

УДК 394.9

РУССКИЙ КОЛДУН: ГЕРОЙ, ЗЛОДЕЙ

Н. Е. Мазалова

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН

В статье рассматривается образ колдуна русских мифологических рассказов в аспекте различных значений понятия «герой». Образ колдуна обнаруживает архаические черты культурного героя. Исследование храбрости колдуна, которую он проявляет в ритуалах, особенно в отношениях с помощниками, позволило сделать вывод о том, что это безрассудная, лихая храбрость, напоминающая храбрость перед смертельной опасностью. Со временем под влиянием христианства отношение к колдуну менялось, и он начал восприниматься как злодей и на ритуальном, и на бытовом уровне.

К л ю ч е в ы е с л о в а : колдун, герой, народный концепт героизма, народные представления о зле, ритуалы, повседневность.

N. E. Mazalova. RUSSIAN WIZARD: THE HERO, THE VILLAIN

The article deals with the image of the sorcerer in Russian mythological stories in terms of the different meanings of "hero". The character of the wizard bears the archaic features of a cultural hero. The courage the sorcerer demonstrates in rituals, especially in relation to his assistants, appears to be reckless, dashing courage which resembles bravery in the face of mortal danger. Attitudes towards the sorcerer have changed over time under the influence of Christianity, and he began to be perceived as a villain both in rituals and in everyday life.

К e y w o r d s : sorcerer, hero, folk concept of heroism, folk representations of evil, rituals, everyday life.

Возможно, покажется парадоксальным, что образ колдуна – злонамеренного, злокозненного персонажа русского фольклора, который является антагонистом героя (по терминологии В. Я. Проппа), антигероем, можно рассматривать в разных значениях слова «герой».

Вместе с тем понятие «герой» многозначно. Образ колдуна мифологических рассказов полистадиальный, его черты восходят к представлениям различных эпох, в частности, в нем прослеживаются архаические признаки культурного героя – мифического персонажа (еще одно значение слова «герой»), жреца, руководителя свадебного обряда и др.

Так, колдун наделен способностью управлять стихиями, он связан с ветром, вихрем. Хотя функции колдунов-облакопрогонников у русских сохранились в рудиментарном виде, в отличие от южнославянской традиции и традиции Карпат [Бушкевич, 1996], вместе с тем восходящие к этим представлениям мотивы встречаются в мифологических рассказах: «Плохие люди [колдуны] отворачивают тучу» [Ивлева, 2004. С. 103]. Он нередко выполняет благие акции – отводит тучу и град и спасает посевы, сено: «Вот дождей не было. И молебен служили, и чего, а он [колдун] вышел ночью и пошел за поле, к лесу пошел... Пришел весь больной, спать лег и гово-

рит: „Дождь будет!“ И что думаешь – пошел дождь, все как надо. У нас дождь, а у соседей ведро» [Добровольская, 2001. С. 103].

В образе культурного героя прослеживается связь с богами. Колдун, который наделен способностью превращаться в вихрь и летать по воздуху, а также управлять тучами, напоминает Илью-пророка. Кроме функции повелителя грозы, грома и молнии Илья-пророк исполнял функцию «хозяина дождя»: святой разъезжал на своей колеснице, от движения которой происходил сильный гром, а из-под копыт крылатых коней вылетала молния; он подъезжал к большому чану с водой – черпал воду ковшом и поливал небо, отчего на земле шел дождь [Максимов, 1994. С. 399–400].

В конце XX в. в Лешуконском районе Архангельской области бытовали рассказы о Ваньке Сибиряке, жившем в начале века. Это был необычайно сильный колдун, которому приписывали способность разгонять и нагонять тучи (что происходило, как правило, во время гуляний молодежи в большие праздники). Здесь действия колдуна приобретают игровой характер, он проявляет себя как трикстер (трикстер – одна из ипостасей культурного героя): «Ванька Сибиряк-то, рассказывали, тучи разгонял» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 50]; «Ванька Сибиряк колдун был здоровый, высокий, крепкий, на Ивана Купала девки недели сарафаны нарядны. Дождь пошел. Он вышел, руками машет (в другом варианте «руки ширит». – *Н.М.*): „Роскатитесь, росшатитесь“. И дождь прошел, все разведрило» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 44].

Колдун также наделялся способностью лечить. Например, мог снять порчу, насланную более слабым ритуальным специалистом: «Все кликуши... порчены колдунами, и исцелить их может только колдун же, но обладающий большей силой» [Русские крестьяне, 2004. С. 320], то есть он возвращает утраченную ценность – здоровье одного из членов социума.

Кроме того, колдун выполнял в обществе нормативные функции. Так, он контролировал соблюдение определенных норм поведения, например, уважение со стороны младших по отношению к старшим, в особенности – по отношению к ритуальным специалистам. Исследователи выявили регулярную связь между распространенными почти повсеместно представлениями о «сверхъестественных» силах, причиняющих болезни, и управляющими поведением социальными нормами. Такие представления эффективно функционируют в качестве механизма социального контроля и способа поддержания социального порядка [Siikala, 1987; Kleinman, 1980. P. 24; Rubel, Hass, 1990. P. 117; и др.].

