяют утверждать, что они заключают в себе весьма своеобразную систему, в которой чужеродность – опасность Леса не является единственной и доминантной во взаимоотношениях с ним человека. Можно различить по крайней мере две стратегии поведения в отношении Леса: ласково-просительную и угрожающе-требовательную. Знающие, а в недавнем прошлом и колдуны, составляют ту категорию базовых лидеров деревни, которые до сих пор регулируют отношения с иным миром, черпая в нем силу, получая от него свои знания, вступая в контакты с его представителями.

Иерархия лесного мира, наряду с представлением о Лесе как некоей реально-ирреальной субстанции, включает персонификацию Леса в образе громадной – выше леса быстро перемещающейся, шумящей, меняющей свои очертания, неплотной силе/объекте. Этот образ леса меняет свое пристанище, он может заночевать, где ему вздумается: на опушке леса, на обочине лесной дороги или тропки, под ветвями большой ели, которые именно поэтому и табуируются в народной традиции. Каждый охотник, пастух, путешественник, вынужденный заночевать в лесу, знает об этом. Но в лесу есть невидимая и неведомая для человека пространственная сеть дорог, по которой передвигаются обитатели лесного мира и на которые они могут вовлечь человека или крестьянскую скотинку. Обычно это происходит при нарушении договора с Лесом знающих (уже упомянутые пастухи, пастухи-колдуны, охотники, знахарки и колдуны), а для всех остальных – при несоблюдении хорошо известных правил: ругаться в лесу, проклинать людей и животных, разжигать костер на дороге или рядом с деревом, плевать в костер, собирать грибы, ягоды, лесные травы, птичьи яйца, охотиться в неурочное время и др. Хочется подчеркнуть, что в этих представлениях отражены древние нормы крестьянского

бытия и христианского общения с людьми и окружающим миром. Запреты на употребление брани, проклятий, т. е. соблюдение правил нравственности, заботы о дарованных Богом земных богатствах природы органично сохранены в заговорной традиции и в целом культуре карел до сих пор. Среди других способов наказания со стороны леса – уже упоминавшиеся насылания болезни по ветру, от земли, костра и др.

Другая ипостась Леса – дерево, в нашем случае – ель, а также сосна у других групп карел. В диком лесу (я оставляю за рамками настоящей статьи тему священных рощ) различают полезные и бесполезные, здоровые и больные, обычные и священные деревья, а также, как выше указывалось, деревья=вместилища мужской и женской силы, обиталища тех или иных хозяев леса. Свойства эти могут быть совмещены в конкретном реально почитаемом дереве или в той или иной породе. Так, к сакрализованному у карел относятся неоднократно упоминавшиеся береза, ель, сосна, можжевельник, ольха, а к запретным – осина, тополь.

Материалов об *именных* деревьях, как в Карелии, восточной Финляндии, Ингерманландии и у тихвинских карел, здесь – у тверских карел-старообрядцев – нам собрать не удалось. Быть может, это объясняется тем, что *именные* деревья – компонент мужской субкультуры, а нашими информантами по этой теме были исключительно женщины-знахарки, повествующие о своем индивидуальном опыте.

Судя по полученным от наших карельских знающих сведениям, они различают образы Леса и его хозяев, хотя ранее не приходилось сталкиваться с их явным размежеванием в карельской традиции⁶⁶. О трудности различения говорит и общий тип отношений, выстраиваемых с ними человеком. Хозяев леса, как и Лес, ласкают, благодарят, просят у них прощения и силы, излечения от болезни, их боятся, с ними договариваются и вступают в единоборство.

И все же попробуем разобраться в различиях.

