

ВВЕДЕНИЕ

Ценность знания как в традиционном, так и современном социуме всегда была и остается непреходяща. Проблемы концептуализации знания, его происхождения издавна привлекали внимание исследователей — представителей разных наук. В этой связи интересно исследование *традиционного народного знания* — его характера, законов возникновения и функционирования, а также его носителей.

В ситуации значительного разрыва между глобальными процессами культурной унификации современного мира и одновременной установкой на сохранение культурного разнообразия в международном (глобальном) масштабе все больше нарастает интерес как со стороны исследователей, так и со стороны различных правозащитных организаций к определению границ и форм существования традиционной культуры. На международном и отечественном уровнях активно создается законодательство, направленное на сохранение и поддержание коренных (традиционных) культур.

Идея культурного и биологического разнообразия и сохранения традиционных знаний коренных народов исходит из априори заданной модели дихотомии между цивилизованными и естественными (в данном случае — коренными) народами, что является слегка завуалированным наследием эпохи колониализма. Безусловно позитивная идеология мультикультурализма и поддержания этнических различий соседствует с экологической проблематикой и идеей биоразнообразия, акцентируя внимание на правах небольших народов, их хозяйственных и художественных

практиках, иногда превращая носителей этих культур в персонажей этнического спектакля.

Между тем целый ряд промышленно развитых стран, соперничающих в технологических и информационных сферах с цивилизованным миром, сохраняет внутри своего мира целые пласты традиционных практик и установок. Такова, например, Япония. Такова и наша страна, не только сохраняющая практики и культуры населяющих ее малых народов, но и дающая почву для развития и передачи традиционных знаний русского народа.

Здесь стоит отметить, что накоплению и исследованию традиционной культуры русских способствует особая научная и культурная традиция, сформировавшаяся в нашей стране. В отличие от западной, преимущественно англо-французской этнографии, отечественная этнографическая наука начиналась с описания собственного сельского населения. Эта особенность сближает нашу научную традицию с германской этнологией, повлиявшей, впрочем, не только на русскую этнографию, но и, например, на этнографию скандинавских стран, точно так же рассматривающих собственное культурное пространство, вычлняя в нем как традиционное, так и инновационное пространство. Отличие же отечественной школы этнографии заключается в том, что культурное и этническое разнообразие для российского государства было актуально на самых ранних этапах становления нашей науки. Описание обычаев, мифологии, верований, а также различных языческих практик, органично сочетавшихся в крестьянской среде с православием, активно осуществляется уже в конце XVIII в. Впрочем, тут стоит отметить, что первые этнографические описания создавали немецкие ученые, составлявшие основной костяк Академии. Однако уже к середине XIX в. установилась традиция описания культуры народов Российской империи, где существенную часть занимало исследование русской деревни.

За два столетия изучения различных культур мировая этнология и антропология сформулировали концепт традиционного знания, под которым принято подразумевать знания небольших коренных народов или местных общин, как правило, существующих в согласии с родной им природой и сохраняющих исконный уклад жизни. Это включает в себя знания о традиционных способах изготовления орудий труда, методах охоты, ведения сельского хозяйства, этноботанику, акушерство, а также экологические знания, т. е. знания о местной природе, традиционную (народную) медицину, навигацию по звездам и положению

светил в небе, ремесленные навыки, этноастрономию, представления о климатических и природных циклах. Считается, что эти системы знаний обычно основаны на накоплении эмпирических наблюдений и взаимодействии с окружающей средой.

Традиционные знания передавались из поколения в поколение, от человека к человеку, из уст в уста в форме мифов, легенд, преданий, сказок и иных видов фольклора, а также в форме передачи обрядов и ритуалов, инструментальных умений, техник тела, обрядовых песен и обычаев. На разных этапах изучения этого материала были сформулированы различные градации тех или иных отраслей знаний, предлагались разные классификации народных представлений, выделялись рациональные и иррациональные представления. До недавнего времени, вплоть до конца 60-х гг. XX в. в антропологии знания и этнографии доминировал заложенный еще эволюционистами стадийный подход, предполагающий оценочные суждения о дикости, примитивности традиционных форм знания. В такой перспективе традиционные формы противопоставлялись сугубо рациональному научному знанию, как правило, соотносимому с новоевропейской рациональностью как с высшей формой знания. Несомненно, подобный подход делал ученых глухими к целым направлениям народного знания, относя их к области воображения или вообще — театрализованным мистификациям.

