

ЭТНОС И КУЛЬТУРА

© 2002 г., ЭО, № 2

Н.А. Криничная

ПОСВЯЩЕНИЕ В КОЛДУНЫ: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ОСНОВА РУССКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ О ПЕРЕДАЧЕ-УСВОЕНИИ ЭЗОТЕРИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ

Мифологема посвящения в колдовское искусство и обретения магических способностей играет сюжетобразующую роль не только в быличках и бывальщинах. На ней в значительной мере основывается и волшебная сказка. Проблема соотношения этого архетипа, пульсирующего в вербальном творчестве, с обрядовой практикой, сложившейся в условиях тотемистического мировосприятия, была впервые обозначена и решена В.Я. Проппом в его книге «Исторические корни волшебной сказки». В ней ученый показал, что композиция мифов и сказок совпадает с последовательностью событий, связанных с инициациями, что сказка, по сути, берет начало из мифа о божественном предке, которому уподобляется в процессе прохождения обряда каждый посвящаемый¹.

Целью инициации, как выясняет исследователь, служит, помимо прочего, обучение неофита мифам племени, пляскам и песням, осмысляемым в качестве магического средства воздействия на природу, и прежде всего на лесных животных². Подобные приоритеты в колдовском искусстве определялись охотничьим укладом хозяйственной деятельности и соответственно тотемистическими представлениями родовой общины. Более того, рассматриваемая мифологема присутствует и в архаических преданиях. Как нам уже доводилось писать, вождем племени становится тот, кто был проглочен чудовищем либо гигантским животным, кто побывал в царстве тех или иных почитаемых животных, вследствие чего обрел различные знания и магические способности. Например, у австралийских аборигенов таковыми считались лица, прошедшие высшую ступень посвящения, сопровождаемого еще большими, чем при обычных инициациях, испытаниями³.

В дошедших до наших дней быличках и бывальщинах обряд посвящения в колдуны предстает, по сути, как пережиток инициаций. Наряду с этим при анализе мифологических рассказов выявляются и иные способы передачи-усвоения эзотерических знаний (от греч. *esoterikos* – внутренний, т.е. тайный, скрытый, предназначенный исключительно для посвященных), обретения магической силы. Такие рассказы все чаще преодолевают довлеющую над ними древнейшую мифо-ритуальную традицию, чтобы соответствовать новым верованиям. Теперь уже не тотемный предок или священное животное, как это имело место преимущественно в сказке или мифе-предании, а дух-«хозяин» либо сам колдун передают восприемнику чудесный дар, негативно переосмысленный в быличках и бывальщинах под влиянием христианства.

Рассмотрению различных способов усвоения эзотерических знаний отчасти посвящена статья Н.А. Никитиной «О русских колдунах» (1928), основанная на классификации народных верований и рассказов⁴. Однако с накоплением новых материалов и привлечением более широкого круга фольклорных текстов появилась возможность не только дополнить имеющиеся сведения относительно обозначенной проблемы,

но и выявить историко-этнографические истоки изучаемых мотивов и сюжетов. При этом учитывая специфику быличек и бывальщин как определенного жанра устного народного творчества, мы не должны забывать о его фольклорно-этнографическом контексте.

В отличие от предшествующего исследователя, мы сфокусируем внимание на вопросе: от кого перенимается ведовство?

От тотемного предка, священного животного. К этой разновидности мифологических рассказов относятся в первую очередь бывальщины о проглоченных и заново рожденных зооморфным существом людях. Именно эта группа фольклорных текстов обнаруживает наибольшую генетическую общность с волшебной сказкой и мифом-преданием. При всем многообразии вариантов данного «бродячего» сюжета вырисовывается достаточно типичная коллизия. Некто из сельских жителей хочет обучиться колдовству. Мотивировки такого желания могут быть самыми разными, но во всяком случае бытовыми, равно как и псевдобытовыми: «в лесу ходить» (т.е. удачно охотиться); «баринот жить»; испортить мужика, который «межу переносил крадом» (украдкой. – Н.К.) в свою пользу; «чтобы все тебя боялись», и т.д. Один же из желающих перенять ведовство признавался, что ему понравилось, как «знающие», вынув со дна камень, кинут его на берег – он в голого мужика оборотится, «кинут другой, тот – в бабу, и давай друг с дружкой плясать»⁵. Если в древнейших мифах магические способности требовались в первую очередь для того чтобы стать великим охотником, а в архаических преданиях – чтобы стать вождем/царем, то теперь картина отличается крайним разнообразием, определяемым крестьянским бытом.

Согласно мифологическим рассказам, вознамерившийся перенять магические способности направляется за помощью к деревенскому колдуну: «От матери слышала, что парни в деревне привязались к колдуну: Научи!»⁶. Или: «Девки наши пошли к одной колдовке, чтобы она научила их»⁷. Колдун, который в этом сюжете выступает лишь в роли посредника между посвящаемым и мифическим существом, откликается на просьбу далеко не каждого: из нескольких он выбирает одного. Или соглашается со второго либо третьего раза. Или сам подыскивает подходящего для этого занятия человека: «Дед мой ушел наниматься в работники, попросился ночевать у старика, и он его стал спрашивать, накормил и говорит: "Ты молодой, возьми от меня колдовство..."»⁸.

Согласно быличкам и бывальщинам, обряд посвящения в колдовство, так же, как и обряд инициации, мифологическое осмысление которого послужило «корнями» волшебной сказки, проходят обычно молодые («парни», «девки»), иначе говоря, лица, достигшие совершеннолетия. Однако, в отличие от инициаций, которым подвергался каждый, прежде чем стать полноправным членом родовой общины и получить право на брак, обряд посвящения в колдовское искусство проходят лишь избранные. Правда, мотив избранничества в дошедших до нас быличках и бывальщинах имеет уже метафорический или «обытовленный» характер.

Колдун в качестве распорядителя ритуала передачи тайного знания назначает время и место, где будет совершен этот акт. Чаще всего он велит придти в двенадцать часов ночи в баню, топящуюся по-черному. Предписание, как правило, строго исполняется. Выбор полуночи объясняется представлениями об активизации в это время потусторонних сил, божественных или пониженных под влиянием христианства до уровня демонических.

Место, где совершается обряд восприятия колдовского искусства, также изначально носило сакральное значение. Это прежде всего баня, которая некогда, находясь в синкретическом единстве с избой и осмысляясь в качестве языческого храма, служила местом отправления культа домашних духов⁹. (Кстати, локализация посвящаемого именно в бане подчас встречается и в волшебной сказке, что в свое время отмечено В.Я. Проппом¹⁰.) Хозяйственные постройки – рига, овин, гумно – использовались с такой целью гораздо реже. Эквивалентом банному пространству служит перекресток, или росстань (о ее семантике мы уже писали¹¹).