Хозяин леса – *мецән* *iz’ān’dā* обязательно живет как человек и потому имеет жену – *лесную хозяйку* / *мецән емән’d’ä* и детей. Рядом с ним в его, если можно так сказать, лесной деревне обитают сородичи. Это так называемые *старшие* – *vanhembazet*, *молодые* – *nuorembazet* и некие *средние* – *keškikerdazet*. О них мы мало что знаем, но, судя по текстам заговоров, они также насылают болезни и опасны для людей, поэтому к ним обращаются с просьбой о прощении и исцелении. Хозяин леса выглядит в отличие от Леса совсем не устрашающе; чаще всего как старый крестьянин, одетый в белую рубаху и порты, иногда и в балахон, на голове у него белая войлочная шляпа, а в руке – посох. Этот же тип встречается и в быличках о хозяевах кладов, зарытых зачастую в лесу или на месте бывших

деревень, а также домовых⁶⁷. В связи с этим можно, как мне кажется, говорить о существовании у карел некоего общего визуального образа хозяина места, связываемого традицией с предками / первопредками. Подтверждением тому являются овеществленные образы лесного хозяина, зафиксированные у тверских карел. Об одном из них – в виде мужской фигурки в полувоенной форме с топором в руках – мне уже приходилось писать ранее⁶⁸. Конечно же, следы древнего культа предков просматриваются в антропоморфных чертах внешности и образа жизни лесных хозяев (как, впрочем, и всех остальных хозяев) в сильно деформированном и усеченном виде. Вместе с тем именно эти представления лежат, как мне кажется, в основе различения хозяев леса от представлений о Лесе как природной субстанции, опасной и противоположной человеку.

Обратимся к знаниям представительницы четвертого поколения рода знающих. Внучка Анны Кузьминичны воспитывает приемную дочь Ольгу Вячеславовну Вострякову, 1981 г.р. С ее слов она хорошо помнит бабу Сашу с пяти лет, а с 9–10 лет стала перенимать ее знахарский опыт: научилась лечить золотуху, головную боль, ячмень, некоторые наружные опухоли. Как объяснила Ольга, боль и опухоли она снимает *руками*, при этом руки ощущают холод, тепло или жжение – *щипит*. В то время она врачевала лишь своих близких людей, членов семьи, в которой Ольгу вырастили: «дедушку, отца, мать, бабу Маню (Марию Николаевну. – О.Ф.)». Чужих лечить боится – «что-то мешает». Вот описания используемых ею приемов.

Опухоли на руках и ногах, возникшие в том числе в результате вывиха, она лечит следующим образом. Большим пальцем левой руки надавливает на больное место, затем оборачивает это место заранее нагретыми на печи чистыми тряпочками на 10 минут. Лечение повторяется в течение трех дней.

Золотуха. Ольга использует в качестве инструмента лечения либо нож (как и Анна Кузьминична), либо землю. «Прийти в огород, взять щепоть земли большим и указательным пальцами». Этой щепотью обводят больное место, точно так же, как это делают и ножом, по часовой стрелке, сопровождая чтением текста заговора: «Золотая золотуха, ветряная золотуха, домашняя золотуха, полевая золотуха, золотая золотуха, не на свое ты место села. Тебе место в болоте, иди туды лег, в перине пуховая, одеяла шелковая. Никто тебя не тронет, никто тебя не будит, а отсюда выковырним острым ножом». Затем Ольга обводит ножом или землей вокруг пяти сучков на половице у печи (в доме у Анны Кузьминичны. – О. Ф.), произнося карельский заговор. К слову сказать, произнести этот

текст она отказалась, стесняясь своего плохого карельского языка. Следующий, третий и заключительный момент процедуры состоит в повторе первого – отсекании болезни ножом или обведении щепотью земли пораженного места. Текст заговора иной: «Золотая золотуха, полно тебе шуметь, полно тебе греметь по белому телу». Его Ольга произносит три раза, сплевывая при этом. Все три процедуры повторяются трижды. По окончании лечения землю необходимо вернуть на место – «положить обратно»⁶⁹.