Тем не менее развитие различных социальных дисциплин, таких как гносеология, философия науки, социология и антропология знания, делают возможным рассмотрение подобных систем не как этапа эволюции когнитивных способностей общества и человека, а как самостоятельных систем знаний, возникающих при определенных условиях.

За последние пятьдесят лет начиная с конца 60-х гг. XX в. в философии, социологии науки и гносеологии произошли существенные изменения. Во-первых, в это проблемное поле властно вторглась теория коммуникации, повсеместно обнаруживая зависимость сообщения от материального носителя коммуникации и способов его передачи. Это обстоятельство, кстати, позволило этнографической науке окончательно отказаться от противопоставления сложных (развитых) и примитивных (отсталых) обществ и разработать более сложные классификации и типологии традиционных культур. На смену простым дуальным схемам: «дикость и цивилизация», «логическое и пралогическое мышление» приходят исследования различий между устным

и письменным периодом существования культуры, появляется анализ зависимости структуры общественных отношений от доминирующих форм коммуникации; исследователи начинают обращать внимание на различия кочевых и оседлых форм существования культуры.

Во-вторых, в 70-х гг. двадцатого столетия в естественных науках, а вслед за ними и в науках гуманитарных, возникает новая эпистемологическая перспектива, получившая название «конструктивизм». Согласно этой перспективе классическая система противопоставления субъекта и объекта не что иное, как риторический прием, призванный сводить любое суждение к истинности или ложности. Как говорил один из отцов-основателей конструктивизма биолог Умберто Матурана: «Объективность — это заблуждение, что наблюдения могут быть сделаны без наблюдателя» [Матурана 1978: 3]. Данное утверждение было продиктовано отнюдь не умозрительными рассуждениями, а наблюдениями за живыми организмами и последовательной критикой информационной (кибернетической) модели описания живой системы. Выдвинутый им тезис о внутренней связности любой живой системы очень скоро вырос в стройную концепцию аутопоэзиса (буквально — «самотворение») живого и способности живых организмов не только к самовоспроизводству, но и активному изменению среды в процессе самовоспроизводства. Эти выводы и анализ поведения и когнитивных процессов у высших животных заставил ученого задать целый ряд вопросов о том, что такое знание, реальность, объективность. Если попытаться кратко резюмировать суть дискуссий, вспыхнувших вокруг поставленных им вопросов, то можно сказать, что в результате произошло смещение в понимании научного знания: не как репрезентации реальности, а как процесса ее конструирования. Таким образом, знание — это системно обусловленный когнитивный процесс, а не репрезентация [Peschl & Riegler 1999]. При этом «все сказанное говорится наблюдателем другому наблюдателю, которым может быть он сам», т. е. знание и сознание — всегда диалог. Как минимум знание конвенционально, а как максимум — сконструировано в процессе взаимодействия людей.

Более того, современное общество, основанное на знаниях, должно оцениваться по его способности и готовности постоянно пересматривать знания [Крон 1997]. Подобный подход в естественных науках не мог не сказаться на науках гуманитарных.

Приход в это проблемное поле феноменологической социологии очень быстро позволил существенно расширить область исследования знания и поставить вопрос о процессе конструирования повседневного знания.