Далее действие разворачивается в бане либо тождественном ей локусе. Сюда входит колдун, распорядитель обряда, с неофитом, посвящаемым в колдовство. «Ну чё, Егорушка, будешь учиться? Давай буду тебя сёдни учить»¹², – так или примерно так обращается он к посвящаемому. Есть глухие свидетельства, что колдун в бане произносит («читает») некие магические слова¹³, содержание которых осталось нам неизвестным. Можно лишь предположить, что посредством их вызывается то или иное мифическое животное, поскольку при его появлении колдун перестает «читать». Таким животным, к примеру, может быть медведь или похожее на него зооморфное существо: «Ведмедь-де, не ведмедь: какой-то лохматый, хайло-де отворил – вот такая пасть! Во рту-де вот огонь»¹⁴. Этот зооморфный персонаж наряду с другими функционально тождественными ему животными фигурирует и в сибирской-бывальщине. В ней медведя сменяет волк, а волка, в свою очередь, змея¹⁵. Модель, сформировавшаяся еще на почве множественного, или классификационного, тотемизма, удивительным образом проявилась в дошедшем до наших дней мифологическом рассказе.

Пожалуй, наиболее распространены бывальщины, где в рассматриваемом обряде фигурирует собака (она, и биологически ведущая свое происхождение от волка, едва ли не окончательно вытеснила из мифо-ритуальной практики своего предшественника, несмотря на то, что культ волка зафиксирован не только у славянских, но и у германских и тюркских народов): «Тама собака сидит рыжая под полком. Пась раскрыла, язык высунула, во рту огонь пышет»¹⁶. Причем мифическая собака, как и следует ожидать, появляется преимущественно в бане: из-за каменки, из печки, под полком, на полке. В известном смысле она отождествляется с духом-«хозяином» бани, образ которого преемственно связан с образом тотемного предка-родоначальника. Мифическая собака может показаться и на перекрестке, но такие случаи редки. Здесь она соотносится с различными духами-«хозяевами» и иными мифическими существами.

Из других зооморфных персонажей, фигурирующих в вариантах анализируемого сюжета, нужно упомянуть свинью, «страшную, пламень изо рта», «сивую кобылу», встреченную на том месте, которое указал колдун, лягушку, раздувающуюся все больше и больше, пока она не стала величиной с быка (вариант: множество огромных лягушек, и среди них «такая большая», выскочившая из каменки). Из птиц в роли мифических существ, связанных с посвящением в колдуны, фигурирует «лебедь белая», «расшеперившая пасть» (в данном мифологическом рассказе она дублирует собаку). Охотник же, пожелавший овладеть тайными знаниями, увидел перед собой огромного глухаря. Независимо от того, какой облик имеет появившееся в сакральном локусе и в сакральный час мифическое зооморфное существо, его назначение неизменно – проглотить неофита, посвящаемого в колдуны. Кульминация этого сюжета заключена в приказе распорядителя обряда: «"Полезай в пасть собаки-то!" – "Да боязно!" – "Полезай, полезай!"»¹⁷. Или: «Лизь, если хочешь!»¹⁸. Ослабленный вариант: «Как собака выйдет из-за каменки, огонь из пасти, ты в огонь руки суй!»¹⁹. Реакция неофита всегда одна и та же: «Я боюсь»²⁰; «А у меня кожа там стала шевелиться»²¹.

Не всякий способен выдержать такое испытание – войти в пышущую пламенем пасть: «Страшно ему, и не стал, пошел оттуда»²². Это страх смерти, прохождение через которую предусмотрено мифологической логикой самого обряда. «Главная часть церемонии состояла в умерщвлении и воскресении посвящаемого, который таким образом приобретал магическую силу», – писал В.Я. Пропп относительно сущности инициаций, основываясь на материалах волшебной сказки²³. Однако в рассказах страх обычно маскируется отговорками сугубо бытового характера: зачем, мол, мне, когда я сегодня здесь, а завтра – пришлют повестку – и на фронт, и обретенное знание окажется ни к чему. Подобные отговорки, как видно из мифологических рассказов, нередко экспрессивно насыщены: «А чё я полезу? Тебе надо, ты и полезай. Чё я полезу-то?»²⁴. Такой отказ возможен лишь в быличке, в сказке он полностью исключается.

И все же в большинстве вариантов посвящаемый покоряется воле распорядителя обряда: «Собака-то пасть расшеперила – он полез скрозь, из заду вылез»²⁵. Иногда через эту собаку требуется «дважды лизть» или же пролезать через разных животных: например, вначале через собаку, а затем «через белую лебедь», что также служит реализацией мифологемы, сложившейся на почве представлений о множественном или классификационном тотемизме.

Вырождение мотива поглощения неопфита мифическим животным зафиксировано в украинской традиции. Вот один из примеров. Женщина, пожелавшая стать ведьмой, приходит в темную ночь на то место, где, по ее сведениям, брошено околелвшее животное: лошадь или корова. Она останавливается перед падалью и смотрит на нее пристально, в каком-то забытии. Спустя несколько минут она стремительно бросается к трупу животного, пробивает в его боку дыру и влезает через нее внутрь. Пробыв там несколько времени, она вылезает оттуда, но уже с противоположной стороны, через другой бок. Из трупа выходит ученая ведьма, способная в первую очередь к перевоплощениям²⁶. Если сам мотив поглощения претерпел в данном случае позднейшую трансформацию, то заключенные в нем представления о корове и лошади как животных-поглотителей чрезвычайно архаичны.

Согласно другой версии, для посвящения в колдуны достаточно, чтобы мифическое животное (например, медведь, волк) погладило неопфита либо обвилось (это касается змеи) вокруг его шеи. В плане семантики эти действия приравниваются к «поглощению» и дают такой же результат. Например, в одной из бывальщин невесть откуда взявшаяся змея «оввилась вокруг шеи» наклонившегося к пруду солдата. Причем она «жалит не жалит, а давит». Когда солдат, взяв змею за хвост, хотел ее «о сосну торнуть головой», она взмолилась: «Не бей меня <...>, я тебе много добра дам». Змея дала солдату корешок, съев который, он стал знать «все вперед»²⁷, т.е. обрел дар ясновидения.

Мотив поглощения был в свое время рассмотрен на материалах сказки В.Я. Проппом. Исследователь установил, что поглощение связано с обрядом инициации. В мифологических же рассказах его пережитком служит обряд посвящения в колдуны. В отличие от обряда инициации, имеющего множество функций, обряд посвящения в колдуны сводится, по сути, к одной – к передаче-усвоению магических способностей. И в том, и в другом случае предполагается временная смерть неопфита, поглощенного чудовищным (изначально тотемным) животным, и его воскресение уже новым человеком. В этом эпизоде реализуется мифологема: проглотить значит родить.