Из наследства А. К. Ольга знает, т. к. неоднократно видела, как лечить *пупковую грыжу*, *кровь останавливать, от сглаза*. В ее изложении при грыже больной приносит с собой какую-нибудь мазь или крем (в ходе рассказа она не упоминает об использовании). Он ложится на постель, под спину, с боков и под кобчик ему подкладывают подушки. Затем «три раза кусают грыжу, три раза перекрещивают и трижды читают молитву “Пресвятая Богородица, спаси нас”». Вслед за этим на это место – пупок – кладут заранее нагретые на печи чистые тряпочки и оставляют на 5 минут. Лечение повторяется в течение трех дней.

Для остановки крови место пореза втирается левой рукой, после чего на рану кладут теплую, нагретую на печи тряпочку или завязывают вокруг шерстяным шнурком (цвет не важен) на 10 минут. В это время размешивают в воде *наговоренную соль*, дают воде отстояться или же подогревают, чтобы ускорить процесс растворения. Этой водой смачивают рану и вновь оборачивают теплой тряпочкой. Ольга сообщает, что это может делать любой пострадавший человек. Важно иметь наговоренную знающей соль.

Весьма схематичны знания Ольги о *сглазе*: она поясняет, что необходимо просить «прощение у ветра» и обводить веником вокруг тела человека по часовой стрелке.

Даже этот небольшой объем знаний О. Востряковой говорит, с одной стороны, о некоторых подробностях, забытых главным хранителем местной заговорной культуры – Анной Кузьминичной, но сохранных цепкой детской памятью, с другой – об упрощении схемы лечения. Кроме того, подчеркнем тот факт, что передача знаний в данном случае происходила не только по прямой родственной линии: от Анны Кузьминичны к ее дочери Марии Николаевне, но и к приемному ребенку. Во всяком случае, очевидно, что А. К. позволяла подростку перенимать ее знания и не препятствовала практике в семейном кругу.

Отметим, что сама Ольга, которой тогда было всего 12 лет, с гордостью говорила о своей непохожести на сверстников в силу способностей к лечению и специфических знаний. Это, а также раннее физическое развитие,

явный интерес к проблемам пола и обусловленное тем самым вызывающее поведение действительно выделяли ее в среде деревенских подростков.

Все представительницы этого рода – женщины, верящие в силу своих заговоров. Востребованность их по-прежнему велика; в ее основе – существующий спрос на фоне свойственной постстарообрядческой культуре большей архаичности мировоззрения, чем у соседних православных карел и русских. Благодаря повседневной актуальности знахарского знания поддерживается некий набор традиционных представлений, архаичных образов, понятий и категорий локальной магической культуры, что также способствует ее сохранению и передаче.

Знакомство с тремя современными поколениями знахарского рода позволило уточнить, как происходит процесс передачи специального знания от старших к младшим, как индивидуальные черты характера и склад ума каждой из знающих женщин интерпретируют родовой багаж⁷⁰, что выбирают из него и чем пользуются, что представляет собой совокупный корпус эзотерических знаний в местном выражении сегодня. Кроме того, приведенные описания современной магической практики иллюстрируют состояние и динамику заговорной культуры локальноконфессиональной группы тверских карел на рубеже XX–XXI вв.

В заключение позволю себе ряд замечаний в контексте проблемы «исследователь – информант». Многие полагают, что так называемая полевая коммуникация зависит полностью от установки исследователя, которая либо носит отстраненный характер, либо представляет собой полное / частичное погружение в местную традицию. Это коррелируется и с отношением к субъекту исследования: оно выстраивается согласно стратегии самоидентификации с ним или же стратегии дистанцирования⁷¹. С этим нельзя полностью согласиться, и пример из моей полевой автобиографии свидетельствует о том, что это отнюдь не всегда и только так. Как бы ни была значима установка исследователя, не следует забывать, что речь идет о коммуникативном акте, в котором участвуют как минимум двое: исследователь и информант. Стало быть, их отношения взаимосвязаны и взаимообусловлены. Мотивация же первичного контакта всегда вызвана традиционными поведенческими моделями в ситуации «свой-чужой»⁷².