Болезнь нередко наступает в результате нарушения принятых норм поведения, и именно колдун осуществляет контроль за выполнением этих норм. Так, причина возникновения болезни объясняется непочтительным поведением молодых по отношению к старухе-колдунье, наставшей порчу в наказание за пренебрежительное отношение к ней и за нанесенную ей обиду, то есть молодые наказаны за обиду старика: «Если вот че-нибудь ей начудят: дрова раскидают или еще че – вот так посмотрит, отойдет в сторону, три раза плюнет... А он ее че-то обозвал: “Ух... карга!” – на нее. Она ему че-то попала под руку» [Зиновьев, 1987. № 187]. После этого юноша жестоко наказан: старуха «надевает на него хомут», он «как дурак становится... Кровь идет носом, давит его» [Зиновьев, 1987. № 187]. В приведенном рассказе отчетливо видны противопоставления, значимые для утверждения социального порядка традиционной общности. В результате неправильного поведения молодые нарушают статусные отношения – в поколенческой иерархии сообщества и в отношении к ритуальному специалисту, и за это они наказываются.

Нормативные функции колдуна особенно ярко выказываются в проведении свадебного обряда, руководителем которого он является. Исследование свадебных обычаев, связанных с колдовской порчей, показало, что это архаические, переосмысленные в XIX–XX вв. представления, связанные с переходными обрядами прошлых эпох [Мазалова, 2011. С. 118–138]. Как и в других обрядах перехода, на свадьбе происходит «временная смерть» человека в одном статусе – неженатого парня или незамужней девушки – и рождение человека в новом статусе полноправного члена сообщества – женатого мужчины и замужней женщины. Колдун временно возвращает жениха и невесту в природное состояние (превращает в животных, умерщвляет, приводит в безумие и т. д.), чтобы затем они «родились» в новом качестве – взрослых людей. Важной функцией культурного героя являлось дарование людям всевозможных благ. В данном случае социум приобретал ценность – полноправных членов.

Кроме того, магические действия колдуна на свадьбе были направлены на обеспечение потомства у людей. Для этого ему приносили жертвы, например барана; если жертва не была принесена, колдун наказывал виновных болезнью. Ср.: в народных верованиях Илья-пророк выступает как податель урожая и приплода скота. У русских существовал обряд «обещания» Илье: в канун Ильина дня закалывалось откормленное животное. Обряд жертвоприно-

шения имел определенное магическое значение – обеспечить урожай, плодovitость скота. Таким образом, многие деяния колдуна были направлены на благо членов социума.

В соответствии с более поздними представлениями колдун – персонаж нарративов может проявлять себя и как герой, и как злодей. Т. Цивьян выделяет два уровня протекания человеческой жизни – ритуальный и бытовой (повседневный): «Первый из них, более высокий, – полное осуществление программы мифоритуального сценария (рождение – инициация – брак – смерть)... Второй уровень, условно более низкий, представляет собой деятельность или существование человека между отмеченными точками сценария... Он может рассматриваться как своего рода подготовка к корректному прохождению основных точек. Это – область быта» [Цивьян, 1990. С. 12].

На уровне ритуального поведения колдун нередко проявлял себя как герой. Образ колдуна можно рассматривать в аспекте народного концепта героического. В «Толковом словаре» В. И. Даля дано следующее определение понятия «герой» (его основное значение): «Герой, ирой, витязь, храбрый воин, доблестный воитель, богатырь, чудо-воин; || доблестный сподвижник вообще, в войне и в мире, самоотверженец» [Даль, 1912. Т. 1, Стлб. 859]. В значении слова «самоотверженец» представлено главное, что вообще должно отличать любого героя: самоотверженность. Это качество можно рассматривать как ключевое слово, инвариантный критерий героизма. В русском языке концепт «героизм» определяется «как поведение, в основе которого находятся такие качества, как смелость, храбрость, мужество, самоотверженность и самопожертвование, выражающиеся в преодолении страха перед опасностью и готовностью пожертвовать собственной жизнью при совершении полезного людям поступка» [Голубев, 2008. С. 6].

Люди в традиционном социуме время от времени испытывали потребность вступить в непосредственный контакт с иным миром, и, соответственно, существовала необходимость в ритуальных специалистах, способных осуществлять этот контакт. Делают это они благодаря обладанию магической силой и тайным знаниям. Для того чтобы получить их, будущий колдун должен пройти обряд посвящения, во время прохождения которого неопит испытывал «временную смерть», отправлялся в иной мир.

В традиционном обществе отношения с потусторонним миром регулировал страх, который близок к страху смерти. Это чувство испытывал неопит во время обряда посвящения.

