

Раздел 3

ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ, ИСТОРИОГРАФИИ И МЕТОДОЛОГИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИИ

С. В. Голикова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВЕЩИЦАХ В УРАЛЬСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Подходы в изучении ведовства в российской и зарубежной историографии во многом различны. Для западноевропейцев это понятие несет в себе сильный эмоциональный заряд. Охота на ведьм воспринимается ими как позорная страница европейской истории, вызывая наряду с чувством стыда, постоянный научный интерес к теме, которая исследуется скорее в социокультурном направлении. В России к изучению ведовства относились гораздо спокойней, анализируя его в составе народных верований.

Ключевая проблема западно-европейской демонологии — установление причин охоты на ведьм. Традиционные рассуждения либеральной историографии о заблуждениях темной массы, использованной церковными мракобесами в своих целях, а также ее тезис о прекращении гонений с началом периода Просвещения не убедительны для современных историков. Парадокс заключается в том, что события происходили как раз наоборот: «темное» Средневековье знало только спонтанные расправы над ведьмами, а просвещенное Возрождение организовало на них массовые гонения.

Для объяснения данного феномена проблему пришлось ставить по-иному: рассматривать ее не «сверху», с точки зрения интеллектуалов и власти (следовательно, изучать не только демонологические трактаты), а «снизу» по материалам ведовских процессов, в которых наряду с мнением судей нашло отражение народное отношение к ведовству¹. Тема стала

особенно актуальной в связи с интересом ученых к социальной психологии. Им удалось выяснить, что народ не только использовали. Он сам оказывал известное, подчас весьма активное влияние на ход событий².

Анализируя европейскую историографию, А. Я. Гуревич предлагал рассматривать охоту на ведьм в русле вытеснения народной «низовой» культуры. Мысль весьма важная также для отечественной гуманитарной науки, которая изучает ведовство именно как явление, порожденное подобной культурой. Массовая охота, по мнению данного исследователя, началась тогда, когда народная культура стала объектом целенаправленных ограничений и была поставлена задача духовно подчинить население (что сделать до этого не удавалось)³. Подавление духовной автономии народа нашло свое выражение в стремлении перевести элементы его культуры на язык демонологии. Осуществленный теологами перевод в корне поменял смысл и содержание народной традиции, тем самым подготовив ее уничтожение⁴.

Новейшие европейские исследования все больше связывают гонения на ведьм с переходом к Новому времени и с издержками модернизации. Массовость репрессий видится им оборотной стороной процесса рационализации или стремлением властей дисциплинировать подданных, в том числе посредством повышения эффективности сферы судопроизводства⁵. Пролить свет на причины и функции данного феномена пытаются также с помощью анализа процесса коммуникации. Осуждение некой женщины как ведьмы, по мнению немецкого историка Г. Шверхоффа, в логике «коммуникационных шагов» выглядит не predetermined, а отчасти случайным результатом. Взгляд исследователя смещается, если можно так выразиться, «еще ниже» — на уровень того, как рождалось в общественном мнении подозрение против кого-то, как оно формулировалось и распространялось⁶.

В отечественной историографии преобладали *этнографический и фольклористический аспекты* изучения проблемы. Ведьма исследовалась скорее как мифологический персонаж, анализ которого шел по пути дифференциации образа. В 1880-е гг. М. Забылин еще давал общее с иностранными писателями и с русскими сказаниями и поверьями понятие о ведьмах⁷. С. В. Максимов в начале XX в. ограничился только славянскими верованиями и указал на существенное различие во внешнем облике «между великорусской ведьмой и родоначальницей ее — малорусской»⁸. В 1920-е гг. Д. К. Зеленин обнаружил их функциональные различия: «Ведьма у украинцев и белорусов сходна с севернорусской, но ее основное занятие — отнимать молоко у коров». Он же впервые (в аналитическом исследовании, а не публикации источника) привел народное название севернорусской ведьмы — *вещица* — и указал на ее «специальность

— вынимать плод из тела беременных женщин или домашних животных»⁹.