В работе «Социальное конструирование реальности П. Бергера и Т. Лукмана приводится феноменологическое изложение социологии знания [Бергер, Лукман 1995]. Феноменологическая социология знания занимается в первую очередь «повседневным знанием», реальностью «жизненного мира», которая предшествует теоретическим системам. Исследователи понимают «реальность» как «качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желания», а знание «как уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками» [Бергер, Лукман 1995: 9]. Реальность, по мнению исследователей, имеет комбинированный характер: институционализированный и объективный, кроме того, она содержит и субъективные значения. Социальная реальность, соразмерная человеку, определяется тем, что существующий социальный порядок представляется людям естественным. Это касается как традиционного, так и современного общества (modern society), где инновация преобладает над традицией. Вот как авторы рассматриваемой работы формулируют программу социологии знания: «Согласно нашей точке зрения, социология знания должна изучать все то, что считается в обществе „знанием“, невзирая на обоснованность или необоснованность (по любым критериям) такого „знания“. И поскольку всякое человеческое „знание“ развивается, передается и сохраняется в социальных ситуациях, социология знания должна попытаться понять процессы, посредством которых это происходит и в результате чего „знание“ становится само собой разумеющейся „реальностью“ для рядового человека. Иначе говоря, мы считаем, что социология знания имеет дело с анализом социального конструирования реальности» [Бергер, Лукман 1995, 12–13]. То есть, как мы отмечали выше, знание перестает быть репрезентацией реальности, но становится процессом порождения реальности. По сути, мир вокруг нас оказывается соткан из непрерывных актов объективации и институализации, являющихся результатом взаимодействия активных познающих субъектов. Грандиозную роль помимо операциональных и символических практик в этом процессе играет язык. «Язык возникает в повседневной жизни и тесно связан с ней. Кроме того, он соотносится с реальностью,

которую я воспринимаю бодрствующим сознанием и которой управляет прагматический мотив (то есть совокупность значений, имеющих непосредственное отношение к настоящим и будущим действиям), которую я разделяю с другими людьми как нечто само собой разумеющееся. Хотя язык может использоваться и по отношению к другим реальностям, но даже и тогда он сохраняет свои корни в реальности повседневной жизни». Это очень важное замечание в отношении именно повседневности. Поскольку именно язык дает нам возможность взглянуть на то, чем же для традиционной русской культуры является знание и каким образом это знание соотносится с повседневностью.

Представитель мифологической школы Н. А. Афанасьев исследовал «высшее ведение» — знание ведъм, колдунов, знахарей в контексте мифологии [Афанасьев 1851, 1865–1869, 1994]. Проведя лингвистический анализ, он сделал вывод о том, что корень *вед-* в словах «ведун», «ведьма», «ведунья», «вещица» является синонимом корня *зна-* в словах «знахарь», «знахарка». Оба корня обозначают «высшее ведение». Он раскрыл понятие «высшее ведение», которое, по его мнению, дается свыше и заключается в способности осуществлять контакты с природой: «Ведение понималось как чудесный дар, ниспосылаемый человеку свыше; оно по преимуществу заключалось в умении понимать таинственный язык обожествленной природы, наблюдать и истолковывать ее явления и приметы, молить и заклинать ее стихийных деятелей; на всех знаниях, доступных язычнику, лежало религиозное освящение: и древний суд, и медицина, и поэзия — все это принадлежало религии и вместе с нею составляло единое целое» [Афанасьев 1851: 104]. Н. А. Афанасьев обратил внимание на связь знания и умения в магических практиках.

В конце XX — начале XXI в. лингвисты обращаются к исследованию семантических примитивов и «концептов» знания. Так, Ю. Апресян, исследуя семантический примитив «знать», отмечал, что знание человек получает из внешнего источника. Хранилищем знания является память. Ценность знания оценивается источником, из которого оно получено. Апресян различает чувственное и сверхчувственное знание, полученное от высших сил. Это значение наличествует в глаголе «ведать» и родственных ему словах, оно указывает на мистический характер знания [Апресян 1995, т. 2: 420].