Сам он так определяет свое состояние во время прохождения обряда инициации: «А у меня там кожа стала шевелиться (от страха. — Н. М.)» [Шумов, 1991. С. 286–287]. Старый колдун приказывает неопиту: «Полезай в пасть собаки-то». — «Да боязно». — «Полезай, полезай» [Шумов, 1991. С. 287].

Иногда в мифологических рассказах наличествуют более подробные, наводящие ужас описания прохождения обряда инициации. Так, например, в бывальщине «Мельник-знахарь» герой добывает чудесный предмет – спрыг-траву в ночь на Ивана Купалу. Накануне этого праздника он вымылся в бане, ничего не ел и отправился в лес: «Вот слышу, шум по лесу страшный, какие-то звери дерутся, в другом месте стук... словно вся земля начинает кончаться. Стою я, дрожкой дрожу, а сам молитву творю (заговор на отыскание чудесной травы. — Н. М.). Волосы у меня дыбом, а сам я ни жив ни мертв» [Садовников, 1884. № 113]. Выражение «волосы дыбом встали» свидетельствует о сильном испуге. Определение «ни жив ни мертв», с одной стороны, также свидетельствует о чувстве страха, которое испытывает посвящаемый, с другой, описывает пограничное состояние – между жизнью и смертью неопита. Эти значения соотносимы с общей семантикой обряда посвящения – «временная смерть». Следует отметить, что в этом нарративе персонаж выполняет функции культурного героя: ситуация, описанная в мифологическом рассказе, напоминает ситуацию первотворения, хаоса, а неопит добывает благо – чудесную траву, с помощью которой он впоследствии открывает замки, лечит людей.

Неопит не должен страшиться никаких испытаний (точнее, должен побороть страх перед ними), в том числе – видений огромных животных, которые исследователи рассматривают как «образы страха». В противном случае его ждет смерть: «Крестьяне также верят, что в полночь цветет папоротник огненным цветом и что с таким цветком человек становится невидимым; может делать, что хочет, не боясь наказания, и что он может видеть закрытые клады. Но достать такой цветок очень трудно и даже невозможно, потому что по дороге домой будут являться черти в виде лягушек с дом величиной, кони высотой до облаков, которые всячески будут нападать на похитителя и устрашать его, и если он испугается, зажмурит глаза или оглянется назад, то его разорвут на части» [Русские крестьяне, 2007. С. 87].

Неопит может испугаться того, что он вынужден отречься от Христа и от символов христианской веры, а также от родных или даже убить их:

«... А потом приходит ён (черт. – *Н. М.*) и спрашивает человека. А человек должен отречься от креста, от Пресвятой Богородицы, от всёй святыни и крест снять, положить под левую пяту, отворачивать назад и стрелять... А один так делал, испугался и отвернулся назад. Так назад отвернулся, смотрит – евоная родная мать стоит, Пресвятая Богородица стоит... и крестная мать стоит. И он их должен был убить, отречься от них» [Новиков, Тримакас, 2001. № 6]. Здесь речь идет о понятии «страх божий» – «благочестие», «боязнь греха», «повиновение». Вероятно, именно христианские представления и усилили страх смерти ожиданием расплаты за грехи, Страшно-го суда [Федотов, 1991].

Вообще прохождение обряда инициации требует от неопита огромного мужества, напряжения душевных сил: «Это трудно знать. Потому что, если кому надо, чтобы человек передал, дак надо, чтобы который хочет, чтобы кой-что знать, дак надо не пугаться. Ведь ему все привидения покажут. А если ты маленько струсил, значит, ты не в силах будешь эту власть принять» [Кузнецова, 1992. С. 120].

Если неопит собирался с силами и преодолевал страх, он начинал действовать по указанию старого колдуна – руководителя обряда и проходить различные испытания. Победа над собственным страхом – это одно из важнейших испытаний посвящаемого в колдуны. Только проявленная храбрость помогает получить магическую силу. В русской традиции концепт «мужество, храбрость» может быть описан через концепт «страх»: как «способность побороть, преодолеть свой страх и совершить задуманное» [Зайкина, 2007. С. 191].

Довольно часто в этнографических источниках встречаются описания неудачных опытов прохождения обряда инициации, причем основная причина того, что неопит не стал колдуном, – непреодоленный им страх. Обязательный элемент ритуала посвящения – появление помощников, которых неопит не должен испугаться и таким образом продемонстрировать над ними власть. Неопит мог сойти с ума от страха: «Из Кебы мужик умирал, в байны созвал бабу, собака прибежала, стала блевать. Он говорит: “Слизывай”. Сразу с ума сошла» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1682, л. 64].

Неудачник-неопит заболел и нередко вскоре умирал: так, крестьянин испугался лезть в пасть собаки; «мужик, не сделавшись колдуном, пришел домой и стал чахнуть. Почах, почах, да и через год умер» [Колчин, 1899. С. 48]. Приобщение к сакральному миру было для них своеобразной репетицией смерти, за которой следовала она сама.

