

изучению Пермского края. Пермь, 1911. Вып. 4. С. 1—68.

Славянские древности 1995 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого: в 5 т. М., 1995. Т. 1.

Славянские древности 1999 — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н. И. Толстого: в 5 т. М., 1999. Т. 2.

Теребихин 1993 — *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993.

Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

Торопова 1974 — *Торопова А. В.* Наговор дружки в поэтической системе свадебного фольклора. Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1974.

Ушаков 2004 — Большой толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. М., 2004.

Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах / Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1898.

Шиндин 1993 — *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108—128.

Сокращения

АА — архив автора.

АКФ МГУ — Архив кафедры фольклора Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Архив РГО — Архив Русского географического общества.

Архив РЭМ — Архив Российского этнографического музея.

НА КНЦ — Научный архив Коми научного центра Уральского отделения РАН.

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

РНБ — Российская национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, рукописный отдел.

ФА ИЯЛИ — Фольклорный архив Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, АФ — аудиофонд, ВФ — видеофонд.

ФА СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского гос. университета.

ФК — Архив Фольклорной комиссии Российской Федерации (ранее: Комиссия музыковедения и фольклора Союза Композиторов Российской Федерации).

В. Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ
(Москва)

ПРЕСКРИПЦИИ, РЕГУЛИРУЮЩИЕ ЗАГОВОРНО- ЗАКЛИНАТЕЛЬНУЮ ПРАКТИКУ

(на материале Владимирской
и Ярославской областей)

Запреты и предписания, связанные с профессиональной принадлежностью, фиксировались еще в XIX — начале XX вв. [Зеленин; Зеленин 1929; Максимов 1993, 109—133]. В XX в. основное внимание исследователей, так или иначе затрагивающих эту проблематику, сосредотачивалось на так называемых «знающих» людях: печниках, мельниках, пастухах, гончарах, колдунах и т. п. [Финченко 1982; Топорков 1984, Гуляева 1986; Щепанская 1990; Цивьян 2000]. Несколько более подробно рассматривались нормативы, связанные с таким видом женской трудовой деятельности, как повитушество [Логовинов 1993; Власкина 1999]. Авторы работ начала XXI в. обратились к новым аспектам изучения профессиональных нормативов, продолжая в то же время разрабатывать ранее затронутые темы [Мужской сборник 2001; Родины 2001; Городской фольклор 2003]¹.

Значительно реже исследователи обращаются к нормативам, регулирующим исполнение того или иного фольклорного текста. И в основном подобные прескрипции рассматриваются в работах, посвященных тем фольклорным

¹ В настоящее время интерес к изучению поведенческих нормативов, связанных с профессиональной деятельностью, необычайно высок как среди социологов и социальных антропологов [Carr-Saunders, Wilson, 1933; Parsons 1968; Ярская-Смирнова, Романов 2007, 9; Антропология профессий 2005; Профессии.doc 2007], так и фольклористов и этнографов [Неклюдов 2003, 12; Черединова, Кром; Ливанова 2003; Назарова 2007; Шумов; Шумов 2003; Федосеенко, 2003; Добровольская 2007а, Толстая 1994; Щепанская 2001, 9—27; Черных 2001].

жанрам, исполнение которых требует профессиональных навыков². Заговоры в данном случае не являются исключением³. Иногда профессиональные запреты приводятся как дополнительный иллюстративный материал в работах этномузыкологов⁴.

Наличие данных материалов показывает, что для традиционной культуры характерно существование запретов и предписаний, связанных с исполнением фольклорных текстов.

Записи сотрудников Государственного республиканского центра русского фольклора последних лет, сделанные в рамках программы по изучению традиционной культуры Центральной России во Владимирской и Ярославской областях свидетельствуют о хорошей сохранности на данной территории прескрипций, регулирующих исполнение многих фольклорных жанров (подробнее об этом см. [Добровольская 2002, Добровольская 2006а; Добровольская 2007]). Это касается и заговорно-заклинательных жанров фольклора⁵, широко распространенных в исследуемых областях⁶. Хотя многие люди, владеющие

² Так, предписания, регулирующие исполнение сказок, упомянуты в работах В. Н. Харузина, Л. В. Мерварта и Д. К. Зеленина [Харузин 1929; Мерварт 1927; Зеленин 1934]; загадок — В. Н. Топорова [Топоров 1994], погребальных причитаний — М. Д. Алексеевского, А. К. Байбурина, Д. Буркхарт, Л. Г. Невской, К. В. Чистова [Байбурин 2001; Байбурин 1985; Буркхарт 1991; Невская 1997; Невская 1999; Толстая 1999; Чистов 1994], свадебных плачей — Т. А. Бернштам [Бернштам 1986], календарных обрядовых песен [Кузманова 1981; Дражева 1972; Дмитриев 1869] и т. д.

³ См. статьи Е. Е. Левкиевской и Л. Раденковича [Левкиевская 1999; Раденкович 1999].

⁴ Так, в работе М. А. Лобанова, посвященной вокальным мелодиям-сигналам в традиционной культуре Северо-Запада России, помимо прескрипций, которые должны соблюдать бортник и пастух, приводится ряд примеров, в которых предписания, связанные с гейканьем, должны соблюдать песенницы и др. [Лобанов 1997].

⁵ Речь идет о собственном заговорах, заклинаниях и молитвах, которые используются как магическое средство достижения желаемого результата.

⁶ Материалы по заговорной традиции Владимирской области представлены в сбор-

текстами заговоров, не знают или не озвучивают свое знание запретов⁷, значительная часть исполнителей знают и отчасти соблюдают предписания данного рода.

Можно выделить несколько групп носителей заговорной традиции и, соответственно, типов прескрипций, которые предписывается соблюдать при произнесении того или иного текста. К первой группе относятся люди, владеющие хозяйственными заговорами, наиболее распространенными лечебными (на кровь, от занозы и т. п.), а также заговорами, связанными с первым годом жизни ребенка (зарубание пуп, отлучение от груди и т. д.). Вероятно, сюда же надо отнести и те приворотные и отворотные заговоры, которые должен произносить сам «потребитель магии», а не профессионал-посредник⁸. Вторую группу составляют профессионально практикующие люди. Здесь выделяется несколько типов магических специалистов. Прежде всего, это знахарки, т. е. специалисты по лечебным заговорам и снятию порчи. Далее, отдельную группу в данной традиции образуют повитухи, знания которых сосредоточены вокруг заговоров, необходимых при родах, и магических действиях до- и послеродового периода. Иногда повитухи могут использовать заговоры, связанные с лечением детей, однако чаще они используют только женщин, а лечение детей является прерогативой знахарок. В данном регионе распространены мужские

никах «Фольклор Судогодского края», «Традиционная культура Гороховецкого края», «Традиционная культура Муромского края» [Добровольская 1999; Фадеева 2004; Фадеева 2008].