Лингвисты неоднозначны в мнении о различиях между глаголами «ведать» и «знать». Так, по мнению Ю. С. Степанова,

глаголы «ведать» и «знать» отличаются друг от друга тем, что первый обозначает профанное, а второй — сакральное знание: «Если глаголы с корнем **ǔeid-* / **ǔid-* означают «земное» знание, доступное органам чувств человека, то глаголы с корнем **ǵnō-* означают «высшее, божественное знание, недоступное органам чувств» [Степанов 1997: 344–345]. Ю. С. Степанов считает, что «знахарь означает „знающий человек“, „лекарь“, „добрый человек“, а вѣдунъ, ведун, ведьма — „злые колдуны“» (там же).

Большинство исследователей, наоборот, считают, что первоначально именно глагол «ведать» обозначал высшее, сакральное знание, а «знать» — знание профанное, земное. В корне **zna-* обнаружены значения «знак» — воспринимаемый визуально, «знакомый» — воспринимаемое чувственно, визуально [Вендина 2002; Колесов 2000; Шкураток 2011]. Это подтверждает изучение лингвистами данных церковнославянского языка [Вендина 2007: 296]. Впоследствии эти глаголы расширили семантику. Так, они приобретают значения «уметь, мочь», глагол «знать» — уметь что-то делать, быть обученным и др. [Вендина 2002: 298].

Для настоящей работы особый интерес представляют структурно-типологические исследования, проводимые В. С. Ивановым, В. Н. Топоровым, Е. М. Мелетинским и другими в 1970–1980 гг. XX в.

Исследователи этого направления соединяют изучение знаковой природы текста и социальной организации с этнокультурными особенностями традиционных обществ. Непревзойденными являются работы В. Н. Топорова, посвященные проблеме традиционных представлений о знании и слове [Топоров 1993, 2009]. Ученый анализирует понятия в лингвистическом, ритуальном и концептуальном планах: «Знание рождения, рода, родственников, своего происхождения, знание жертвоприношения, жертвы, обряда, знание мира в его главных ценностях — это и есть состав ведийского сакрального знания. <...> Узнал-познал — понял → сделал — такова цепь, описывающая стратегию человека в ведийском мире и мирах, ему подобных, своего рода операция, с помощью которой преодолевается кризис» [Топоров 2009: 194]. При анализе языкового, мифоритуального, религиозного контекстов *vēdi*-исследователь связывает значения «зачатие — рождение» и «знание — познание» [Топоров 2009: 184–205]. В. Н. Топоров отмечал ведущую роль слова-речи, которая несет священное знание и поэтому становится действенной в ведийских заговорах. Священное знание входит в человека

и должно сохраниться в нем, оно открывает возможность соприкосновения с чудесным. Различаются два вида знания: активное и пассивное. Активное знание реализуется в идее «слово / знание — дело» [Топоров 1993: 17].

В статье «Из индоевропейской этимологии» В. Н. Топоров отметил близость двух идей «знания и рождения» в фольклоре и древних культурах. Глагол «знать» и его производные нередко встречаются в словосочетаниях, обозначающих соития — зачатия — рождения: «познать жену»; тогда как «родить» — обозначение процесса производства нового знания [Топоров 1994: 149]. И, наоборот, по мнению исследователя, «**ueid-* знание обозначает исключительно эмпирический процесс получения знания с помощью чувственного восприятия, этот процесс лишен творческой сути» [Топоров 1994: 154].

Интересные наблюдения В. Н. Топоров сделал по поводу слова σοφία — «мудрость», «философское значение». Исследователь считает, что в дофилософский период слово σοφία обозначало «некое умение, мастерство, сметку, навык в техническом плане» [Топоров 1980: 151]. Однако технический аспект чаще связывался со словом τέχνη, обозначающим овеществленное мастерство, искусство, умение в технологическом плане, т. е. прием, способ изготовления изделия, вещи (если угодно, — хитрость, уловку мастера, ремесленника и т. д.) [Топоров 1980: 151]. Эти слова обозначают индивидуальный риск, хитрость, магию, тайное искусство [Топоров 1980: 152].