Иногда страх неопита достигал такой силы, что посвящаемый погибал (фразеологизм «умереть со страха») тут же на месте, где проводился обряд; или за струсившим посвящаемым гнались черти и разрывали его на части. Только тот человек, который не отступил и победил собственный страх, обретал «тайное» знание и становился колдуном.

Страх имеет и адаптивное значение: человек, прошедший испытание страхом во время обряда инициации, не только получал магическую силу, но и переставал бояться потустороннего мира. Преодоление страха связано с представлениями о получении магической силы: «Обретение силы состояло в овладении страхом, и прежде всего – в умении преодолеть его самому, чтобы быть не объектом, а субъектом управления [Щепанская, 2001. С. 79]. Отношение к колдуну в традиционном социуме можно выразить следующим образом: «колдунов все боялись».

Во время контакта с потусторонним миром колдун всегда должен быть храбр. Так, особой храбрости требовали от колдуна отношения с помощниками, которых он получал в результате прохождения обряда инициации, именно в них заключена его магическая сила.

От колдуна, который «знается с лешим», требуется мужества контакт с помощником, к которому колдун ходит «ворожиться». В полночь колдун идет в лес, там поднимается страшный ветер и появляется леший ростом с дерево. А колдун должен обратиться к нему с просьбой, например, помочь найти потерянное животное.

Трудно приходилось колдуну, когда он сам или профаны нарушали правила поведения с помощниками. Если колдун, идя ворожиться, брал с собой непосвященного или профан вопреки правилам шел за ним тайком, леший угрожал «знающему» или наказывал его, например, больно, чуть не до смерти, хлестал ветками [Топорков, Ильина, 2007. С. 46].

Колдун чувствовал страх перед помощниками, когда старел и не мог справиться с ними, когда они выходили из-под его власти. Помощники отказываются служить старому колдуну, который утратил жизненную силу и, соответственно, магическую: «дьявола его жмут» [Пришвин, 1907. С. 138]. Перед смертью колдун испытывал жуткий страх перед помощниками, особенно в том случае, если он не передал их преемнику, поскольку знал, что умрет в страшных муках.

Колдун должен был проявить храбрость и в состязании с другим колдуном. Если во время столкновения с более сильным ритуальным специалистом он ощущал страх, то это приводило к утрате его магической силы. Во многих мифологических рассказах на сюжет «дока на

доку» местного колдуна побеждает пришлый ритуальный специалист не только благодаря обладанию «тайным» знанием, магической силой, но и собственной храбрости и хитрости; прежде всего это относится к солдату. Солдат устраивает соревнование с колдуном. Солдат бесстрашен, он не боится превращений колдуна в различных животных («страхов»); так, при виде разъяренного быка «все поезжане испугались, а солдат и усом не мигнет» [Афанасьев, 1985. № 378]. Происходящее приводит колдуна в ярость: «Колдун крепко осердился: гостинцев ему не дали, пробовал было страхи напускать – и то дело не выгорело» [Афанасьев, 1985. № 378]. Солдат побеждает колдуна, что повергает того в страх, он испытывает обиду и стыд, становится беспомощным: «Колдун задрожал от страха» [Соколовы, 1915. № 30]. Колдун лишается магической силы – помощников, которые обозначаются как «страхи»: «Остался колдун на всю жизнь слепым и закаялся страхи напускать, над людьми мудрить» [Афанасьев, 1985. № 378]. После победы над колдуном солдат убеждает людей больше не бояться его: «Ну, теперь не бойтесь этого колдуна: ни одной свадьбы не опустит волкам (не превратит в волков. — Н. М.) и ни одной свадьбы не испортит» [Соколовы, 1915. № 30].

По народным представлениям, именно наличие магической силы в виде помощников помогает колдуну быть храбрым: так, о карельском колдуне Максиме Павловиче говорили: «Он такой, в милицию брали: „Вы все равно с меня ничего не возьмете“. Он ничего не боится, черти помогают... В войну что-то нашкодил, ничего, не наказали» [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1881, л. 28]. Колдун не боится представителей власти, которые пытаются запретить ему заниматься магическими практиками. Так, у Максима Павловича никто из представителей власти не мог остановиться на постой: «рогатые вылезали из-под пола»; когда его пытались арестовать милиционеры, с ними происходили чудесные вещи: улетало оружие и портупея, и они, посрамленные, испытывая чувство страха и стыда, отправлялись восвояси [АМАЭ, ф. 1, оп. 2, № 1881, л. 4]. В Заонежье в 30-е годы XX в. колдун Иван Титов оставался единственным в районе владельцем мельницы: до сих пор бытуют рассказы о том, как его пытались раскулачить районные власти, поскольку местные панически боялись. Для описания его имущества прибыла целая группа представителей районного Совета. К их удивлению, Титов поджидал на перевозе. Он посадил приезжих в лодку, которая начала двигаться с необычной скоростью.