В своей полевой работе я исхожу из того, что залогом получения интересной информации являются, прежде всего, уважение и сочувствие к точке зрения опрашиваемого (эмпатия), умение не просто «разговаривать» собеседника, правильно задавая вопросы, но и выслушать, не навязывая своего мнения или демонстрируя свои знания и, конечно же, профессиональный опыт. Последнее подразумевает, что исследователь должен многое знать о той области народной культуры, о которой он

собирает сведения, хотя известно и обратное. Именно неосведомленность исследователя позволяет задавать «нелепые» вопросы и узнавать неизвестные до этого факты и подробности, а информанту проявлять свои знания и сообщать откровенную характеристику событий. Так было и в ходе моего полевого общения с карельскими знающими. Для получения информации о современных эзотерических знаниях и их оценки самими носителями этого знания я использовала также и спровоцированный монолог, называемый в западной историографии *personal experience narrativ*, «т. е. рассказ, движимый только логикой самого информанта, в минимальной степени подверженный вмешательству интервьюера»⁷³.

Моими собеседниками, как чаще всего и происходит в экспедициях, были пожилые, одинокие и больные женщины. Отношения с ними требуют не только сочувственного сопереживания, но и больших энергетических затрат, прежде всего потому, что беседы носят в основном исповедальный характер, а сами воспоминания и переживания, с ними связанные, зачастую тяжелы и драматичны. П. Томпсон, автор известных работ по устной истории, справедливо полагает, что для пожилых людей память выступает в качестве средства терапии, и пишет в связи с этим: «Вспоминая свою жизнь и передавая ценные сведения молодому поколению, старики, столь часто всеми забытые и нуждающиеся материально, вновь обретают чувство собственного достоинства и цель жизни»⁷⁴. Заинтересованное внимание исследователя помогает им постепенно осознавать важность своих знаний и воспоминаний. Мне неоднократно рассказывали, что жители деревни, собираясь после отъезда экспедиции, обменивались своими впечатлениями о наших беседах и приходили к коллективному мнению о значимости происходившего, воспринимали себя с позиции повышающегося личного и этнического самосознания. Быть может, поэтому приходится сталкиваться с фактом благодарности за беседы со стороны информантов.

Мой личный опыт показал, что интерпретации знахарского знания/искусства не полны, если опираются только на собранные нами и нашими предшественниками данные, в том числе даже от самих знахарок. Всем полевым исследователям известно, что рассказ о том или ином действии, в нашем случае о методах лечения, описывается информантами с большим трудом. Его лучше показать=сымитировать. Так было при общении с Екатериной Петровной, которая на все возникавшие уточняющие вопросы пыталась показать, как, например, сливают воду через дверную скобу, как поворачиваются через плечо и т.д. Как и любую человеческую практику, эзотерическую необходимо увидеть и оценить по достоинству в живом бытовании, в соотнесении с современным крестьянским бытом,

конкретной манерой живого заговаривания, в контексте местной традиции и индивидуального мастерства. Только в этом случае становится очевидным обиходный и специальный багаж эзотерического знания; его роль в системе представлений современного сельского человека, а также место знающих в этносоциальной структуре сельского общества. Только в этом случае воссоздаются внешние и внутренние, психологического характера обстоятельства и обстановка лечения.

В экспедициях 1993–1994 гг. мне довелось быть участником всех трех известных аутентичных способов передачи обрядовых и фольклорных текстов: живого бытования заговора; имитации его живого исполнения, а также пересказа, чему рассказчик отнюдь не всегда был свидетелем⁷⁵. Пожалуй, именно смена исследовательского статуса на статус пациента позволила зафиксировать все существующие вербальные (из уст в уста), визуальные, акциональные, предметные и коммуникативные формы эзотерической практики изнутри и, более того, испытать их воздействие на себе⁷⁶.