Согласно разысканиям В.Я. Проппа, для совершения обряда, кульминационным моментом которого являлось поглощение неопфита, иногда выстраивались специальные дома или шалаши, имеющие форму животного, причем дверь, через которую можно было попасть в потусторонний мир, «область смерти», представляла собой пасть²⁸. Вот почему даже в мифологических рассказах, записанных в наши дни, пасть осмысливается как дверь, а нутро животного – как дом/баня: «Подошел он к собачьей пасти и в дому оказался. Там столов много было, и нужно было к каждому подойти <...>. Подошел к дверям и оказался в бане (курсив мой. – Н.К.)»²⁹. Находясь в брюхе бани/дома-собаки, посвящаемый в колдуны подходит, будто в лавке, к столу, где «чертей давали»: «"Скоко те надо?" – "Одного надо..." – "Меньше трех не даем"»³⁰.

В других вариантах этого сюжета посвящаемый, пролезший через мифическое животное, обретает «всех дьяволов», «чертей» и прочих нечистых духов, т.е. чудесных помощников, со временем столь негативно переосмысленных. Так или иначе ново-явленный колдун выходит из бани уже не один, а с помощниками, принявшими облик людей, животных, насекомых, предметов. Обретение тайного знания сводится, таким образом, к обладанию магической властью над мифическими существами.

Если первоначально обретение чудесных помощников и магических способностей, обусловленное обрядом инициации и культом тотемного предка, осмыслялось как священнодействие, то впоследствии все, связанное с языческими богами, стало

восприниматься как кощунственный акт. Полученное же таким способом знание теперь, при смене верований, считалось греховным: «Мне мать сказала: проживете честным крестом. Трудитесь – Бог даст... Материны золотые слова выполнил, век прожил без всяких чертей»³¹. Вот почему посвящаемый в колдуны должен был, прежде чем приступить к исполнению обряда, отречься от каких бы то ни было атрибутов христианства: он клал икону вниз ликом и вставал на нее ногами; снимал крест; стрелял в передний угол – и там показывалось Христово распятие; отрекался от отца-матери, всего роду-племени. Кроме того, снимал с себя пояс, осмысляемый как оберег и как знак-символ судьбы³². Впрочем, такое же богохульство совершалось и при исполнении других, связанных с теми или иными языческими божествами обрядов (см. заключение договора с лешим, водяным, домовым).

Обретение магических способностей обуславливается не только поглощением мифическим существом, но и поеданием тотемного, позднее – священного животного, в результате чего свойства, ему присущие, передаются тому, кто отведал тела «бога» (заметим, что обрядовое потребление такого животного отнюдь не противоречит запрету, имеющему силу в обыденной жизни, наоборот, и то, и другое вытекает из одного и того же верования): «Некий барин ходил в лес, собирал там змей, что с короной на голове, а дома приказывал слуге готовить себе из них пищу. Змеи имели то свойство, что, поевши их, человек начинал понимать разговор огня с огнем, травы с травой (курсив мой. – Н.К.)»³³.

Аналоги этой севернорусской бывальщины зафиксированы во всех славянских этнокультурных традициях. Так, в одной из украинских бывальщин казак, съевший кусочек змеи, сваренной живьем в десяти водах, стал понимать язык всех степных растений. Он услышал, как чернобиль говорит: «я от черной болезни», а тирлич кричит: «я талисман любви»³⁴. Согласно южнославянским поверьям, тот, кто съест белую змею, будет понимать все, о чем говорят травы; съевшему же сердце орешниковой змеи каждая трава на лугу скажет, какой целебной силой она обладает³⁵. Ведь змея, по народным представлениям, понимает язык трав, знает их лечебные и животворящие свойства. Так, согласно одному из мифологических рассказов, змея, лежавшая на дороге и насмерть раздавленная проехавшим по ней возом с тяжелыми товарами, была оживлена другой змеей, принесшей во рту *припутник* и положившей на пострадавшую пучок этой травы³⁶.

Змее приписываются и другие свойства, которые передаются тому, кто отведал ее мяса. Согласно белорусской мифологии, человек, попробовавший некоей черной «полиуки с вужового мяса», стал понимать язык зверей и птиц³⁷. Другая версия этого мотива реализована в русской бывальщине: солдат съедает остатки кушанья, приготовленного из мяса змеи, и становится всевидящим³⁸. Аналог обнаруживается в украинской традиции: отведавший змеиного мяса обрел всеведение³⁹. Поляки же верят, что съевший кусочек змеи будет понимать три языка⁴⁰.

Как следует из севернорусской бывальщины, обрести магические способности можно и поцеловав змею⁴¹. (Ср. с польским мифологическим рассказом: змея дует в рот человеку⁴².) Семантика подобного действия достаточно определена: отчасти воспринимая через дыхание душу змеи, т.е. ее жизненную, в том числе и магическую силу, герой приобщается к дару, присущему этому хтоническому персонажу. Едва ли не большего эффекта можно достигнуть, если человеку удастся взять у вещей змеи слюну⁴³. Аналог этой версии мотива обнаруживается в других славянских традициях: змея плюет в рот человеку (в болгарском варианте), прикладывает свой язык к его языку (в польских вариантах), велит ему воткнуть березовую веточку одним концом себе в ухо, а другим – ей в горло (в белорусском варианте) и т.д.⁴⁴ Вместе со слюной, которая наряду с другими выделениями (пот, кровь) осмысляется в народных верованиях как одно из вместилищ души, герой получает и магические способности: умение слышать рост травы и понимать язык растений и животных, всеведение и ясновидение. В этом свете становится понятным, почему в русских заговорах со змеей, *голубницей*, *голубицей* (в белорусских заговорах: змея Голубея) отождеств-

вляется *вещица*, т.е. ведунья, ведьма⁴⁵. Подобное отождествление не оставляет сомнений относительно происхождения ведовской силы. Культ предков (в том числе тотемного характера), якобы воплотившихся в змеев, и культ домового (одна из его эманаций – хтоническое существо), в значительной мере послужили этнографическим субстратом, на основе которого сформировались мифологические рассказы данного типа. Этому же способствовал и культ змеи, слывшей в народе вещей и мудрой.

Заметим, что в этом сюжете эквивалентом змее часто служит лягушка. В одном из поволжских мифологических рассказов «знающий» предлагает мужику-пчеловоду отведать мед, который съела и затем отрыгнула огромная лягушка, выползшая из подпечка. Поскольку мужик отказался от этого угощения, он так и не овладел тайнами пчеловодства, успех в котором дается «неспроста»⁴⁶. Семантика меда и рвоты в мифологии та же, что и слюны, пота, крови и пр.