На вопрос, почему лодка движется так быстро, Титов ответил: «А не показать ли вам гребцов?» Откуда ни возьмись, на лодку налетела туча чертей, некоторые гребли, некоторые раскачивали лодку. Представители власти были очень напуганы. Доплыв до места, они тут же повернули назад, отказавшись от своей затеи, и гребли уже сами [Логоинов, 2000. С. 183]. Обычно такие рассказы вызывают восхищение у исполнителей и слушателей необыкновенной храбростью колдуна. Здесь он также выступает еще в одном значении понятия «герой» – ‘лицо, являющееся для кого-либо предметом поклонения, восхищения’.

В народных представлениях власть, которую давала магическая сила, нередко сочетается с формальной властью. Так, в советское время нередко председателей колхоза, бригадиров считали колдунами. В фольклорных произведениях магической силой наделяются многие представители власти: грозный царь Иван Васильевич, знаменитые казачьи атаманы Степан Разин, Игнатий Некрасов; они также считаются храбрецами, их называют «удальми» (‘храбрыми’). Таким образом, храбрость связана с представлениями о власти. Удаль – храбрость атаманов – вызывает симпатии, потому что они действуют на благо бедных, сирот.

В мифологических рассказах мы не находим в характеристиках колдуна определений «храбрый», «смелый». О колдуне либо говорят, что он «ничего не боится», либо его характеризуют как «лихого». В народной традиции колдуна причисляют к «лихим людям», *лихой* – постоянное обозначение колдуна в русских заговорах. Так, например, *лихой* (колдун) насылает на людей злых духов [Попов, 1903. С. 229–230]. Лихой – это не только злой, но и смелый, решительный: «*Лихой* – молодецки удалой, сорви-голова, лишенный чувства опасности... Эта “лихость” сравнима с грехом, поэтому она является злом, “лихость” – это дерзость и злость, которые по временам накатывают на человека, оставляя в человеке ощущение нечистой силы»; «Бесы попутали» [Колесов, 2004. С. 70]. Как видно, отношение к храбрости колдуна неоднозначное, его смелость в отношениях с потусторонним миром – не образец для подражания. Это особая смелость, которая превосходит смелость обычного человека, она сравнима с качествами мифологических персонажей и животных; «Ему сам черт не брат» – говорят о чьей-либо крайней смелости в поступках.

Храбрость колдуна можно сравнить со смелостью берсерка – «воина, находящегося постоянно или в момент боя в состоянии

«боевого безумия»... В сражении он уподобляется зверю, сбрасывая с себя все ограничения человеческого поведения... Интересно, что в данном случае уподобление человека животному мыслится как освобождение от всех запретов [Лотман, 1992. С. 67–68]. Храбрость русского колдуна также можно сопоставить с представлениями о человеке-волке: «Такой человек-волк ...может стать, с позиции его противников, непобедимым. Характерно, что источники описывают такое поведение как ночное, резко противопоставленное его же дневному поведению» [Лотман, 1992. С. 67–68].

Таким образом, храбрость, проявляемая колдуном в ритуалах, – особого рода, это нечеловеческая, безумная храбрость. Ее можно сравнить с состоянием человека, временно испытывающего безумие, или рассвирепевшего животного. Колдун, превратившийся в животное – волка, медведя и др. – и нападающий на человека, вселяет в жертву ужас. В мифологических рассказах персонажи, столкнувшиеся с колдуном-оборотнем, спасаются от смертельной опасности бегством; так, например, колдун в виде свиньи бросается на женщину: «Я сама молитву читаю, но бегу, страшно было» [Зиновьев, 1987. № 284]. Колдун в облике животного непобедим. В этом состоянии он испытывает необычайный подъем физической силы и смелости.

Храбрость колдуна в ритуалах можно сравнить с храбростью героев эпоса. Проявление гнева, ярости – нормативное поведение для некоторых ситуаций, например в бою, и связано с храбростью. Обычно это состояние описано словосочетанием «разгорелось сердце богатырское». Богатыря охватывает чувство гнева перед битвой с врагами. Так, Илья Муромец гневается, когда приезжает в город Бекетовец, в котором «погана литва» и «поганные татары» «одолели мужиков бекетовских», и он начинает битву:

Как разгорелось его сердце богатырское,
Как почал он бить поганных татаровей,
Конем-то топтать и копьём колоть,
Прибил-то он поганых в единый час,
Не оставил поганых и на семена.

[Рыбников, 1989. С. 63].

Эпический герой проявляет храбрость в бою с чужими. Колдун в мифологических рассказах нередко гневается на «своих» и затем причиняет им вред. С точки зрения социума, это – ненормативное поведение.