Созданию более полной, не могу сказать более объективной, картины того, как современные карелы истолковывают и оценивают собственный этнокультурный опыт в области тайных знаний, статус которых и людей ими обладающих достаточно высок, помогают и точные полевые записи. В данном случае считаю важным напомнить, что еще относительно недавно отечественные этнографы отнюдь не стремились в своих полевых дневниках точно записывать слова информантов, фиксировать их речь и обстоятельства беседы, опуская то, что, на их взгляд, лежало за пределами исследовательского интереса или не согласовывалось с темой опроса. (То же, даже в более яркой форме, проявляется при публикации полевых записей этнографов, хотя их число пока невелико.) Только в последнее десятилетие этнографы обратились при анализе полевых текстов к методикам общей филологии и лингвистики (в частности, к теории речевой и межкультурной коммуникации); вопросам взаимоотношения между объектом и субъектом исследования; влиянию научного инструментария и исследователя на традицию, учет факторов субъективной оценки (точек зрения) и воздействия внешней среды⁷⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 08 -04-00318а «Устное повествование как источник для исследования биографии и меняющейся картины мира».

² *Сурхаско Ю. Ю.* К вопросу о живучести дохристианских верований у карел // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. Проблемы и пути развития в условиях совершенствования межнациональных отношений в СССР:

Тез. док. / Отв. ред. Г. М. Керт. Петрозаводск, 1989. С.60–62; *Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю.* О карельской народной медицине: рациональное и «иррациональное» в традиционном врачевании // Обряды и верования народов Карелии. Человек и его жизненный цикл / Науч. ред. И. Ю. Винокурова, Ю. Ю. Сурхаско. Петрозаводск, 1994. С. 103–121.

³ *Дубова Н. А., Ямсков А. Н.* «Круглый стол». «Полевые исследования в этнологии и антропологии» // ЭО. 2002. №5. С.136–140; Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2 / Отв. ред. А. А. Иванова. М., 2003; Антропологический форум: Исследователь и объект исследования / Гл. ред. А. Байбурин. № 2. СПб., 2005. С. 9–134. Интересно сопоставить с более ранними обсуждениями. См.: Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // ЭО. 1985. № 5. С. 57–69.

⁴ *Флоровский Г. В.* Затруднения историка-христианина // Мера. 1994. № 1. С. 11.

⁵ *Чичкина И. В.* Тверские карелы-старообрядцы Новоторжского уезда XIX–XX вв. // Мир старообрядчества. Вып. 4. М., 1998. С. 349–351; *Фишман О. М., Чичкина И. В.* Старообрядчество как фактор стабильности этнолокальной общности тверских карел // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах / Сб. науч. тр. СПб., 2002. С. 166–188.

⁶ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 9 (Полевые записи автора в Лихославльском районе Тверской области в июне 1993 г.).

⁷ А. В. Пунжина приводит значение *l'ol'ŋ'o* – старший брат // Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 142. Из нашего контекста очевидно, что племянница использует это слово, говоря об А. К. как о «тетушке» и о «крестной». Оба случая употребления можно рассматривать с позиции «старшинства»; быть может, Е. П. с детства сохранила в своей памяти этот термин родства, которым ее мать называла А. К. – свою старшую сестру.

⁸ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 43 об. (Полевые записи автора в Лихославльском районе Тверской области в 1994 г.).

⁹ Там же. Л. 30.

¹⁰ Согласно знахарской традиции всех народов региона (карелы, финны, вепсы, русские) заговоры произносили без свидетелей. Н. А. Лавонен, много лет собиравшая полевую информацию в Карелии, писала: «Это была как бы тайна исцелителя и пациента. О заговорах старались не говорить, о них не принято было рассказывать». См.: *Лавонен Н. А.* Заговоры в кругу религиозно-магических представлений карел (по материалам экспедиций 1975–1984 гг.) // Обряды и верования народов Карелии / Науч. ред. А. П. Конкка, Э. С. Киуру. Петрозаводск, 1988. С. 133.