О том, что проглатывание человека мифическим существом по своему смыслу эквивалентно приобщению его к телу (мясу, выделениям) почитаемого животного, свидетельствует бывальщина, которую приводит в своей статье Н.А. Никитина: будущий колдун вначале был поглощен некоей лягушачьей головой «с пастью более ведра», а затем отведал рвоты, изрыгнутой ею же. Тождеством совершенных действий обеспечивается максимальный эффект. Не случайно прошедший двойное посвящение стал сильным колдуном: он мог на лету остановить птицу – и та падала мертвой; летом шел по реке, как по дороге⁴⁷.

Сюда можно было бы присовокупить и рассказы о ритуальном поедании мяса других почитаемых животных с целью приобщения к магическим свойствам, им приписываемым. Достаточно вспомнить хотя бы «медвежий праздник», особенно распространенный у народов Сибири, или же зафиксированный на Русском Севере обряд «хватаницы», когда «хватали» куски мяса принесенного в жертву чудесного оленя, ежегодно прибегающего к людям на Ильин день (20 июля/2 августа) на добровольное заклание. Но напрямую эти обряды не связаны с посвящением в колдуны, хотя и призваны обеспечить благополучие каждому из участников.

От духа-«хозяина». Колдун, обретающий тайное знание от мифического животного, его поглотившего или же им съеденного, – архаический предшественник колдуна, получающего такое же знание от того или иного духа-«хозяина», с которым претендент на ведовство сумел вступить в контакт и заключить, исполнив соответствующие обряды, договор. Причем охотник или пастух получает покровительство от лешего⁴⁸, рыбак и мельник – от водяного⁴⁹, глава патриархальной семьи – от домового, знахари-зелейники – от различных растений, зачастую персонифицированных, иногда от животных, соотносенных с ними.

Персонажем, который наделяет человека чудесным даром, в бывальщинах представлен в первую очередь леший: «А тут была старуха така, что она и в лес отдавала и с лесу возвращала, с лешим зналасе и все колдовства знала»⁵⁰. В другой севернорусской бывальщине леший пожалел девятилетнего пастуха: наговорив нечто на его пояс, «хозяин» отдал этот магический предмет владельцу со словами: «Завтра утром приведешь (коров. – Н.К.), в лес не ходи. Утром распусти, вечером затяни, на ночь сымай»⁵¹. Прodelывая соответствующие манипуляции с поясом, пастушок утром коров отпускал, вечером собирал, ночью давал им покой – и успех в пастушеском промысле, достигнутый магическим способом, был обеспечен.

Леший же ниспосылает и охотничье счастье. По рассказам, один мужик, которого на промысле постоянно преследовала неудача, по совету некоего незнакомца (это был сам леший) разрезал себе большой палец левой руки, взял из него крови и написал глухаринным пером свое имя и фамилию на листе бумаги, исчерченном таинственными знаками. Поскольку и кровь, и имя – средоточие души человека, следовательно, охотник отдал «хозяину» леса свою душу. С тех пор сколько он ни ставил силков и капканов – в каждом из них находил либо птицу, либо зверя⁵². Наделение тайным знанием подчас интерпретируется и как выражение благодарности со стороны того или иного мифического существа. Например, в одной из среднерусских бывальщин

некий Пятрок, косивший сено, увидел не то во сне, не то наяву голое дитя и прикрыл его своей одеждой. За эту услугу мать ребенка, лесная дева, предлагает ему на выбор три награды: богатство, власть и «знанья». Пятрок предпочитает последнее. Так он и стал знахарем: «много шупил» (т.е. обладал тайным знанием) – и много принес пользы и людям, и скоту. Лесная дева его не забывала, навещала – с ней он о чем-то все толковал и советовался⁵³.

Соотнесенность колдуна с данными персонажами не случайна: духи-«хозяева» преемственно связаны с тотемным предком и через них в последующей традиции реализуется архетип, сложившийся на почве тотемистических представлений.

От ведьмы или колдуна. По некоторым разрозненным материалам, посвящение в тайное знание осуществляется на сборище (шабаше) ведьм, локализуемом на Лысой горе или приравненных к ней местностях, приуроченном чаще всего к Иванову дню. Инвариант этого сюжета может включать в себя следующие элементы: женщина, желающая научиться колдовству, предварительно сняв с себя крест, идет к прирожденной ведьме; та мажет ей специальной мазью под мышками; превратившись в сороку, намеревающаяся обрести магические способности летит вслед за ведьмой на Лысую гору или в равнозначную ей местность, где посвящается в тайное знание. Центральная фигура на сборище ведьм в дошедших до нас мифологических рассказах уже стерта и развенчана: часто это дьявол, царица нечистых духов и пр. И все же в некоторых из них проступают ее изначальные зооморфные признаки.

В одной из среднерусских (смоленских) бывальщин в качестве такого персонажа выступает семиглавый змей, оказывающийся каким-то образом и семиглавым медведем. Он задает ритм некоего магического действия: по его знаку (свисту) тишина внезапно нарушается «большой музыкой, песнями, скоками»⁵⁴; по его знаку все так же внезапно затихает, как и началось: кто рот разинул, чтобы петь песни, так и остается с открытым ртом, кто ногу поднял, чтобы скакать, – застыл в оцепенении. Собравшиеся посвящаются здесь во все тайны ведовства⁵⁵, и в первую очередь одаряются искусством перевоплощения. В зооморфных очертаниях центрального персонажа, в превращениях рядовых участников действия, сопровождаемого музыкой, песнями, танцами, угадываются некоторые признаки празднества тотемического характера.

Магические способности могут быть восприняты не только от мифического зооморфного существа, имеющего некоторые признаки тотемного предка (несмотря на то, что генеалогическая связь с ним по сути уже утрачена) или духа-«хозяина», преемственно с ним связанного. Тайное знание со временем усваивается и непосредственно от колдуна, ранее выступавшего лишь в роли распорядителя обряда посвящения и осуществлявшего посредничество между тем или иным мифическим существом и неофитом. Правда, апелляция к некоему сверхъестественному персонажу, преимущественно уже развенчанному, при этом все же сохраняется.

Колдун передает свое «знание» чаще перед смертью. Мотивировка, обычно приводимая в мифологических рассказах и поверьях, переосмысливается в духе христианства: обладающий греховным знанием, за которое ему придется после смерти отдать душу нечистой силе (черту), старается избавиться от своего ведовства и передать его кому-нибудь хотя бы обманным путем. Собственно же языческая интерпретация преемственности колдовского искусства, некогда осмысляемой как сакральный акт, уже вытеснена из традиции.