Сейчас сведения о ведьмах, как правило, представлены в различной литературе справочного характера, где ведовство рассматривается либо в качестве явления, распространенного у всех народов мира¹⁰, либо описываются главным образом западно-европейские ведьмы, вернее, охота на них¹¹. Только в специализированных (русских или общеславянских) изданиях подобного типа содержатся интересующие нас сведения, но чаще всего это информация, собранная на Украине и южно-русских территориях. Авторы описания ведьмы в энциклопедическом словаре, посвященном славянской мифологии, Л. Н. Виноградова и С. М. Толстая много места уделяют перечню наносимого ею вреда. Главным свойством ведьм они считают способность портить скот и отбирать у коров молоко. Она могла «отнимать сало» у свиней, перенимать яйценоскость у чужих кур, в присутствии ведьмы женщины никак не могли напрясть много пряжи, она умела отбирать урожай в свою пользу, насылать порчу на людей, домашних животных, растения, продукты и т. п., в результате чего люди и животные болели, гибли, новорожденные не спали по ночам и плакали, домочадцы ссорились, свадьбы расстраивались, продукты портились, нитки рвались, работа не удавалась. Несмотря на детальность перечисленного, здесь не нашлось место отмеченной Д. К. Зелениным способности северно-русских вещиц вынимать плод у беременных¹². В словаре находится статья тех же авторов о персонаже южно-славянской демонологии — *вештице*. В ней сказано, что особенно часто объектом нападения вештицы были беременные женщины и новорожденные, и она могла вынуть плод из материнской утробы и съесть его¹³.

Автор энциклопедического словаря «Русские суеверия» М. Н. Власова тоже подробно (на 13 страницах!) в статье «Ведьма, ведьмица» описывает умение ведьм красть луну, месяц, звезды, притягивать влагу и хранить дождь, град, бурю, выдаивать молоко у коров, с помощью заломов и пережинов забирать с поля зерно в свой сусек. С точки зрения М. Н. Власовой, ведьма — существо одновременно реальное (в повседневной жизни она обычная женщина) и наделенное сверхъестественными силами и способностями. Поэтому автор называет ее «колдуньей, ведуньей, вещицей, ворожеей, чародейкой» и пишет о ее связи с самыми разнообразными стихиями и силами мира и давней службе разнообразным змееподобным, птицеобразным и иным божествам или посредничестве между ними и людьми¹⁴. Вештице в словаре Власовой посвящено даже две статьи: в первой («Вещейка, вещица, вешуйка, вешунья») подчеркивается ее вещая природа, во второй «Вещица-сорока, вещица» внимание уделено анализу ее птичьей природы: ведьма-птица, птица-оборотень. Здесь же рассматривается «своеобразное занятие, ха-

рактизирующее сороку-вещицу — похищение плода из чрева беременных женщин»¹⁵.

Широко распространен и известен взгляд на ведьму как персонификацию бед, опасностей, случайностей, подстерегающих и преследующих людей. Вера в ее существование — почти универсальное объяснение несчастий, и в этом своем качестве, по наблюдениям исследователей, она является необходимым звеном локального социума. Однако из признания ведьмы источником бед следуют различные выводы. Зарубежные исследователи изучают ведьму прежде всего как социальное зло, отечественные рассматривают ее скорее в качестве мифологического персонажа или как героиню низшей демонологии. Если обратиться к намеченной М. Власовой дилемме: обыкновенная женщина — сверхъестественное существо, то в первом случае превалирует внимание к человеческой природе сверхъестественного, во втором — к сверхъестественной природе в человеческом.

Возможно, причина заключается в данных, используемых для анализа. Специалисты по европейскому ведовству признают, что «сказочный образ» ведьмы мало соотносится с тем, который рисуют инквизиционные процессы, — излюбленный источник изучения охоты на ведьм, представляющий к тому же материал массового характера. В российских исследованиях последних лет А. С. Лаврова и Е. Б. Смилянкой, основанных на судебно-следственных делах, речь также идет не о краже месяца, пережинах колосьев и выдаивании коров. При переходе от быличек и меморатов к делопроизводственной документации колоритный образ ведьмы — повелительницы стихий и зверей — «съеживается» до фигуры рядовой колдуньи, уделом которой остается наведение порчи¹⁶. Однако активно изучающее мифологические персонажи этнолингвистическое направление не уделяет, на наш взгляд, должного внимания ведьмам. В посвященном «низшей» мифологии представительном сборнике «Славянский и балканский фольклор» отсутствуют статьи и даже сюжеты о них¹⁷.