¹¹ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 49.

¹² Там же. Л. 46.

¹³ Там же. Л. 44, 47.

¹⁴ Там же. Л. 47.

¹⁵ Там же. Д. 62. Л. 16 об. – 17.

¹⁶ Ср. с более полными текстами русских заговоров против чирьев типа: «Ни от камня плоду, ни от мертвого роду – ни тебе, чирей, место. Вот тебе, чирей, сук, самый круг. Аминь». См.: Русские заговоры и заклинания: Мат. фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. проф. В. П. Аникина. М., 1998. С. 290, 1866, 1867; С. 291. № 1868–1876; С. 292. № 1877–1880.

¹⁷ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 25.

¹⁸ Там же. Д. 62. Л. 32 об., 34 об.

¹⁹ Там же. Д. 69. Л. 48 об., 65.

²⁰ *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 103.

²¹ Там же. С. 102.

²² *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. С. 74; *Фишман О. М.* Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 324.

²³ *Сурхаско Ю. Ю.* 1) Проявления двоеверия в традиционной семейной обрядности карел // Православие в Карелии. История и современность. Атеистические очерки / Науч. ред. М. Н. Бессонов. Петрозаводск, 1987. С. 58; 2) Семейные обряды и верования карел. Конец XIX – начало XX в. Л., 1985. С. 152–153.

²⁴ *Сурхаско Ю. Ю.* Семейные обряды и верования карел. С. 39.

²⁵ Ср. с аналогичными представлениями на Русском Севере. *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север: К проблеме локальных групп / Ред.-сост. Т. А. Бернштам. СПб., 1995. С. 76.

²⁶ *Михайловская М. В.* Корельские заговоры, приметы и заплочки // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. V. Вып. 2. Л., 1925. С. 628. № 85. Сучок на половице, стене избы – широко известное магическое место лечения кожных болезней и у русских. Большое число заговоров на сучок приведено в публикации фольклорных текстов, записанных во время экспедиций филологического факультета Московского университета. См.: Русские заговоры и заклинания. С. 286–291, 293, 294.

²⁷ *Лавонен Н. А.* Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов / Сб. науч. тр. Под ред. Б. Н. Путилова. Л., 1984. С. 171–179.

²⁸ *Фишман О. М.* Жизнь по вере. С. 351.

²⁹ *Мазалова Н. Е.* Состав человеческий... С.42–45.

³⁰ *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты. С. 416.

³¹ *Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 149–150.

³² *Мазалова Н. Е.* Указ. соч. С. 17–19.

³³ Там же. С. 27.

³⁴ *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России // Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. тр. / Сост. и вступ. ст. Л. Н. Виноградова. М., 1994. С. 125.