«Знающим» в традиционном русском обществе считали человека, который обладал комплексом тайных знаний, мог узнавать сокрытое от других (ворожить, предсказывать будущее) привораживать и отвораживать, напускать порчу и другие болезни, а также лечить их. Он наделялся способностью вступать в контакт с потусторонним миром, нарушать границу между социальным и природным. Некоторые категории «знающих» иначе именуются «людьми двойственной природы», принадлежащими одновременно миру людей и миру потустороннему, поскольку наделены сверхъестественными способностями.

Некоторые представители этнолингвистического направления, изучающие связи языковых данных и явлений народной культуры, описывают трех персонажей, обладающих сверхъестественным знанием: ведьму, колдуна и знахаря [Славянская демонология 2002; Восточнославянские древности 1995–2014]. Е. Левкиевская отмечает недифференцированность «тайного зна-

ния» ведьмы: ведовство — «любое тайное знание, независимо от того, использовалось ли оно для лечения болезней или наведения порчи» [Левкиевская 2006: 314]. «Знание» колдун получает либо по наследству, либо после отречения от Бога, оно позволяет ему насылать болезни, вредить скоту, губить посевы, повелевать животными, атмосферными явлениями и т. д. [Левкиевская 2002: 233–235]. Знахарь обладает магическим знанием, которое он использует для лечения, охраны от колдовства и др. Это знание заключается в использовании силы заговоров, трав, воды и др. [Левкиевская 2006: 352].

Фольклористы выработали следующее представление о «тайном», сверхъестественном магическом знании: это знание заговоров, магических приемов, процессов проведения обрядов, или, иначе, комплекс сведений о силе обрядов, заговоров, природных стихий и сакральных предметов, которым владеют ритуальные специалисты и которые они используют для того, чтобы с помощью магических действий и средств влиять на природу, урожайность растений, плодovitость животных, здоровье людей, брак и др. Обладание «тайным знанием» объединяет ритуальных специалистов с людьми, владеющими особыми специализированными знаниями — кузнецом, пастухом, мельником и др. Так, А. Б. Мороз сравнивает пастушеский отпуск со знанием колдуна [Знатки 2012].

Как показывают современные исследования, в наши дни в разных регионах России остаются актуальными (востребованными) поверья и мифологические рассказы о «знающих» и «тайном» знании. Они сохраняют традиционный характер, но проявляются в современных естественных бытовых и социальных ситуациях, а носителями представлений мифологического характера являются люди не только старшего, но и среднего и даже молодого возраста. Сохранение этих представлений в значительной мере определяется их востребованностью в локальном социуме деревень, маленьких городов, а зачастую в некоторых стратах крупных городов, где они выполняют ряд важных функций. И, как это ни поразительно, и в наши дни одной из основных прагматических функций «тайного знания» остается причинение вреда и лечение болезней.

Отличительная особенность функционирования народно-медицинского «тайного знания» в традиционной русской культуре — его бытование в социуме, где православная вера была основой мировоззрения и образа жизни крестьянина. Христианские

верования всегда сосуществовали с магическими и часто составляли единое целое.

В условиях динамически изменяющейся социальной среды (особенно при отрицательных изменениях) в переломные моменты развития общества люди испытывают потребность в дополнительных знаниях, в том числе и «тайном» знании, а это могут быть знания специалистов по ритуалам, обретающих именно в такие моменты особый социальный статус с присущими ему активными властными функциями.

Несмотря на давность истории изучения, «тайное знание», в том числе народно-медицинское, нельзя считать изученным полностью, особенно в его современных проявлениях. До настоящего времени не существует целостного и комплексного исследования представлений о «тайном знании» и ритуальных практиках магических специалистов — русских ведъм, колдунов и знахарей. Нет ответа на вопрос: почему именно «тайное знание» вновь и вновь возникает и активно развивается в самые разные моменты существования социума, в том числе — современного: образованного, оснащенного самыми последними научными достижениями. Важно, наконец, всесторонне рассмотреть само понятие «тайного знания», выявив его семантику, функции, статус на новом витке развития науки, проанализировать это «знание» в контексте различных (в первую очередь — исторических) гуманитарных наук, продемонстрировав его особенности в современном социокультурном контексте.