Мы постараемся показать, что при анализе специфической зловредности уральских вещиц по отношению к беременным можно использовать нераскрытый потенциал подходов, заимствованных из этнологии и других смежных с ней дисциплин, изучающих народную культуру. Со времени планомерного сбора сведений о народных верованиях данные о вещицах фиксировались в различных районах края. В Приуралье о них сообщалось в ответах на анкету Русского географического общества 1848 г. из села Частинского Оханского уезда и в работе Д. Петухова, посвященной жителям горного города Дедюхина в 1860-е гг.¹⁸ В Зауралье о вещице-труболетке писал в 1896 г. Ф. Зобнин¹⁹. Представления о ней у населения Среднего Урала имеются в рукописи священника А. Бирюкова из Верхне-уфалейского завода. В 1913 г. подробную статью о вещицах на

основании записей от оренбургских казаков (следовательно, речь идет о юге края) опубликовал А. Кривошеков. Таким образом, вера в сверхъестественные качества вещей была распространена среди представителей различных социальных групп — крестьян, горно-заводского населения, казаков. В обобщающих трудах по Уралу сведения об этой породе ведьм как общерегиональном явлении содержатся у Х. Мозеля (1860-е).

В отличие от трудностей, с которыми сталкивались западно-европейские и отечественные исследователи при написании «идеального» портрета ведьмы по судебно-следственным материалам, образ вещицы по описательным источникам легко поддается типизации. Вещицы отправлялись на промысел в ночное время, обращившись, как правило, в сороку. Вместо ребенка они обязательно оставляли какой-либо предмет. В качестве замены чаще всего фигурировали «вехоть» (Д. Петухов), краюшка хлеба, веник-голик (А. Кривошеков), головня, кусок сырой говядины или свинины (Оханский уезд). Кроме перечисленного в словаре Власовой упоминаются льдинки, лягушки, даже кирпичи²⁰.

Вещицы появлялись у беременной обычно парами. Они словно парализовывали свою жертву, которая в их присутствии не могла пошевелиться. Оренбургские казачки рассказывали А. Кривошекову: «Однажды ночью к одной женщине явились две ведьмы. Слышит женщина, что они вошли, чувствует что-то неладное, даже видит их, но проснуться не может, хотя лежит с открытыми глазами, зачаровали ее ведьмы... Очнулась баба только тогда, когда ведьмы уже ушли и унесли с собой ребенка, вместо которого положили в живот бабе краюшку хлеба»²¹. М. Н. Власова приводит следующую вятскую быличку: «...лежит этак женщина-то в полночь, пробудилась, ... Смотрит: прилетели две вещицы, глядят на нее, а она на них; хотела реветь, а не ревется; хотела соскочить, да не встается — и шевельнуться не может». В Забайкальском сюжете беременная женщина видела похищающих ребенка сорок-вещиц, но была не в силах пошевелиться и отогнать их: «Она смогла рассказать об этом только утром»²².

После изъятия ребенка следовала перепалка ведьм относительно того, что должно быть положено на освободившееся место. Одна из них обязательно брала на себя роль «злой», а вторая «доброй» воли. Их спор практически без изменений воспроизводят записи фольклора из разных мест. У оренбургских казаков он окончился следующим образом: «Одна из них хотела было положить голик, да другая не согласилась. «Эта баба, говорит, добрая». Так на краюшке и порешили»²³. В вятской быличке одна вещица предложила: «Положим заместо ребенка голик!» — а другая: «Краюшку!» Опять «переговорила» добрая ведьма. «А сделайся наоборот?» — вопрошал рассказчик²⁴. О том, что происходило, если случалось наоборот и о спасительной роли краюшки повествует оренбург-

ская быличка: «Вытащат ребенка, а на место его положат голик; ну, конечно, женщина или животное помучится и умрет: в животе будет страшное колотье и резь, а ребенка не окажется. Только уж добрая какая-либо ведьма да хорошей бабе положит вместо голика краюху хлеба; ну, это, конечно, размельчает в животе и частями выйдет»²⁵.