Основная характеристика колдунов мифологических рассказов и поверий – «злой». Это слово имеет не только значение «желающий, причиняющий зло другим; вредный, пагубный»

[Даль, 1912. Т. 1. Стлб. 1705] – в прошлом оно имело значение «свирепый, жестокий» [Словарь, 1979. С. 25], а эти понятия также связаны с понятием «храбрость». Нередко колдун во время проведения обрядов «зол», «сердит»; так, во время изгнания беса, насланного другим ритуальным специалистом, колдун «не ел, не пил, все сердитый ходил» [Садовников, 1884. № 113]. «Сердитый» также имело значение «мужественный, храбрый» [Колесов, 2004. С. 350]. Таким образом, контакт с потусторонним миром требует от колдуна постоянной храбрости, причем его храбрость сравнима с захватывающей человека безрассудной, лихой смелостью перед смертельной опасностью.

Эта необыкновенная храбрость сопоставима с состоянием колдуна во время отправления магических обрядов. Ключевым моментам обрядов насылания болезней (порчи и др.) соответствуют определенные психофизиологические состояния ритуальных специалистов. Колдун обычно насыляет болезнь в тот момент, когда он испытывает внешнее или внутреннее воздействие помощников. Например, перед тем как колдун совершит обряд насылания порчи, его «мает»: это слово имеет значение 'ощущать тяжелый груз, тяжесть', 'мучить', кроме того, связано с ощущением жара. Магическая сила связана с представлениями об огне. Солдат, который выучился у матери колдовским приемам, в том числе заломам, время от времени испытывает болезненные ощущения – «у него сердце горит». Это связано с необходимостью устраивать заломы. Он понукает возницу: «Быстрее! А не то я устрою залом у тебя на голове» [Зеленин, 1991. С. 71].

С. В. Максимов приводит описание обряда отыскания вора и наведения на него порчи; колдун смотрит в горшок с водой, в это время его корчит, сводит судорогой, он испытывает дрожь: «Начало его корчить и передергивать... А вода та в горшке так и ходит, так и плещет, а ему харю так и косит» [Максимов, 1994. С. 102]. И далее во время проведения вредоносной акции: «Колдун тем временем ну шипеть, ну реветь, зубами, как волк, скрежещет. А рыло-то страшное. Глаза кровью налились» [Максимов, 1994. С. 102]. Здесь колдун напоминает оборотня в виде волка. Он должен постоянно демонстрировать отсутствие страха перед помощниками, в противном случае те его до смерти «затерецют» [Черепанова, 1996. № 341].

Архаические верования, связанные с колдуном, утрачивали свой смысл, получали иные мотивировки. Его деяния начинают оцениваться не с точки зрения пользы, приносимой социуму,

а как акции конкретного индивида по отношению к другим индивидам, то есть когда представления о деятельности колдуна перемещаются из социальной сферы в индивидуальную, на бытовой уровень, его деяния получают иную оценку: он представляется злодеем.

К колдунам начинают относить категории людей, которые обладают определенным набором особенностей характера – злые, тяжелые в общении, злопамятные, хитрые, скупые, завистливые, необщительные, неоткровенные и т. п. Не всякий злой человек – колдун, но колдун злой всегда.

Постоянное стремление колдуна портить людей в мифологических рассказах объясняют особенностями его характера – злобностью, мстительностью, завистливостью и др., что проявляется прежде всего на уровне отношений в повседневности. Так, колдуну не оказали достаточного почтения и «мало угостили», он обижен и из мести портит дочь хозяев: «Его, Колича, о праздник вином мало угостили. Поугостили вином-то, а потом говорят: “Дядя Тимоша, пойди, ты угощен, ну и иди, хватит тебе угощаться”. Он говорит: “Ну ладно! Вы меня из избы выгнали, каков-ни я вам буду!” Дак он спортил девку. Девка болела, болела и умерла. Вот как черт девку вывел. Девка вся похудела, выхудела... Оны к нему ездили, и он не сделал, чтобы она оправилась. Умерла» [Кузнецова, 1997. С. 111–112].

Оценка личностного качества «злой» совпадает с направленностью магических деяний колдуна; злой – это также оценка функций колдуна со стороны социума: заключающий в себе зло, причиняющий кому-либо зло, неблагоприятный для кого-либо, приносящий какую-либо беду, неприятности, враждебный членам социума. Как писал Д. К. Зеленин, «специальность колдуна – приносить людям зло» [Зеленин, 1991. С. 423]. Колдуны совершают свои деяния, руководствуясь желанием причинить зло, худо окружающим: «Колдуны – это те, которые на худо», «зло творил людям». Одно из диалектных названий колдуна – *злыдарь* [СРНГ, вып. 11, С. 297]; *злыдня*, *злыдни* – обозначение чертей, нечистой силы. Волшебницу Маринку в былинае «Добрыня и Маринка», которая «обернула» (превратила) Добрыню в оленя, называют «злодейкой» и «ненавистницей» [Рыбников, 1990. № 144]. Понятие «злой» применительно к колдуну – категория не только атрибутивная, но и процессуальная; оно подразумевает, что «злой» колдун «творит зло», то есть определение «злой» не только оценивает колдуна как человека; обычно оно сопутствует результатам его деятельности – порче челове-

ка, животного, порче свадьбы: «В Пелгострове был Колич (колдун. – Н. М.). Его на свадьбе худо угостили, дак ен спортил молодых... Ой, Колич был злой» [Кузнецова, 1997. С. 105–106]. Иначе говоря, и на ритуальном уровне колдуна начинают оценивать как злодея.