В работе «Набросок общей теории магии» французский социолог М. Мосс, ученик Э. Дюркгейма, рассматривает магию как социальное явление. Вот как он описывает фигуру мага: «Маг — это человек, который благодаря дару, опыту или откровению познает природу в целом и природу каждой отдельной вещи; его практика определяется его знаниями. Именно здесь магия наиболее тесно соприкасается с наукой. В этом отношении она иногда бывает весьма ученой, если не научной. Значительная часть знаний, о которых мы ведем речь, приобретены и проверены экспериментально. Колдуны были первыми фармацевтами, первыми хирургами; известно, что хирургия примитивных народов весьма развита. Также известно, что маги совершили настоящие открытия в металлургии» [Мосс 2000: 165]. Здесь Марсель Мосс указывает на то, что любое знание проистекает из повседневных взаимодействий, постепенно аккумулируясь и дифференцируясь. По сути магия и есть процесс познавательного

социального действия. Согласно его мнению, магия включает агента действий, сами магические действия и систему представлений, относящуюся к магическим действиям. Маг — это человек, обладающий особыми знаниями и навыками. Благодаря им он совершает магические действия [Мосс 2000: 119].

У магов есть духи-помощники, которые наделяют их особой магической силой. Маг обладает знанием о том, как управлять помощниками [Мосс 2000: 130]. Во время проведения магических обрядов маг обращается к их помощи, и от силы его помощников зависит сила самого мага и, соответственно, эффективность всего магического обряда. Анализируя магические взаимодействия, Мосс также обращает внимание на понятие *мана*, введенное в научный обиход Робертом Г. Кодрингтоном. Мана — это меланезийский магический термин, в котором, согласно выводам М. Мосса, «смешиваются представления о деятеле, обряде и вещи...» [Мосс 2000: 195]. По сути он выстраивает вокруг этого понятия все здание «общей теории магии», обнаруживая у различных архаических народов аналоги подобного представления «маниту у алгонкинов, оренды у ирокезов, понятие мапы в Меланезии относятся к сфере магии» [Мосс 2000: 200]. Для нас важно, что еще одно понятие, включенное Моссом в ряд этих синкретических понятий, обозначает не только табу, но напрямую этимологически проникает в смысловое поле «тайного знания»: «Науаль — это тотем, обычно личный. Но, помимо этого, он включает в себя явления более широкого порядка. Сам колдун тоже выступает как науаль, и называют его науалли / науаль — это, главным образом, его способность к метаморфозам, его метаморфоза и воплощение его души. Тем самым очевидно, что личный тотем, вид животного, ассоциированный с человеком в момент его рождения, видимо, является лишь одной из форм науаля. Согласно Зелеру (Эдуард Зелер), этимологически это слово означает „тайное знание“» [Мосс 2000: 200]. По сути, все эти понятия носят характер табу: «Вещи, обладающие маной, являются табу, и все вещи, являющиеся табу, обладают маной. Так же и у алгонкинов каждое божество считается маниту, но не всякий маниту — божество» [Мосс 2000: 200]. Именно в понятии «мана» Мосс видит источник понятия сакрального, рассматривая весь этот класс понятий, объединенных рубрикой «мана», как родовой по отношению к священному. Сообщества магов, как правило, закрытые, наделяются общественным мнением специфическими тайными знаниями: «Не только общественное

мнение рассматривает магов как особый класс, но маги сами полагают себя таковыми. И хотя, как мы уже говорили, магу свойственно жить в изоляции, тем не менее на самом деле они составляли настоящие магические сообщества. Сообщества магов пополняются путем наследования или через кооптацию новых членов» [Мосс 2000: 134].