⁷ Отметим, что собиратели также крайне редко спрашивают исполнителя о правилах произнесения текста.

⁸ Вопрос о том, нужно ли участие «знающего» человека при исполнении любовной магии активно обсуждался на заседании фольклорной секции XIV Международного съезда славистов (10–16 сентября 2008 г., г. Охрид, Македония). Участники разделились на две группы. Представители первой утверждали, что при применении любовной магии необходим «магический посредник». Другие были склонны считать наличие «знающего» при приворотах и отворотах возможным, но отнюдь не обязательным. Мы присоединяемся к мнению последних.

профессии, представители которых в своей работе используют заговоры и магические приемы. Прежде всего, речь идет о пастухах, рыбаках, пчеловодах и плотниках. Профессиональные заговоры и магические приемы участниками экспедиций от них не записаны, но сведения об их бытовании зафиксированы. Третью группу составляют те, кто применяет в своей деятельности черную магию. И хотя заговоры негативного характера практически не зафиксированы, мифологическая проза свидетельствует об их широком бытовании на исследуемой территории. И, наконец, четвертую группу составляют колдуны, которые могут применять заговоры⁹. Для каждой из этих групп существуют свои нормативы, регулирующие использование заговорно-заклинательных текстов. Отчасти они могут совпадать, но имеются и существенные различия.

В данной статье мы рассмотрим только первую группу людей, использующих заговоры в своей повседневной жизни. Не считая себя профессионалами, они осознают, что известные им тексты и магические действия являются частью бытовых знаний и навыков, требующих при этом особой осторожности в обращении. Вполне возможно, что именно этим объясняется наибольшее в соотношении с другими группами количество прескрипций, регулирующих в данной среде произнесение заговоров¹⁰.

⁹ Подробнее вопрос о том, почему колдуны могут использовать, а могут не использовать заговорно-заклинательные тексты рассмотрен в работах: [Никитина 1928; Шепанская 2001; Добровольская 2001; Харитонova 1995].

¹⁰ В исследуемом регионе зафиксировано 674 прескрипции, регулирующие произнесение заговоров и совершение магических действий. Из них более 400 регламентируют поведение людей первой группы, около 150 текстов, связаны с поведением повитух, немногим более 100 являются нормативами для представителей мужских профессий, использующих заговоры в своей трудовой деятельности. Остальные тексты регулируют поведение знахарок, специалистов по черной магии и колдунов. Безусловно, такое соотношение связано с определенной закрытостью профессионалов и их относительным меньшинством по отношению ко всем, кто знает заговорные тексты.

С. Б. Адоньева, рассматривая «магию в контексте практической деятельности», отметила, что использование магии «определяется ординарностью или экстраординарностью случая» [Адоньева 2004, 63]. Совершенно очевидно, что во втором случае прибегают к помощи профессионала, в то время как в первом обходятся своими силами, используя «комплекс стратегий поведения — навык, который актуализируется “по потребности”» [Адоньева 2004, 65].

На примере записей, собранных в последние два десятилетия, мы можем выделить несколько типов нормативов, определяющих характер использования заговоров непрофессионалами.

Наиболее распространенными в данной группе являются нормативы календарного характера, связанные с тем, что заговоры нельзя исполнять в определенные календарные сроки. Так, например, нельзя заговаривать занозу в течение Святка. Считается, что в это время заговор не будет действовать: *«У нас тут спицу все могут молитовкой вынуть, ее все знают, она помогает завсегда. Только ее нельзя вот от Нового года до Крещения, она не помогает. Говорили, нельзя ее говорить тут, только вот гнить все начнет, а спица не выйдет, там останется. Нельзя молитовку на Святки»* (Е. А. Абрамушкина)¹¹. Страстная неделя неудачна для заговаривания крови. Полагают, что остановленная в это время кровь будет причиной болезней: *«Кровь каждый остановить может. У всех в тетрадиках-то есть, записано у всех, а кто и так помнит. Помогают слова-то эти. Порежешься или что всегда говоришь. Только вот, все раньше говорили — на Страшной неделе нельзя вроде так останавливать — уж там сама пускай как ни то. Если на Страшной неделе <заговорить>, то болеть много будешь, кровь жидкой станет и болезнь будет»* (А. Б. Волганова).

На детские заговоры, которые знала или должна была знать каждая женщина, имеющая детей, также распространялись запреты календарного характера. Так, совершать обряд *зарубания пут* и

¹¹ Сведения об исполнителях и месте хранения архивных материалов см. в конце статьи.

произносить соответствующий заговор нельзя на день Ивана Постного: «...*тут нельзя зарубать, вот если на Ивана Крестителя скажешь “Рублю-зарубаю пути”, то ходить будет, но голова у младени болеть будет все время*» (В. Н. Буйволова). Умывание с угольков не рекомендовалось совершать на летнюю Казанскую и на Неопалимую Купину: «*Если в эти дни с угольков умыть — сильные пожары будут. Нельзя на Казанску умыть, переждать надо. И на Купину не умывали — тут уж как-нибудь, а ждали. Пожары могут быть*» (М. Ф. Безбородова).

Среди хозяйственных заговоров особенно распространен запрет на совершение магических действий и произнесение молитовок, связанных с первым выгоном скота. Прежде всего, рекомендуется при любых погодных условиях совершать все действия до наступления мая: «*Вот, бывало, и травы-то еще нет, а вот до первого мая выгоняли со словами этими. Если вот первый раз в мае выгнать, то слова-то не помогут. Будешь весь год со скотиной маяться. Все говорили: “Огради нас, Господи, и дай светлый час”. Но вот это надо до первого мая говорить*» (А. И. Логина). Существовали запреты и на произнесение заговоров, связанных с покупкой скота. Так, считалось, что приводить в дом новую корову, а, следовательно, и произносить соответствующий заговор нельзя на весеннего Егория: «*Егорий он бедоносец¹², грозный он. Ты вот скотину купишь и приведешь. Все как положено: “Дедушка домовой, прими мою скотину”, а она не приживется, говорят, если на Егория говорить молитовки нельзя, он сердится и скотинку волкам отдаст, всю скотину задерут*» (Е. А. Жильцова). Напротив,

¹² Речь идет о весеннем Егории (6 мая), который в данной традиции считается грозным и «бедоносным» днем, в отличие от зимнего Егория, который обычно называется милостивым. Отметим, что зимний Егорий (16 ноября) считается защитником скота и волчьим пастырем. Отсюда довольно устойчивое предписание совершать магическое действие, оберегающее скот, в день зимнего Егория: «*Егорий — он волчий пастырь. Чтоб волки скотину не драли, тут уж утром придешь, батюшке Егорию и помолитесь, попросишь, чтоб скотинку богаданную берег. На зимнего Егория так делали*» (М. Ф. Безбородова).