По народным представлениям, нашедшим отражение в мифологических рассказах, ритуальная деятельность колдуна, направленная на причинение вреда, совпадает с направленностью его деятельности как члена социума. Разумеется, в народном сознании различаются сакральное и профанное. Вместе с тем, когда результаты магической деятельности колдуна проявляются на бытовом уровне – болезнь человека, потеря молока у коровы и т. д., они оцениваются с точки зрения ущерба, причиненного отдельному человеку или сообществу, в тех же понятиях, как и, например, физическое причинение ущерба жизни, здоровью или имуществу, так, например, «отнимают», «отбирают» спорынью из хлеба. Возможно, в прошлом этот мотив имел основу «выделения» доли колдуну за оказание ритуальных услуг – «программирование обилия» [Криничная, 2000. С. 136–155].

Архаические мотивы получают иное обоснование и осмысление: так, мотив нарративов «злой колдун портит человека из мести, по своей злой воле» восходит к представлениям о том, что помощники колдуна требуют от него пищи для поддержания собственных сил. Колдун внедряет в тело жертвы своего помощника, который поглощает жизненные силы человека и таким образом пополняет силы помощников, благодаря чему ритуальный специалист может отправлять магические практики и, соответственно, осуществлять заказ социума [Мазалова, 2011. С. 98–109]. Вероятно, в прошлом колдуны насылали порчу на «чужих», чтобы за счет их жизненной энергии пополнять силы своих помощников. Отсюда представления о сильных «чужих» колдунах, о повышенной опасности, исходящей от них.

Особое влияние на представления о колдуне-злодее оказала христианская мифология, в соответствии с представлениями которой основная мотивировка его действий – творить зло под влиянием нечистой силы: «Колдун – это человек, вступивший в договор с нечистой силой, вследствие какового договора он пользуется помощью этой нечистой силы во всем, в чем пожелает. Колдун делает людям исключительно вред, хотя бы он мог делать и добро, но не желает этого и не делает» [Русские крестьяне, 2006. С. 197].

Христианские представления о зле как об «уклонении от истинного пути» совпадают с архаическими, это прежде всего подтверждает этимология слова «зло»: о.-с. *zъlъ* восходит к и.-е. корню *g'huel: ghul-* 'изгибаться', 'кривиться', 'изворачиваться', 'кривить душой'; 'идти кривыми путями', 'петлять', 'спотыкаться', 'падать' [Фасмер, 2008. С. 99]. Таким образом, слово «зло» связано с идеей кривизны, неправильного пути, движения, нестабильности.

По народным представлениям, колдун – личность глубоко греховная. Грех уже одно то, что он стал колдуном, отрекся от Бога – как известно, обряд посвящения нередко включает отречение от Бога, поправление креста. К разряду смертных грехов относят также и другие его деяния, в частности, направленные на причинение вреда человеку магические практики, вследствие которых наступала смерть этого человека. Многие из акций колдуна рассматриваются в народной традиции как смертные грехи, за которые нет прощения; к ним относятся кража, отнимаемые спорыньи, насылание «смертной» порчи на человека и др.

Первоначальное значение слова «грех» близко к значению слова «зло»: уклонение от прямого пути, несоответствие норме. Прежде всего слово «грех» обозначало оценку действия: «грешить» – 'делать неверно'. В древнерусском языке грех сопоставим со злом, только зло характеризует «уклонение от прямого пути» в отношении к людям, а в отношении к Богу оно становится грехом (или рассматривается как грех) [Колесов, 2004. С. 104]. Обычно к греху склоняет нечистая сила.

Анализ изменения отношения к колдуну позволил сделать вывод о том, что героизм колдунов трагичен. Они помогают людям, стремятся получить власть над природой, но платят за это дорогой ценой – страшной смертью, муками ада. О них можно сказать то, что говорит о себе Мефистофель у Гете: «Я – часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». Их постоянно обвиняют в злодеяниях, хотя нередко их действия направлены на добро – создание новых членов общества, способных к продолжению рода, осуществление контроля за поведением членов социума. Колдуны вынужденно злы, они заложники своих помощников. Колдуны должны проявлять храбрость в отношениях с помощниками, в противном случае они утратят магическую силу. Со временем архаический героический образ колдуна обретает черты бытового злодея.

Источники и литература

Архив Музея антропологии и этнографии (в тексте – АМАЭ).