Так в чем же смысл табуирования магических знаний? Знания об оружии, лечебных и ядовитых травах, знание металлургических секретов скорее полезны сообществу, а при неправильном использовании могут быть опасны для него. Почему вокруг знания выстраивается иерархия, а само знание на самых ранних формах своего существования попадает под запрет? На эти вопросы мы можем получить вполне продуманный ответ в трудах Мишеля Фуко. В 1970-е гг. М. Фуко обращается к темам «знания-власти» и «знания-насилия» [Фуко 1999, 2002]. М. Фуко считал, что знание — это исторически подвижная «система упорядочения вещей» при помощи соотнесения их со словом. Знание, по Фуко, структурировано и всегда что-то выражает. Власть, как считает Фуко, — это отношение. Она присутствует в социальном пространстве, образуя особое поле. Власть и знание непрерывно связаны. Власть не существует и не функционирует вне знания. В процессе возникновения разных типов знаний сложились особые «поля», которые определяют связи понятий, степень их важности, оценку знания. В своей более поздней работе, посвященной истории тюрьмы и практикам надзора, возникшим в Новое время, Фуко, в частности, совершенно однозначно связывает власть и знание в единый комплекс. Он пишет: «Пожалуй, следует отбросить также целую традицию, внушающую нам, будто знание может существовать лишь там, где приостановлены отношения власти, и развиваться лишь вне предписаний, требований и интересов власти... Скорее, надо признать, что власть производит знание (и не просто потому, что поощряет его, ибо оно ей служит, или применяет его, поскольку оно полезно); что власть и знание непосредственно предполагают друг друга; что нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти» [Фуко 1999: 43]. Таким образом, тайный характер знания магических специалистов можно интерпретировать через отношение доминирования, обеспечения социального статуса. Важное место в исследованиях М. Фуко занимает вопрос о воздействии власти на тело человека. Такие

техники Фуко называет «техниками себя», или «техниками тела» и микрофизикой власти.

Для изучения «тайного знания» значительный интерес представляют работы в рамках теории телесности в контексте общественных отношений. Основоположителем этой теории следует считать М. Мосса. Анализируя различные телесные практики, Мосс замечает, что в основу вроде бы механических практик положены вполне осознанные общественные санкции. «Мы везде сталкиваемся с социопсихофизиологическим конструированием серий актов», — пишет он в 1935 г., задолго до появления конструктивизма. Более того, он не без основания полагает, что все эти практики носят осознанный характер и, следовательно, являются частью знания. В дальнейшем эта теория получила развитие в идеях о воплощении социальных отношений в техниках тела [Мосс 1996]. Завершает он свою статью очень важным замечанием о том, что в основе многих религиозных практик лежат техники тела, например дыхательные, которые необходимо изучать: «Не знаю, обратили ли вы внимание на то, что наш друг Гране уже отмечал в своих выдающихся исследованиях относительно техник даосизма, техник тела, в частности дыхания. Я достаточно изучал санскритские тексты йоги, чтобы знать, что те же факты встречаются и в Индии. Я совершенно убежден, что техники тела существуют даже в глубине всех наших мистических состояний, которые не исследовались и вместе с тем с древнейших времен тщательно изучались в Китае и Индии. Следует предпринять это социопсихобиологическое исследование мистики. Я думаю, что непременно существуют биологические средства вхождения в „коммуникацию с Богом“» [Мосс 2006: 325].

Несмотря на то, что отдельные сюжеты о «тайном знании» ритуальных специалистов рассматривались российскими этнографами уже более века назад, в отечественной науке до сих пор отсутствует комплексное, междисциплинарное и концептуальное исследование представлений, с ним связанных.

Постановка общих проблем изучения «тайного знания» возможна благодаря нескольким обстоятельствам. Во-первых, многочисленными трудами нескольких поколений этнографов, фольклористов, лингвистов, религиоведов, социологов накоплен и систематизирован огромный материал, а также исследованы различные аспекты представлений о ритуальных специалистах и их «тайном знании» (М. Д. Чулков, И. П. Сахаров, М. Забылин,

Н. А. Афанасьев, В. Демич, Д. Н. Ушаков, А. Макаренко, Г. Попов, С. В. Максимов, Э. Э. Эванс-Причард, К. Клакхон, М. Глакман, М. Марвик, М. Дуглас, Дж. Фостер и др.).