Способы передачи и усвоения тайного знания могут быть различными. Один из них – прикосновение руки учителя к руке ученика. Иная версия: колдун-учитель наступают на ногу своего восприемника. Обе конечности осмысляются в народных верованиях как одно из средоточий жизненной, в том числе магической силы. Из сопутствующего данному обряду диалога колдуна и его ученика следует, что передаваемое и обретаемое знание в известном смысле материализуется: « – "На-те". – "Давайте"». Люди, не желающие приобщаться к этому греховному дару, стараются не подавать руки умирающему колдуну: «Так она все звала к себе, все у снохи-то руку

просила. Та-то не дала. А то передала бы она свое колдовство»⁵⁶. Неискушенные же подадут руку и сразу же неожиданно для самих себя становятся «знающими»: «"Хвения, подойди ко мне! На!" – Я, говорит, подошла, он меня *за руку взял* – я все знать стала (курсив мой. – Н.К.)! <...>. А я подошла к ему, думала, че он давал, а он за руку мене взял»⁵⁷.

Иной способ передачи ведовства заключается в том, что колдун передает восприемнику некий предмет как средоточие своих магических сил. Это может быть, например, корешок таинственной травы. Как повествуется в одной из севернорусских бывальщин, умирающему колдуну никак не удается передать своих «нечистых» знаний, ибо никто не желает ими воспользоваться. С ним остается лишь десятилетний внук, которому было строго-настроено наказано родителями не брать ничего из рук деда, дабы по неведению не заполучить чародейский корешок. Тогда колдун велит мальчику подать стоявший в углу веник. Тот, ничего не подозревая, исполняет просьбу. Незаметно всунув в него корешок, колдун просит отнести веник обратно в угол. Приняв его от деда, мальчик вместе с веником берет в руки и чародейское зелье. Этого оказалось достаточным, чтобы к нему перешла и вся колдовская сила⁵⁸.

Ведовство передается и с палкой (батогом, посохом, тростью), осмысляемой в народных верованиях как магический атрибут колдуна. Например, с ее помощью осуществляется магическая власть пастуха над стадом. В одной из севернорусских бывальщин перед смертью «знающий» пастух передал другому вместе с пастушьей трубой палочку: «Я тебе, брат, оставлю наследство, паси коров, медведь не съест ни одной»⁵⁹. Получив такое «наследство», пастух лишь выгонял стадо на определенное место, а затем возвращался обратно – коровы сами и своевременно выходили из леса целыми и невредимыми. Вариант: умирающий колдун держал свою палку (батожок) в руке; его племянник, взяв этот батожок, неожиданно для самого себя сделался колдуном⁶⁰. Если же желающего стать преемником не находилось, колдун передавал свою магическую силу палке и бросал ее на дорогу: ведовство переходило к тому, кто поднимал оставленный с определенным умыслом магический атрибут.

Смысл акта передачи-восприятия колдовства раскрывается в приговорах, которые произносит при исполнении обрядовых действий носитель тайного знания. Расставаясь с ведовством, умирающий колдун берет в руки посошок и произносит: «Дядя домовой, спасибо тебе за службу, садись, полезай в сердцевину этой палки»⁶¹. Следующее обрядовое действие совершается уже близ дороги. Втыкая здесь свой посох, колдун приговаривает: «Кто первый коснется палки этой, тому служи так же, как и мне служил; будь при жизни его казаком (т.е. наемным работником. – Н.К.); по смерти он будет твоим»⁶². Из приведенного примера следует, что посох (батог, палка) потому и является сакральным атрибутом, что через него действует заключенный в этом предмете дух. (Не случайно он нередко маркируется определенными сакральными узорами.) Об этом же свидетельствуют материалы, зафиксированные у разных народов. Их приводит в своей работе П.С. Ефименко.

У греков пастушеская палка служила талисманом от злых духов; у египтян прототипом искривленной пастушеской палки считалась стопа Осириса – бога производительных сил природы, царя загробного мира, нередко изображаемого с посохом или виноградной лозой (эти атрибуты выдают его изначальную растительную сущность). Литовцы священной палкой с изображением на рукоятке Гонгилиса, бога стад и защитника их от волков, выгоняли в первый раз скот на пастбище, повторяя при этом слова: «Гонило, береги!». Сорбы же (лужицкие сербы) с палкой, на которой было вырезано изображение руки, держащей железное кольцо, вместе с пастухом обходили все избы и, входя в каждую, приговаривали: «Береги, Ганнил, береги!». Таким образом, палка (батог, посох, трость, жезл) – одновременно и эманация божества, и атрибут посредника между ним и людьми. Тот, кто получил такой предмет от предшественника, обретает вместе с ним и покровительство заключенного в данном атрибуте божества. Не случайно ему же принадлежит важная роль и в актах перевоплощения⁶³.

Согласно некоторым мифологическим рассказам и поверьям, колдовство может быть передано и через кружку с водой, которую умирающий колдун передал мальчику, воспользовавшись его неосведомленностью. Правда, обретя таким способом магическую силу, последний не сумел справиться с ней и вскоре умер⁶⁴. Семантика воды выявляется при сопоставлении с одной из белорусских бывальщин: колдун перед смертью, желая передать ведовство, налил полный стакан водки, пошептал что-то над ним, плюнул туда и предложил выпить своему внуку⁶⁵. Как выясняется, в народных верованиях вода или иная жидкость (в данном случае – водка) эквивалентна слюне, например, змеиной или – со временем – человеческой.

Помимо описанных действий, в состав обряда посвящения в колдовское искусство входит и вербальная магия. Впрочем, нередко она отрывается от обряда и даже заменяет его. По рассказам, «словам» учатся преимущественно на Иванов день: «Хочешь я тебя *словам* (курсив мой. – Н.К.) научу?»⁶⁶. По-видимому, речь идет о заговорах: «<...> все *стихи* (курсив мой. – Н.К.) ему сказал»⁶⁷. Или: «Тогда колдун <...> стал читать *заговоры и прочее колдовство* (курсив мой. – Н.К.). Мальчик повторял за ним и таким образом перенял колдовство»⁶⁸.

По мере трансформации представлений о могуществе заговорного слова его подчас называют «сказкой»: «Колдуны сказывают сказки. Если упомянешь такую сказку, то сам станешь колдуном. Мою дочку то же колдунья хотела научить. Она уже сказку стала сказывать ихнюю. Я ее вовремя остановила, за волосы как следует оттаскала. Так не стала больше сказывать»⁶⁹.

С формированием понятия «чернокнижие» в бывальщинах вместо устной вербальной магии нередко фигурирует письменная – некие «знаки», «записки», «маленькие книжки». Обычно простым смертным не дано их видеть и, тем более, знать, что в них написано. Если же и случится, что такие «книжки» попадут в руки непосвященных людей, то они вскоре бесследно исчезнут: «У ей (бабки. – Н.К.) книги были, ребята и попросили: "Дай поглядеть книжку". <...> Они взяли (чтоб иконы в доме не было надо), стали читать. Дочитались, что столы и все заходило по комнатам. Выскочили вон, а утром пришли, а уж в доме книги-то и нет, исчезла»⁷⁰. Колдун же тайно носит ее при себе под пятой в сапоге или лапте. Заключенные в этой книге таинственные письмена имеют такую силу, что даже не умеющий ни читать, ни писать, обретя ее, действует как грамотный⁷¹.

Этот сюжет имеет более полный аналог в белорусской традиции. Согласно ей, тайное знание усваивается из книги, найденной под огромным камнем. На этой книге, раскрыв ее, посвящаемый в колдовство должен был заснуть и спать до глубокой ночи. А затем, по воле неизвестно откуда взявшегося «панича у капелюшы», дублирующего собственно колдуна, читал вслух, вопреки своей неграмотности, начертанные в ней письмена. Он хорошо запомнил содержание книги и с этого времени знал, что и в каких случаях ему следует делать. Книгу клали на прежнее место: ведуны лишь получали свободный доступ к ней⁷².

Возможно, позднейшие представления о ведовстве как о **черном** знании – **черно-**книжии обязаны тому уважению, которое оказывалось тайному знанию в язычестве. По сведениям, зафиксированным в XVIII в., подобная книга прочно ассоциировалась с нечистой силой: «Кто найдет такую черную книгу и станет читать, то немедленно предстанут множество дьяволов, и станут просить работы»⁷³.

Общераспространенным является поверье: колдун, передавший свое искусство, и прежде всего заговоры, другому лицу, утрачивает магическую силу: его «слова» больше не действуют. Отныне они во власти восприемника. Иная версия: колдун не лишится своих сверхъестественных способностей, в том числе и силы заговоров, если число его учеников не превысит девяти. Причем в любом случае колдун передает тайные знания тому, кто моложе его.

Воплощение колдовского искусства. Весь обряд посвящения, по словам В.Я. Проппа, сводится к приобретению духа-помощника, который может рассматриваться как персонифицированная магическая способность героя⁷⁴. Это суждение, высказанное на

основе анализа сказки, подтверждается и при изучении былички, где, однако, в качестве чудесного помощника чаще всего выступает не одно мифическое существо, а некая совокупность однородных мифических существ. Их табуированные названия выявлены О.А. Черепановой: «На Севере это *шутики, маленькие, мальчики, кузутики, красные шапочки, солдатики, шишки, работники* и даже *сотрудники и гимназисты*. За пределами Севера это *кололозы* (т.е. те, которые «около лазают»), *коловертыши* и *коловерши* (т.е. те, кто «около вертится»)⁷⁵. Добавим к сказанному, что, будучи отрицательно переосмысленными, эти помощники колдуна получили наименование «черти» или «бесы» («биси»): «Если есть родственники в семье, колдуны после смерти им *чертей* (курсив здесь и далее мой. – Н.К.) передают»⁷⁶; «*Черти* у колдунов, оне разные»⁷⁷; «Ребятишки дома, птичками играют <...>. Они ж с *чертями* играли»⁷⁸.

По своему облику передаваемые-получаемые персонажи-атрибуты могут быть разными: они уподобляются множеству птичек («всяких цветов, голубых, красных, зеленых»⁷⁹), цыплят (желтых, крупных), мышей или пчел («медуниц»), жуков и т.д. Иногда это лоскутки и коврижки хлеба, лежащие в маленькой коробке, или даже красивые разноцветные стеклышки, помещенные в банке. По заверениям рассказчиков, все это «биси».

Впрочем, воплощением колдовского искусства могло быть и множество однородных антропоморфных существ: «У всех синие короткие штанки, красные рубашечки, стоят шеренгой, как *маленькие человечки*, пятьдесят-семьдесят сантиметров. Они как будто скачут, а не ходят»⁸⁰. Или: «<...> сорок, все маленькие, одинаковые, в темных костюмах»⁸¹. У одной из колдуний таких помощников было трое: Гараська, Климка и Трофимка⁸².

Локусы этих мифических существ обычно маркированы знаком домашних духов: «черти» водятся в голбце, под печкой, на вышке (на чердаке) или же в хлеве и т.д. Тайна их местонахождения обнаруживается обычно детьми: взрослым они не показываются. Так же, как и домашние духи-«хозяева», они требуют по отношению к себе соблюдения определенного этикета и, в частности, нуждаются в обрядовом кормлении: «Налепят они много пельменей, и отец их Трофимов первую тарелку покладет и в голбец несет. С чего вот это первую тарелку в голбец? Живет у их кто тама? <...> Отец в голбец спускался, чертей кормил, вот кого. Их-то тожо кормить надо, поди»⁸³. Или: «Сядет есть, а она по три ложки под стол. Стану мыть, смотрю – ничего нет. Кормила она их»⁸⁴.

Эти мифические помощники осмысляются как средоточие некоей другой, подчас внешней, души их владельца. По одной из бывальщин, как только стали «просто перебирать» стеклышки, хранящиеся в банке в голбце, не зная, что это «биси», так их владелец-тракторист, находясь вдали от дома, почувствовал, что «его трогают», и прибежал сюда «быстрее быстрого»⁸⁵. В другом случае колдун примчался домой сразу же, как только жена в его отсутствие бросила в печь «пестерь» (берестяной кошель) с «чертями». Вбежав в избу, он открыл задвижку и, сунув голову в печь, умер: «Больше уж нельзя ему жить-то, черти сторели!»⁸⁶.

Соотнесенность героя со своим помощником (-ами) наблюдается и в сказке. Ее смысл афористично выразил В.Я. Пропп: «Герой и его помощник есть функционально одно лицо. Герой-животное преобразовался в героя плюс животное»⁸⁷. То же обнаруживается и при изучении преданий: изначально чудесный помощник – это зооморфный персонаж, вынесенный за пределы тотемистического по происхождению образа⁸⁸. Этой же закономерности подчинены былички и бывальщины: вот почему гибель мифического помощника влечет за собой смерть его обладателя.

Согласно фольклорно-мифологической логике, чтобы лишить ведуна колдовской силы, нужно нанести ущерб его душе или одной из душ, являющихся средоточием магической силы, а то и просто вышибить ее. Причем это в одинаковой степени действительно в отношении как внешней, так и внутренней души. Например, если ударить ведьму «в кровь», то она утратит способность к перевоплощениям. То же

произойдет, если у нее вышибить глаз: «Мне глазу не жалко, а слова-то не пристанут, не обворотиться мне больше»⁸⁹. Если же ударить наотмашь по тени ведьмы осиновым колом или бичом от цепа, то она лишится своей магической силы. Напомним, что тень, отражение осмысляются в народных верованиях как душа, а кровь, глаз – как ееместилище. И в плане семантики, таким образом, они эквивалентны.

Рассматриваемые персонажи-атрибуты – безотказные помощники своего владельца. Реалии крестьянского быта служат в изображении сверхъестественного своего рода «формулами достоверности»: «Живут-то они при ней, и держит их при себе. Делать-то все и помогают»⁹⁰; «Черти даром сидеть не дают, а работу просят»⁹¹. Так, например, они «из-за леса достают скотину, если за лес ее уведут»⁹². Однако эти же помощники могут, подчас даже вопреки воле хозяина, совершать и вредоносные действия – портить людей. Чтобы их чем-то занять, владелец этих мифических существ дает им всевозможные невыполнимые задачи: пересчитать выброшенное во двор льняное семя, листья на осине, хвою в лесу, пни и даже свить веревки из песка или принести в закупоренной бутылке в темную горницу дневного света и пр. Иначе не избежать беды: ночью всё в доме «раскубырят», а своего хозяина «затеряют» – и тот жив не будет.

Вот почему владение такими помощниками нередко оказывается обременительным для колдуна. Во многих мифологических рассказах повествуется о том, как он старается от них избавиться: «Ей нужно маленьких сдать...»⁹³. Круг замкнулся. Все начинается сначала. И вновь колдун ищет, кому хотя бы обманным путем передать «чертей», т.е. свои тайные знания, персонифицированные в мифических существах. Для этого ведуны помещают своих помощников, к примеру, «на палочке такой с узорами» и под каким-либо предлогом отдают этот атрибут случайному преемнику. Или же их «на платок кладут, платок свернутый как следоват». По этому поводу рассказывают: одна женщина, пришедшая на родник, увидела там «шалинку нову с кистями». Позарившись на нее, она принесла находку домой; с тех пор у нее в избе по ночам «ломота, свет горит, изба полная, пляшут, поют, в гармонике играют». Тогда, по совету «знающих», женщина отнесла эту «шалинку» обратно, трижды произнеся при этом: «Вот кладу на ваше место ваше добро»⁹⁴.

* * *

Итак, в основе различных версий мотива передачи-усвоения магических способностей лежит, по сути, одна и та же модель, выработанная традицией: своими корнями она уходит в тотемистические представления, связанные с обрядом инициации. Если первоначально посвящаемый обретает тайное знание вследствие приобщения его к мифическому первопредку, то в дальнейшем он воспринимает колдовское искусство от духа-«хозяина», преемственно соотнесенного с тотемным персонажем. Даже мотив передачи «знания» непосредственно от колдуна к неопиту не разрушает этой модели, поскольку былая сущность «учителя» угадывается в чудесном, чаще зооморфном помощнике, которого обретает посвященный. Мало того, он срабатывает даже при отсутствии такового. Предполагается, что через чудесного помощника поступает «знание» из потустороннего мира, где хранятся первоначала и тайны бытия. Эта мифологема, закрепившаяся в генетической памяти, так или иначе оказывается задействованной при каждой новой реализации сюжета в сказке, в предании и прежде всего – в быличке.

Примечания

¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 331.

² Там же. С. 89, 167.

³ Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988. С. 80.

- ⁴ *Никитина Н.А.* К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 181–187.
- ⁵ Сказки и предания Самарского края / Собр. и зап. Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884. № 116а. С. 377 (Зап. Имп. Русского географического об-ва (далее – ИРГО) по отд-нию этнографии. Т. XII).
- ⁶ Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991. № 241. С. 283.
- ⁷ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. № 255. С. 178.
- ⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. СПб., 1996. № 305. С. 80.
- ⁹ *Криничная Н.А.* «Сынове бани» (Мифологические рассказы и поверья о баеннике) // Этнограф. обозрение (далее – ЭО). 1993. № 4. С. 66–78.
- ¹⁰ *Пропп В.Я.* Указ. раб. С. 102.
- ¹¹ *Криничная Н.А.* На росстани: Мифологема судьбы в фольклорно-этнографическом освещении // ЭО. 1997. № 3. С. 32–45.
- ¹² Былички и бывальщины... № 243. С. 286.
- ¹³ *Никитина Н.А.* Указ. раб. С. 185.
- ¹⁴ Былички и бывальщины... № 245. С. 290.
- ¹⁵ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. № 255. С. 178.
- ¹⁶ Былички и бывальщины... № 239. С. 280.
- ¹⁷ Там же. № 240. С. 282.
- ¹⁸ Там же. № 243. С. 287.
- ¹⁹ Там же. № 244. С. 288–289.
- ²⁰ Там же. № 239. С. 281.
- ²¹ Там же. № 243. С. 286–287.
- ²² Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 305. С. 80.
- ²³ *Пропп В.Я.* Указ. раб. С. 78.
- ²⁴ Былички и бывальщины... № 246. С. 292.
- ²⁵ Там же. № 240. С. 282.
- ²⁶ *Иванов П.В.* Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 444.
- ²⁷ *Зеленин Д.К.* Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915. № 106. С. 331 (Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. XLII).
- ²⁸ *Пропп В.Я.* Указ. раб. С. 43–44, 48–51.
- ²⁹ Былички и бывальщины... № 239. С. 281.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. № 243. С. 286.
- ³² *Криничная Н.А.* Нить жизни: реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995. С. 22.
- ³³ *Демич В.Ф.* О змее в русской народной медицине (культурно-этнографический очерк) // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 48.
- ³⁴ *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. СПб., 1872. С. 210.
- ³⁵ *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 327.
- ³⁶ *Буслаев Ф.* Исторические очерки русской народной словесности. Т. 2. СПб., 1861. С. 36.
- ³⁷ *Демидович П.П.* Из области верований и сказаний белорусов // ЭО. 1896. № 2/3. С. 114.
- ³⁸ *Ар-в Н.* Народные поверья. I. Леший // Русский дневник. 1838. № 83.
- ³⁹ *Дикарев М.А.* О царских загадках // ЭО. 1896. № 4. С. 57.
- ⁴⁰ *Гура А.В.* Указ. раб. С. 327.
- ⁴¹ Архив Карельского научного центра РАН. Колл. 6. № 81.
- ⁴² *Гура А.В.* Указ. раб. С. 327.
- ⁴³ Архив Карельского научного центра РАН. Колл. 6. № 81.
- ⁴⁴ *Гура А.В.* Указ. раб. С. 327.
- ⁴⁵ *Шеппинг Д.О.* Значение некоторых зверей, птиц и других животных по суевериям русского народа // Филологические записки. 1895. Вып. 3/4. С. 31.
- ⁴⁶ Сказки и предания Самарского края. № 74. С. 245.
- ⁴⁷ *Никитина Н.А.* Указ. раб. С. 186.
- ⁴⁸ См. об этом: *Криничная Н.А.* Леший и пастух (по материалам севернорусских мифологических рассказов, поверий и обрядов) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 154–181; *ее же.* Язычество и крестьянский быт: мифологические рассказы о лешем как покровителе диких

животных и охотников // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблема комплексного изучения этносов Карелии: Матер. симпозиум. Сентябрь 1993 г. Петрозаводск, 1993. С. 112–117. См. также: *Криничная Н.А.* Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса). Петрозаводск, 1993. С. 30, 43, 154–181.

⁴⁹ *Криничная Н.А.* На синем камне: мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994. С. 23–40, 42–43.

⁵⁰ Памятники русского фольклора Водлозерья: Предания и былички / Изд. подгот. В.П. Кузнецова. Петрозаводск, 1997. № 83. С. 80.

⁵¹ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 141. С. 49.

⁵² *Н. Большая Шалга* (Сельский приход в Каргопольском уезде) // Олонецкие губернские ведомости. 1888. № 99. С. 979–980.

⁵³ Смоленский этнографический сб. / Сост. В.Н. Добровольский. Ч. 1. СПб., 1891. № 24. С. 89–90.

⁵⁴ Там же. № 64. С. 133.

⁵⁵ *Иванов П.В.* Указ. раб. С. 445.

⁵⁶ Былички и бывальщины... № 298. С. 349–350.

⁵⁷ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. № 365. С. 256.

⁵⁸ *Балов А.В.* Очерки Пошехонья. Верованья // ЭО. 1901. № 4. С. 113.

⁵⁹ *Ефименко П.С.* Демонология жителей Архангельской губернии // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 г. Архангельск, 1864. С. 52.

⁶⁰ См.: *Никитина Н.А.* Указ. раб. С. 182–183.

⁶¹ *Харитонов А.* Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Отеч. зап. 1848. V–IV, отд. VIII. С. 152.

⁶² Там же.

⁶³ *Ефименко П.С.* Указ. раб. С. 57–58.

⁶⁴ *Никитина Н.А.* Указ. раб. С. 182.

⁶⁵ *Демидович П.П.* Указ. раб. С. 112.

⁶⁶ Верованья великоруссов Шенкурского уезда: (Из летней экскурсии 1916 года) / Собр. и зап. П.Г. Богатырев // ЭО. 1916. № 3/4. С. 60.

⁶⁷ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 305. С. 80.

⁶⁸ *Логиновский К.Д.* Материалы к этнографии забайкальских казаков // Зап. О-ва изучения Амур. края Владивосток. отд-ния. Приамур. отд. ИРГО. Т. 9. Вып. 1. Владивосток, 1903. С. 31.

⁶⁹ Былички и бывальщины... № 247. С. 292–293.

⁷⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 320. С. 84.

⁷¹ Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии / Собр. в 1861–1888 годах. А.Н. Минком. СПб., 1890. С. 13–29 (Зап. ИРГО по отд-нию этнографии. Т. XIX. Вып. 2).

⁷² *Демидович П.П.* Указ. раб. С. 113–114.

⁷³ *Чулков М.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786. С. 73.

⁷⁴ *Протт В.Я.* Указ. раб. С. 91, 150.

⁷⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. С. 170.

⁷⁶ Былички и бывальщины... № 251. С. 296.

⁷⁷ Там же. № 252. С. 297.

⁷⁸ Там же. № 257. С. 301.

⁷⁹ Там же. № 251. С. 297.

⁸⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 343. С. 90.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. № 345. С. 91.

⁸³ Былички и бывальщины... № 250. С. 295–296.

⁸⁴ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 341. С. 90.

⁸⁵ Былички и бывальщины... № 255. С. 300.

⁸⁶ Там же. № 249. С. 295.

⁸⁷ *Протт В.Я.* Указ. раб. С. 150.

⁸⁸ *Криничная Н.А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. С. 71.

⁸⁹ Верованья великоруссов Шенкурского уезда... С. 59–60.

⁹⁰ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 341. С. 90.

⁹¹ Былички и бывальщины... № 251. С. 296.

⁹² Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... № 341. С. 89.

⁹³ Там же. № 340. С. 89.

⁹⁴ Там же. № 341. С. 90.

N. A. Krinichnaya. Sorcerer ordination: historico-ethnographical principles of Russian mythological stories about the transmission and assimilation of esoteric pieces of knowledge

The article explores different types of folklore sources, including those pertaining to the transmission of the art of witchcraft and acquirement of magic powers. The author points out that judging the by the mythological stories, which have lived up to our day (*bylichka/sl*), the sorcerer ordination rituals appear to be survivals of the rites and rituals of initiation. But at the same time, the article notes, an analysis of mythological stories has revealed also some other methods used to transmit and assimilate esoteric knowledge and acquire magic powers. The author pays her special attention to the question of whom the art of magic sorcery is adopted from, and writes that those are, before all, totemic ancestors, sacred animals, spirit-masters, witches or sorcerers.

© 2002 г., ЭО, № 2

А.В. К а л ю т а

**СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ У ИНДЕЙЦЕВ НАУА
В ПОЗДНЕМ ПРЕДКОЛОНИАЛЬНОМ ПЕРИОДЕ
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XV – ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ
XVI в.)**

Социализация, как процесс усвоения индивидом основных навыков жизнеобеспечения и норм поведения – основной канал преемственности поколений. Тем самым она играет одну из решающих ролей в функционировании любого общества. В архаических догосударственных обществах наряду с родством такие исходно биологические принципы социального регулирования как возраст и пол являют собой основу для построения любых социальных связей между его членами. Поэтому процесс социализации в этих обществах состоит, прежде всего, в усвоении индивидом тех качеств, которые в общественном сознании считаются желательными или даже необходимыми для лица определенной пола и возраста. Эти качества зависят не только от изначальных биологических различий между лицами, но также от существующих в том или ином обществе представлений о ходе возрастных изменений и социокультурном содержании каждой стадии жизненного цикла, так как каждое общество с помощью культуры порождает собственную «версию» любого природного явления. На эту культурную опосредованность восприятия биологических различий по полу и возрасту указывали такие исследователи как М. Фортес, Ш.Н. Айзенштадт, Б. Бернарди, а из отечественных исследователей прежде всего К.П. Калиновская и И.С. Кон¹. По мере усложнения социальной структуры биологические принципы распределения социальных ролей начинают уступать место собственно социальным, таким как принадлежность к определенной социальной страте – группе, в основе существования которой лежит комплекс определенных общественных функций, выполняемых ее членами, а также особых прав и обязанностей, которыми они пользуются. Позднее этот комплекс дополнили имущественный статус, образовательный и профессиональный уровень. Тем не менее полного вытеснения биологических принципов социального регулирования не происходит ни в одном обществе, а в период становления государственности и сложностратифицированного общества они активнейшим образом взаимодействуют с новыми чисто социальными принципами и более того – в трансформированном виде становятся основой для функционирования целого ряда социальных институтов раннегосударственного общества.