Бушкевич С. П. Облакопрогонники: карпатско-южнославянские параллели // Живая старина. 1996. № 4. С. 30–31.

Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь: Пермск. кн. изд-во, 1991. 156 с. (в тексте – Шумов).

Востриков О. В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Вып. V: Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург: Средне-Уральск. кн. изд-во, 2000. 256 с.

Голубев Д. А. Лингвокультурный концепт «героизм» в русской и английской языковых картинах мира. Автореф. дис. канд. филол. наук. Ярославль, 2008. 18 с.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. СПб.; М., 1912.

Добровольская В. Е. Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М.: Лабиринт, 2001. С. 95–106.

Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.

Зайкина С. В. Страх // Антология концептов. М.: Гнозис, 2007. С. 182–196.

Колесов В. В. Древняя Русь. Наследие в слове. Бытие и быт. СПб.: Филол. факультет СПбГУ, 2004. 400 с.

Колчин А. Вера крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. Т. XLII, № 3–4. С. 1–60.

Криничная Н. А. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Т. 2: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск: КНЦ РАН, 2000. 410 с.

Кузнецова В. П. О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонежья // Заонежский сб. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1992. С. 117–131.

Логинов К. К. Колдуны Заонежья: истинные и мнимые // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера: III Междунар. конф. «Рябинские чтения». Петрозаводск: КНЦ РАН, 2000. С. 176–186.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992. 272 с.

Мазалова Н. Е. Этнографические аспекты изучения личности русского знающего. СПб.: Петербург. востоковедение, 2011. 304 с.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: ТОО «Полисет», 1994. 448 с.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и авт. коммент. О. А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПб ун-та, 1996. 212 с. (в тексте – Черепанова).

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. 401 с. (в тексте – Зиновьев).

Народные русские сказки Н. А. Афанасьева: в 3-х т. М., 1985 (в тексте – Афанасьев).

Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб.: Литера, 1994. С. 172–205.

Новиков Ю. А., Тримакас Р. Поверья и мифологические сказания о «волховитах» (колдунах). Из записей фольклора старообрядцев Литвы // Русский фольклор: материалы и исследования. СПб.: Наука, 2001. С. 305–333.

Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Сост. В. П. Кузнецова. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1997. 146 с. (в тексте – Кузнецова, 1997).

Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1: Былины. Петрозаводск: Карелия, 1989. 527 с. (в тексте – Рыбников, 1989)

Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2: Былины. Петрозаводск: Карелия, 1990. 640 с. (в тексте – Рыбников, 1990).

Представления славян о нечистой силе и контактах с ней: Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой. СПб.: Петербург. востоковедение, 2004. 448 с. (в тексте – Ивлева).

Пришвин М. М. В краю непуганых птиц. Очерки выговского края. М.: Изд-во А. Ф. Девриена, 1907. 200 с.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1903. 414 с.

Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 1: Костромская и Тверская губ. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. 568 с.

Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 2: Ярославская губерния. Ч. 1: Пошехонский уезд. СПб.: Деловая полиграфия, 2006. 608 с.

Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 3: Никольский и Сольвычегодский уезды. СПб.: Деловая полиграфия, 2007. 684 с.

Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д. Н. Садовниковым // Записки Русского географического общества. 1884. Т. XII. 388 с. (в тексте – Садовников).

Словарь русских народных говоров. М.: Наука, 2002. Вып. 11. 368 с. (в тексте – СРНГ).

Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1979. Вып. 6. 360 с. (в тексте – Словарь).

Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края // Издание Отделения Русского Языка и Словесности Императорской Академии Наук. М., 1915. 665 с.

Топорков А. Л., Ильина Т. С. Вологодская экспедиция РГГУ // Живая старина. 2007. № 2. С. 44–46.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: ТЕРРА – Книж. клуб, 2008. Т. 2. 832 с.

Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991. 192 с.

Цивьян Т. Лингвистические основы балканской модели мира. М.: Наука, 1990. 301 с.

Щепанская Т. Б. Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре. М.: Лабиринт, 2001. С. 71–94.

Kleinman A. Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry. Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1980. XVI, 427 p.

Rubel A., Hass M. Ethnomedicine // Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method / Ed. by Th. Johnson, C. Sargent. New York: Praeger Publish., 1990. P. 115–131.

Siikala A.-L. The Rite Technique of the Siberian Shaman. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987 (FFC. Vol. 220).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ:

Мазалова Наталия Евгеньевна

старший научный сотрудник, к. и. н.
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого РАН
Университетская наб., 3, Санкт-Петербург, Россия, 190034
эл. почта: mazalova.nataliya@mail.ru
тел.: 89218938848

Mazalova, Natalia

Museum of Anthropology and Ethnography,
Russian Academy of Sciences
3 Universitetskaya embankment, 190034,
Saint-Petersburg, Russia,
e-mail: mazalova.nataliya@mail.ru
tel.: 89218938848