Здесь прослеживаются аналогии с сербохорватскими представлениями о суденицах, демонах наделявших новорожденного долей и предрекавших ему судьбу. Правда, чаще всего у колыбели они появлялись по трое. Проанализировав сведения о них в различных жанрах народной прозы, Е. И. Якушкина пришла к выводу, что лучше всего они выглядят в сказках. Потенциально суденицы, как и вещицы, могли разыграть сценарий и хорошей, и плохой судьбы. Предрекая смерть, они приобретали функции и атрибуты персонажа-вредителя. Например, героиня одной из сказок увидела трех женщин, которые спорили, убивать ли новорожденного. Однако их действия, по мнению Е. И. Якушкиной, были не просто характеристикой людоедства злокозненного персонажа, а изображали ритуал распоряжения человеческими судьбами. Процесс вынесения приговора суденицами напоминал спор вещиц: сохранялась структура очередного высказывания каждой из женщин своего мнения, начиная с самой строгой и кончая самой милостивой.

В сказках у судениц нет установки уничтожить младенца, в быличках и народных поверьях, наоборот, это персонажи-вредители, изначально враждебно настроенные по отношению к нему. В сербохорватской традиции оберегались не только от судениц, но и бабиц, демонов, вредящих беременным, роженицам, новорожденным. Иногда в ней фиксируются представления о суденицах как персонификации болезни роженицы и как о мифологических персонажах, вредящих женщинам, у которых есть дети²⁶. Подобная трактовка также сближает их с вещицами. Хотя отечественные вещицы вели себя более избирательно: плод они, безусловно, уничтожали, а беременную могли и пощадить. Правда, женщина, у которой вещица унесла ребенка, оставалась больной на всю жизнь²⁷.

Отголоски подобных верований были зафиксированы на Украине и в Белоруссии. Там беременные женщины должны были угождать ведьме, нередко прикидывающейся повивальной бабкой и ходящей по хатам; в Белоруссии ее называли *стрыгой*. Сходство заключалось не только в одноименности персонажей, совпадали их функции: стрыга, как и вещица, могла подменить дитя, правда, не на веник и краюшку, а на выродка или калеку, или убить его²⁸.

Вредительство вещиц не ограничивалось беременными женщинами. Аналогичным образом они поступали с домашними животными. В одной из оренбургских быличек хозяева услышали ночью стрекочущую у окна сороку. «Вышли на двор, смотрят, а корова лежит в крови, отелилась, а

теленочка не оказалось. Поискали, поискали, да так и не нашли, а потом через неделю пропала и корова. Вместо теленка ведьма положила ей сухой голик»²⁹.

Похитив плод из материнской утробы, вещицы, по мнению жителей села Частинского Оханского уезда, «собравшись несколько, съедали свою добычу»³⁰. Население Сургутского края считало, что делают они это «без злобы, так как питаются таким образом»³¹.

Уберечься каким-либо образом самостоятельно от действий вещиц беременная не могла. Помощь следовало ждать от мужа — отца ребенка, на которого покушались вещицы. Ведьмы вредили женщинам, как правило, в отсутствии их мужей, а также тем из них, которые нарушили запреты, становившиеся особенно актуальными в период беременности: легли спать не перекрестившись или спали без креста, без пояса, навзничь³². Отсюда способ защиты от нападения вещиц, практикуемый жительницами Верхне-уфалейского завода: «Как только женщина почувствует в себе зачатие плода, просит со своего мужа пояс и носит на своей сорочке до самого рождения младенца, быв уверена, что вещица не может вынуть у нее ребенка из-под пояса»³³.

М.Н. Власова полагает, что вещица — осколок древнего амбивалентного божества, одновременно вмещавшего в себя жизнь и смерть. «Чтобы внести в мир живое существо, — рассуждает она, — его необходимо иметь в себе, то есть вначале нужно как бы поглотить, “съесть”. Смерть здесь предполагает жизнь, и наоборот. Вместилище же и хранительница душ будущих людей в поверьях многих народов, начиная с глубокой древности, — женщина, или птица-женщина, дарующая и уносящая жизнь...». С палеолита в Евразии существовали погребальные урны в виде женских фигурок с крыльями. В дальнейшем произошло разделение единой сути богини. Функция дарительницы жизни перешла к молодому божеству, а смерть осталась прерогативой вещицы.

На давнее появление подобных верований указывают не только археологические находки, но, как ни странно, и парность птиц. Две сороки-вещицы, по наблюдениям М. Н. Власовой (автору энциклопедического словаря виднее), — это единственный в традиции XIX в. отчетливо «парный» женский персонаж, который может быть соотнесен с двумя птицами (как и с двумя богинями) — традиционной формулой русской народной вышивки, росписи. Согласно ее предположениям, роль такой пары птиц-женщин была многообразной и значительной, связанной с «магией жизни», где крылатое женское божество — хранительница начал бытия³⁴.

Анализ данного мифологического персонажа важен также с точки зрения решения демографических проблем, поскольку вмешательством вещиц народ объяснял отклонения в течении беременности, например недоношенность, и родов (скорее преждевременных), например выкиды-

ши, заносы или, выражаясь языком демографии, частично материнскую смертность — осложнения при беременности, частично детскую смертность в перинатальном периоде, наступающем с 28-й недели беременности. Причем речь шла о гибели плода антенатально, т. е. о прекращении его внутриутробного развития. Для традиционного режима воспроизводства населения, характеризующегося высокой материнской и детской смертностью, эти вопросы весьма актуальны, особенно для уральских губерний (прежде всего Пермской и Вятской), которые занимали одно из первых мест в дореволюционной России по уровню детской смертности.

-
- ¹ См.: *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. М., 1990. С. 360—361.
 - ² Там же. С. 361.
 - ³ Там же. С. 308, 361
 - ⁴ Там же. С. 361.
 - ⁵ См.: *Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // *Одиссей*. 1996. Человек в истории. Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996. С. 306, 309, 319.
 - ⁶ Там же. С. 324—325.
 - ⁷ См.: *Забьлин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 236.
 - ⁸ *Максимов С. В.* Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995. С. 353—354.
 - ⁹ *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 420—421.
 - ¹⁰ См. об этом: *Токарев С. А.* Ведовство // *Религиозные верования: Свод этногр. понятий и терминов*. Вып. 5. М., 1993. С. 44.
 - ¹¹ См., например: *Гуревич А. Я.* Ведьма // *Мифол. слов.* М., 1990. С. 119—120; *Юсин М. А.* Ведьма // *Мифы народов мира: Энцикл.* Т. 2. М., 1997. С. 226—227.
 - ¹² *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Ведьма // *Славянская мифология: Энцикл. слов.* М., 1995. С. 70—73.
 - ¹³ *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* Вештица // Там же. С. 88—90.
 - ¹⁴ *Власова М. Н.* Русские суеверия: Энцикл. слов. СПб., 2000. С. 60—72.
 - ¹⁵ Там же. С. 80—85.

- ¹⁶ См.: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России, 1700—1740. М., 2000; *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: Народ. религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003.
- ¹⁷ Славянский и балканский фольклор: Народ. демонология. М., 2000.
- ¹⁸ *Петухов Д.* Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб, 1864. С. 187
- ¹⁹ *Зобнин Ф.* Вещица или труболетка // Живая старина. 1896. Вып. 3—4. С. 542.
- ²⁰ *Власова М. Н.* Указ соч. С. 83.
- ²¹ *Кривощечков А.* Поверья и предрассудки у оренбургских казаков // Вестн. Оренбург. учеб. округа. 1913. № 2. Науч. отд. С. 44.
- ²² *Власова М. Н.* Указ соч. С. 83—84.
- ²³ *Кривощечков А.* Указ. соч. С. 44.
- ²⁴ *Власова М. Н.* Указ. соч. С. 84.
- ²⁵ *Кривощечков А.* Указ. соч. С. 44.
- ²⁶ *Якушкина Е. И.* Представления о суденицах в сербохорватской народной прозе // Родины, дети, повитухи в традициях народ. культуры. М., 2001. С. 166—168.
- ²⁷ *Мозель Х.* Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба, Пермская губерния. Ч. 2, СПб, 1864. С. 542.
- ²⁸ *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб, 2000. С. 202.
- ²⁹ *Кривощечков А.* Указ. соч. С. 44.
- ³⁰ АГО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 31. Л. 4 об.
- ³¹ *Власова М. Н.* Указ. соч. С. 84.
- ³² Там же. С. 83.
- ³³ АГО. Ф. 29. Оп. 1. Д. 27. Л. 2 об.
- ³⁴ *Власова М. Н.* Указ. соч. С. 85.