наиболее благоприятным днем для совершения магиико-заклинательных действий, связанных с покупкой скота, считался день Николы Вешнего¹³: «*Никола милостивая — самый лучший день, чтоб скотину покупать. Тут ты приведешь, и слова говорить можно, и Никола скотинку беречь будет, а вот в Егория нельзя*» (А. Б. Волганова).

Со сроками строительства нового дома в данной традиции связано множество прескрипций, относящихся к плотникам¹⁴. В то же время нормативы, регулирующие действия хозяев новой постройки, связаны по преимуществу с переселением. Существовали наилучшие сроки для переезда, а следовательно, и наиболее благоприятные дни для произнесения заговоров на переезд в новый дом. Так, поскольку сроки строительства должны были захватывать Троицу, то лучшим днем для переезда и совершения магиико-заклинательных ритуалов считался Духов день: «*Лучше всего на Духов день переезжать, тут молитовку лучше всего сказать, она до Бога быстрее дойдет. Тут говорили: “Дед домовой, пойдём со мной”. В Духов день она доходчивей*» (Г. М. Пикина). Напротив, старались не переезжать в день, посвященный памяти какого-нибудь христианского мученика. Соответственно, существовал норматив, запрещающий произнесение заговора на переселение в новый дом в такие дни: «*На мученика никогда не переезжают, только на преподобного надо. А то весь век в этом доме мучиться. Если вот уж переезжают, то уж слова-то не говорят, преподобного ждут, тогда уж только и говорят*» (Л. И. Гарина). Точно так же нельзя произносить магические формулы, необходимые для перевоза домового в новый дом, на летнюю Казанскую и на Ивана Головосека: «*Когда переезжаешь, домового перевозили, просили: “Дедушка домовой, пойдём со мной в новый дом жить”. Только вот нельзя слова эти на летнюю Казанскую говорить, на зимнюю можно, а на летнюю если — пожар в доме этом будет*» (А. Ф. Коренева) или «*Домового на Ивана Головосека перево-*

¹³ Речь идет о дне памяти святого Николая (перенос мощей святого Николая Мирликийского — 22 мая).

¹⁴ Подробнее об этом см.: [Добровольская 2007а].

зять нельзя и вот слова-то никогда не говорили в этот день, можно сказать и не переезжали. Нельзя на Головосека слова-то говорить — голова болеть будет всю жизнь, так вот говорили всё» (А. С. Егунова).

Что касается любовных заговоров, то лучшим временем для их произнесения считается Покров и некоторые праздничные дни Филипповского поста, прежде всего день Андрея Первозванного: «Привораживали все больше на Покров, вот гадали на него и вот парней, которые нравятся, а они не смотрят, привораживали. Слова эти только на Покров говорить можно, если в другой какой день скажешь — мужик от тебя гулять станет, только на Покров можно» (А. И. Кукушкина) или «Вот бывает так, что ты мужика любишь, а он тебя — не замечает. Тут слова такие были, вроде привораживали. Их нельзя всегда говорить, вот старались только на Андрея Первозванного, ну, еще там на Веденьё, ну на Николу, ну в общем, Постом, ну Рождественским. Если вот в другие дни говорить — в старых девах останешься или дите в подоле принесешь, а вот мужика не будет» (Н. А. Маркова). Отсушки, напротив, рекомендуется произносить в период между Петровским и Успенским постами, так как в противном случае «если слова эти произносить не сроком, мужик помрет или ты помрешь, а любви не выйдет» (М. И. Тузова).

В рассматриваемых традициях рекомендации, связанные с наиболее благоприятным (или, напротив, опасным) временем исполнения заговоров, затрагивают не только календарные даты и циклы, но и различные части суток. Так, большинство заговоров запрещается произносить днем, однако если для профессионалов зафиксировано несколько временных периодов для заговаривания, то непрофессиональные пользователи заговоров строго ограничены временем: «Такие-то молитовки каждый произнести может, только надо с утра, по светлу, но до двенадцати. Чтоб уже светло, но чтоб до полудня. Если вечером, то это не Богу в уши, а нечистому. Нельзя вечером молитовки <произносить>» (Н. С. Рогожина). Как видно из приведенного примера, люди,

не наделенные статусом «знающего» или «опасного»¹⁵ человека, должны использовать заговоры только в утренние часы, при свете солнца и до двенадцати часов, которые в данной традиции рассматриваются как плохое и крайне опасное время¹⁶: «Опасно в полдень молитовки говорить, вот скотину надо выгонять со словами, и слова эти говорить утром, но до двенадцати, а то скотина блудить будет, домой не возвратится» (М. Ф. Безбородова). Считается, однако, что если заговор будет произнесен на заре он не подействует: «Вот я встала как-то потемну, ну, светало только, корову выгнать надо, и палец порезала, стала говорить-то: “Нитка оборвалась, кровь унялась”, а она не останавливается, а я всегда так делаю, а тут вот не останавливается. Я и так и сяк — идет. Вдруг, вот знаешь, вот солнце полностью взошло, светло стало и вот кровь и успокоилась. А уж потом мне сказали, что только при солнышке можно, а в темноте нельзя. Я-то знала, что после двенадцати нельзя, а вот видишь, и на заре нельзя, пока солнце не встало» (К. В. Егунова).

Довольно редкими являются прескрипции, регулирующие произнесение заговоров при различных атмосферных явлениях. Так, нельзя произносить заговор от ячменя, если на небе радуга, потому что «если при радуге заговорить, то в глазах круги будут стоять разноцветные и искры, и мошки. Все рябит будет» (М. К. Борисова). Нельзя заговаривать в том случае, если на улице сильный ветер: «В ветер не говорят слова-то, они все на ветер уходят, и сила уходит» (А. Н. Гасова). Аналогичный запрет распространяется и на заговоры, связанные с покупкой скотины: «Когда скотину покупаешь, то уж слова-то говоришь. Чтоб, значит, скотинка в доме велась. Их вот в дождь говорить нельзя, без пользы, как вода в землю, так и слова эти уйдут. Впустую сказаны» (М. И. Тузова).

¹⁵ Опасные люди — термин, предложенный О. А. Черепановой для тех, кто является обладателем некоего специального знания, а следовательно, потенциально опасен [Черепанова 1983, 15]. Для этой же группы людей Т. А. Агапкина предлагает использовать термин «маргинал поневоле» [Агапкина 1994].

¹⁶ Подробнее об этом см.: [Добровольская 2006, 284].

Запреты на использование заговоров в тот или иной день недели не отличаются большим разнообразием. Наиболее неблагоприятным днем для их исполнения непрофессионалами является вторник, который в большинстве случаев считается легким днем¹⁷: *«Вот у меня бабушка много знала, а у меня силы нет, я так, для себя только могу. Говорят, если ты не лечишь, а так, для себя только, то по вторникам делать нельзя — все прахом пойдет, действовать не будет, а вот бабушка никогда по пятницам не делала»* (В. С. Бровентьева). Полагают, что во вторник магические слова и действия «уходят на ветер» (В. А. Серова) или приобретают обратную силу: *«если во вторник делать, то все наоборот пойдет, нельзя во вторник»* (Л. Ф. Соколова).

Широко распространены среди непрофессиональных исполнителей заговоров нормативы, связанные с представлениями о статусе и нормах поведения человека определенного возраста¹⁸: *«Молодым эти молитовки нельзя говорить, у них родители помрут»* (В. А. Фролова) или *«Молодым делать это нельзя <домового перевозить> — у них дети помирать будут. Я вот два раза переезжала, а вот только когда мама померла, тут стала говорить. И дочери я уже говорила. А так молодой была — нельзя»* (Е. И. Самойлова).

Однако необходимо отметить, что оппозиция *старый/молодой* в данной традиции в значительной степени связана не столько с возрастом, сколько с социальным статусом исполнителя. Понятие «молодой» зачастую определяется не только возрастными, но и социальными характеристиками. Чаще всего социальным критерием взрослости является женитьба/замужество, и тогда в категорию «старый» может попасть 20-летний женатый человек, а в категорию «молодой» — 40-летний неженатый. Именно из-за субъективности и неоднозначности трактовки понятия «старый/молодой» нормативы возрастного типа связаны с другими прескрипциями, которые объединяют-

ся понятием «социальный статус человека».

С. Б. Адоньева отмечает, что «первая степень доступа к магической коммуникации открывается в период, когда человек, вступая во взрослую жизнь, начинает осваивать новый вид деятельности» [Адоньева 2004, 65]. Действительно, социально-возрастные границы, когда можно использовать заговоры непрофессионалам, строго ограничены. Так, женщина может начать заговаривать только выйдя замуж: *«Баба молитовки эти <на остановку крови, от занозы> только после свадьбы говорить может, а то в старых девах останется»* (Н. С. Рогожина). Более того, некоторые наши информанты подчеркивали, что заговорами можно начинать пользоваться только в тех случаях, когда женщина становится полноправной хозяйкой в доме: *«Я в молодости много знала, мама знала — и я от нее, но только вот когда хозяйкой стала, своим домом стали жить, вот я их тут и использую, когда надо, а когда с мамой жили — она все делала»* (В. А. Серова). Мужчинам начинать использовать заговоры, судя по анализу немногочисленных материалов, можно после возвращения из армии: *«Вот брат у меня от отца много узнал, и дом до армии сам строил, своя бригада у его была, а вот на заклад отца звал, чтоб, значит, тот слова сказал. А после армии опять строить начал, отца зовет, а тот ему: “Уж сам могёшь! Уж сам давай — можно”. Он сам и стал говорить какие-то там слова, какие надо»* (Н. А. Маркова).

К группе прескрипций социально-возрастного характера примыкают и нормативы, связанные с физиологическим состоянием человека. Наибольшее их число связано с регулами. Так, считается, что в этот период женщина не должна производить заговоры на остановку крови: *«Если на платно пришло, то уж тут никто кровь не останавливает, а то на себя перейдет, сам себе все остановишь. А не до срока останавливать нельзя — ушло платное до срока, сам до срока уйдешь»* (М. П. Белозерова). Во время месячных нельзя производить большинство хозяйственных заговоров: *«Слова с кровью-то и уйдут, силы у них нет»* (Л. Ф. Соколова). Напротив, многие любовные заговоры ре-

¹⁷ Подробнее об этом см.: [Добровольская 2006б].

¹⁸ Очень подробно статус и нормы поведения, связанные с возрастом, представлены в книге Т. А. Бернштам [Бернштам 1988].

комендуется произносить именно в этот период: *«Вот когда нравятся кто, бабы дела — само лучшее время. Слова сильны тут самые. Самое верное дело — привязать к себе кого. Так еще моя бабка говорила»* (А. Б. Волганова). Для мужчин, использующих заговоры в хозяйственной деятельности, месячные жены являются неблагоприятным временем. Так, например, если заточка сельскохозяйственных инструментов совпадает с месячными жены хозяина, то он должен был точить в абсолютной тишине, в то время как в обычной ситуации заточка сопровождается заговорно-магической формулой: *«Если так косу ладишь, то говоришь: “Коси коса и сталь, и железо, и камень. Не тупись, не гнись, не ломайся. Аминь”. А если уж у бабы твоей платно — тут тихо сиди, вообще разговаривать нельзя, а то коса сломается»* (С. М. Ермолаев).

Беременность также накладывает определенные ограничения на произнесение заговорно-заклинательных текстов. Так, беременная не должна заговаривать кровь, *«чтоб младенец здоровым был. Если беременна баба кровь остановит — младеня хилым будет, кровь в нем стоять будет»* (К. П. Первушина). Беременная женщина не должна раздаивать корову с помощью заговоров, так как верят, что в противном случае у нее не будет молока для младенца: *«Если баба брюхата, то корову пусть кто другой раздойт, а то она слова-то скажет и от с этими словами молоко от ее к корове-то и уйдет, а младеня у ей голодать будет»* (Г. М. Пикина). Некоторые исполнители считают, что беременная женщина вообще не должна произносить магико-заклинательные тексты, так как они могут причинить вред ее будущему ребенку: *«Когда баба тяжелая, тут уж всё, пусть кто другой делает, а ей вот молитовки-то говорить нельзя, вот даже на дорогу или там на ночь которые <имеются в виду заговорно-заклинательные тексты на выход из дома и на защиту семьи ночью>, это пусть другие говорят, а ей нельзя. Если она какие слова скажет — у ей младеня мертвым родится»* (М. И. Алексеева).

Необходимо отметить, что многие наши исполнители указывали на то, что пока женщина находится в репродуктивном возрасте, она в основ-

ном является носителем заговорно-заклинательных текстов, не требующих специализации, переход же ее в следующую возрастную группу приводит к изменению стратегии поведения при произнесении заговоров и, соответственно, появлению других нормативов. Если женщина нерепродуктивного возраста не приобретала статус профессионала, т. е. не начинала заговаривать болезни, лечить скот или не становилась повитухой, ей не рекомендовалось использовать заговоры в обыденной жизни, в противном случае или ей самой, или ее семье, а иногда и всей деревенской общине угрожали неприятности: *«Когда на платном ушло — тут всё, прекращают этими словами <пользоваться>. Говорят, если старуха слова говорит, ну если вот просто, а не бабушка или там черти ее мучат, то уж вот на том свете она реку-то не перейдет. Слова-то ее утянут»* (М. П. Гаврилова); *«Если гости не приходят уже боле, то старухой стала, то уж тут рот на замок, если молитовки-то говорить будешь — в семью смерть придет, помрет кто из родных»* (К. П. Первушина); *«Как бабы дела кончаются, тут никто уж и не говорит молитовки-то, старшая там невеста или дочь начинают, а ты уж всё, а то голод начнется»* (А. И. Логинова). С другой стороны, именно переход в возрастную группу старух становится для многих началом профессиональной деятельности. Прежде всего, это касается повитух, которыми в данной традиции могут быть только женщины нерепродуктивного возраста, родившие не менее трех детей: *«Так-то как на платном ушло — всё, не говорим слова, а вот если повитушкой ходишь, то вот только тут-то и начинаешь говорить. Пока баба — молчок, а старухой только повитушки-то и ходят»* (Л. Ф. Соколова). Исполнители отмечали также, что и многие знахарки начинали заговаривать болезни и снимать порчу, именно перейдя в возрастную группу старух: *«Вот сестра моя от мамы много знала, а ведь не лечила, а вот как платно ушло у ей, тут и стала. Она грыжу хорошо загрызат и ожог заговариват на заре»* (Н. А. Маркова). Результатом перехода в группу профессионалов становится прекращение выполнения нормативов, присущих непрофессионалам, и начало

соблюдения прескрипций, свойственных той или иной группе «знающих» людей.

Часть нормативов, регулирующих исполнение заговорно-заклинательных текстов, связана с полом человека. Среди хозяйственных заговоров наблюдается довольно четкое их разделение на мужские и женские. Так, заговорно-заклинательные тексты, связанные с первым выгоном, покупкой и устройством скота, а также действия, направленные на благополучие и защиту дома, предписывается совершать женщинам, а магические действия, связанные с сельскохозяйственными работами (особенно с их началом) и обращением с домашним инвентарем¹⁹, — мужчинам. Считается, что если данный порядок будет нарушен, то человека ожидают большие неприятности: *«Вот у нас один тут остался вдовый, у его хозяйство, и вот выгонять коров-то, ну и чтоб значит не блудили, мы тут камушек и вот слова-то говорим, чтоб, значит, как камушек лежит, чтоб, значит, и скотина к дому возвращалась. У его жена так делала, ну и он тоже. Слова сказал. А эти слова только бабам говорить можно, так у него одну корову задрали, а вторую каждый день пастух искал, блудила. И все время без молока — так и прирезали. Нельзя мужику бабы слова говорить»* (В. П. Поволокина) или *«Во время войны, что только бабы не делали, а вот серпы точить — не приведи господи, только бездетные вдовы разве что, и то опасались. Бабам нельзя точить — в семье кто помрет. Вот ведь когда точат, то просят, чтобы серп или коса не тупились, не ломались и резали и траву и камень, ну как-то так, я не знаю. Но, вот бабы никогда так не дела-*

¹⁹ Речь идет о починке или подготовке к работе сельскохозяйственного инвентаря (плуга, кос, серпов, грабель и т. д.). Отметим, что в некоторых случаях зафиксированы нормативы, запрещающие женщинам дотрагиваться до мужских орудий труда, например плуга и кос, в то время как на женские орудия труда, прежде всего серпы, такие запреты не распространялись. Более того, затачивание инструмента рассматривается как сугубо мужское занятие. Женщина, которая точит серп, а иногда и нож, представляет угрозу для своей семьи. Подробнее об этом см.: Добровольская В. Е. «Без снасти только блох ловить...» // Текст и контекст (Сборник находится в печати).

ли, даже в войну — чтоб в семье никто не погиб, мужичьи слова бабам говорить нельзя» (М. К. Борисова).

Необходимо отметить, что хотя в любовной магии гендерные различия проявляются относительно слабо, однако наши исполнители придерживаются мнения, согласно которому любовная магия — *«бабье дело, и мужики эти слова говорить не должны. Если он сделает, то и сам мучиться будет и она сохнуть начнет. Бабы слова бабы говорить должны, а мужики делом должны брать»* (Г. М. Пикина). Подобное представление может свидетельствовать о том, что для данной традиции в настоящее время любовные заговоры являются исключительно или по преимуществу женскими текстами, направленными на «замужество и укрепление семьи, а не на сексуальное подчинение особы другого пола» [Топорков 2005, 132]. В исследуемых регионах, несмотря на богатую рукописную традицию, не зафиксированы мужские любовные заговорные тексты²⁰, а следовательно, мы не располагаем и нормативами, регулируемыми их употреблением и произнесением.

Относительно небольшое число нормативов формируется на основе представлений, связанных с верой. В их основе чаще всего лежит оппозиция *крещеный/некрещеный*. В основном нами зафиксированы запреты, произносить некрещеным заговорные тексты, связанные с уходом за скотиной, так как в противном случае заговор теряет свою силу: *«Если вот некрещеный или какой татарской веры <человек> будет слова эти говорить, то силы у его слов не будет, а скотине не поможет»* (М. П. Гаврилова). Необходимо отметить, что в современной детской магии, связанной прежде всего с вызываниями различных персонажей типа Пиковой дамы, запрет произносить текст вызывания некрещеным актуализируется: *«Я вот знаю, как вызывать, но я татарин*

²⁰ В данном случае мы можем говорить о том, что в настоящее время женская традиция практически полностью вытеснила мужскую из письменных источников, в то время как в прошлом, как указал А. Л. Топорков, в рукописных источниках господствовала именно мужская традиция: «...“женская” традиция оставила гораздо меньше следов в рукописях, чем традиция “мужская”» [Топорков 2005, 132].

и некрещеный, а некрещеным вызывать нельзя — Пиковая дама некрещеных утащит. Я им слова говорю, а вызывают те, у кого крестик на шее» (М. Хайдуров); «Мы Матного гномика вызывали, но я не крещеная и я слова не говорила, а то он некрещеных матом до смерти заругивает» (А. Прошина)²¹. К этой же группе примыкают крайне редкие запреты произносить заговорно-заклинательные тексты хозяйственного характера чужим: «Вот своим слова-то говорить можно, а чужим нельзя. <Почему? Силу слова потеряют?> Нет, сила останется, но вот если чужой вот корову там выгонит со словами, то корова сдохнет или вообще падеж в деревне будет. <А чужой это кто? Некрещеный?> Нет, он, може, и крещеный, но чужой, другие какие люди <Из другой деревни?> Не, из другой деревни они свои. <Тогда городские?> Ну, некоторые городские чужие, а некоторые свои. Ну, вот русским можно, а вот хохлам нет, они портят скотину, если слова говорят» (А. И. Логинова). Как видно из приведенного текста, чужими в данном случае осознаются не иноверцы или некрещеные люди, а именно представители другой (чужой) национальности, которые при произнесении заговоров приносят не пользу, а вред, поскольку заговор либо утрачивает силу, либо приобретает способность приносить вред, а не устранять его.

Наконец, еще одна группа запретов связана с конкретными ситуациями в жизни исполнителей и носит в значительной степени индивидуальный характер. Так, довольно часто отмечают, что нельзя заговаривать в течение одного года после смерти кого-либо из близких, если в доме есть младенец, беременная женщина, больной, если кто-то из родственников находится в армии или в тюрьме и т. п.: «Так-то всегда слова говорить можно, ну там не во вторник, и там утром, но так-то всегда. Но вот когда болеет кто или вот внук у меня в армии, тут нельзя — слова-то на них уйти могут. С ними случится

что может. Молитовки, их ведь для кого-то говорят, а не для всех. А тут уйдет другому, а ему это и не надо» (К. В. Егунова).

* * *

Как видно из приведенных примеров в традиционной культуре двух регионов Центральной России хорошо сохранились нормативы, регулирующие произнесение заговорно-заклинательных текстов и совершаемых параллельно с ними магических действий.

К сожалению, нормативная составляющая контекста бытования того или иного фольклорного текста до самого последнего времени не фиксировалась или фиксировалась избирательно не только потому, что данная информация не входила в сферу исследовательских интересов, но и потому, что она не была словесно оформлена²², а следовательно, не рассматривалась как самостоятельный жанр, и в силу этого если и фиксировалась фольклористами-филологами, то как некий наджанровый элемент, обладающий продуктивной функцией и способствующий формированию некоторых жанров, прежде всего несказочной прозы²³. В настоящее время ситуация изменилась. Записи последних лет показывают, что нормативы значительно реже функционируют как жанроформирующий компонент. Они начинают бытовать как самостоятельный жанр информативно-дидактического характера, который в значительной степени играет роль механизма защиты традиционной культуры как от внешнего влияния, так и от внутренней деградации.

Безусловно, те элементы фольклорно-этнографического контекста, которые начинают функционировать как самостоятельные жанры, способны «провоцировать» память исполнителя, вызывая различные ассоциации, которые приводят к актуализации тех или иных фольклорных текстов. Некоторая часть нормативов, прежде всего календарного и профессионального характера, в настоящее время практически полностью оформились в поверья, т. е. стали вербально оформленными элементами системы воззрений, основанными на

²¹ Подробнее о запретах в детской среде см.: [Добровольская 1998, 28–37], а также: Добровольская В. Е. «Взрослые» прескрипции в детской среде: специфика функционирования // Виноградовские чтения—2007 (Сборник находится в печати).

²² См. подробнее: [Добровольская 2004а].

²³ См. подробнее: [Добровольская 2004б].

вере в существование «мистических связей между явлениями окружающего мира и судьбой человека» [Василевич 1993]. Запреты, связанные с произнесением собственно фольклорных текстов, напротив, практически не бытуют как самостоятельный жанр, более того, чаще всего они вербально актуализируются только в ответ на вопрос собирателя. Не следует забывать, что вопросы, задаваемые собирателем, связаны с тем ассоциативным рядом, который пробуждают в нем слова исполнителя²⁴. В силу этого корпус нормативов, зафиксированных тем или иным исследователем, будет не полным и достаточно субъективным. Мы должны стремиться к тому, чтобы ассоциации, вызванные вопросами собирателя у исполнителя и соответственно ответами исполнителя у собирателя, создавали наиболее широкую совокупность контекстов данного текста, некий мегаконтекст. Именно исследование мегаконтекста той или иной традиции, как и отдельных контекстов и их составляющих, исследование механизмов вербализации контекста и его перехода в самостоятельный текст способно сыграть важную роль при реконструкции фольклорной традиции.

Литература

- Агапкина 1994 — *Агапкина Т. А.* Чужой среди своих // Миф и культура: человек — нечеловек. Тезисы конференции. М., 1994. С. 3—4.
- Адоньева 2004 — *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Алексеевский 2005 — *Алексеевский М. Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX — XX вв. (на материале похоронных обрядов и причитаний) / Дис. ... канд. филол. наук., М., 2005.
- Антропология профессий 2005 — Антропология профессий. Саратов, 2005.
- Байбурин 1985 — *Байбурин А. К.* Причитания: текст и контекст // *Artes Populares*. 14. 1985. P. 59—77.
- Байбурин 2001 — *Байбурин А. К.* Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды факультета этнологии. СПб., 2001. Вып. 1. С. 96—115.
- Бернштам 1986 — *Бернштам Т. А.* Свадебный плач в обрядовой культуре восточных славян (XIX — начало XX века) //

Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 82—100.

Бернштам 1988 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Буркхарт 1991 — *Буркхарт Д.* Текстуальные, контекстуальные и интертекстуальные аспекты причитаний на Руси // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991. С. 78—93.

Василевич 1993 — *Василевич В. А.* Повесть // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993. С. 257—258.

Власкина 1999 — *Власкина Т. Ю.* Повивальная бабка в фольклоре и обычаях донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межэтнических отношений. Ростов-на-Дону, 1999. С. 164.

Гуляева 1986 — *Гуляева Л. П.* Пастушеская обрядность на р. Паше // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 172—180.

Дмитриев 1869 — *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильно, 1869.

Добровольская 1998 — *Добровольская В. Е.* Детские суеверия (проблема традиций и инноваций) // Традиционная культура и мир детства: Материалы международной научной конференции «XI Виноградовские чтения». Ульяновск, 1998. Ч. 3. С. 28—37.

Добровольская 1999 — *Добровольская В. Е.* Заговорно-заклинательная поэзия // Фольклор Судогодского края. М., 1999. С. 220—225.

Добровольская 2001 — *Добровольская В. Е.* Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 95—105.

Добровольская 2002 — *Добровольская В. Е.* Типы и функции магических запретов, связанных с исполнением некоторых жанров фольклора // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4. М., 2002. С. 112—123.

Добровольская 2004a — *Добровольская В. Е.* Роль контекста в бытовании и реконструкции фольклорного текста // Традиционная культура. 2004. № 3. С. 46—55.

Добровольская 2004b — *Добровольская В. Е.* Суеверные представления как фактор формирования некоторых жанров фольклора // Восьмые международные Виноградовские чтения. Проблемы истории и теории литературы и фольклора: Материалы конференции 23—25 марта 2004 г. М., 2004. С. 82—91.

²⁴ Подробнее об этом см. [Добровольская 2006a, 444—445].

Добровольская 2006а — *Добровольская В. Е.* Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. Т. 2. М., 2006. С. 428—449.

Добровольская 2006б — *Добровольская В. Е.* Категория «хорошее/плохое время» в традиционной культуре Центральной России // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2006. Вып. 9. С. 276—292.

Добровольская 2007а — *Добровольская В. Е.* Типы прескрипций, связанные с профессией плотника, в традиционной культуре Северной и Центральной России // Вятский родник. Сборник материалов восьмой научно-практической конференции. Вып. 8. Киров, 2007. С. 9—19.

Добровольская 2007б — *Добровольская В. Е.* «Молитовки петь грешно...» // Живая старина. № 2, 2007. С. 26—28.

Дражева 1972 — *Дражева Р.* Аграрно-магически практики, связанны с деи на лятно слъцестоене при източните и южните славяни (края на XIX и началото XX в.) // Известия на Етнографския институт с музей. София, 1972. Т. 14. С. 175—194.

Зеленин — *Зеленин Д. К.* Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей // Архив РАН, ф. 849, оп. 1, д. 310.

Зеленин 1929 — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929. С. 1—151.

Зеленин 1934 — *Зеленин Д. К.* Религиозно-магические функции фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1832: сб. ст. Л., 1934. С. 215—240.

Кузманова 1981 — *Кузманова В.* За системния характер на пролетните обреди // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 115—145.

Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Голос и звук в славянской апотропеической магии // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 51—72.

Ливанова 2003 — *Ливанова Н. Е.* Фольклор парашютистов // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 123—127.

Лобанов 1997 — *Лобанов М. А.* Лесные кличи. Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.

Логинов 1993 — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Вебер 1980 — *Вебер М.* Исследования по методологии наук. М., 1980.

Максимов 1993 — *Максимов С. В.* Нечистая сила (Нечистая, неведомая, крестная сила): в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 109—133.

Мерварт 1927 — *Мерварт Л. В.* Техника сказывания сказок у сенегальцев // Сказочная комиссия в 1926 году. Обзор работ, под редакцией председателя комиссии акад. С. Ф. Ольденбурга. Л., 1927. С. 50—59.

Мифология и повседневность 1999 — Мифология и повседневность: Материалы научной конференции, 24—26 февраля 1999. СПб., 1999. Вып. 2.

Мужской сборник 2001 — Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001.

Назарова 2007 — *Назарова И. Ю.* Приемы в профессиональной сфере // Профессии.doc. 2007. С. 295—312.

Невская 1997 — *Невская Л. Г.* Семантическая структура балто-славянского погребального причитания // Etnolingwistika. Lublin, 1997/1998. № 9/10. С. 51—66.

Невская 1999 — *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 123—134.

Неклюдов 2003 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклор современного города // Современный городской фольклор. М., 2003. С. 5—24.

Никитина 1928 — *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии (МАЭ). Л., 1928. Вып. 7. С. 306—307.

Профессии.doc 2007 — Профессии.doc. Социальные трансформации профессионализма: взгляды снаружи, взгляды изнутри. М., 2007.

Раденкович 1999 — *Раденкович Л.* Голос в народных заговорах южных славян // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 200—209.

Родины 2001 — Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001.

Городской фольклор 2003 — Современный городской фольклор. М., 2003.

Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 172—177.

Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Обрядовое голошение: лексика, семантика, прагматика // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 135—148.

Топорков 1984 — *Топорков А. Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 41—47.

Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв. М., 2005.

Топоров 1994 — *Топоров В. Н.* Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. М., 1994. С. 10—117.

Фадеева 2004 — *Фадеева Л. В.* Заговоры и молитвы // Традиционная культура Гороховецкого края. М., 2004. С. 443—456.

Фадеева 2008 — *Фадеева Л. В.* Заговоры, обереги и молитвы // Традиционная культура Муромского края. М., 2008. С. 383—416.

Федосеенко 2003 — *Федосеенко С. Ю.* Проявление непрофессионального фактора в профессиональной среде геологов-полевиков // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. Т. 6. № 1. С. 167—172.

Финченко 1982 — *Финченко А. Е.* Материалы к изучению пастушества на Русском Севере // Полевые исследования института этнографии. 1982. М., 1986. С. 37—45.

Харитонова 1995 — *Харитонова В. И.* Ведовской дар в наследство // Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М., 1995. С. 151—152

Харузина 1929 — *Харузина В. Н.* Время и обстановка рассказывания повествовательных произведений народной словесности // Ученые записки Института истории РАНИОН. М., 1929. Т. 3. С. 47—57.

Цивьян 2000 — *Цивьян Т. В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 177—192.

Чередникова, Кром — *Чередникова М., Кром И.* Не возите больного ногами вперед! Ему-то по барабану, а врач может очокуриться // www.megapolis.ru.

Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.

Черных 2001 — *Черных А. В.* Поведенческие нормы в рекрутской обрядности // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 142—149.

Чистов 1994 — *Чистов К. В.* К вопросу о магической функции похоронных причитаний // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 267—274.

Шумов — *Шумов К.* Традиции пожарной охраны // www.ruthenia.ru/folklore/alphabet.htm.

Шумов 2003 — *Шумов К. Э.* Профессиональный миф программистов // Современный городской фольклор. 2003. С. 128—164.

Щепанская 2001 — *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть.

Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 9—27.

Щепанская 2001a — *Щепанская Т. Б.* Сила (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. М., 2001. С. 71—94.

Ярская-Смирнова, Романов 2007 — *Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В.* Предисловие редакторов // Профессии.doc 2007. С. 7—10.

Carr-Saunders, Wilson, 1933 — *Carr-Saunders A. M., Wilson P. A.* The Professions Oxford. Clarendon Press, 1933.

Parsons 1968 — *Parsons T.* Professions // International Encyclopedia of the Social Sciences. New York: The Macmillan Company & The Free Press. 1968. P. 536—547.

Список исполнителей

Абрамушкина Екатерина Алексеевна, 1928 г. р., с. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 1031].

Алексеева Мария Ивановна, 1920 г. р., с. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 467].

Безбородова Мария Федоровна, 1930 г. р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 664].

Белозерова Мария Петровна, 1915 г. р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 881].

Борисова Мария Ксенофонтовна, 1908 г. р., с. Картмазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 652].

Бровентьева Валентина Степановна, 1935 г. р., ур. с. Ивонино, с 1980 г. — д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-4)].

Буйлова Валентина Николаевна, 1940 г. р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 956].

Волганова Антонина Борисовна, 1919 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. [ЦРФ-Р-Э: 0004. Т. 7].

Гаврилова Мария Петровна, 1928 г. р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 894].

Гарина Любовь Ивановна 1941 г. р., д. Непейцыно. Судогодский р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 473].

Гасова Александра Николаевна, 1918 г. р., д. Копнино, Селивановский р-он, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-5)].

Егунова Аграфена Степановна, 1918 г. р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 1032].

Егунова Клавдия Васильевна, 1926 г. р., с. Большая Брембола, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 457].

Ермолаев Сергей Михайлович, 1921 г. р., с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 458].

Жильцова Евдокия Алексеевна, 1927 г. р., п. Волосатое, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-8)].

Коренева Анастасия Федоровна, 1934 г. р., п. Берендеево, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 459].

Кукушкина Анастасия Ивановна, 1928 г. р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 939].

Логинова Антонина Ивановна, 1921 г. р., с. Драчёво, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-6)].

Маркова Нина Алексеевна, 1933 г. р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 664].

Первушина Клавдия Петровна, 1934 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ-Р-Э: 0008].

Пикина Галина Михайловна, 1925 г. р., ур. с. Карачарово (Муромский р-он); с 1954 г. — п. Красная Горбатка, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-3)].

Поволокина Вера Петровна 1923 г. р., с. Ям, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ-Р-Э: 0007].

Прошина Алена, 11 лет, г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 938].

Рогожина Нина Сергеевна, 1936 г. р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. [ЦРФ — 1021].

Самоилова Екатерина Ивановна, 1925 г. р., ур. с. Булатниково (Муромский р-н), с 1940-х гг. — д. Переложниково, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-13)].

Серова Валентина Александровна, 1941 г. р., д. Курково, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-11)].

Соколова Любовь Федоровна, 1918 г. р., с. Владычное, Пошехонский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 883].

Тузова Мария Ивановна, 1915 г. р., г. Пошехонье, Пошехонский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 939].

Фролова Валентина Алексеевна, 1928 г. р., ур. с. Высоково, с 1947 г. — п. Красная Горбатка, Селивановский р-н, Владимирская обл. [АЦРФЭ — 2007 (33-12-А-12)].

Хайдуров Малик, 12 лет, с. Красное, Переславль-Залесский р-н, Ярославская обл. [ЦРФ — 459].

Список сокращений

ЦРФ, АЦРФЭ — фольклорный архив ГРЦРФ.

ЦРФ-Р-Э — рукописный фонд фольклорного архива ГРЦРФ.

К. К. ЛОГИНОВ
(Петрозаводск)

МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ В ПОСЕЛКЕ ВОДЛА ПУДОЖСКОГО РАЙОНА КАРЕЛИИ И ЗАГОВОРЫ ЗНАХАРКИ В. Н. ИСАЕВОЙ

В поселке Водла Пудожского района Республики Карелия автор проводил полевые исследования в 2002 и 2003 гг. [Логинов 2003]. Таких традиционных магических специалистов, как колдуны¹ и ведуньи², мы там уже не застали. Последний колдун, Пуд Лещов, хорошо известный и в соседнем Водлозерье, скончался в середине 1950-х гг., не найдя себе ученика. Обряд передачи ведовства в поселке был совершен в последний раз в 1992 г. Однако восприимчива быстро спилась и через три года скончалась. В день ее похорон за гробом женщины, по словам местных жителей, «следовал воздушный вихрь» [НА КНЦ, ф. 1, оп. 6, д. 630, л. 34]. Тем не менее, лиц, знающих бытовую магическую обрядность и такие заговоры, как при переезде в новый дом, на спокойный сон младенцев и т. п., в поселке еще довольно много. Из почти сорока местных охотников нет ни одного, который бы хоть раз в жизни не пытался уйти на охоту с ружьем, прочим охотничьим снаряжением и даже с охотничьей лайкой на руках, не протиснувшись под юбкой своей супруги в бане. Нет в поселке, наверное, и ни одного заядлого рыбака, который не попытался бы достичь благосклонности «батюшки водяного», плеснув немного водки в реку Водлу после установ-

¹ Колдунами автор именуется таких традиционных магических специалистов, которые лично утверждают, что помощь в магической практике им оказывает «нечистая сила», а проще — черти.

² Ведунами автор именуется таких традиционных магических специалистов, которые лично утверждают, что помощь в магической практике им оказывают духи — хозяева дома или природных стихий (у самых сильных ведунов Карелии — духи леса, воды, земли и воздушной стихии).