³⁵ *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 192

- ³⁶ См.: Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. С. 112.
- ³⁷ Сурхаско Ю. Ю. К вопросу о живучести... С. 61.
- ³⁸ Никольская Р. Ф., Сурхаско Ю. Ю. Указ. соч. С. 116.
- ³⁹ Там же. С.121.
- ⁴⁰ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Вступ. ст., состав., прим. С. Б. Адоньева, О. А. Овчинникова. СПб., 1993. С. 16–17.
- ⁴¹ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 63.
- ⁴² Фишман О. М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае // Живая старина. 1994. № 4. С. 24–25.
- ⁴³ Эти способы передачи тайного знания характерны для народов Европейского Севера (русские, карелы, вепсы, коми). Ср.: Ильина И. В. Народная медицина коми в конце XIX – первой трети XX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1995. С. 9.
- ⁴⁴ Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 69. Л. 31 об. – 32.
- ⁴⁵ М. В. Михайловская приводит текст *молитвы* «Илда-зор’а, хуомнеш-зор’а» на карельском языке, который произносят над ребенком во время парения его в бане. Русский перевод звучит так: «Вечерняя заря, утренняя заря, твое дитя плачет, играть хочет, а мое дитя плачет, спать хочет. Ночь и полночь, день и полдень, беззаботному мало заботы, незнающему мало знать о правой душе младенца». Текст был записан ею в с. Воздвиженка Бежецкого уезда Тверской губернии, как и все остальные, опубликованные в статье «Корельские заговоры, приметы и заплачки» // Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т.V. Вып. 2. С. 614. № 12. С. 615. № 13.
- ⁴⁶ Ср. с текстом, записанным у тверских карел Бежецкого уезда Тверской губернии в начале XX в. Привожу перевод на русский язык: «Встану утром рано, раньше солнца восхода. Посмотрю я на солнце. На солнце золотой петушок – золотой клюв. Клювом клюет, крылом чистит правую душу у Дуни крещеной. Да будет так, чтобы ногтем не оцарапали, чтобы кожа головная оставалась нечувствительной и чтобы внутри не болело». См.: Михайловская М.В. Указ. соч. С. 611. № 2.
- ⁴⁷ Известны тексты на карельском языке. Один из них «Ruškienē rubuozeñi» опубликован П. Виртаранта. См.: Virtaranta Helmi ja Pertti. Kauas läksit karjalainen. Porvo; Helsinki; Juva. 1986. S. 115.
- ⁴⁸ Ср. с текстом заговора, приведенным у Virtaranta Helmi ja Pertti. Op. cit. S. 74.
- ⁴⁹ Словарь карельского языка. С. 163.
- ⁵⁰ Сурхаско Ю. Ю. Семейные обряды и верования карел... С. 27.
- ⁵¹ Михайловская М. В. Указ. соч. С. 622. № 21. С. 626. № 61.
- ⁵² Архив РЭМ. Д. 69. Л. 51.
- ⁵³ Там же. Л. 58.
- ⁵⁴ По-видимому, вода, слитая через стол, приобретала статус святости благодаря его функции чистого=святого места у карел. Этот прием известен был и у русских Заонежья наряду со сливанием воды с той или иной домашней иконы, а также сквозь дверную ручку. Логинов К. К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. С. 76–77, 94.

- ⁵⁵ Мазалова Н. Е. Указ. соч. С. 21.
- ⁵⁶ Там же. С. 58.
- ⁵⁷ Virtaranta Helmi ja Pertti. Op. cit. S. 81.
- ⁵⁸ Ср. Ильина И. В. Традиционные представления коми об этиологии заболеваний // Генезис и эволюция традиционной культуры коми: Тр. ИЯЛИ. Вып. 43 / Отв. ред. Н. Д. Конаков. Сыктывкар, 1989. С. 58–65.
- ⁵⁹ Михайловская М. В. Указ. соч. С. 614. № 11.
- ⁶⁰ Словарь карельского языка. С. 310.
- ⁶¹ Архив РЭМ. Д. 69. Л. 59 об. – 60.
- ⁶² Там же. Л. 45–45 об.
- ⁶³ Virtaranta Helmi ja Pertti. Op. cit. S. 156.
- ⁶⁴ Ср. с южновепской традицией, когда в аналогичной ситуации колдун шел в лес и бил рябиновым прутом по дереву, восклицая при этом: «Отдайте <...> лошадь или корову. А то я вам нигде ходу не дам, все дороги закрою, везде крестов наставлю». См.: Винокурова И. Ю. Новые материалы о колдовстве у южных вепсов // Из истории С.-Петербургской губернии. Новое в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 1997. С. 41.
- ⁶⁵ Различные формы почитания ели характерны для карельской и коми традиций. См.: Ильина И. В. Коми-карельские параллели в религиозно-магических представлениях о ели // Карелы: этнос, язык, культура, экономика. С. 53.
- ⁶⁶ Ср. с традиционными и современными представлениями русских Карелии. См.: Криничная Н. А. Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе – «хозяине леса». Петрозаводск, 1993; Логинов К. К. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // Живая старина. 2002. № 4; Маслов В. В. Материалы к изучению традиционных методов лечения русских Карелии (конец XIX – начало XX века) // Кижский вестник. № 5. Сб. стат. / Отв. ред. И. В. Мельников. Петрозаводск, 2000. С. 149–156.
- ⁶⁷ Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991. С. 144. К 1–К 12.
- ⁶⁸ Фишман О. М. Mečän iz'änd'ä – карельский леший (к реконструкции образа) // Проблемы этнической истории и межэтнических контактов прибалтийско-финских народов: Сб. ст. СПб., 1994. С. 86–95.
- ⁶⁹ Архив РЭМ.Ф. 10. Оп. 1. Д. 62. Л. 35 об. – 36.
- ⁷⁰ В последние годы актуальным в ходе современной полевой работы стал круг вопросов, связанных с изучением механизмов передачи коллективной памяти и роли в этом индивидуального/личного начала (преимственность и устойчивость знаний, их передача, в том числе наследственность). Этой проблематике в контексте различных направлений посвящено немало научных работ, состоялся ряд обсуждений и конференций. См. вступ. доклад К. В. Чистова в публикации материалов конференции: Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (Докл. III Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-99») / Редкол.: Р. Б. Калашникова, В. П. Кузнецова, С. М. Лойтер и др. Петрозаводск, 2000. С. 7–15.

⁷¹ Щепанская Т. Б. Полевик: фигура и деятельность этнографа в экспедиционном фольклоре (опыты автоэтнографии) // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2003. № 2. С. 174.

⁷² Лээте А. Сету как собеседники // Финно-угры и соседи: Проблемы этнокультурного взаимодействия в Балтийском и Баренцевом регионах: Сб. науч. тр. / Отв. ред. О. М. Фишман. СПб., 2002. С. 72–73.

⁷³ Граница и люди. Воспоминания переселенцев Приладожской Карелии и Карельского перешейка. СПб., 2005. С.13.

⁷⁴ Томпсон Пол. Голос прошлого. Устная история / Пер. с англ. М., 2003. С. 24.

⁷⁵ Дианова Т. Б. Формы фольклорной трансмиссии // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2 / Отв. ред. А. А. Иванова. М., 2003. С. 8–9.

⁷⁶ А ргоро признаюсь. Спустя некоторое время болезнь утратила свои внешние проявления, но имели место последствия иного – сугубо личного психологического свойства, о которых я умолчу. Вместе с тем мой опыт общения со знающей дает право предупреждать коллег о непредсказуемости и опасности подобного лечения, т. е. смене статуса исследователя на статус пациента.

⁷⁷ Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. С. 5.

В. Я. Бутанаев

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЖДЕНИИ, ЖИЗНИ И СМЕРТИ У САЯНСКИХ ТЮРКОВ

Человек, как и любое живое существо, рождается и живет благодаря особой жизненной силе, называемой саянскими тюрками (хакасами, тувинцами, алтайцами) *хут*. Для рождения ребенка женщине необходима жизненная сила. Мифическая процедура получения зародыша в шаманизме носит название *хут урарга* – букв. «вливать хут». Вероятно, поэтому мужской детородный орган называется *хутах* – т. е. дающий душу – жизненную силу. По мнению саянских тюрков, ребенок зарождается в человеческой печени (по-хакасски *паар*, по-тувински *баар*). Отсюда в хакасском языке употребляется выражение: *паарымнанг сыххан палам* – мой ребенок, вышедший из печени, а в тувинском *баарлаш* – вступать в родственные отношения друг с другом. Согласно народным представлениям, именно в области печени происходят душевные и моральные муки, здесь сосредоточиваются сердечность, доброта и приветливость. Маленьким детям нельзя сильно плакать (особенно мальчикам) и смеяться, иначе их печень может затвердеть (*паары кезип парар*), что приведет к печальным последствиям (*баары ажсыр*).