В 90-х гг. XX в. — начале XXI в. в отечественной науке появились значительные работы, в которых осуществлялся разный подход к изучению ритуальных специалистов и их «тайного знания» [Харитоновна 1994, 1999; Криничная 2000; Христофорова 2010], что дало возможность по-новому взглянуть на многие устоявшиеся положения, в том числе — на семантику и функции «тайного знания».

В настоящей работе предпринимается попытка на основе современных научных методов приблизиться к пониманию некоторых сущностных характеристик «тайного знания» русских магических (ритуальных) специалистов — «знающих»: ведьм, колдунов и знахарей в XIX — начале XXI вв. и определению тех факторов, которые позволяют сохраняться ему до настоящего времени. Для этого представляется необходимым ответить на следующие вопросы: что такое «тайное знание», какова его семантика и функции, кто его носители.

Материалом для исследования послужили преимущественно полевые материалы автора и данные различных проанализированных источников. Основными источниками исследования являются данные, собранные автором в ходе полевой работы в Вологодской, Архангельской, Костромской, Ленинградской областях, Карелии, Петербурге в 1987–2016 гг., которые хранятся в архиве Музея антропологии и этнографии РАН. Это аудиозаписи бесед (как собирателя с носителями традиции, так и носителей между собой), а также рукописные дневники, в которых зафиксированы высказывания информантов, результаты наблюдения за их поведением. В качестве источника использовались авторские записи фольклорных материалов: сказочная проза — былички и бывальщины; малые формы фольклора — приметы, запреты, предписания, поверья; произведения обрядового фольклора, прежде всего — заговоры, а также различные виды устных высказываний — толкования событий, слухи, сплетни, оценочные суждения, описания обрядов) и авторские описания невербальных текстов (акциональных — движений, жестов, мимики; предметных элементов окружающего пространства). Как дополнительные материалы использовались сведения, полученные во время полевой работы автора в 2015–2022 гг. в Петербурге.

Кроме того, были использованы материалы нескольких архивов — Российского этнографического музея, Карельского филиала РАН, Российской академии наук, Костромского музея-заповедника, Национального Кенозерского парка (Архангельская область).

Автор считает своим долгом поблагодарить В. И. Харитонову, А. Б. Островского, Е. В. Ревуненкову, И. Ю. Винокурову за полезные советы и замечания, а также мужа и сына за постоянную поддержку.

ГЛАВА 1

«ТАЙНОЕ ЗНАНИЕ» МАГИЧЕСКИХ СПЕЦИАЛИСТОВ В РУССКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

1.1. «Ведовство»: концепт «тайное знание» ведьмы

Несмотря на длительную историю изучения, до настоящего времени в русской этнологии не предпринималось детальное исследование «тайного знания» и магической силы ритуальных специалистов, природы их навыков, способов их существования и воспроизводства в традиционной культуре русского народа.

В данном разделе работы рассматривается мифологическая составляющая концепта «тайное знание» на примерах трех его носителей — ведьмы, колдуна и знахаря.

В истории отечественной науки в разное время существовала различная дифференциация «знающих» [Криничная 2000: 8–27]. Н. А. Афанасьев не различал ритуальных специалистов, основываясь на тождественности номинаций «ведьма», «ведьмак», «ведун» от «ведать»; «знахарь», «знахарка» — от «знать» [Афанасьев 1851]. В энциклопедии «Мифы народов мира» ведьмы отождествляются с колдуньями, мужчины — ритуальные специалисты не выделены.

Некоторые исследователи разделяли колдунов, ведьм и знахарей. Отличие колдунов от знахарей они видели прежде всего в отсутствии связей знахаря с нечистой силой (помощниками) [Максимов 1994; Зеленин 1991: 423]. А. Б. Балов и К. Д. Логиновский также дифференцировали колдунов и знахарей в зависимости от того, пользуется ли ритуальный специалист помощью нечистой силы [Балов 1899, Балов 1899].

При классификации ритуальных специалистов важным признаком являлась направленность их действий на «добро» или «зло». По мнению А. В. Балова, знахарь может приносить и вред,

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru