

# Исследования в области балто-славянской духовной культуры



## Заговор



•Наука•

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

Исследования  
в области  
балто-славянской  
духовной культуры  
Заговор



МОСКВА  
"НАУКА"  
1993

Ответственные редакторы:

доктор филологических наук *Вяч. Вс. Иванов*,  
кандидат филологических наук *Т.Н. Свешникова*

Рецензенты

кандидат филологических наук *Р.А. Агеева*,  
доктор филологических наук *Т.М. Николаева*

**И85** Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. — М.: Наука, 1993. — 240 с.  
ISBN 5-02-011127-9

Книга является частью обширного исследования, которое проводится на материале славянских, балтийских, балканских заговорных текстов; делается попытка установления сходства и различия их структуры, выявления их генетической общности. Анализируется семантика и структура заговора, его язык и поэтика, его связь с мифом и ритуалом, специально изучаются собственные имена и их этимология, мифологические персонажи, териоморфные образы и т.п. Отдельно рассматриваются связанные с заговором вопросы народной медицины.

Для лингвистов, литературоведов, фольклористов, а также для широкого круга читателей.

И 4602020100-156 345-93, I полугодие  
042(02)-93

ББК 81

ISBN 5-02-011127-9

© Коллектив авторов, 1993

© Российская Академия наук, 1993

## Индоевропейские заговоры и их реконструкция

В.Н. Топоров

### Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)

#### 1. О ПРИРОДЕ ЗАГОВОРА И ЕГО СТАТУСЕ

Заговор принадлежит к тому роду текстов, который характеризуется живым и наиболее действенным видом слова. Соответственно этому заговоры обычно рассматриваются или как особый фольклорный жанр, или как особая разновидность ритуала. Такой подход до известной степени правилен и во всяком случае эмпирически, практически естествен (и, следовательно, статистически в высокой степени обеспечивает удовлетворительные результаты), но по сути дела этот подход как минимум не полон и, что существенно хуже, таит в себе опасность искажения глубинного, т.е. наиболее фундаментального и бытийственно остроощущенного смысла, ради выражения которого заговор как таковой и существует. Не поняв этого смысла в самой его сердцевине, в его "родимом" локусе, в контексте, где он, этот смысл, возник как единственно возможный и счастливо найденный ответ на последний вопрос бытия человека, исследователь рискует навсегда остаться пленником заговорной эмпирии, заключившим себя хотя и в очень широкие рамки *от* и *до*, но все-таки такие, в которые не укладывается находящееся вне их главное, — его последний смысл, так сказать, соль заговора. При выстраивании правильного последовательного пути от заговорной эмпирии к теории заговора приходит осознание главной и наиболее распространенной ошибки, которая является продолжением достоинств первоначальной дифференциации заговорной основы при бесконтрольном развитии исходного тезиса. Главная ошибка, оказывается, и возникает именно из-за разведения в разные стороны, изоляции и последующей абсолютизации основных, аналитически вычленимых аспектов заговора. Эта ошибка непоправимо искажает наше понимание сути заговора и самого механизма его функционирования. Причина подобной ошибки — в игнорировании того фундаментального тезиса, согласно которому заговор представляет собой исключительно единую, целостную и самодовлеющую конструкцию, функционирующую именно как целое, из каких бы разнородных частей оно ни состояло. Дух единства и целостности веет над заговором, начиная с колыбели, и он столь мощен, что способен все разное пресуществить в единое.

Разумеется, заговор и "фольклорен" (хотя он как ни один другой

фольклорный жанр зависит от книжных, литературных источников, а с известных пор и в определенном слое ориентирован на воплощение в письменном тексте, приобретающем особую престижность) и "ритуален" (хотя нет другого такого ритуала, который в такой степени был бы способен выйти за свои пределы, взглянуть на себя со стороны и ограничиться "метаритуальным" описанием самого себя). Но заговор в то же время очень существенно отличается как от других фольклорных жанров, так и от других видов ритуала. От первых — "свободой" от рамок календарного или жизненного циклов и, напротив, ориентацией на непредвиденное ("случайное" для конкретного Я, хотя и принадлежащее само по себе к некоему роду явлений и предусматриваемое набором типовых жизненных казусов, с одним из которых это Я может "случайно" столкнуться), отклоняющееся от нормы, даже экстремальное, для решения какого-либо или нет стандартных "рациональных" средств, или же они слишком малоэффективны. От вторых (других видов ритуалов) заговор отличается "свободой" от запрограммированности, возникающей из структуры всего корпуса используемых в данном коллективе ритуалов (расширительно — из геометрии и метрики заговорного пространства), индивидуальным (не общественным) характером, нарочитой частностью и "непредусмотренностью", ориентацией именно на исключительность ситуации, потому что и вправду встреча *этого* человека с *этой* бедой чаще всего дело случая). Таким образом, в обеих ситуациях важно, что заговор, будучи по целому ряду характеристик фольклорным и ритуальным явлением, нарушает основной признак и фольклора и ритуала — коллективный характер их использования, и соответственно такой же характер самого "потребителя" (о коллективности фольклора ср. старую, но не устаревшую статью П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона о фольклоре как особой форме творчества, 1929 г.). Конечно, существуют заговоры от бед, постигающих не только имярека, но и весь коллектив, к которому он принадлежит (от засухи, дождя, грома, огня-пожара, наводнения, эпидемии, хищных и ядовитых животных, врагов и т.п.), однако для избавления от этих несчастий существуют, во-первых, институализированные и более действенные формы фольклора (молитвы, обращения к богам, жалобы и т.п.) и ритуала и, во-вторых, не существует никаких "общих", коллективных ритуалов для избавления имярека от лихорадки, зубной боли или плотской немощи. Иначе говоря, заговор в отличие от других фольклорных жанров и других типов ритуала "коллективное" как бы заменяет "индивидуальным"; но, актуализируя это последнее, он допускает повторное воспроизведение самого себя и в других индивидуальных случаях, причем в таком количестве, которое определяется нуждами индивидуумов, образующих в своей сумме коллектив, и готовностью исполнителя заговора оказать услугу страждущему. "Индивидуальность" заговора в отношении его направленности соотносится с его "неофициальностью", даже некоей интимностью (посвящение в свои тайны, нередко от других скрываемые) и, так сказать, тем "чревным" чувством созависимости, в которое в определенных ситуациях вступают заказчик заговора и его исполни-



тель. Эта интимность взаимоотношений облегчается тем, что заказчик заговора выступает обычно не как член коллектива — большого (племя, род и т.п.) или даже малого (семья), но именно как он сам, имярек, страждущий человек ("homo sufferens"), биологическая особь, живая плоть, а исполнитель заговора тоже как минимум "неофициален": он свободен от принадлежности к жреческой касте, к какой-либо специфической корпорации или некоей сколько-нибудь широко признаваемой духовной власти (в тех случаях, когда заговор исполняется жрецом или жрецами, он "официализуется" и неминуемо выстраивает вокруг себя ритуальный контекст, который со временем поглощает и словесную заговорную часть, утрачивающую свою самодостаточность и независимость, ср. хетто-лувийскую или древнеиндийскую заговорные традиции на определенных этапах их развития). "Интимность" заговора поддерживается и тем, что потребитель его (объект "заговаривания") в отдельных случаях может совпадать с исполнителем заговора (его субъектом) и, следовательно, участвовать в "автотерапии". Кроме того, в этой сфере разные типы взаимоотношений определяются особыми условиями, связанными между прочим, и со способами хранения и передачи "заговорного" знания во времени и в пространстве.

По замыслу заговор должен действовать с гарантией, во всяком случае с высоким коэффициентом полезного действия, но именно в связи с данным имяреком, в данном месте и в данное время, в данной индивидуальной ситуации. Это сочетание условий слишком жестко и опасно; поэтому исполнитель заговора не может ответить на эту сложную индивидуальную, с точностью проверяемую в ее результатах ситуацию столь же жесткой ответной стратегией; он обязан иметь некий резерв, из которого в случае нужды и получения некоей новой информации он может почерпнуть дополнительные способы достижения положительного результата или некоторой коррекции осуществляемой им процедуры. Способ получения информации от заказчика заговора помимо указания основного мотива, объясняющего обращение к заговорной процедуре, предполагает нечто вроде предварительного опроса, уточняющего некоторые детали, визуальных наблюдений, предварительного значения данных о заказчике заговора, наконец, неких общих пространственно-временных и ситуационных условий, которые могут оказать какое-либо влияние на эффективность заговорной процедуры. Все эти обстоятельства объясняют определенное присутствие "гадательного" элемента, выносимого обычно за пределы заговорного текста (подобная ситуация воспроизводится нередко и при шаманских камланиях, в связи с которыми эта "внетекстовая" часть известна, однако, несравненно лучше, чем в случае заговоров).

Имея дело со "случаем", т.е. со сферой индивидуально-неповторимого (по крайней мере, в принципе, по идее), заговор или, точнее, исполнитель его не ориентируется исключительно на "случай", на уникальное, на вероятностные решения и игру "чистой" магии (как,

например, трикстер в своем поведении, определяемом принципами типа "пан или пропал" или "не до жиру — быть бы живу" с акцентом на "не пропасть" и на "быть бы живу" ["пан" и "жир" станут на очереди позже, если только до этого дойдет дело] и отвергающем обычные представления о причинно-следственной структуре мира). У заговора есть своя логика, ориентация на особый (иной нежели у трикстера) тип зависимостей, на свои правила и нормы (чаще всего достаточно простые, механические и рутинные). Но, обладая особым сводом правил и процедур их применения, сам заговор и особенно его исполнение (напрашиваются аналогии между *langue* и *parole*), как уже отмечалось, предполагают и нечто сверх этого — некий резерв неопределенностей, обеспечивающий известную "свободу" от правил в сплошь исчисленном и упорядоченном, казалось бы мире, определенную степень незапрограммированности, дающую возможность маневрировать, применяясь к конкретной ситуации. За счет этого резерва "работает" импровизационный механизм структуры заговора, обнаруживающий себя в зазорах между устойчивыми и неизменяемыми блоками. Этот механизм, помимо "разрешающих" способностей, обеспечиваемых правилами и ими гарантируемых, обладает еще возможностями (позволяющими справиться, во всяком случае избежать провалов) решать задачи, возникающие *ad hoc*. Эта, хотя бы частичная, свобода от своих собственных правил, собственно, и определяет оригинальность смысловой конструкции заговора, ее принципиальную двунаправленность и даже — в определенных ситуациях — ее разно-(противоложно)направленность. Заговор не сливается полностью ни с ритуалом-делом, оперирующим непрерывным, ни с мифом-словом, исходящим из дискретного. Но вместе с тем заговор пытается удержать преимущества, которые есть порознь и у ритуала, и у мифа. В этом смысле одна из самых характерных особенностей заговора заключается в том, что он может работать в двух режимах одновременно (в пределах одного и того же текста). Именно поэтому в заговоре слышится и "отчаянно высокая струна", свойственная ритуалу (по Леви-Строссу) и апеллирующая к чувству и даже к подсознательному, и "правильные" логицирующие-упорядочивающие ритмы, перерабатывающие непрерывное в дискретное, хаотическое в организованное "космологизированное", сложное в простое, иррациональное в умопостижимое, невыразимое в вербализуемое.

Именно эти особенности заговора и позволяют ему восполнить недостачу (или ликвидировать "достаток", как в "черном" заговоре, возвратив ситуацию к недостаче) как в типовых ситуациях, так и в исключительных, конкретно никакими правилами не предусмотренных случаях.

Сказанное до сих пор о двуприродности заговора в значительной степени объясняет серию обычно игнорируемых парадоксов, определяющих заговор. Речь идет о совмещении в едином заговорном теле противоположных явлений. Лишь часть из них может быть здесь указана: ритуал & миф (ср. выше непрерывное & дискретное; "мифологическое" в заговоре в известной

степени ограничивается и ослабляется тем, что для заговора, во-первых, важен не конкретный миф, но определенный тип его и что, во-вторых, миф в заговоре не выступает как нечто главное: он лишь прецедент, повод, основание, реплика, притча, соотносимые с этим главным и/или вводящие его в заговор; также и "ритуальное" ограничено и ослаблено в заговоре, поскольку оно находится под контролем "дискретно-мифологического", вербализованного и вынуждено, хотя бы отчасти, пользоваться его языком, правда, в "переигранном" варианте; разумеется, контроль мифом-словом не полон: в разговорной процедуре существенно и то, что не вербализуемо словом или вербализуемо лишь вторично, в виде комментария к действию; к тому же и само слово в заговоре часто апеллирует к туманному, "не-логическому", даже иррациональному; поэтическая функция заговорного слова и эстетическая установка предполагают fasciniрующий эффект, производимый исполнением заговора); — дело & слово (перформативность заговорного слова в "сильной" позиции, предполагающая членение на слово—дело и слово—слово); — частное & общее, конкретное & абстрактное, индивидуальное & типовое (Кай известного логического силлогизма превращается в Ивана Ильича своей собственной жизни, с ее страданиями и открытиями-прозрениями, в частности, и относительно своей принадлежности к типу); — синкретическое & аналитическое; — практическое & теоретическое; — природное & культурное; — макрокосмическое & микрокосмическое (идея параллелизма и созависимости мира и человека образует основание "партиципационной" логики заговора и соответствующей "космобиологической" анатомии, о которой см. выше); — священное & профаническое (отчетливое различие сакрального локуса и "святых на страже" [*Никола в заголовках, / Богородица в ногах, / Справа Иоан Богослов, / Слева друг Христов. Виноградов № 119*], с одной стороны, и простого "грешного" нямрека, с другой); — субъект & объект (ср. "склеивание" исполнителя и заказчика заговора, мену их в ритуальном процессе); — часть & целое ("часть" в полном заговоре всегда описывает — так или иначе — и целое ритуала, всю "прото-ситуацию"); — текст & метатекст (принципиальное сочетание в полной схеме заговора текста-объекта и текста-субъекта, т.е. текста об этом "объектном" тексте: будучи произнесенным при определенных условиях, текст становится осуществленным ритуалом, словесная часть которого описывает, между прочим, и сам этот ритуал, включая и его "несловесную" часть). Обращаясь к помощи заговора, заказчик исходит только из своего Я (Иван Ильич), из своих сугубо индивидуальных и интимно-личных потребностей. Но, пройдя через все заговорные фильтры, из своего профанического и "грешного" локуса (*из дома во двор, со двора в поле* и т.п.) до священного *латырь-камня* на острове Буяне, где в идеале находится весь собор святителей, он обнаруживает свою неотличимость от любого другого, оказавшегося на этом месте (от Кая), и через должествующее совершиться



жертвоприношение или иной контакт со сферой "священного" общается как к общему, универсальному, коллективному (*я как ты*), когда частное вливается и сливается с общим, соединяясь с ним, так и к "священному", действие которого восполняет в заказчике недостачу, сделавшую необходимым обращение к заговору.

Это последнее слияние-соединение лишь наиболее "сильный" и яркий пример того сопряжения противоположных явлений и состояний, "снятия" конфликта между недостачей и восполнением ее, которое вообще характерно для заговора, определяет и его природу и основную заговорную операцию, являющуюся наиболее действенным инструментом восполнения исходной недостачи. Соединение-слияние противоположных начал и следующая из этого компенсация (осуществление основной задачи заговора) с самого начала предполагает принципиальную возможность достижения искомого состояния, а это, в свою очередь, предполагает некоторое в глубине лежащее и иногда латентное сродство разведенных чуть ли не до бесконечности явлений, которые заговор, тем не менее, решается сопоставить и, значит, сблизить. Этой задаче служит в заговоре вся сфера "подобного", и отчеканенные и вполне институализированные формулы-параллелизмы ("Parallelformeln") или такие приемы, как т. наз. *quomodo* или *quomodopon*, образуют лишь вершину огромного айсберга этой сферы "подобного", пронизывающей весь заговор.

Физический проекцией этой идеи сближения (последовательного обнаружения сродства-подобия) и соединения, первоначально разединенных и разведенных до предела объектов, и конкретной реализацией метафорического пути-движения от исходной недостачи к финальному ее восполнению выступает в заговоре образ пути и совершающегося по нему движения. В "слабых" случаях с этого мотива заговор начинается, в "сильных" — он проходит насквозь через весь заговор. Начало пути — бо́льшая половина всего дела. Наиболее отлитые формулы заговора — именно об этом начале (*Стану я, раб Божий / имярек / благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, со двора в ворота, в чистое поле... или Встану я / имярек / и пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, в широкое раздолье, к синему морю... и т.п.*). Этот путь и это движение не спонтанны, но целенаправлены: они не столько *от*, сколько *к*, *навстречу*, и этот мотив встречи часто эксплицитован (...*из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, на путь, на дорогу; встречу мне, рабу Божию, три брата... Майков №2; ...на встречу мне семь братьев... Там же № 3; ...На встречу мне огонь и польмя и буен ветер. Там же № 8; ...на встречу мне Тихон святой. Там же № 114; ...Там встретятся со мной... Там же № 18 и т.п.*), а иногда предполагается с полной достоверностью (после формулы выхода из избы — *Там стоит, сидит, идет, едет...* или даже просто *Там &* некий "путеводительный" или "путеуказующий" персонаж). Сама встреча есть уже первый шанс на успех пути, ибо идея

встречи внутренне связана и с идеей помощи, выручки (ср. ст.-сл. *сърѣсти*, переводящее греч. *ὄλατῆν*, одно из значений которого — 'спешить на помощь'), с одной стороны, и удачи, везенья, счастья (с.-хорв. *срѣћа*), с другой. Встреча — преимущественно счастливый случай (впрочем, и случай исходно связан с благом, удачей, ср. ст.-сл. *сьлочаи сунтохѣа*: русск. *лучить*, *лучать*, *лучать*, *лучать* 'бросать', 'метать', 'целиться', 'попадать в цель' и т.п.).

Сам путь в заговоре полон встреч, "счастливых случаев", каждый из которых "продвигает" идущего вперед, открывая перед ним новые шансы, которые в своей последовательности образуют упорядоченную восходящую цепь промежуточных вех от начала (дом) до конечной цели (алтарь, "латырь-камень" и т.п.). Эти вехи выступают как путевказующие опоры на пути идущего к цели, и сам путь в заговоре обладает удивительным свойством собирать вокруг себя все пространство — в длину, в ширину и в высоту — и все, что ни есть в этом пространстве. Путь оказывается все-путем, наиболее ярким и внутренне напряженным образом пространства, которое тоже должно пониматься как все-пространство, универсальное пространство, объединяющее в себе и сакральное космологическое мировое пространство и профаническое, скромное, "домашнее" пространство повседневного опыта (*от избы через широкое поле до темного леса*).

И здесь приходится столкнуться с явлением, которое, кажется, не было замечено и во всяком случае должным образом оценено, и которое так решительно выделяет заговор среди других жанров, — с удивительной полнотой заговорного мира, с высочайшей степенью заполненности и детализации его — при том, что эта полнота (но не теснота, а именно упорядоченная полнота мира) представлена в заговоре синтетически, т.е. включена в единую и законченную картину, части которой органически объединяются в целое, в заговорный универсум. При этом существенно, что полнота, синтетичность и универсальность в отличие от таких жанров, как сказка, былина, песня, претендующих тоже на обладание этими качествами, хотя и в "своем" варианте, представлены в заговоре как бы сразу и присутствуют в идеале в каждом достаточно полном заговорном тексте, не требуя для себя специальной экспликации. Поэтому заговорный космос обозрим с первого же взгляда и не нуждается для своего постижения в усилиях аналитического характера. Иное дело — "миры" сказки, былины, песни, требующие для их восстановления особых исследовательских по своей установке способностей и их приложения ко всему корпусу текстов соответствующего жанра. Поэтому именно заговор выступает как энциклопедический по преимуществу жанр: среди других жанров он выделяется полнотой состава, организованностью его частей в соответствии с неким ведущим признаком и, наконец, возможностью легкого и быстрого обозрения всего заговорного знания (сказанное здесь имеет тем больший смысл, что акцент в этой заметке делается прежде всего на русских заговорах; но, учитывая исключительное богатство этой заговорной традиции, дающее основание считать ее достойным представителем "мировой" заговорной традиции, все, что применимо к русскому

заговору, в значительной степени относится к заговору вообще, к заговору как таковому; исключения же относятся в основном к двум этапам в развитии этого жанра — к его становлению, до оформления канонического жанрового типа, и к деградации, распаду его).

Энциклопедичности заговора способствует прежде всего способ подачи материала по разным тематико-семантическим группам и установка на полное перечисление предметного состава каждой из таких групп, на "исчерпаемость" ее, позволяющую с соответствующей полнотой увидеть и отражаемое или "разыгрываемое" в заговоре целое. Эти списки-перечни включают в себя перечисление частей пространства (как по горизонтали, так и по вертикали; особенно подробно части пути и знаки, членившие этот путь на части, а также части света и главные направления, определяющие структуру вселенского пространства; наконец, и просто земли-страны, что отражает некие историко-географические реалии, — ср.: "...по всей светаруской земли, турецкой, литовской, немецкой, крымской, по бурьсаманской..." Виноградов 1908, № 19; здесь же список географических объектов Святой Земли), членение времени (элементы годового и суточного, отчасти и жизненного циклов; "праздники"; возрастные группы), состав персонифицированных фигур (от сонма святых до представителей бесовского мира), набор "бытовых" предметов, ритуально-культурных объектов, состав частей человеческого тела, нередко непосредственно соотносимых с элементами структуры мира и перечнем всех болезней и т.п. В отдельных текстах присутствуют и более специальные перечни, напр., водных объектов (ср.: *Чарноедка, Чарнолутка, Беседзь, Сож*, последовательно персонифицируемые — *Беседзь-Аксюта, Сож-Максим*, и далее: *Непро, море, Суломорье, Ирдань река* и т.п., из Романова V, 1891), растений, деревьев (ср.: "...уговаривая древа от корени древа, ото пня отростей, древо березу, древо дубовое кленовое, древо вязовое, древо липовое, древо желомустинное, древо вересовое, древо илмовое, древо сосновое, древо еловое, древо осиновое, древо ольховое, древо черемховое, древо таволжаное, древо шипичное, древо ясновое, древо ивовое, древо рябиновое...", см.: *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913, 510, № 123), животных, птиц (ср.: "как я усмотрю, раб Божий, на тех тихих заводах полетучих птиц, гуся и лебедя, и жаравлей, и серых утицей, а на лесу бухарей, пеструх, марьюх, косачей, куроштей; какую сидячую и полетящую птицу глаз мой завидит..." Майков № 301), металлов (Adj. от их названий), камней, небесных объектов и т.п.

Этот тотальный заговорный мир, тотальность которого все время специально подчеркивается и эксплицируется, с одной стороны, удовлетворяет страсть человека мифопоэтической эпохи к тотальным классификациям, отражающим представления о таком же тотальном детерминизме, управляющем связью объектов мира (правда, в заговорах отчетливо проступает и более тонкая и специализированная



причинно-следственная структура, основанная на достаточно продвинутой селективности и довольно примитивных и "натуралистических" критериях подобия), с другой стороны, только в "тотальном" мире всегда можно найти средства для восполнения недостаки.

Особо нужно подчеркнуть, что есть основания говорить и о списках-перечнях заговорных "операций", суммы основных действиях, с помощью которых осуществляется достижение поставленных целей. Полный состав этих операций тотально исчерпывает возможности "положительного" решения любого вопроса. При этом внутри этого "операционного" состава существует своя иерархия (ср. действия общего характера, или подкрепляемые определенными вещественными символами, или, напротив, уже оторвавшиеся от них и, более того, свидетельствующие в том, что касается обозначения этих действий, о существенном расширении значения этих обозначений, ср. *связывать* и *развязывать*, но и более конкретные действия — *оберегать*, *охранять*, *удалиться*, *исчезнуть*, *прогнать*, *сгинуть*, и т.п.).

Полнота картины и универсальность ее значения, обеспечиваемые этими списками-перечнями, отражают столь исчерпывающий состав мира, каждый элемент которого в принципе подконтролен организующим силам этого мира, что в мире не остается ничего больше, чему бы мог быть нанесен безнаказанный вред, урон, ущерб. Все, что есть в мире, открыто силами зла, и в этом отношении сам мир и прежде всего человек, от рождения до смерти, увидены в заговоре с точки зрения слабостей, недостатков, дефектов, им свойственных; они предстают в заговоре как бы с изнаночной стороны жизни, где все универсально уязвимо и угрожаемо, — в той же степени, в какой мир и здоровый благополучный человек универсально целостны и ограждены от опасностей. Здоровье, сила, любовь, удача, безопасность, благополучие, счастье образуют основу человека. Но каждое из этих состояний может быть повреждено и превратиться в нездоровье (болезнь), слабость, ненависть, неудачу, опасность-угрозу, неблагополучие, бедность, несчастье, и против всего этого бороться можно, а заговор имеет дело лишь с тем, что *возможно* (нет заговоров от смерти или о бессмертии: такие просьбы и желания — достояние молитв и иных жанров). Когда это случается, на помощь приходит заговор, так как в нем исходно есть установка на высокий положительный смысл мира и человека. Выстраивая упорядоченные структуры элементов макро- и микрокосма, заговор как бы стремится эту накопленную "благию" инерцию передать и страждущему, чтобы помочь ему: она распространяется с "мира" на "человека", на личную судьбу и может вовлечь человека в общее, большое и благое поле. Благость задана в заговоре, в его нравственном пространстве, изначально как необходимое условие (*conditio sine que non*), как смысл мира, человека, его жизни, и поэтому она онтологична (ср. \**es-* 'быть' при \**esu-* 'хорошо'), в отличие от неблагости и зла, которые не что иное, как вывернутая наизнанку благость, т.е. вторичность, нарушение основ, путь к катастрофе (в этом смысле очевидна "дурная" вторичность, производ-



ность с ухудшением так называемых "черных" заговоров). Онтологичны и заговорное слово и заговорное знание (ср. \**ǵen-* 'знать' и \**ǵen-* 'рождать'), в слове воплощенное (о слове и знании в заговоре см. ниже; заговоры о знании образуют особую группу, ср. в старорусских источниках такие заговоры, как "Об узнавании таин", "Об узнавании прошедшего и будущего" и под. с формульным зачином *Аще хочешъ вѣдаѣ / таину члѣкую, житие члѣкое / ...* и т.п. См. Срезневский 1913, 482, № 2—3 по рукописям 2-ой четв. XVII в.). Носители слова в заговоре Христос, Богородица, святые угодники, "добрый молодец", а также исполнитель заговора и заказчик заговора, чье слово воспроизводится исполнителем заговора. Духи зла, бесы, демоны, болезни (даже когда они персонифицированы) лишены слова, немые, а если слово и вкладывается изредка в их уста, то в основном в силу диалогической инерции, как вынужденный ответ (или реплика) на вопрос "словесного" персонажа (ср. речевые "партии" Змиулама, змеи-скор/о/пеи, лихорадок, ср. Майков № 103, 178, 261 и др.), как несамостоятельное и неполноценное слово (кстати, "змеиные" речевые партии представляют собой явное заимствование из текстов круга "основного" мифа, где происходит диалогическое прение между героем мифа и его противником, существом змеиной природы). Итак, у одних — дело, и это дело злое, вредоносное, у других — слово, которое по сути своей есть действенное слово, слово-дело, и это слово-дело благое, целящее, душеспасительное. В этом преимущество последних над первыми. Не случайно поэтому, что спасительное средство, о котором здесь идет речь, внутренней формой своего обозначения отсылает к слову (говоримому), к речи (ср. такие названия заговора, как *наговор, слово, заклинание, шептание* и т.д., не говоря уж о наиболее распространенном — *заговор*). Также характерно, что заговорное слово сродни заговорному миру — и макро- и микромиру, телу: как и они, оно "крепко и лепко" (*крѣлк-* < \**krǵr-ǵk-*: лат. *corpus* 'тело'), т.е. сочетает в себе твердость, устойчивость, прочность с гибкостью, подвижностью и пластичностью и, следовательно, в известной степени выступает как иконический образ мира и человека, его тела, обладающих той же "крепкостю-лепкостью". Но это не единственные основания иконичности. "Полное" само по себе (ср. хотя бы смысловую наполненность слова / \**zъ-мысль* как хорошая мысль / — и актуальную и потенциальную, готовую к освоению нового, еще неизвестного), слово обладает еще и свойством заполнять и вызывать к жизни выделенное ему "немое" пространство. Слово упорядочивает, космологизирует всё, к чему оно приложимо, и прежде всего текст, в котором оно выступает как главный элемент. Это слово благое и спасительное, и как знак блага и спасения оно в заговоре стремится излить всю полноту своих смыслов, всю свою творческую энергию, многократно воспроизводя себя в разнообразных видах повторов, вариаций, этимологических фигур, анаграмм и других "словесных" игр. Иногда же оно достигает высшей из возможных для слова энергий, и тогда говорят о магии слова, о его всепобеждающей силе. В этой своей функции заговорное слово (тем более включенное в ритмически

организованную последовательность) — основное средство преодоления энтропии и поворота всей ситуации к эктропическому полюсу. Такое слово-дело и есть подлинное Слово: оно-то и определяет прежде всего природу и статус заговора.

## II. СЛОВО И ЗНАНИЕ В ВЕДИЙСКОМ ЗАГОВОРЕ

Древние индоевропейцы не строили ни вавилонских башен, ни египетских пирамид, они не посвящали свою жизнь ирригации, как народы долин великих рек, и не усердствовали в человеческих жертвоприношениях, как ацтеки. У них были свои заблуждения и свои достоинства. Но уже очень рано они сделали ставку на слово. И, вступив в историческую эпоху, они принесли с собой как главный ресурс и высшее достижение великое слово. Слово, которое одним, верхним, краем своего пространства смыкалось с мыслью, а нижним — с делом. Слово одновременно было и мыслестроительно (смыслостроительно), промыслительно и действенно. Легко заметить первые признаки сложения концепции, согласно которой мысль есть слово и вне его нет мысли, с одной стороны, и слово есть дело, с другой. Эти два направления, открываемые Словом, надолго определили "словесную" практику древних индоевропейцев. Заговор — именно тот древнейший жанр, который обнаруживает два эти направления в применении Слова: без него заговору нечего делать, ибо только оно может соединить два крайних полюса — воплотить мысль-замысел в деле-результате (не случайно, внутренняя форма обозначение заговора в большинстве культурно-языковых традиций обнаруживает ориентацию на глаголы говорения).

Ведийская традиция признается великой и в отношении сделанного ею для взращивания Слова и в отношении богатства и разнообразия заговорного состава. Поэтому тему ведийских заговоров, если претендовать на главное в ней, вполне целесообразно начать с роли слова-речи, несущего и хранящего то знание, которое признается священным и в силу именно этого становится действенным. Этот процесс говорения-деяния и его результат слово-дело и составляют самую основу заговора, его суть. В этой связи существенно обращение к некоторым ключевым текстам из "Атхарваведы" и "Ригведы", которые, строго говоря, не принадлежат к жанру заговоров и не касаются каких-либо частных тем, связанных с заговорами, но относятся к сфере оснований заговорного словесного действия вообще и трактуют все конкретные заговоры как нечто единое, целое и общее. Такие тексты отмечены не только идейно, содержательно и композиционно, но и их ролью, дающей о себе знать за пределами собрания текстов, составляющих "Атхарваведу", прежде всего в "Ригведе"<sup>1</sup>, отчасти в умозрительных построениях Упанишад и в прагматически ориентированных фрагментах ритуальных текстов.

В этой связи прежде всего привлекает к себе внимание текст, открывающий "Атхарваведу" — I, 1 в редакции Шаунакия (*śaunakīya*)<sup>2</sup> — и позднее обозначаемый обычно "На сохранение / удержание /

Священного Знания". Отмеченность этого начального места не вызывает сомнений. Идея абсолютного начала огромного собрания заговоров сама по себе достаточна, чтобы заключить об особой роли именно этого текста в целом "Атхарваеды", но эта роль определяется и иными обстоятельствами, связываемыми в разных отношениях с текстом I, 1. Помимо самого содержания сейчас важно отметить два типа связей, позволяющих оценить роль I, 1. Первая из этих связей — внетекстовая; I, 1 используется в ритуальной церемонии "порождения мудрости" (*medhājanana*)<sup>3</sup>. Вторая — сугубо текстовая с отчетливой "текстостроительной" функцией (по аналогии с "порождением мудрости" ее можно было бы обозначить как "порождение текста"), конкретнее — с функцией "цельнооформляющего" характера. С одной стороны, "первый" текст, соотносясь с "последним" (XIX, 72: "На помощь богов"), оформляет всё атхарваведическое собрание текстов именно как отмеченно целое: порожденное (возникшее) Священное Знание (мудрость), долженствующее быть возвращенным, удержанным, сохраненным (ср. сам текст I, 1 и сопутствующий ему обряд *medhājanana*), осуществляет себя в пространстве целого "Атхарваеды" и, выполнив свою роль, как бы отступает в сторону, скрывается — "Тот ларь, из которого мы извлекли Священное Знание, — / В него мы замыкаем его (снова). Исполнилось желанное силой заговора. Помогите мне здесь, о боги, этим жаром!" (XIX, 72)<sup>4</sup>; неслучайно указание комментатора, продолжающего эту традицию, на то, что текст XIX, 72 исполняется как завершение обряда посвящения в изучение Вед и некоторых других ритуалов. С другой стороны, "первый" текст "первой" книги, соотносясь с "последним" текстом (I, 35) той же "первой" книги, оформляет эту начальную книгу тоже как целое, но в отличие от "большого" целого всей "Атхарваеды" — как "малое" целое. I, 35 представляет собой заговор на долгую жизнь (*dirgha- & āyus*), используемый в ритуалах на счастье и на силу<sup>5</sup>. Поэтому первый и последний тексты книги I вполне могут рассматриваться как единая рамка, охватывающая собою все тексты этой книги, упорядочиваемые и по формальным признакам<sup>6</sup>. Эта рамка включает внутри себя всё то, что имеет отношение к долгой жизни и к тому Священному Знанию, которое учит, чего надо избегать и к чему нужно стремиться, чтобы эта долгая жизнь состоялась. Оно предостерегает от болезней, зол, несчастий, несправедливости, дурных знаков, колдунов и колдовства, врагов и их оружия, демонов, гнева богов, т.е. того, что препятствует долголетию. И оно же определяет то, что способствует долгой жизни — счастливое рождение, сладкая (букв. — "медовая", элемент *madhu-* в AV I, 34 является сквозным) любовь, успех и процветание, стечение богатств, защита богов и божественных стражей стран света, вождя, благословения и т.п.

Выше говорилось, что открывающий "Атхарваведу" текст (I, 1) использовался в обряде *medhājanana* ("порождение мудрости"). Уже одно это обстоятельство дает основания привлечь к анализу текст



VI, 108, представляющий собой заговор на приход Мудрости, которая как раз и открывает доступ к Священному Знанию, составляющему тему текста I, 1. В заговоре на Мудрость (*medhādevatya-*) — призыв к ней появиться, войти в произносящего этот заговор и всех тех, для кого он произносится, определение того, какую именно мудрость призывают, и заключительный заклинательный стих. Слово *medhā* 'мудрость' десятикратно повторяется в пяти стихах заговора, образуя максимальное сгущение в последнем пятом стихе. Нагнетение темы мудрости увеличивается как от употребления однокоренных слов со значением 'мудрый', 'умудренный', так и от введения в текст мотива ведийских риши (*ṛṣi-*), носителей мудрости. Это нагнетение разворачивается на пространстве текста между двумя ситуациями — исходной (мудрость в не нас, и ее только призывают прийти) и заключительной (совершенно заклинания с требованием войти в нас, собственно, и демонстрирует перформативную функцию заговорного слова: сказать слово — сделать дело, т.е. впустить в себя мудрость). Ср. AV VI, 108: "К нам ты приди сперва<sup>7</sup>, / О мудрость (*medhe*), с коровами, с конями! / (Приди) ты с лучами солнца! / Ты достойна почитания у нас. // — Я зову сперва мудрость (*medhām*), / Полную молитвы, погоняемую молитвой, прославленную мудрецами<sup>8</sup>, / Испитую ведийскими учениками, — / Ради помощи богов. // — Ту мудрость (*medhām*), что знают Рибху, / Ту мудрость (*medhām*), что знают асуры, Ту прекрасную мудрость (*medhām*), что знают риши, — / Ей мы велим войти в меня<sup>9</sup>. // — Ту мудрость (*medhām*), что знают риши, / Создавшие существа, мудрые (*medhāvino*)<sup>10</sup>, — С ее помощью, о умудренный (*medhaya*) Агни, сделай меня мудрым (*medhāvinam*). // Мудрость (*medhām*) вечером, мудрость (*medhām*) утром, / Мудрость (*medhām*) около полудня, / Мудрость (*medhām*) с лучами солнца, — / (Заклинанием) мы велим (ей) войти в нас"<sup>11</sup>. Но тема знания и слова-речи, их связи обозначена и в космогоническом тексте той же первой книги (I, 32): *idāṃ janāso vidātha mahād brāhma vadiṣyati* "Это, о люди, (по)-знайте; оно (он?) скажет великую молитвенную формулу (заговор?)"<sup>12</sup>.

После того, как контекст AV X, 1 (включая и VI, 108: "На Мудрость") вкратце обозначен, уместно обратиться к самому этому вступительному заговору "На сохранение Священного Знания", рассматриваемому с точки зрения параллелей, содержащихся в гимнах "Ригведы" и прежде всего — факт, исключаящий случайность, — в знаменитом гимне к Речи (RV X, 125) и отчасти в гимне к Познанию — *jñāna* (RV X 71) и в гимне Единения (RV X, 191). Бросается в глаза, что с обеих сторон ("Ригведа" и "Атхарваведа") обнаруживается несомненная связь слова-речи с мыслью-знанием, причем эта связь может выступать и непосредственно, прямо и в косвенных формах, в "рокировочных" вариантах. Ср., с одной стороны, *punar éhi vacáspáte devena manasā saha* (AV I, 1, 2) 'приди, о Повелитель Речи вместе с божественной мыслью', а с другой, такие ситуации, когда в тексте на сохранение Священного Знания, кроме только что приведенного примера (*manasā saha*), о мысли и знании



явно вообще не говорится, но зато пятикратно обращаются к слову (в четырех стихах!), точнее, к его повелителю *vācáspáti-*, под которым понимать скорее всего Брихаспати, бога Священной Речимолитвы, или Вишвакармана, творца всего сущего<sup>13</sup>, или в гимне к Познанию (RV X, 71), где тоже, кроме одного места (*sáktum iva-íftaüna punánto yátra dhīrā mánasā vācam ákrata...* RV X, 71, 2 'Когда мудрые мыслью создали Речь, просеивая /ee/, как зерно ситом...'), тема знания-мысли своего явного присутствия не обнаруживает. Явной, проявляющей знание и мысль, феноменализирующей их оказывается Речь. В этом (но только в этом!) отношении она первична и ее преимущества бесспорны, хотя, беря шире, известно, что сама Речь не превоздана, что ее создали "мудрые мыслью", несомненно, уже "знавшие Знание", обладавшие им в скрытом виде, но замыслившие открыть его, распространить и сохранить тем самым от забвения, для чего, собственно, и была изобретена Речь<sup>14</sup>, "первое начало Речи" — *prathamám vācō ágram* (X, 71, 1).

Хотя открывающий "Атхарваведу" текст I, 1 имеет конечной целью сохранение Священного Знания, главный его герой — именно Речь в лице ее повелителя, очевидно, Брихаспати, как это явствует из самого текста с высокой степенью вероятия и как это может быть поддержано гимном к Познанию в "Ригведе", где в первом же слове первого стиха (X, 71, 1) эксплицировано имя Повелителя Речи, данное в "сильной" форме — *Bṛhaspate, Vocativ*. Во всяком случае структура AV I, 1 определяется двумя факторами — обращениями к Повелителю Речи с просьбой нечто сделать и указаниями того, ради чего эти действия, как это ясно, с помощью Речи должны быть совершены. Показательно, что эти указания построены по восходящему принципу. Ср. "стержневую" структуру I, 1: "О Повелитель Речи, силы их, их суть даруй-установи (*dadhātu*) мне сегодня!"<sup>15</sup> & "Снова приди (*punar éhi*), о Повелитель Речи... О Повелитель Добра<sup>16</sup>, сохрани (*ní ramáya*) (это во мне!). Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)" & "Пусть Повелитель Речи удержит... (*yacchatu*)! Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)!" & "Да призовет (*upahūto*) нас Повелитель Речи! Да соединимся мы здесь с сокровенным! (*sám śruténa gamemahi*)! Да не утрачу я сокровенного (*mā śruténa vi rādhiṣi*)". Итак, нарастание *śrutá-* 'сокровенное' по стихам очевидно: 1-й стих — ноль, 2-й — один, 3-й — один, 4-й — два. Это сокровенное (*śrutá-*), которое — об этом просят, молят, заклинают в вступительном заговоре AV I, 1 — должно войти в человека и пребывать в нем уже как личная его принадлежность сохраняться и удерживаться в нем, соединения с которым чаает человек, и есть то Священное Знание, что как бы открывает вход в мир "возможного" и чудесного "Атхарваеды". Это Знание — высшее, оно исходит от бога непосредственно и должно быть услышано (*śru-*) — и физически "чутким ухом"<sup>17</sup> и неким органом внутреннего духовного слуха. Такое слушание — услышание космологично: "стало слышно во все стороны света", — любил говаривать Гоголь, как бы перекликаясь с космогонической версией гимна к Пуруше: "стороны света из уха (возникли)". RV X, 90, 14 (*diśaḥ śrótrāt*). Именно риши, мудрецы и

певцы, сделали лучшее, незапятнанное, но скрытое и хранящиеся в тайне, проявленным с помощью Речи: *yád eṣām śreṣṭham yád ariprám āsīt preṇā tād eṣām nihitam gūhāvih* (RV X, 81, 1: в обращении к Брихаспати). И это проявленное Словом Знание подлинно, потому что оно воспринято и пережито человеком, ставшим сознательным и активным соучастником акта познания, и в этом коренное различие между двумя видами знания — активным "услышанием" (*śrutá-*), в результате которого человек внутренне усваивает себе это сокровенное, услышанное, как бы пробуждается, меняя в сторону углубления свой духовный потенциал, и пассивным "запоминанием" (*smṛtá-*), "зеркальным" усвоением традиции, которое может быть и чисто внешним актом (ср. коренное для всей древнеиндийской традиции различие знания, способов познания, соответствующих текстов — *śrúti-* и *smṛti-*).

Но сопоставляемые выше тексты "Ригведы" и "Атхарваведы" объединяются не только общим блоком "слово — знание", в котором направление связей элементов амбивалентно (Слово, воплощающее, являющее Знание, и Знание, творящее Слово) и который выступает как трансформация более общего комплекса "слово — мысль". Второй общий блок, объединяющий соответствующие тексты обеих Вед, — "слово — дело" или, точнее, "слово / знание — дело", что и восполняет разрозненные (казалось бы) элементы до триады "мысль — слово — дело". В этих текстах конкретно элемент "дело" представлен ритуальным актом, жертвенным деянием, жертвоприношением, программируемым словом, воплощающим мысль-знание. Текст AV I, 1, как уже указывалось, использовался в ритуале "порождения мудрости", и, более того, он сам по себе, будучи рецитированным, образует некий ритуал воссоединения с "сокровенным", с Священным Знанием и получения гарантий на сохранение-удержание этого Знания. В RV X, 125 (гимн к Речи — *Vác*) Речь находится в сонме богов. Как всеобщая жизненная сила, охватывающая все сущее и являющая собою космический принцип, Речь в силу этих ее особенностей и способностей "являть" — открывать невидимое и "сокровенное" как бы ведет синхронный репортаж с ритуала жертвоприношения, на котором присутствуют все боги и вообще все, что может быть выражено в слове. Речь от первого лица сообщает, с кем она движется, кого она несет, что она творит. "Я жалую богатство возливающему жертвенный напиток, хорошо, призывающему жертвователю, выжимателю. / ... / Я... первая из достойных жертвоприношения" (RV I, 125, 2—3)<sup>18</sup>. А в гимне к Познанию, во многом как бы идущем нога в ногу с гимном к Речи (*Vác*), — та же триада "мысль — слово — дело (жертвоприносительное деяние)": "мудрые мыслью Речь создали" (RV X, 71, 2: *dhīrā mānasā vācam ākrata*) "с помощью жертвы пошли они по следу Речи" (X, 71, 35 *yajñéna vācāḥ padavīyam āyan*; ср. *yád brahmaṇāḥ samyājante sákhāyaḥ*. X, 71, 8 'когда брахманы /как/ друзья вместе приносят жертву'). Собственно говоря, и в гимне к Речи, и в гимне к Познанию есть и более специальные указания на сферу ритуального жертвоприношения, "дела" по преимуществу<sup>19</sup>, ср. мотив расчленения Речи, ее артикулирования, такого ее распределения, при котором

она может охватить все, что есть в мире, и нуждается в воплощении в слове: "Меня распределили боги по многим местам", — говорится в гимне к Речи<sup>20</sup>; и там же — "Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа"<sup>21</sup>. То же в RV X, 71, 3: о Речи, за которой следуют с помощью жертвы мудрецы, разделившие ее между многими<sup>22</sup>, и, конечно, в гимне Пуруше (X, 90, 11), исходном локусе этого мотива расчленения, отнесенного именно к жертвоприношению: *yāt pīruṣam yu ādadhuḥ katidhā yu ākalpayan...* "Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его?" (другой аспект "распределения" Пуруши — "Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертное на небе. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь". RV X, 90, 3—4 — переключается с известным "мистическим" текстом AV II, 1 — о Вене, увидевшем высшую тайну — тот уровень, на котором все становится одной формой /1/, а именно со стихом 2, где говорится о трех четвертях /*padā*/, лежащих в тайне: "кто знает их, станет отцом отцов"; и "он — связь" /*bāndhu*, важнейшее слово, определяющий и тайный нерв магизма и, в частности, заговора, и явную их форму / , "распространитель" той ткани или нити /*tāntu*/ бытия, которая определяет единство мира и сулит бессмертие /*amṛta*/; проницание всего сущего и поселение в нем сравнивается в стихе 4 с такой же укорененностью языка в говорящем).

Это расчленение Речи и соответственно Знания, имеющее своим прообразом-моделью расчленение на части приносимого в жертву, актуализирует "составность" того, что расчленяется, его многообразие и тот материал, из которого можно синтезировать целое — Речи, Знания, человека (микрокосма), мира (макркосма). В известном отношении все эти "целые" изоморфны друг другу. О параллелизме микрокосма и макрокосма уже не раз писалось в связи с Пурушей. В данном случае важнее, что к этому параллелизму подстраиваются Речь и Знание, хотя сам характер этого подобия иной: Речь в принципе членится так же, как членится целое макро- и микрокосма. Иначе говоря, каждый элемент мира и человека, т.е. всего, что есть, имеет соответствующий элемент Речи-языка или, точнее, может быть выражен в языке, явлен в нем и тем самым стать элементом Знания. Речь-язык в этом контексте "несет" на себе все, что есть в мире, и выступает как форма воплощения Знания обо всем этом. Поэтому нельзя не обратить внимания на весьма важное совпадение в мотиве движения Речи и несения ею всех существующих форм между соответствующими частями текста о Священном Знании (AV I, 1) и гимна к Речи (RV I, 125, 1). Ср., с одной стороны, "Те трижды семь"<sup>23</sup>, что вокруг движется, неся все формы" (и далее просьба дать их силы и суть тому, ради кого произносится заговор или кто произносит его) — *ye triṣaptāḥ pariṅanti viśva rūpāni bibhrataḥ*, а с другой, "Я двигаюсь... со Всеми Богами. Я несу обоих: Митру и Варуну. Я (несу) Индру и Агни, ...Я несу буйного Сому..." — *ahám... carāmy ahám... viśvādevaiḥ / ahám mitrāvrunoḥbhā bibharmy ahám indrānt...* *ahám sōtam āhanāsam bibharmy...*<sup>24</sup>. Движение Речи — *Vāc* со всеми, несение ею всех, увиденные аналитически, диверсифицированно, как



раз и есть то "расхождение" — "расставление" (*vi tiṣṭhe*. RV X, 125, 7) Речи "по всем существам", а увиденные синтетически, обобщающе, — то "охватывание" (*ārābhamāṇā*) "всех существ", о которых говорится в гимне, обращенном к Речи или, точнее, в самовосхвалении Речи. Не исключено, что эта "расчленяюще-объединяющая" разнонаправленность Речи реализуется в образе лука, появляющемся и в AV I, 1, 3 и в RV X, 125, 6, хотя и используемом в расходящихся между собою контекстах. В первом случае образ лука подчинен идее сохранения Священного Знания, сохранения несмотря (и вопреки) на крайне неустойчивое положение, чреватое распадом: "Вот здесь скрепи, стянув, как два конца лука — тетивой / Пусть Повелитель Речи удержит!..."<sup>25</sup> Главное здесь — удержание *status quo* даже на грани катастрофы (срыва), которая в данном случае вполне может пониматься и в духе современной математической теории катастроф. Лук натягивается до предела, чтобы этот предел все-таки не был перейден, и весь смысл этого антиномичного образа в том, чтобы подчеркнуть устойчивость-постоянство в ситуации, где, кажется, нет ничего кроме изменения катастрофического характера на следующем шаге. Во втором случае образ лука, так же, как и в первом случае, соотнесенный с персонификацией Речи, служит иным целям: Речь — *Vác* натягивает лук для Рудры с тем, чтобы напряжение-натяжение было снято, стрела выпущена и убила ненавистника молитвы (*brāhman*)<sup>26</sup>. Но и в том и в другом случае тот, кто повелевает Речью, натягивает до предела тетиву лука независимо от дальнейших действий — удержать это напряжение и не пустить стрелу или, напротив, выпустить ее — во благо Речи, ради ее защиты от ее ненавистника, ради сохранения ее самой и Священного Знания, ею несомого.

Не останавливаясь здесь на других сходствах сопоставляемых текстов<sup>27</sup>, сто́ит, тем не менее, отметить еще одно, из числа ключевых. Заключительный стих AV X, 1, 4, представляющий собою как бы вывод из всего, — о взаимности и единении всех с "сокровенным" (*śrutá-*), с Священным Знанием, явленным в Речи, вокруг него, по его поводу. Заключение первого гимна первой книги "Атхарваведы" — *sám śrutena gamemahi má śrutena vi rādhiṣi* (I, 1, 4cd) 'Да соединимся мы здесь с сокровенным / Да не поступлюсь (не утрачу) я сокровенным!', с вынесенным вперед ключевым элементом *sam*, — представляет собою как бы кратчайшим образом выраженный итог знаменитого гимна Единения (RV X, 191, 1—4), но только взятый в аспекте того услышанного-сокровенного, которое и образует источник знания, подлежащего сохранению, о чем и просят в первом же тексте "Атхарваведы", понимаемой ее составителями именно как сумма знаний (*summa scientiarum*). В гимне Единения идея собирания воедино и пребывания в единстве имеет более широкое применение, но в принципе она остается той же самой, что и в AV I, 1, 4cd. Более того, она и выражается тем же элементом *sam*, также вынесенным на первую позицию, но в "усиленном" удвоенном варианте — "Вместе (*sam-sam*) собираешь (*yuvase... á*) ты, о бык, о Агни, все (*viśvāny*) / дары / благочестивого. Тебя на месте жертвенного возлияния (вместе все,



заодно) возжигают (*sám idhyase*). Нам сокровища (*vásūny*) принеси (*á bhara*)" (191, 1). Поле единства, совместности, соборности определяется более чем половиной слов, составляющих стих (вместе, собирать, приносить, возжигать вместе, все / дары / , сокровища/, и трижды повторенное здесь *sqm* задает лейтмотив всего текста гимна, варьируемого разнообразно и далее. — "Вместе собирайтесь! (*sám gacchadhvam*) Вместе договаривайтесь! (*sám vadadhvam*). Вместе настройвайтесь (букв. — 'познайте единство-общность', *sám... jānatām*) в ваших мыслях (*mánānsi*)", с отсылкой к первособытию — "как некогда (*pūrve*) боги у (своей) доли-богатства (*bhāgām*) сидели настроенные вместе (*sajānāná*, букв. — 'обладая единым-совместным знанием")" (191, 2). Далее (191, 3—4) эта идея совместности-соборности, единства-общности и, следовательно, подобия всех как членов максимально осуществившегося единения передается восьмикратно повторенному прилагательному *samāná-* (:*sam-*) 'единый', 'объединенный', 'общий', 'подобный', которое семизды открывает паду. В стихах 3—4 сгущение этой идеи, выражаемой и иными способами (ср. *sámītiḥ* 'собрание', букв. — 'со-идение'), достигает предела, включая в себя на звуковом уровне и нейтральные по отношению к единению, хотя и важные для него, слова и через них стоящие за ними реалии — *samāno mántraḥ sámītiḥ samāni / samānám mánaḥ sahá cittám eṣām / samānám mántram abhi mantraye vaḥ / samānéna vo haviṣā juhomi* 'Единый совет, единое собрание, единая мысль с душой у них. / Единый совет я советую вам, единым жертвенным возлиянием жертвую вам' (191, 3). Два мотива бросаются здесь в глаза: во-первых, всех призывают сделать то, что некогда сделали боги, а именно — собраться на месте жертвоприношения ради общего и всеиспытательного дела — ритуала, и, во-вторых, трижды подчеркивается идея совета — *mántra-*, *abhi-mantray-*; это слово этимологически и актуально отсылает к мысли (*man-* 'мыслить', 'думать'), но реально предполагает выраженность ее в слове, более того, в институализированной жанровой, обычно ритмизованной конструкции, совмещающей в себе поговорку, молитву, песнь и — что особенно важно — заговор (это слово, действительно, является одним из обозначений заговора): *sam-* & *mantra-*, собств. — в мыслях задуманный и в слове воплощенный с-говор, за-говор, дающий по идее возможность совершить и дело ("действенное" слово-мысль). Если учесть вед. *mantra-kṛi-* 'творец-делатель песни-мантры'<sup>28</sup>, о жреце-певце, который творит мантру и произносит-поет ее (ср. *mantra-vādin-*, о произносителе мантр, и *mantra-śāstra*, о книге мантр, их собрании), то пада *samānám mántram abhi mantraye vaḥ* могла бы в одном из вариантов интерпретации быть понята как "Единый заговор я заговариваю вам", и этот заговор — на единение, а произносит его от первого лица (*abhi mantraye*), очевидно, *mantra-kṛi-*, исполнитель заговора, заговорной песни. Это предположение дает веские основания говорить о "заговорной" природе этого гимна и характерной композиции его: 1-й стих — приглашение к жертвоприносительному ритуалу, введение в него всех собравшихся; 2-й — упоминание о "прецеденте", отсылка к известному мифу о богах, собравшихся

на "первожертву", и, наконец, пример для присутствующих, имеющие целью подвигнуть их на своего рода *imitatio deorum*; 3-й — перенос из мифологического прошлого и области "высоких" образцов в актуальное настоящее, призыв к подражанию этим образцам, как бы последние советы подготовиться к ритуалу и оповещение о его начале; и наконец, 4-й стих — сама мантра-заговор, ее текст, похватывающий призыв в 2ab и строимый в "императивно-оптативном" модуле ("да будет!"), столь характерном для заговоров, именно для их ядра (непосредственная просьба-мольба, обращение к силам, способным помочь заказчику заговора): *samāni va ākūtiḥ / samānā hṛdayāni vaḥ | samānām astu vo māno / yathā vaḥ susahāsati* (190, 4) 'Единым (да будет) ваш замысел, едиными — ваши сердца. / Единой да будет ваша мысль, чтобы было у вас доброе согласие!' Последняя пада, указывающая цель и назначение всех предыдущих "да будет", выделена двояко — впервые в стихах 3—4-м в начале пады отсутствует *samānā-* и впервые в гимне-заговоре "предмет" заговаривания обозначен в его последней и главной сути — *susahāsati*, т.е. согласие, букв. — 'благое (*su-*) совместное (*saha-*) бытие-пробывание (*asati*)'. Достижение этого согласия, собственно, и есть то "соединение с сокровенным", о котором говорится в конце текста, открывающего "Атхарваведу". Сравнение этого последнего фрагмента с последним гимном "Ригведы" позволяет не только обнаружить сродство идей и формы их выражения между этими двумя ведами, но и выдвинуть два предположения — о том, что гимн RV X, 191 являет собой некую "заговоробразную" конструкцию в "гимновом" оформлении, которая может толковаться или как некая "предзаговорная" структура, или наоборот, как заговор, вовлеченный в "гимновое" пространство и существенным образом трансформированный, хотя и не утративший полностью заговорных черт (в любом случае ценно, что гимн X, 191 возвращает нас к тому ритуальному первофокусу, в котором возник заговор), и о том, что своим последним гимном "Ригведа" как бы адресует слушателя к той "сумме знаний", которая содержится в "Атхарваведе" и которая может быть постигнута и усвоена только при условии "собираания воедино", концентрации мысли, слова и дела и их согласия между собой, т.е. того "благого совместного бытия-пробывания", единства, о котором речь шла выше<sup>29</sup>. Во всяком случае в указанном отношении связь "Атхарваеды" с "Ригведой" и отчетлива и органична; более того, она намекает на некий единый гипотетический ведийский "Ur-Text", давший начало обеим Ведам. То, что каждая из них, специализируясь на "своем" (гимны, заговоры), не забывает полностью и "чужое", сохраняя его в небольшом резерве (заговоры в "Ригведе", гимны или, говоря точнее, "незаговорные" тексты "Атхарваеды"), свидетельствует и о неполной преодоленности "смешанного" характера "Ur-Text" 'а, и о весьма целесообразном распределении функций и соответственно информации между двумя этими филиациями исходного текста.

<sup>1</sup> Если быть более точным, следовало бы, отвлекшись от относительной хронологии соответствующих текстов "Атхарваведы" и "Ригведы", говорить о соотношении этих текстов, взятых на их "прототипическом" уровне. Иными словами, в данном случае нужно было бы поставить вопрос об общих прототипических чертах, отраженных в сопоставляемых текстах двух названных Вед.

<sup>2</sup> В редакции Пайппалада (*paippalāda*) этот текст помещается неподалеку от начала книги.

<sup>3</sup> Есть основания говорить об индоевропейском источнике подобных форм — \**men-* (: \**mon-*\**m̥n-*, собств. — \**m̥ns-*) & \**dh(ē)-* & \**g̑en-*, т.е. условно "жизненная сила" или "мудрость" & "установить" ("положить", "класть" и т.п.) & "рождать" или "знать" (ср. др.-инд. *medhājanana* при *manasajñāyin-* 'воспринимающий разумом' и т.п. или *jñāt-manu-* 'думающий о себе как о мудром' и др., где сочетаются продолжения и.-евр. \**men-* и \**g̑en-* в его двуедином значении). И "познающий ум" и "порождающая жизненная сила" (два фразеологических клише, отмеченных в архаичных индоевропейских традициях) равно отсылают к и.-евр. \**men-* & \**g̑en-* или \**ʕen-* & \**men-*.

<sup>4</sup> Ср. вторую половину: *kr̥tām iṣṭām brāhmaṇo viryēna tēna mā devās tapasāvatehā*. Просьба к богам помочь просителю "этим жаром" (*tēna... tapasā*) отсылает к соответствующему мотиву в предпоследнем гимне "Ригведы" — X, 190: "Космический Жар" (строго говоря, его можно было бы считать и последним, поскольку гимн Единения /X, 191/ скорее можно рассматривать как некое сочетание, если пользоваться терминами русского заговора, закрепки" и "зааминивания", указывающее на то, что текст кончился непосредственно перед введением этого приема). ср.: *ṛitā ca satvāt cābhīdhātī tāpasō ūhy ajāyata* (X, 190, 1) 'Закон и истина из воспламенившегося жара родились'; к мотиву 'рождения' ср. и далее *tāto rātry ajāyata tātaḥ samudrō arnavāḥ* (190, 1) 'Отсюда родилась ночь, отсюда волнующийся океан'; *samudrād arnavād dāhi samvatsarō ajāyata* (190, 2) 'Из океана волнующегося год родился'. Далее уже выступает создатель-установитель (*dhātā*), который создал-упорядочил (*akalpayat*) Солнце, Луну, день, землю, воздушное пространство, свет (190, 3).

<sup>5</sup> Хотя в Пайппаладе соответствующий текст отсутствует, он используется в "Каушика-сутре".

<sup>6</sup> 30 текстов из 35 состоят из четырех стихов (*catuṛca-*); из пяти стихов — только один текст (I, 34), из шести — два (I, 11 и I, 29), из семи — один (I, 7), из девяти — один (I, 3). Неслучайность этого соотношения подтверждается и тем, что в других книгах заговоры, состоящие из четырех стихов, относятся к числу нечастых исключений (около 30 случаев).

<sup>7</sup> *tvāṁ no medhe prathamā*, с подчеркнутостью мотива первого (*prathama-*), предшествующего всем остальным действиям, ср. стих 2а. Начало заговора (1а) как бы эксплицитно "участников" его (ты-мудрость, мы) и идею первоочередности, настоятельности того действия, которое введено лишь в самом конце 1б (*gahi* 'приди'), с залержкой, актуализирующей напряженное ожидание, наконец-то снятое и открывающее будучи снятым, дальнейшее сближение с призываемой мудростью.

<sup>8</sup> *medhām aḥām prathamāṁ / brahmaṇyatīm brāhmajūtam ṛṣiṣṭutām*. Характерно введение Я как исполнителя заговора, призывающего (*huve*, глагол, отъединенный от своего объекта и субъекта еще более, чем *gahi*, см. 1аb, ср. *upatī* 'да придет!' в обращении к Священному Знанию /VII, 66, 1d/) мудрость, и мотив молитвы (*brāhman*), относящийся, конечно, к мудрости, но, видимо, предполагающий и сдвиг в сторону Я (*medhām & aḥām & \*brāhmaṇā & huve*, т.е. мудрость & я & молитвой & зову). Если учесть, что *brāhman-* не только молитва, молитвенная формула и т.п., но в определенных случаях обозначает и заговор-заклинание (см. далее), то предлагаемая трактовка-реконструкция получает дополнительную поддержку. — К *brāhmajūta-* ср. RV III, 34, 1 (об Индре, вдохновленном молитвой) и VII, 19, 11 (тоже в связи с Индрой).

<sup>9</sup> Ср. 3cd: *ṛṣayo bhadrām medhām yaṁ vidūs / tāṁ māyā vēsayāmasi*, на основании чего восстанавливается мотив знания (ср. выше I, 1 — о Священном Знании) с двухместным предикатом — риши (мудрецы) & мудрость & знают, ср. отчасти также 2ab с опущением мотива знания и особенно 4а.

<sup>10</sup> *yaṁ ṛṣayo bhūtakṛto medhām / medhāvino viduḥ*.

<sup>11</sup> *medhām sāyām medhām pratār / medhām madhyāndinam pāri / medhām sūryasya raśmibhir / vācāśa veśayāmahe* (повеление словом и есть заклинание).

<sup>12</sup> "a great mystery", согласно переводу Уитни 1905, I, 30.

<sup>13</sup> Этот же эпитет носит и Сома как вдохновитель поэтов и некоторые другие божества.

<sup>14</sup> Этот замысел семерых мудрых риши-певцов и его воплощение должны рассматриваться как ведийский вариант идеи "умаления", обращения к человеку с готовностью поделиться с ним высшей ценностью — Знанием, доверить его человеку. Это, однако, не означает равенства всех перед Словом и перед открываемым с его помощью Знанием. Существует определенная избирательность в отношении дара понимания Слова — "Кто-то, глядя, не видит Речь, кто-то, слухая, не слышит ее. А кому-то она отдает (свое) тело, как страстная жена в прекрасном наряде — (своему) мужу" (RV X, 71, 4: *utā tvāḥ pāśyaṇ nā dadarśa vācam / utā tvāḥ śṛṇvān nā śṛṇoty eṇām...* и т.д.), почти "по Тютчеву": *Они не видят и не слышат. / Живут в сем мире как впотьмах...*, о слепых и глухих к языку природы, к ее речи. Ср. еще: *tā etē vācam abhipādya pāpdyā sīrś idātram tanvate dṛajājāyaḥ* (RV X, 71, 9) 'те, плохо владея Речью, ткут по утку' (негодную) тряпку, не сознавая (этого); откуда — неумение правильно пользоваться Речью как причина "несознания" этого дефекта и одновременно "не-знания" или "псевдознания", ограниченного, частичного, приближительного, искаженно-искажающего, ложного.

<sup>15</sup> Ради чего нужно это "дарование", здесь не выражено, хотя отчасти и может быть восстановлено по I, 1ab. Очень существенно употребление здесь "тетического" глагола *dhā-*, отсылающего к эпохе "творения".

<sup>16</sup> *vāsoṣpate* при *vāsu-* 'имущество', 'состояние', 'добро'. Брихаспати, действительно, связан с имуществом-добром: он приносит его, достигает его и т.п. (ср. RV X, 67, 7; 190, 8 и др.). В "Ригведе" полтора десятка раз выступает форма *vāsu-pati-* с тем же значением, но в отношении к Агни, Индре, Савитару.

<sup>17</sup> *śrudhi śrutikarṇa... agne* (RV I, 44, 13) 'услышь, о чуткий ухом Агни...', — вызывают к богу.

<sup>18</sup> Ср.: *ahām dadhāmi drāviṇam havīsmate supṛāvye yajamānāya sunvatē / ahām... prathamā yajīṭyānām*. Помимо типичной "жертвоприносительной" терминологии и идеи "первенства" (*prathamā*) Речи заслуживают внимания еще два мотива — "жалования", выражаемого буквально как 'дарование-устанавливание' (*dadhāmi*. RV X, 125, 2c) отсылает непосредственно к *dadhātu*. AV I, 1d), в обоих случаях "тетических" глагол, и богатства, имущества, состояния, добра, которое жалуется. В этом отношении *ahām dadhāmi drāviṇam...* (RV X, 125, 2c), поддержанное *ahām rāṣṭri samgāmanī vāsūṇām* (там же, 125, 3a) 'Я — повелительница, собирательница сокровищ (богатств)', отсылает к идее власти над богатством и к персонафицированному образу "Повелителя Добра" (*Vasoṣ-pati:vāsu-*), идентичному "Повелителю Речи" (*Vācś-pati-*) и уже упоминавшемуся ранее. При таком подходе оказывается, что X, 125 (в частности, 2—3) — монолог повелительницы Речи - *Vāc*, выдержанный в перволичной форме, а AV, I, 1 (в частности, 2) — тоже перволично оформленное заклинание, обращенное к Речи - *Vāc*, но вложенное в уста заказчика заговора или представляющего его жреца, ведущего словесную часть ритуала. По идее оба эти текста могли бы быть объединены (по крайней мере, теоретически в диалог, совмещающий партию Речи - *Vāc*, в которой она описывает свои достоинства, и партию "заказчика"-просителя или жреца, в которой он просит Речь "взять" на себя Знание, сохранить его, вложить это Священное Знание, "сокровенное" в просителя. Такая жанровая конструкция, строго говоря, не противоречила бы тому, что известно из ведийской словесности, начиная уже с "диалогических" гимнов "Ригведы".

<sup>19</sup> Вед. *kārman-* (:kar- 'делать') обозначает дело, деяние и более специально жертвенное деяние ('Opferwerk', 'Opferhandlung'). Оба великих пространства, Небо и Земля, восторгалась деянием Индры, когда он поразил ваджрой своего противника Вритру (прецедент, учтенный ритуалом), ср.: *ānu tvā mahī pājasi acakre dyāvākṣāmā madatām indra kārman / vātṁ vṛīram āśyānam sīrśu mahā vājreṇa sīṣapo varāhūm* (RV I, 121, 11). Священные ритуальные деяния имеются в виду в RV VIII, 36, 7 и 37, 7 (*śṛṇu yāthāśṛṇor ātreḥ kārmanī kṛṇvataḥ*; характерен призыв к слушанию — *śṛṇu*, ср. *śrutā-*). Мотивы жреца при жертвоприношении и священного ритуального деяния объединены в RV VIII, 38, 1: *yajmāsyā hi sthā ṛivjā sāni vājeṣu kārmasu*. То же семанти-



ческое пространство обнаруживает себя в RV VII, 32, 13 — делание поэтического слова (*mántram... dadhāta*, ср. ранее), ситуация жертвоприношения (*yajñesu*), ритуальное деяние в связи с Индрой (... *yá índre kármanā bhūvat*); ср. также IV, 37, 2; 69, 1.

<sup>20</sup> *tām mā devā vy ādadhuḥ purutrā...* (X, 125, 3).

<sup>21</sup> *aḥām evā vāta iva prā vāmy arabhamāṇā bhūvanāni vīśva* (X, 125, 8).

<sup>22</sup> *tām abhītyā vy ādadhuḥ purutrā* (ср. X, 125, 3).

<sup>23</sup> "Трижды семь" — формульное сакральное число, которое может пониматься как обозначение некоего не определенного конкретно, но благополучно, положительно завершённого множества, всего целого без изъятия. Вместе с тем, особенно учитывая "лингвистическую" ориентированность этого текста, можно, видимо, согласиться и с одним из комментаторов, что *triṣaptāḥ* могло обозначать число звуков (осторожнее — составных элементов звуковой парадигмы языка), с помощью которых Священная Речь описывала ("несла" на себе) все, что подлежало выражению в слове. Возможно, что это формульное "трижды семь" (*tri-ṣapta-*) неслучайно возникает в RV I, 133, 6 (гимн, по сути дела, может трактоваться как заговор против злых духов и демонов, которых должен уничтожить Индра): "Взорви, о Индра, великих (демонов, чьё бы они рухнули) вниз! Услышь (*śrudhī*) нас! [...] Ведь самый неистовый, ты движешься (*vyase*) с неистовым, грозным, смертельным оружием (герой), [...] с воинами числом трижды семь (*triṣaptāḥ*), о герой, с воинами" (речь идет о Марутах).

<sup>24</sup> Ср. X, 71, 9; *imé yé nārvān nā parās caranti* 'те, что не движутся ни близко, ни далеко'.

<sup>25</sup> *ihaivābhī vī tanūbhé ārtī iva jyāyā / vācspatir nī yacchatu...* (AV I, 1, 3).

<sup>26</sup> *aḥām rudrāya dhānur ā tanomi brahmadvīṣe śrāve hāntavā u* (RV X, 125, 6).

<sup>27</sup> Среди этих сходств мотив услышанного. В AV I, 1 (мотив услышанного—"сокровенного" (*śrutā-*) ключевой, проходящий через весь текст. Это услышание Слова о "сокровенном" и образует акт рождения Священного Знания, нуждающегося в сохранении. Тот, кто повелевает Речью (Брихаспати. Вац), говорит, адепт же внимает, слушает, слышит и через речь-слово приобщается к Священному Знанию. В RV X, 125, 4 Речь говорит: "Благодаря мне ест пишу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное (*yá iṅ śṛṇōti uktām*). Не отдавая себе отчета, они живут мною. Внимай о прославленный, глаголю тебе достойное веры!" Показательно наличие в падах *śd* двух звукоизобразительных комплексов: *amantāvo maṅ tā ūpa kṣiyanti / śrudhi śruta śradhdhivāṅ te vadāmi*. По-видимому, они значимы: первый может отсылать к корню *man-* и его производным (*mānas, māntra-, māntu-* и т.п.) и к семантической сфере мысли, разума, сакрального слова, молитвы, песни, заговора (возможно, что и ...*vā ...vadāmi* в паде *d* возвращает к идее слова, говорения); второй комплекс основан на обыгрывании слушания-слышания (*śru-*), своего рода отклика на сказанное и помысленное; слушание-слышание — предикат того, кто сам услышан и прославлен (слав. \**sluxh* и \**slava*, как и \**slavo*, — слова общего корня), и \**śruta-* в более широком контексте возвращает нас к "сокровенному", т.е. к тому воплощенному в слово знанию, которое услышано. Второе сходство, не считая перечисленных ранее, — в отчетливо выраженной космологической функции Речи, как бы совпадающей с космическим пространством и его составом: "Я рождаю отца на вершине этого (мира). Мое лоно в водах, в океане;... Я касаюсь теменем того неба. Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа; по ту сторону Неба, (а) здесь по ту сторону Земли — такая я стала величием (*tāvati mahinā sam babhūva*)". RV X, 125, 8, ср. *tāvati vāk* (X, 114, 8). Мотив рождения Речью-дочерью своего собственного отца (сама идея взаиморождения известна и из других мест "Ригведы") принадлежит к числу тех парадоксов, которые возникают, когда речь заходит о "началах", о последней глубине сущего. В этом случае возможны три ответа, между которыми нужно сделать выбор: самовозникновение, взаимопорождение двух связанных объектов, признание неразрешимости (незнания). К мотиву порождения собственного отца ср. RV X, 129, 7 (*ādhyakṣa* на высочайшем Небе) — "Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может, нет. — / Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем Небе, только он знает или же не знает", ср. X, 129, 6 и др. В связи с космологичностью гимна Речи (X, 125) ср. уже упоминавшийся космогонический текст AV I, 32.

<sup>28</sup> Ср. призыв к риши Каश्यпе почтить (принести в жертву) Сове свои восхваления, еще более возрастающие с помощью песнопений творцов-исполнителей мантр: *ṣṣe mantrakṣtām stōmaiḥ kśyapodvardhāyan grah...* (RV IX, 114, 2). Кстати, ср. и еще одно сложное слово — *mantra-śrūtya-* 'послушный совету', т.е. изреченному богами (в Асс. как паречие). 'следующий традиции правильного использования священных текстов' и

т.п.; ср.: *nákir devā minīmasi nákir ā yopayāmasi mantráśrútyaṃ carāmasi* (RV X, 134, 7) "Ничего, о боги, не пропускаем мы, ничего не стираем, мы держимся тем, что слушаем (внимаем) мантре" (совету Индры).

<sup>29</sup> *Sat* иногда выносится в начало стиха и в других случаях, но таких примеров в "Ригведе" немного, ср. I, 25, 17; 48, 16; 91, 18; VIII, 4, 16; IX, 25, 3; 68, 5; 97, 55.

### III. О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СОСТАВЕ

#### 1. Из ведийской антропологии (AB X, 2): опыт толкования

Текст "Атхарваведы" X, 2, описывающий тело человека и иногда условно квалифицируемый как "гимн", издавна привлекал к себе внимание исследователей. Он интересен как образец сильно институализированной жанровой конструкции, засвидетельствованной очень неполно, но, кажется, позволяющей восстановить целый класс особых архаичных текстов, восходящих к ритуалу; как диагностически важный текст, фиксирующий начало этапа в переходе от Вед к Упанишадам; как оригинальное (и для древнеиндийской традиции редкое) решение вопроса об отношении человека к Богу, При неполной ясности умозрительно-религиозной конструкции этого текста значительность передаваемых ею смыслов вне сомнений. Не случайно, что именно философы и историки философии, начиная с П. Дейссена, друга Ницше (который оставил после себя ярчайшие образцы разработки нетрадиционной антропологии в XIX в.), прежде всего проявляли интерес к этому тексту. Тем не менее он оказался все-таки недооцененным или раскрытым лишь частично. Наконец, до сих пор не осознано, что в X, 2 перед нами один из блестящих и редких образцов ведийской антропологии, само существование которой часто ставится под сомнение (иное дело — более поздние психофизические учения о макро- и микрокосмосе, с частности и в буддизме). Материал этого текста оказался вовсе не отраженным и в культурологических исследованиях, хотя "антропологическое" ядро культуры должно рассматриваться как один из важнейших ее критериев. Чтобы был понятен весь контекст дальнейших рассуждений (затрагиваемый в этой статье, впрочем, лишь выборочно, частично), уместно в самом общем виде обозначить некоторые из существенных "антропологических" критериев архаической культуры, проявляющихся не только и не столько в сфере самого человека, сколько при экспликации человеческого во "вне-человеческую" и "сверхчеловеческую" сферу, при трансцендировании человеческого. Важным типологическим признаком каждой культуры нужно считать отношение человека к тому, что вне человека и выше его (могущественнее, фундаментальнее, что выступает как первоначальное или причиннообразующее и т.п.). Существенно, представляет ли человек это "вне-выше" как нечто безличное (рок, природа, некие силы-энергии и т.п.) или как личное (разные виды антропоморфизированного божества); мыслит ли он свою связь с ним как одностороннюю или двустороннюю (т.е. приказ — повиновение, образец для подражания — приближение к нему, копия или же диалог, сотрудничество и т.п.); вводит ли он человеческое в состав

божественного или нет, т.е. строится ли намеренно антропологический слой религиозного сознания и — в предельном случае — возникает ли религиозно-нравственная идея богочеловеческого (следовательно, речь идет не просто о признании богоподобия человека, о его бессмертия в духе, зависящем не только от Бога, но и от самого человека, но и о богочеловеческом характере открывения, когда Бог раскрывается в человеке и человек раскрывается в Боге), предполагающая взаимовлияние и обмен божественного и человеческого, чем и определяется особый, исторически засвидетельствованный тип культуры ("вращивание — воздвигание — почитание" божественного в человеке и человеческого в Боге). На этих путях переклички и аналогии ведийского умозрения с христианским и библейским не только естественны, но и неизбежны. Но с культурологической точки зрения показательнее, пожалуй, не сходства (они чаще всего сигнализируют о подобии тяготеющих к стандарту, экстенсивных по своему характеру структур), а различия, отсылающие к сфере интенсивно-напряженного, к свободе выбора нового пути. В частности, перед исследователями должен в конце концов встать вопрос о том, почему древнеиндийская религиозная мысль не воспользовалась идеей "антропологизации" Бога, его умаления, почему не были выработаны индийские варианты богочеловеческой идеи, сопоставимые с иудейскими и христианскими версиями.

В дальнейшем целесообразно иметь в виду результаты предшествующих исследований, посвященных Пуруше<sup>1</sup>. Приводимый ниже перевод АВ X, 2 на русский язык имеет экспериментально-лингвистический характер. Одна из его целей — дать унифицированный перевод концептуально-значимых ведийских понятий, сохраняя при малейшей возможности внутреннюю форму (или хотя бы ее образ) ведийского слова. Комментарии в необходимых случаях фиксируют неизбежный "сдвиг" по отношению к здравому смыслу и к стандартным формам языкового выражения<sup>2</sup>. Толкование строится на принципе самоуглубления, когда отдельные положения эксплицируются и доводятся до такого логического уровня, который, строго говоря, текстом не задан или, во всяком случае, не актуализирован. Существенно, однако, чтобы эти положения не выходили за некий предел, так или иначе выводимый из анализируемого текста.

## Тело человека

### X, 2

1. Кем были подобраны обе пяты Человека?  
Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки?  
Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия?  
Кем — обе выступающие кривизны посередине? Кто — опоры  
[создал ему]?
2. Из чего же сделали Человеку  
Обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки вверх?  
Разведя обе ноги, куда же приставили их?  
А состав обоих колен? Кто же осмыслил это?

3. Четырехчастный с приставленными концами соединяется  
Выше обоих колен податливо-гибкий ствол.  
Оба бедра, как и две лядвеи... Кто же это породил —  
[Их], благодаря которым остов стал твердо-устойчивым?
4. Сколько богов, каковы они были?  
Кто сложил у Человека грудь, шейные позвонки?  
Сколько расставили оба сосца? Кто — оба локтя?  
Сколько — плечевые кости? Сколько сложили ребра?
5. Кто собрал обе его руки,  
Говоря: "Да совершит он мужественное деяние!" ?  
Что за Бог тогда приставил ему  
К остову оба плеча?
6. Кто просверлил семь отверстий в голове:  
Оба уха, обе ноздри, оба глаза и рот? —  
Благодаря величию победы которых во многих местах  
Четвероногие, двуногие идут [своим] путем.
7. Ведь он вставил между обеими челюстями многообильный  
язык,  
Затем прикрепил могучую речь.  
Он мощно вертится среди миров,  
Рядясь в воды. Кто же осмыслил это?
8. [Тот], который его мозг, лоб [создал],  
Затылок, кто первым [создал] череп,  
Собрав должное быть собранным для обеих челюстей  
Человека, —  
Что это за небесный [Бог] поднялся на небо?
9. Приятные и неприятные многочисленные вещи,  
Сон, угнетенность, изнеможение,  
Наслаждения и услады — огромный,  
От кого выносит [их] Человек?
10. Несчастье, распад, гибель —  
Откуда же они в Человеке? А оставленность мыслью?  
Удача, совершенная удача, неудача,  
Мысль, подъемы — откуда?
11. Кто расположил в нем воды, вращающиеся во всех  
направлениях,  
Многokrратно вращающиеся, рожденные, чтобы разлиться  
потоками,  
Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные,  
Устремленные в Человеке, вверх, вниз и поперек?
12. Кто в нем установил форму?  
Кто — величину и имя?  
Кто в нем — способность к движению? Кто — способность  
к различению?  
Кто в Человеке — поступки [установил]?
13. Кто сплел в нем дыхание?  
Кто — вдыхание и выдыхание?  
Что за Бог содыхание в нем,  
В Человеке, прикрепил?



14. Кто в нем жертву установил?  
Единственный из богов в Человеке?  
Кто в нем — истинно-сущее, кто — лишенное  
законосообразности?  
Откуда смерть? Откуда бессмертие?
15. Кто его одел одеждой?  
Кто уготовал ему век?  
Силу кто ему даровал?  
Кто уготовал ему быстроту?
16. Благодаря кому протянул он воды?  
Благодаря кому сделал он день сияющим?  
Утренняя зарю благодаря кому зажег он?  
Благодаря кому далось ему наступление вечера?
17. Кто в нем установил семя?  
Говоря: "Да протянется нить!"  
Кто пробудил в нем мудрость?  
Кто поставил музыку? Кто — плясания?
18. Благодаря кому покрыл он эту землю?  
Благодаря кому объял он небо?  
Благодаря кому Человек величием  
Под стать горам? Благодаря кому [под стать] деяниям?
19. Благодаря кому следует он за Парджаньей?  
Благодаря кому — за прозорливым Сомой?  
Благодаря кому — жертва и вера?  
Благодаря кому в нем установлен разум?
20. Благодаря кому он находит искушенного в откровении?  
Благодаря кому — этого Высочайшего?  
Благодаря кому этот Огонь [находит] Человек?  
Благодаря кому год он измерил?
21. Брахман находит искушенного в откровении,  
Брахман — этого Высочайшего,  
Брахман этот Огонь [находит], Человек,  
Брахман год измерил.
22. Благодаря кому живет он согласно богам?  
Благодаря кому — согласно племенам божественного рода?  
Благодаря кому — это иное, не власть.  
Благодаря кому — истинно-сущее, [что] зовется властью?
23. Брахман живет согласно богам.  
Брахман — согласно племенам божественного рода.  
Брахман — это иное, не власть.  
Брахман — истинно-сущее, [что] зовется властью.
24. Благодаря кому эта земля установлена?  
Благодаря кому высшее небо поставлено?  
Благодаря кому это устремленное вверх и поперек  
Воздушное пространство поставлено, протяженность?
25. Брахманом земля установлена.  
Брахман[ом] высшее небо поставлено.  
Брахман[ом] это устремленное вверх и поперек

- Воздушное пространство поставлено, протяженность.
26. Голову его сшив,  
Также и сердце, Атхарван  
Вверх из мозга поднялся,  
Из темени очищающийся [побуждал их].
  27. В самом деле, это голова Атхарвана —  
Сжатый божественный сосуд.  
Дыхание охраняет эту голову,  
Пища, а также разум.
  28. Ввысь ли был он создан, поперек ли был он создан?  
Стал ли Человеком во всех направлениях?  
Кто знает крепость Брáхмана,  
По которой зовется Человек?
  29. Кто в самом деле знает эту крепость Брáхмана,  
Окутанную бессмертием,  
Тому и Брáхман, и [что] от Брáхмана  
Дают зрение, дыхание, потомство.
  30. В самом деле, ни зрение, ни дыхание  
Не покинет прежде старости того,  
Кто знает крепость Брáхмана,  
По которой зовется Человек.
  31. Восьмиколесная, девятивратная,  
Неприступная крепость богов.  
В ней золотой сосуд,  
Небесный, окутанный сиянием.
  32. В этом золотом сосуде  
О трех спицах, о трех опорах,  
Что за Атманское чудо в нем!  
В самом деле, об этом знают лишь знатоки Брáхмана.
  33. В далекосверкающую, желтоватую,  
Окутанную славой,  
Золотую крепость — Брáхман  
Вошел, в непобежденную!

#### КОММЕНТАРИЙ К ПЕРЕВОДУ

1. Подобраны ... собрана... — слова одного корня (*ābhṛte... sámbhṛtam...*) от *bhar-* 'нести', 'брать'; собств. при интерпретирующем переводе: 'принесены' & 'подобрана' ('собрана'). Ср. W. (= Whitney): "were brought", R. (= Renou): "été apportés". — *Пальцы изящные* (*aṅgúliḥ pśānīḥ*), собств. — 'красивые', 'хорошо оформленные', 'точные', этимологически — 'писаные' (ср. *piś-*: слав. \**psati* и т.п.). — *Обе выступающие кривизны*, т.е. ягодицы, образующие зад, — так предлагается здесь переводить неясное вед. *ucchla(n)khaú* (W. и R. оставляют это слово без перевода, [= Deussen]: "Die Strecker", в комментарии: "die von der Mitte aus sich streckenden"); существенны в данном случае два семантических компонента: 'выступать', 'выдаваться' (*ucch/a/l-<\*ut-sal-*) и 'изгиб', 'кривой' (*aṅkh-*, ср. *aṅká-* 'изгиб', 'искривление', 'крюк', ср. здесь тоже *aṅgúliḥ* и т.п.). Человек (*pūruṣa*) — основная тема всего текста. Она дублируется в своем отношении и к Первозчеловеку, для которого *Pūruṣa-* является фактически собственным именем (о жертвоприношении богами космического гиганта Пуруши, разъятого по частям, из которых потом были созданы элементы Вселенной, см. РВ X, 90 и др.), и к человеку вообще (каждому, любому, мифологизируемому лишь в той степени, в какой он соотносится с Пурушей, своим первопредком). Тема *Pūruṣa*' и отзывается

и на звукоизобразительном уровне, когда речь идет об опоре Человека, ср.: *pārṣṇī* 'обе пяты' — *pūruṣasya* — *pratiṣṭhām* 'опору' (*p-r-ṣ-a*). Как показывает X, 2, 1 и как следует из принципов ведийской космологии, все созданное (в том числе и Человек) нуждается в опоре, начинается с нее. *Onopa* (*pratiṣṭhā*) в этом месте может пониматься как указание на ноги. Ср. R.: "Qui (a fait les pieds, son) point d'appui?".

2. *Приставили ... состав* (*vyādadhuḥ ... sandhī*) — имеет целью единым образом обозначить общий элемент *dh-* (: *dhā-* 'ставить', 'класть'). Как правило, этот принцип выдерживается и далее. — *Разведи* (*nirṭyā*), собств. раздвинув (ср. *nis-ar-*). W.: "seragating (?)", R.: "a-t-on tiré". — *Осмыслил* (*ciketa*) — в этом переломе акцент перенесен в второй из двух семантических множителей — 'заметить' (перцептивный аспект) и 'ментально обработать' (т.е. подобрать замеченному соответствующий смысл), ср. 7d.

3. *Стол* (*kābandham*), ср. W.: "trunk", R.: "Le tronc"; как переносное значение — 'корпус', 'каркас', 'туловище', но и 'бочка', т.е. сосуд (ср. отождествление человеческого тела с сосудом [скудельным] в других традициях). — *Податливо-гибкий* (*śīthirā-*) ... *твердо-устойчивым* (*sūdr̥gha-*) — перевод эксплицирует семантические элементы соответствующих слов и соотносит их друг с другом через противопоставление. — *Это ... [Их], благодаря которым ...* (*idd ... yābhyām*) — несогласование в числе двух соотношенных друг с другом местоимений.

4. *Оба локтя* (*kaphodāy*) — неизвестное слово, оставленное без перевода (W.: "the two collar-bones (?)").

6. *Четвероногие, двуногие* (*cātuspādo dvipādo*) — известная формула, обозначающая животных и людей и восходящая к индоевропейскому поэтическому языку, см. о ней: Schmitt R. Dichtung und Dichtersprache der indogermanischen Zeit. Wiesbaden, 1967, 12. Ср.: *yá īše asyá dvipádaś cātuspadaḥ* (PB X, 121, 3) 'кто владеет его двуногими [и четвероногими], но и Он сотворил двуногие тела, он сотворил четвероногие тела ... он, прурша, вошел в тела' (БрУпМ II, 5, 18), где "сотворил ... тела" (*puraś cakre*, букв. 'сотворил города') реализует распространенную метафору "тело — город (крепость)", ср. Мбх XII, 11132 и др. То, что *pur* в данном месте БрУп нужно понимать как тело (*śarīra*), следует из толкования Шанкары. Ср. сходную образность в связи с солнцем: *apād āgre sāmabhavat ... cātuspād bhūtvā ... sāvram ādatta bhōjanam* (AB X, 8, 21) "Безногим вначале он возник ... Став четвероногим... он взял себе все наслаждения". — ... *ṣṭm puri* ... снова отсылает к *Pūruṣa*. — К мотиву семи отверстий в голове см. коммент. к 26.

7. *Речь* (*vāc-*) — иногда предпочитают переводить здесь как 'голос' (W.: "voice"); D.: "der Rede Kunst". — *Многообильный* (*purūc-*) — ср. D.: "vieligewandte", W.: "ample", R.: "générreuse". — *Он* (*sá*) — неясно, о ком идет речь: о Боге или Человеке.

8. *Затылок* (*kaṅkīkā-*) — перевод приближен. В плане звукового подобия ср. *yataṁ ... prathamā... katamāḥ; lalātam... kapālam*, грамматические фигуры типа *citvā cītyaṁ* или *figura etymologica divam... devāh*. — К мандельштамовской теме: *Для чего должен череп развиться...*

9. *Наслаждения и улады* (*ānandān ... nāndāns...*) — слова одного корня *nand-*; ср. выше сходное сопряжение по несколько иному принципу: *priyā-priyāni*. — *От кого* (*kāsmād*) — такой перевод имеет целью отличие "лично"-вопросительного *kāsmād* от "безлично"-вопросительного (*kūto*, ср. AB X, 2, 10 и др.). — *Выносите* (*vahati*) — собств. — '[вы]возит'.

10. *Несчастье, распад, гибель* (*ārtir dvartir nirṭiḥ*) — все три слова содержат общую основу *rti-* (*ar-*: *r-*), дифференцируемую разными префиксами (*ā-*, *ava-*, *nī-*). — *Удача, совершенная удача, неудача* (*rāddhīḥ sāmṛddhir āvyṛddhir*) — все три слова восходят к одному и тому же корню *r̥dh-*, выступающему, однако в разных степенях чередования и с разными префиксами (*sat-*, *a-vi-*) или без префикса вообще. — Оставленность мыслью (*matīḥ — a-matīḥ*) соотносится с мыслью (*matīr*). Параллелизм *matī-*: *a-matī-* не отражен W.; R. трактует его иначе ("la mémoire ... l'oubli"). — *Подъемы* (*ūditayaḥ*), ср. "uprisings", R.: "les prospérités"; возможно, речь идет о восхождениях мысли, о вдохновении как поднятии духа и т.п. (в этом контексте память кажется менее удачным вариантом перевода).

11. *Расположил* (*vyādadhā-*) — вынужденное исключение в переводе форм глагола *dhā-* элементом *stāv-* (собств., "расставил... воды"); W.: "disposed"; R.: "a disposé". — *Воды* (*āraḥ*) — различные жидкости, входящие в состав человеческого тела; ср. ниже их дифференциацию по цвету — красновато-коричневые, красные, темно-дымные (*aruṇā lōhinīś tāmradhūmrā*), в основе которой, как было недавно выяснено, лежит

архачная классификация космобиологического характера, см.: Тэрнер В. Цветовая классификация в ритуале идембу. Проблема первобытной классификации // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1982. — *Вращающиеся во всех направлениях ... вращающиеся* (*viṣṭvāḥ purūvṭāḥ*) — звуковое подобие, распространяющееся на шесть сегментов (*-ūvṭāḥ*) и отмечающее границу между концом первого и началом второго стиха.

12. *Величину (mahānām)* — можно понимать как рост (R.: "la taille"). — *Способность к движению... способность к различению (gātūm... ketūm)* — семантический компонент, обозначающий внутреннюю расположенность субъекта к действию, вводится в перевод на основании интерпретации образований на *-tu-* (ср. *-ti-*), данной им Э. Бенвенистом. — *Способность к различению (ketūm)* — возможны и другие переводы, ср. W.: "display (?)" ; R.: "l'intelligence"; *ketūm* содержит тот же корень, что и *siketa*, о котором см. коммент. к 2. — *Поступки (caritrāṇi)* — может быть понято и как 'способы поведения', 'виды поведения' (ср. W.: "behaviours"). Заслуживает внимания попытка конкретного понимания *caritrāṇi*, ср. R.: "Qui (a mis) les pas dans l'Homme?" В этом случае устанавливается более прямая связь этого слова с *gātūm* (12с).

13. *Дыхание ... вдыхание и выдыхание ... содыхание (prāṇam ... apāṇam vyāṇam ... samāṇam)* — эти обозначения разных видов жизненного дыхания, различавшихся в древнеиндийской космобиологической и мистико-физиологической традиции, даны в условиях переводах, имеющей целью, во-первых, подчеркнуть тождество исходного элемента (*ap-* 'дых-') и, во-вторых, отразить (хотя бы отчасти) семантику префиксов. Ср. L. (= Ludwig): "Atem... Rauch... Durchatmung... gesammten Atem"; D.: "Auschauch... Einhauch... Zwischenhauch... Allhauch"; "breath... expiration... respiration... conspiracy"; R.: "souffle d'avant... souffle d'arrière... souffle transverse... souffle circulaire". — *Прикрепил (dāhi śiśrāya)* — ср. W.: "attached"; R.: "a fixé".

14. *Едиственный из богов (éko devā)* — собственно, речь идет о конкретном Боге, которому приписывается нижеуказанное действие: "one god" (W.), "dieu particulier" (R.). — *Истинно-сущее (satyām)* — перевод, эксплицирующий логико-семантическую структуру слова 'истинное' & 'сущее'; при таком понимании противопоставленное этому слову *ānṛtam*, переводимое условно как "лишенное законосообразности", высвечивает два связанных между собой смысла — 'не-истинное' & 'не-сущее'; хотя в своем максимуме такая экспликация должна быть признана слишком "сильной", сама ее идея, понимаемая как предел становления, кажется, верна. Ср. W.: "truth... untruth"; R.: "le réel ... l'irréel". — *Откуда смерть? Откуда бессмертие? (kūto mṛtyūḥ kūto mṛtam)* — ср. X, 7, 15: *yātrāmṛtam sa mṛtyūṣca puruṣe ūhi samāhite* "Где бессмертие и смерть в Пуреше сосредоточены ..." или в РВ X, 121, 2: *yāsya chāyāmṛtam yāsya mṛtyūḥ* "чь отражение — бессмертие, чье — смерть" и др.

15. *Одежда одеждой (vāsaḥ paryadaadhāt)* — этот буквальный перевод имеет целью сохранить единство в переводе глаголов с элементом *dhā-*; более литературный перевод — "окутал одеждой" (ср. R.: "a enveloppé du vêtement", но у W.: "put about him clothing"). — *Век (āyur)* — срок жизни (W.: "life-time"; R.: "durée du vie").

16. *Благодаря кому (kéna)* — также может быть передано как "благодаря чему", "чем" (эти варианты предусматривались уже L.), ср. W.: "with what", но R.: "Grâce à qui". Выбор "лично"-вопросительного варианта перевода (ср. коммент. к 9) объясняется позже раскрываемым субъектом действия — Брахманом. — *Протянул он воды (āro bhvatanta)* — т.е. простер, распространил; ср. *anātam vītat am pururā* (AB X, 8, 12) "Бесконечное растянуто по многим местам"; однако само сочетание *tan-* 'тянуть' & *āp-* 'воды' показательно как намек на идею тела, Я, человека (ср. др.-инд. *tanū-*) и на идею преемственности (ср. др.-инд. *tanī-* 'нить', 'вервь', 'связь', в частности, в череде поколений (ср. вед. *tanū-krī-* 'себя рождающий'). РВ VIII, 79, 3), ср. коммент. к 17; с этим перекликается идея животорных, родовых вод. — *Далось ему наступление вечера (sāyambhavāt dade)* — ср. R.: "a-t-il reçu en don le soir", где семантика *dade* распределяется между *a reçu* 'получил' (т.е. 'дал себе' — в соответствии с медальным залогом от *da-* 'дать') и *en don* 'в дар'. Зато *sāyambhavāt* — получает у R. слишком облегченное отражение. *Далось* настоящего перевода вполне в духе известной традиции: *И как, спрошу, далось нам это / Так ни с того и ни с сего?..* (Гютчев).

17. *Установил семья (réto puṣṭadhāt)* — естественнее: 'вложил семья', но связь вед. *dhā-* с переводящим его рус. *стан-/стаю-*, о котором см. выше, обязывает использовать и здесь стандартный вариант. Та же проблема возникает в связи с *поста-*



вил музыку (*bānām... dadhau*), собств. 'учредил' ('определил', 'предназначил'), 'ввел', 'познакомил', 'облегчил' и т.п. в нестрогом переводе. Интересно, что и *мудрость* (*medhā*) при этимологическом анализе обнаруживает в своем составе семантический элемент "ставить": ср. к *medhā* вед. *mandhātā* и *mānas* & *dhā-*, с одной стороны, и авест., др.-перс. *mazdā* (< \**maz-dhē*), с другой. Следовательно, *medhā* предполагает и.-е. \**mns-dhē* 'ума установление', ср. коммент. к 19. — *Да протянется нить!* (*īdntur ā tāyatām*), т.е. "Да продлится его род!" (ср. в непосредственном соседстве мотив вложения семени), ср. коммент. к 16а; мотив протянутых вод. Ср.: *yó vidyāi sūtram vitatām... sūtram sūtrasya yó vidyāi sá vidyāē brāhmaṇam mahāti* (AB X, 8, 37) "Кто знает нить протянутую... нить нити кто знает, тот знает Великого Брахмана"; *vedāhdm sūtram vitatam* (AB X, 8, 38) "Я знаю нить протянутую".

18. *Объял небо* (*pāryabhavat dīvam*) — букв., 'об-стал небо'. Если учесть, что в предыдущем стихе тем же корнем *bhū-/bhav-* обозначена земля (*bhūmi*), то в экспериментальном переводе, ориентирующемся на верность передачи внутренней формы ведийских слов, первые две строки 18ab можно было бы передать примерно так: Благодаря кому об-вернул он эту ставшую (т.е. землю)? Благодаря кому он об-стал небо?". Показательна и сама связь *bhū-/bhav-* 'быть', 'становиться', 'стать' с *dhā-* 'ставить', 'устанавливать' и т.п. — *Величием* (*mahā*) — ср. *величину* (*mahmānam*) в 12b: оба слова восходят к *mah-* 'большой'.

19. *Следует за Парджаней, ... за Сомой* (*Parjanyaṃ dvveti Sōtam*) — упоминание этих божественных имен (Парджанья — бог оплодотворяюще-живительной грозы, Сома — деифицированное растение, из которого готовится напиток бессмертия "амрита", дающий, в частности, прозрение, ср. "прозорливый Сома", Парджанья — отец Сома, ср. *parjanyaḥ pitā* в PB IX, 82, 3; он производит скот, растения, семена, плуцу) имеет целью подчеркнуть единство идеи плодородия, проявляющейся и внизу (сексуальная сила), и вверх (ментальная сила), отсюда — непосредственный переход к разуму (19d), ср. выше о мудрости (*medhā*), 17с (ср. рус. *мудр-*: *муде*, из \**mōd-r-*: \**mōd-*; ср. \**mōdrost* : \**mōdos*, так сказать, верхняя и нижняя мудрость). *Установлен разум* (*nihitam mānah*) — т.е. *ni-dhā-* & *manas*, см. коммент. к 17с; кстати, и *вера* (*śraddhā*) своей внутренней формой обнаруживает присутствие элемента *dhā-* 'ставить', 'устанавливать'; ср. вед *śrād dhā-* 'верить' (*śrād...* *dādhat* — PB X, 39, 5; *śrād ... dhata*. PB II, 12, 5; *śrad-dādhanā-*, *śraddhita* — PB I, 104, 6), авест. *zrazdā*, *zras(-ča) dāt* 'er glaube', *zrazdā'ti* 'доверие', а также лат. *crēdō*, др.-ирл. *cretim* и др., восходящие к и.-е. \**k<sup>2</sup>-red-* (\**k<sup>2</sup>-erd-* & \**dhē-*).

20. *Искушенного в откровении* (*śrōtriyam*) — имеется в виду брахман, сведущий в священном знании, передаваемом путем откровения — шрути (в отличие от заучиваемо-запоминаемого знания — смрити). О таком знающем шрути ср. БрУи IV, 3, 33 (*śrōtriyō*). — *Высочайшего* (*paramēṣṭhīnam*) — этим эпитетом обычно определяется Праджapati, "Господин потомства", покровитель всего живого и творец жизни; ср., например, AB X, 7, 17. — *Этот Огонь [находит] Человек?* (*imām agnīm pūruṣaḥ*) — речь идет о деифицированном Огне-Агни во всем многообразии его форм. К мотиву индивидуального обретения огня ср.: "... когда меня подносили к окну, я увидел вспыхнувший газ в колониальном магазине Выгодникова — разволновался, затрясся и торжественно произнес — свое первое слово: — "Огонь"... (Андрей Белый "Котик Летаев"). — *Год он измерил* (*samvatsarām tame*) — имеется в виду установление годового цикла (жертвоприношений); типологически важны примеры, в которых название года мотивируется признаком "мерить" (ср. лит. *mėtai* 'год' и т.п.). Не только год измеряется Солнцем, но и пространство (ср. AB X, 8, 3: *bṛhān ha iasthau rājaso vitāno...* "Очень высоко находится мера пространства"). Ср в контексте Андрея Белого *Мыслью века измерил...*

21. *Брахман* (*Brāhman*) — существительное среднего рода, кодирующее ряд важнейших абстрактных понятий — "молитва", "сакральная формула", мудрость, заключенная в Ведах", "абсолютный принцип" (в поздне- и послеведийское время) и т.п. Существенно, что *Brāhman* (*Brāhman*) противопоставлено слову *брахман* (*brahman*) мужского рода со значением имени деятеля — 'жрец-знарок заклинаний', 'главный жрец-руководитель жертвоприносительного ритуала'; при этом общий смысловой центр обоих слов достаточно прозрачен. В данном месте (21с) показательно соотношение-сближение *Brāhmana* и *Человека*. При свете этимологии оба слова объединяются идеей множества, возр...стания (соответственно *brah-/brh* и *pūr-*). D. в коммент.

к 21 (но имея в виду и строфу 25) пишет о соотношении Бр́хмана и Человека: "Charakteristisch ist im Folgenden der Wechsel zwischen *bráhma* und *brahmaná*; der Mensch erlangt seine Übermacht durch das Brahman, ist aber, seinem bessern Teile nach, dieses Brahman selbst".

22. *Благодаря кому живет он согласно богам (kéna devāy ānu kṣiyati)* — т.е. согласно заветам богов, следуя им. Тем не менее из-за бесспорной эллиптичности это место допускает разные трактовки. Ср. L.: "Wodurch wohnt er den Göttern nah, wodurch den götter-ent-sproßenStämmen?"; D.: "Durch wen wohnt unter Göttern er und unter Menschen, gottentstamm't?"; W.: "Wherewith does he dwell upon (?) the gods?..."; R.: "Grâce à qui habite-t-il le long des dieux?...". — *Благодаря кому — это иное, не власть?* (*kénedāt anyām nákṣatram*) — здесь принимается интерпретация *nákṣatram* как *ná & kṣatram* (восходящая к индийской народной этимологии, представленная в переводе Гриффитса и усвоенная D. и R.), а не как одного слова со значением созвездие. При такой интерпретации открывается возможность соотнести *ná-kṣatram* с *kṣatram* (22d). Поскольку *kṣatrá-* обозначает не только власть, но и воинское сословие (второе в древне-индийской социальной иерархии), D. и R. видят в этом месте намек на три сословия ведийского общества: брахманов, живущих по заветам богов, воинов-кшатриев и иных, т.е. вайшьев и шудр. Такая интерпретация этой строки (кстати, она соотносима с известным отрывком о социальных группах из гимна Пуруше — АВ X, 90, 11—12) определяет и понимание следующей. Перевод же W. ("Wherewith this other asterism?") сам автор квалифицирует как "механический". — *Истинно-сущее (sat)* — см. коммент. к 14.

24. *Земля установлена... высшее небо поставлено (bhūmir vhitā... dyaūr úttará hitā)* — ср. уже отмечавшуюся выше игру разных форм глагола *dhā-*, а также в 24d: *antárikṣam... hitám*. Высшее небо — место, где обитают боги и царь мертвых Яма, с которым там пируют "отцы", души умерших предков. Любопытно, что слово для обозначения неба относится к женскому роду, хотя обычно Небо (= Отец) противопоставляется Земле (= Матери) как слово мужского рода слову женского рода. — *Вверх и попереk (úrdhvám tiryák ca)*, как и *протяженность (vyúḥ)*, — важные параметры ведийского космоса.

25. *Бр́хманом ... Бр́хман[ом] ... Бр́хман[ом] (bráhmañá... bráhma... bráhma)* — в построенных по принципу параллелизма конструкциях не выдерживается единый падеж ключевого слова; в первом случае (25a) — инструментальный, во втором (25b) и третьем (25c) — именительный (если только не трактовать эту форму как окказиональный "сокращенный" инструментальный падеж. W. делает попытку узаконить именительный падеж в своем переводе: "the bráhma is the sky set above, the brahman this atmosphere, the expanse set aloft and across". Тем не менее форму *bráhma* уместнее понимать как результат некоей аттракции. В связи с этим см. коммент. к 21 у D.

26. Как и 27, трудное для понимания место, тем более что строфы 26—27 прерывают последовательность довольно единых по структуре строф. — *Атхарван (Átharvā)* — пот. прорг. жреца огня, по которому назван и весь его род. Создание АВ связано с родом Атхарвана (в частности, с ним соотнесена белая магия в этом памятнике). Особую сложность представляет понимание глагола *pratrayat*: теоретически он может объясняться и как непереходный глагол ('поднялся'), и как переходный каузативный глагол ('побуждал' и т.п.). Перевод R. в этом месте строится по принципу "суммации": "...il s'éleva/ un [vent] purifiant qui le poussa en avant". W., напротив, пытается найти выход из положения: "Atharvan, having sewed together his head, and also (yá) his heart — aloft from the brain the purifying one sent them forth, out of the head". Неопределенность несколько усугубляется не до конца ясным распределением между конкретными воплощениями субъекта — Атхарваном, Сомой и Ветром (очищающий[ся]). Два мотива особенно подчеркиваются в связи с этим: во-первых, поднятие Атхарвана, как Сомы (очищающийся — *prvatāno*), к голове, занятие им места над мозгом, откуда он побуждает людей, т.е. брахманов (ср. D., 269); во-вторых, так называемое "одушевление" Человека с помощью Ветра или Дыхания (ср. 26d и 27c). В *úrdhvám pratrayat...* *dhi śirṣatáḥ R.* видит косвенный намек на *brahmarandhra*, или черепную шель, облегчающую переход к Бр́хману. В Упанишадах не раз описывается сходный путь к бессмертию для наделенных высшим знанием. Ср.: "В сердце — сто и одна артерия, одна из них ведет к голове. Идущий по ней достигает бессмертия" (ЧхУп VIII, 6, 6); ср. то же — КатхУп VI, 16. Подробнее ср. МайтУп VI, 21: "Ведущая вверх артерия, называемая *сшумна*, ведущая дыхание, разделяется

в нёбе. Через нее, соединенную с дыханием слогом *Аум* и разумом, пусть он поднимается вверх. Вернув кончик [языка] на нёбо, сдерживая чувства, [он], великий, взирает на величие. Затем он лишается собственного существа. Лишившись собственного существа, он не бывает причастным счастью и несчастью, достигает одиночества. Ибо сказано так: "«И вот, утвердив сначала [там] сдержанное дыхание, затем достигнув предела, пусть после этого он не соединится с беспредельным в темени головы»". Особый аспект подчеркнут в АйтУп I, III, 12—13: "И, расщеки [черепной] шов, он [Атман] вошел через эти врата... Это — блаженство... Рожденный, он стал рассматривать существа [с мыслью]: «О чем другом захотели бы здесь говорить?» Он увидел этого пурушу, воспринимающего Брахмана, [и сказал]: «Я увидел это». — Из темени (*dhi śirśaidh*) — ср. особую отмеченность темени человека в этом контексте (соств., "из макушки", слово того же корня, что и голова).

27. *Сжатый божественный сосуд* (*devakośh śmubjītaḥ*) — сжатый, или сдавленный, или даже закрытый, ср. W.: "pressed together"; R.: "bien obturée" ("bien fermée" — EVR. II, 71); несколько иной аспект подчеркивается D.: "vollgestopft", с указанием — в духе позднейших идей, — что рот, нос, глаз, ухо являются местопребыванием соответственно Агни, Ваю, Адитья, Дишас (ср. другой вариант идеи "набитости", аггломеративности: *Когда бы, человек, — я был пустым собранием / Виском, и губ, и глаз, ладоней, плеч и щек!* у Пастернака); об антропоморфном использовании образа сосуда см. выше, ср. также 31—32.

28. К идее "выстраивания" Человека в разных направлениях см. 24 и коммент. к 24. — *Стал* (*ā babhūva*) — ср. становление как фиксацию сдвига между бытием и небытием и многочисленные примеры кодирования "быть" и "стать" общим для них языковым элементом. Этот аспект связи тем более существен, что АВ X, 2 представляет собой своего рода *dhā*-текст об установлении (ср. "установить" — "ставить" — "стать" — "быть"). — *Кто знает крепость Брахмана* (*pūṭam ... brāhmanā...*), *по которой зовется Человек* (*pūruṣa*) — труднопереводимая игра слов, основанная на мифопоэтической этимологии: *pūruṣa* 'Человек', от *pūr-* 'крепость' (характерно *ū* вместо *ū* в *pūruṣa*); удачен перевод D.: "Der erkennt hat die Burg Brahman's, deren Bürger er selbst ist". Ср. 30cd [известны и варианты без игры слов типа: *yé pūruṣe brāhma vidūs tē vidūḥ parameṣṭhīnam* (АВ X, 7, 17) "Те, кто знает Брахмана в Человеке, они знают высшего Бога"]. Мотив крепости (или града) Брахмана широко известен в Упанишадах. Ср., например, "...освобожденный от грехов, он возводится *саманами* в мир Брахмана. Из этого прибрежия всего живого он зрит пурушу, выше высокого, обитающего в граде [тела]" (ПрУп V, 5); "Кто всезнающий... Тот — Атман, утвержденный в пространстве [сердца] в божественном граде Брахмана" (МундУп II, 2, 7) или: "В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос... Если в этом граде Брахмана заключено всё — и все существа, и все желания, — что же остается от [всего] этого, когда он достигает старости или гибнет?.. Он (град Брахмана) не стареет со старостью [тела], он не гибнет с его смертью. Это истинный град Брахмана, в нем заключены все желания" (ЧхУп VIII, 1, 1—5) и др. Впрочем, уподобление человеческого тела граду, крепости известно и в буддизме. Ср. в "Дхаммападе": *athīnam nagaram katam māmsalohitalepanam / yattha jarā ca tassū ca māno makkho ca ohito* (XI, 5 = 150) "Из костей эта крепость сделана, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней". Заслуживают внимания и библейские аналогии: "Вспомни, что из глины Ты создал меня... Кожей и мясом Ты облек меня, костями и жилами скрепил меня..." (Книга Иова X, пер. С.С. Аверинцева).

29. [*Что*] *от Брахмана* (*brāhmās*) — т.е. то, что коренится в Брахмане, происходит от него, объясняется им; свойства Брахмана, его суть. Ср. R.: "les (essences) issues du brahman"; перевод W. представляется неоправданным ("the brāhman and the Brahman..."). — *Дают* (*daduḥ*) — соств., "дали" (и это данное актуально пребывает).

30. См. коммент. к 28.

31. Описание тела Человека. — *Восьмиколесная, девятивратная* (*aṣṭcakrā nḍvādvārā*) — т.е. имеющая восемь членов (как это предусмотрено классической индийской анатомией; согласно D. 270, речь идет о двух руках и двух ногах, делимых соответственно локтем и коленом каждая на две части, — всего восемь) и девять отверстий (ср. ШвУп III, 18 и др., включая АВ X, 8, 43: *pundṛīkaṃ nḍvādvāraṃ* "Лотос девятивратный" — о человеческом теле); но иногда говорится о семи отверстиях, иногда и об одиннадцати — "Вот град с одиннадцатью вратами..." (КятхУп V, 1). — *Золотой*



*cocud* (*hiranūdyah kōśah*) — равным образом *kōśa* — можно переводить как 'ларец', 'шкатулка' и т.п., т.е. своего рода дарохранительница, *cista*; обычно под золотым сосудом понимают голову; D. соотносит его с сердца. Сам образ такого ларца или сосуда хорошо известен в Упанишадах. Ср.: "В золотом высшем ларце — незапятнанный, не имеющий частей Бр́хман..." (МундУп II, 2, 10) или "Не истощается ларец, внутренность которого — воздушное пространство, а дно — земля" (ЧхУп III, 15).

32. *О трех снацах (tryāre)* ... или "о трех лучах". Есть предположение (R.), что здесь намекается на три "качества" (*guṇa*), ср. философию систему санкхьи (ср. также АВ X, 8, 43: *tribhīr guṇēbhīr āvṛtam* "три шурами (качествами) обернутый". — *О трех опорах (trīpattiṣṭhite)* — к мотиву опоры см. I. Ср. также РВ I, 34, 2: *trāya skambhāsa skabhīṭāsa ārbhe* "Три опоры прикреплены, чтобы [за них] держаться". — *Атманское чудо (yakṣm ātmanvat)* — Атман (*ātman*), букв., 'дыхание', 'дух', жизненный принцип, индивидуальное начало, Я; как индивидуальное Я, Атман идентичен абсолютному Я, Бр́хману; слово *yakṣ* в данном контексте нужно понимать не как обозначение чудовища (ср. W.: "monster"), а именно как чудо (ср. русск. *чудо: чудовище*). Ср. сходное употребление: *mahād yakṣm bhūvanasya mādhye* (АВ X, 7, 38) "Великое чудо посреди мироздания" (ср. X, 8, 15) и особенно *tāsmīn yād yakṣm ātmanvat tād vaḥ brahmanīdo viduḥ* (X, 8, 43) "Какое в нем чудо, обладающее Атманом, это знают знатоки Бр́хмана!"

33. *Желтоватую (hṛtīm)* — этот эпитет снова возвращает к мотивам, связанным с Сомой (в данном случае — с его цветом). — *Окутанную славой (yāsasā sampārvīrītām)*, собств., "об-вернутую [со всех сторон] славой"; ср. 29: *amṛtenāvṛtām* "окутанную бессмертием", а также другие способы употребления *vṛ(t)*- в этом тексте. Значимо помещение на последнем месте текста слова с "положительным" значением — "непобежденную" (*aparājītām*), — тем более что именно в конце текста содержится кульминация описываемого в нем смысла — вхождение Бр́хмана в Человека, к которому отсылает — и в звуковом, и в содержательном, и в символически-образном планах — *pīram* 'крепость' (см. выше).

\* \* \*

Текст АВ X, 2 не одинок. Тема Пуруши-Человека объединяет его со знаменитым гимном Пуруши (РВ, X, 90), структура которого проанализирована в другом месте, с АВ X, 7 (отчасти и с X, 8), с ШБр VI, 1, 1 и др. Тема Бр́хмана определяет еще более широкий контекст для АВ X, 2, охватывающий тексты от Вед до Упанишад. Тем не менее в некоторых отношениях текст X, 2 уникален и существенно выделяется среди перечисленных соотносимых с ним текстов. Даже краткий анализ структуры рассматриваемого текста позволяет в известной степени дифференцировать общее и особое и тем самым наметить ведущие черты, определяющие его индивидуальность.

Исследователи в целом согласны между собой в членении гимна X, 2 и с небольшими вариациями воспроизводят схему, намеченную еще П. Дейссеном, строфы 1—8: состав тела; строфы 9—17: функции тела (в частности, связанные с чувствами, ощущениями, интеллектуальными способностями и т.п.); строфы 18—25: величие человека и его власть над миром, роль Брахмана; строфы 26—33: Человек как носитель богов и Брахмана, Атманское чудо. Однако при более дифференцированном подходе обнаруживаются такие признаки текста, которые позволяют отнести его к особому архаичному жанру брахмодья, представляющему собой серию загадок (вопросов и ответов) на космологические темы и отраженному в ряде ведийских текстов<sup>4</sup>. В самом деле, наиболее яркая внешняя АВ X, 2 — обилие вопросов в тексте (на 33 строфы, т.е. 132 стиха, приходится около 80 вопросов). При этом около 65 вопросов (т.е. более 80%) вводятся вопросительным местоимением *kā-* (*kās*) 'кто', чаще всего в



форме Nom. Sg. *kás* (*káh, ko*) — 34 раза, и в форме Instr. Sg. *kéna*, 29 раз. Русский перевод не вполне отражает реальное положение вещей, так как в значительном числе случаев (23) *kéna* переводится как 'благодаря кому'; строго говоря, исходным и глубинным во всех этих случаях нужно считать 'кем', т.е. "Кем [а не благодаря кому!] протянул он воды? Кем сделал он день сияющим?" (16ab). Лишь дважды выступает форма Abl. Sg. *kásmād* в 2a (*kásmān nu...*) и 9b. Русский перевод по необходимости уменьшает сферу кто, ср. 'из чего' (2a), 'что за' 5c(*kó*), 13c (*kó*). Если учесть, что другие Pron. interrog. содержат элемент *ka-* и соотносимы с *kás* (ср. *katamāh* — 8d и *katamé* — 4a, букв., 'который', так сказать, '\*ктожнейший'; *káti* — 4a, с, d — дважды, букв., 'сколько', 'сколько-то', '\*ктолько'), то окажется, что в гимне X, 2 стихия *ka-* не только доминирует, но и все пронизывает и все определяет<sup>5</sup> в такой большой степени, что сам текст с полным основанием может быть назван *ka*-гимном. Это, казалось бы, чисто внешнее наблюдение, но вывод из него на филологическом уровне имеют тем не менее самое непосредственное отношение к теме. *Ka-* отсылает нас не просто к чему-то, что принимает участие в создании Человека, но к кому-то, к одушевленному деятелю, к персонажу, к личности (можно даже сказать, к особой личности, способной к творению другой, человеческой личности). Весь смысл X, 2 состоит именно в том, что Человек мог быть создан только личным началом, которому доступны целеполагание и осмысление (*ká u tác ciketa* [7d] "кто же осмыслил это?"), т.е. замысел и смысл, еще глубже — их субстрат — мысль. Следовательно, *ka-* имплицитно подразумевает деятельное, активное, одушевленное, мужское, единичное, личное, мыслящее, т.е. человекоподобное (в первой и неточной, так сказать, антропоцентрической формулировке) начало. Это не *ka-*, но *Ka-*. Его свойства известны по результатам, с ними связанным и из них вытекающим, но то, что стоит за этим *Ka-*, остается великим неизвестным. *Ka-* (Кто) — не просто вопрос о нем и даже не обозначение его, но его имя собственное и — больше того — призыв к нему, рассчитанный на отклик, на ответный зов, на тот контакт голосов, который связывает и определяет *Ka-* и Человека и придает смысл тайне их общения друг с другом (*Ka*-общения, с точки зрения Человека). *Ka-* активнее, сильнее, первичнее Человека, но оно, видимо, нуждается в нем уже потому (на первый взгляд), что именно через Человека, тварь происходит самообнаружение, самораскрытие *Ka-*, Творца. В тварном мире только лучшее из творений, Человек рассчитан ("замышлен") на постижение Творца, на усвоение себе Его замысла (ср. *ketum*, трактуемое в 12c как способность к различению).

Этому постижению *Ka-* и подчинен гимн X, 2, по крайней мере в том отношении, какие формы местоимения *ka-* вводятся в текст и, главное, как они в нем распределяются. Текст начинается со строфы, в которой шестикратно повторяется *kéna* 'кем'. Эта форма начинает весь текст (по аналогии с КенУп он может быть назван *kéna*-текстом<sup>6</sup>), начинает каждую строку (a-d), начинает вторые полустрочия во 2-й и 3-й строках (bc), образуя почти правильную фигуру:

*Kena* . . . . . ?  
*Kena* . . . . . ? *Kena*. . . . ?  
*Kena* . . . . . ? *Kena*. . . . ?  
*Kena* . . . . . ? X . . . . ?

Нарушающий правильность схемы элемент X выступает в виде Pron. Interrog. в Nom. Sg. *káh*. Его появление здесь выглядит как насилие над формой, в частности синтаксической (см. перевод: "Кем... & Obj! [Nom.]? Кем... & Obj. [Nom.] ... Кто & Obj. [Acc.]" с нарушением параллелизма синтаксических структур), во имя утверждения некоего нового, возможно не столько реального, сколько потенциального смысла. В самом деле, шестичленная серия *kéna* не только создает устойчивую инерцию, как бы обязывающую текст к ее продолжению, но и настаивает на выборе наиболее актуального способа вопрошания о творческом начале. *Kéna* — "инструментально": тем самым оно "снимает" противопоставление деятеля и орудия, сознательного и бессознательного, живого и неживого. Оно предельно ненавязчиво, экстенсивно (так можно спрашивать о вещи, стихии, силе, энергии, человеке, риши, Боге, Брахмане), но зато знает свои границы. Для *kéna* важно не ошибиться, но в нем нет установки на захват высшей реальности (истинно-сущего), на прорыв к наиболее интенсивным и глубинным смыслам. Надежная приближительность предпочитается рискованному озарению. Но так не ищут Высшее. И вот, в последний момент, на пространстве последних четырех слогов первой строфы, как бы в состоянии страха перед возможностью упустить последний шанс, происходит срыв: формально он выражен уже описанной синтаксической аттракцией, связанной с "переворачиванием" отношения падежей (Instr. [сфера *ka-*] & Nom. [сфера элементов Человека] → Nom. [сфера *ka-*] & Acc. [сфера элементов Человека, но уже связанная с космологией]); содержательно — тем, что, во-первых, задается вопрос о творческом начале в форме, предполагающей нечто высшее, чем простое орудие или энергия, нечто живое, одушевленное и сознательное (*káh*), и вопрос этот ставится прямо, бескомпромиссно (в отличие от *kéna*), а, во-вторых, объект относится не к деталям человеческого тела, а к общему и главному — к опоре (*pratiṣṭhām*). Функция этого "срыва" в том, чтобы приоткрыть путь к наиболее сильному, но пока еще неясному решению, сделать само допущение крайней возможности (именно в этом следует видеть "пробность", экспериментальность введения *káh* в Id). Но некоторая нестандартность ("неуклюжесть") этого допущения вынуждает несколько отступить от приоткрывшегося пути (как бы спохватиться), вернувшись к сфере вещественно-материального и механического (из чего сделали лодыжки, куда их приставили...). До времени *ka-* отступает в тень, пласируется где-то на периферии, чтобы, дождавшись своей поры, выступить на свет, но уже в тесной связи с очень значимыми предикатами ("Кто же осмыслил это!" — 2d; "Кто же это породил?" — 3c). Тем не менее эти обнаружения себя (со стороны *ka-*) чередуются с отступлениями. К ним можно отнести последующие вопросы двух родов: сколько (сколько) богов..., каковы они., предполагающие вариант расчлененной множественности

Творца Человека, или же кто, но в связи со сферой вещественно-объективного и инструментально-механического ("Кто сложил грудь..?" — 4b; "Кто — оба локтя? — 4c; "Кто собрал обе его руки?" — 5a и т.п.). В этих отступлениях, однако, впервые кристаллизуется идея творения Человека богами (*kāti devāḥ* — 4a), после чего любое вопросительное местоимение более или менее естественно начинает соотноситься с ними. Но это "опробование", возможно опирающееся на нехитрую формулу "множество членов тела Человека — множество его творцов-богов", вскоре отбрасывается, видимо, как неудачное: сама идея множественности творцов Человека (как, впрочем, и множественности членов человеческого тела, не преодоленной неким высшим единством) оказывается решающим препятствием на пути к наиболее глубокому толкованию богочеловеческих связей. Поэтому происходит возвращение к идее Бога, единого Творца Человека. Во всяком случае, если сначала *kās* могло трактоваться как 'кто?' безотносительно к различиям субъекта в числе (своего рода нейтрализация Sg. и Pl.), то после эксплицитно выраженной идеи множества (*kāti devāḥ*) каждое *kaś* (*kāḥ, kō, kā*) приобретает определенно сингуляризирующий смысл, что, наконец, подтверждается и конкретно выраженным свидетельством — *kō ... éko devō...* "Кто... единственный из богов?..". Выбор сделан окончательно, и в этой точке со всей ясностью и бесспорностью обнаруживается, что загадка *Ka-* в АВ X, 2 неотделима от того же *Ka-* в знаменитом гимне Неизвестному Богу из РВ (X, 121), на что раньше, к сожалению, не обращалось внимания. К мотиву единственности ср. РВ X, 121, 8: *yō devēṣu ādhi devā éka āsīt* "Кто был единственным Богом над богами?" или 121, 1: *Hiranyagarbhāḥ sām avartatāgre bhūtāsya jātāḥ pātir éka āsīt* "Он возник [сначала] как золотой зародыш; родившись, он стал единственным Господином творения"<sup>7</sup>, ср. также 121, 7: *tāto devānām sām avartatāsur ékaḥ* "Он возник из этого как единая жизненная сила богов". Тождество *Ka-* в гимне телу Человека и в гимне Неизвестному Богу приобретает в связи с темой этой статьи тем большее значение, что знаменитый рефрен в последнем гимне *kāsmāi devāya haviṣā vidhema* "Какого Бога мы почтим жертвенным возлиянием?" (121, 4—9) ориентирует на уникальность *Ka-*: Бог-творец не совпадает ни с одним из известных в пантеоне Вед богов.

Распределение *Ka-* в X, 2 и его смысловая пульсация имеют еще один круг мотивировок, определяемый характером элементов тела Человека, в связи с которыми ставится вопрос *Ka-* (подробнее об этом см. ниже). При этом можно говорить о двух видах *Ka-*: одно из них ориентировано на определение субъекта действия (обычный случай), другое *Ka-* отсылает к субъекту осмысления (*kā u tāc ciketa*) того элементарного акта, в котором выступает субъект действия (*Ka-* первого вида). Иначе говоря: *Ka*<sub>1</sub> — Кто сделает нечто в Человеке (Человеку)?; *Ka*<sub>2</sub> — Кто осмыслил акт сотворения Кем-то чего-то в Человеке (Человеку)? В известном отношении *Ka*<sub>1</sub> относится к *Ka*<sub>2</sub> как элемент объектно-языкового уровня к элементу метаязыкового уровня. Не случайно, что *Ka*<sub>2</sub> выступает как свое-



го рода "Grenzsignal": мотив осмысления вводится по исчерпанию некоей совокупности актов, совершенных *Ka-* (ср. 2d как итог актам создания "опорных" элементов в Человеке, обеспечивающих связь Человек : Мир, или 7d как итог актам создания костного каркаса и органов чувств)<sup>8</sup>. Характерно, что после *Ka-2* вводится новый аспект человеческого "состава". Так, после 7d открывается тема ментального органа (мозг, лоб, череп, ср. 8ad), с тем чтобы сразу же перейти к описанию ментально-психических особенностей Человека (приятное—неприятное, наслаждение—огорчение, радость—горе, удача—неудача, мысль — ее отсутствие и т.д., ср. 9—10). Мысль (*matts* — 10d), как и мотив осмысления (см. выше), опять-таки определяет границу перехода к описанию наиболее духовных черт Человека или — шире — тех особенностей, которые только и делают возможным для него богообщение. Именно в этом ответственном месте наблюдается наиболее мощное сгущение *Ka-* (11 раз в 11 строках): "Кто (*kó*) в нем установил форму? Кто (*kó*) — величину и имя? Кто (*kó*) в нем — способность к движению? Кто (*káh*) — способность к различению? Кто (*kás*) в Человеке — поступки [установил]? Кто (*kó*) сплел в нем дыхание? Кто (*kó*) — вдыхание и выдыхание? Что за (*kó-*, собств., 'кто') Бог содыхание в нем, в Человеке, прикрепил? Кто (*kó-*) в нем жертву установил?.. Кто (*kó*) в нем — истинно-сущее, кто (*kó*) — лишенное законосообразности?.." и т.д., ср. также 15 и 17, где в 8 строках 8 раз повторяется *Ka-*. Эта кульминация *Ka-*, не оставляющая уже никакого сомнения, что за ним скрывается некий единственный Бог (ср. *kó devó* "что за Бог?" — 13c), в строфе 16 прерывается более косвенной формой обозначения *Ka-* — Instr. *kéna* ('кем', 'благодаря кому'), быстро достигающей своего апогея (ср. строфа 16 — 4 раза, строфа 18 — 4 раза, строфа 19 — 4 раза, строфа 20 — 4 раза, строфа 22 — 4 раза, строфа 24 — 3 раза). Этот переход от *Ka-* к *kéna* очень показателен, хотя и на него до сих пор не обращалось внимания. Как выясняется в ходе развертывания текста X, 2, *kéna* отсылает к Брахману (строфы 21, 23, 25); вед. *bráhmaṇ* является именем среднего рода, и потому вопрошание о нем через Pron. interrog. мужского рода *kás* было бы некоторой неточностью (впрочем, допустимой и простибельной)<sup>9</sup>. Но дело, видимо, не только в этом: наряду с конкретизирующим смыслом *kéna* в содержании соответствующих строф входит одновременно и некоторая, пожалуй, даже нарочитая неопределенность, которая (не исключено!) может трактоваться как двусмысленность, намекающая на очень существенный элемент содержания. Оказывается, что, когда задается вопрос с ключевым словом в форме Nom. *kás* (*káh*, *kó*, *ká*), оно всегда отсылает к субъекту творения, к Творцу как безусловно единоличному участнику акта творения, для которого Человек, его тело и его члены не более чем объект творения. Заостряя ситуацию, доводя ее до логического предела, можно сказать, что *Ka-* имплицитно объект в виде Человека и его частей. Но когда задается вопрос с помощью Instr. *kéna* 'кем' или, как в переводе, 'благодаря кому', ситуация принципиально отличается от предыдущей. Субъектность действия как бы раздваивается: на одном ярусе



ее носителем выступает Человек, на другом (как выясняется далее) — Бр́ахман. Человек совершает некие космогонические деяния, но происходит это благодаря Бр́ахману. И Человек, и Бр́ахман причастны к действию, но Человек оказывается как бы инструментом Бр́ахмана, воплощением его замысла и объектом его воли, который, правда, на поверхностном уровне сам может выступать как субъект действия. В этом отношении особенно показательна строфа 16: "Благодаря кому (*kéna*) протянул он воды? Благодаря кому (*kéna*) сделал он день сияющим? Утреннюю зарю благодаря кому (*kéna*) зажег он? Благодаря кому (*kéna*) далось ему наступление вечера?". Все эти действия, закрепленные обычно за богами, здесь передаются Человеку; тем самым Человек возвеличивается, выходит за пределы своего собственно человеческого удела, становится могущественным (множественно-сильным) и — в известном отношении — равным богам-демиургам. Но причиной этого величия Человека является нечто еще более великое, имя которого закодировано словом *kéna*. В причинно-следственной цепи творения Человек занимает промежуточное место между референтом *kéna* и природой (космосом). Активный по отношению к последней (он протянул воды, сделал день сияющим и т.п.), Человек пассивно-податлив по отношению к первому (ср. *kéna... dade* — 16d — "благодаря кому... далось ему"), зависит от него, хотя сама эта зависимость не знак падшести или рабства, но доверия и надежд. И в этом можно и нужно видеть основу ведийской антроподицен, хотя она имеет в виду не столько реального человека, сколько его мифологизированный и идеализированный образ, отнесенный в далекое прошлое, в ситуацию "начала", "первого раза".

В связи с вопросом о распределении *kás* и *kéna* уместно сделать еще два замечания. Первое из них имеет в виду различия между этими формами в отношении ответа. Вопросы, начинающиеся с *kás*, не получают явного ответа; нагромождение *kás* сигнализирует ситуацию эскалации напряженности вопрошания, когда сам вопрос как бы вопиет об ответе, подчеркивает его настоятельность. Наоборот, вопросы, начинающиеся с *kéna*, — единственные, которые получают ответ (хотя и тоже не во всех случаях); при этом в строфах 20—25 чередование *kéna*-вопросов и *Bráhma*n-ответов абсолютно регулярно. Ср.: "Благодаря кому (*kéna*) он находит искушенного в откровении? Благодаря кому (*kéna*) этого Высочайшего? Благодаря кому (*kéna*) этот Огонь [находит] Человек? Благодаря кому (*kéna*) год он измерил?" — "Бр́ахман находит искушенного в откровении, Бр́ахман — этого Высочайшего, Брахман этот Огонь [находит], Человек, Бр́ахман год измерил" (20—21). С этой особенностью связано и второе замечание. Выясняется, что именно в том месте текста, где наконец обнаруживается формально безупречная вопрос-ответная конструкция, фиксируется смысловой сбой: "ответная" часть лишь внешне имитирует ответ на вопрос; на самом деле это квази-ответ или ответ по "касательной". "Правильный" ответ на вопрос предполагал бы конструкцию типа "Благодаря кому он нечто сделал?" — "Благодаря Бр́ахману он нечто сделал", например: "Бла-

годаря кому он находит искушенного в откровении?” — “Благодаря Бр́ахману он находит искушенного в откровении”. Иначе говоря, “правильный” ответ во всех случаях требовал бы понимать “он” русского перевода как Человека, субъекта действия, совершаемого благодаря Бр́ахману<sup>10</sup>. Но текст отвечает, что Бр́ахман находит искушенного в откровении, т.е. что Бр́ахман (а не Человек, по крайней мере при первом, поверхностном взгляде) выступает как субъект действия. Следовательно, двусмысленность вопросо-ответных конструкций (20—25) состоит в том, что на роль субъекта претендуют одновременно и Человек и Бр́ахман<sup>11</sup>. Но и действие оказывается соответственно поделенным: оно, строго говоря, в соответствии со “здравым” смыслом текста связано с Человеком (ср.: “Благодаря кому Человек величием подстать горам?.. Благодаря кому следует он за Парджаньей?.. Благодаря кому в нем установлен разум?.. Благодаря кому живет он согласно богам?..” и т.д.), но знание парадигмы предикатов, определяющих Бр́ахмана, дает возможность утверждать, что подобные же действия — и чем далее, тем более — связываются и с Бр́ахманом или даже прежде всего с ним (ср. нахождение Огня, измерение года, установление Земли и Неба, свойство “инакости” и истинно-сущности и т.п., ср. особенно 20—25). В этом месмерическом двоении Бр́ахман и Человек выступают как две ипостаси чего-то единого, как взаимозаменяемые сущности, кивающие друг на друга (особенно показателен стих 21с, где, видимо, в качестве субъекта действия появляются и Бр́ахман и Человек: *bráhmamán agníṁ púruṣo* [scil. *āpnoti*]). Благодаря этому поэт-составитель гимна как бы приоткрывает завесу темы брахманосообразности Человека, достоинства Человека, подтверждаемого его причастностью к высшему божественному началу и в конечном счете даже более важного, чем “человеческое величие и человеческие деяния подстать горам” (*kénābhī mahná párvatān kēna kármāni púruṣaḥ* — 18cd), проявляющиеся в способности Человека к космологическим “работам”. Соотносимость Человека и Бр́ахмана влечет за собой ответ на вопрос о референте *Ka-* и *kēna*: им могут быть и Бр́ахман и Человек. Загадка разрешается сразу же после ответов, кончающихся строфой 25. Последние 8 строф (26—33) не содержат ни одного вопроса *Ka-* или *kēna* (беспрецедентная для текста X, 2 ситуация)<sup>12</sup>. Они сняты знанием ответа: вопрос уходит внутрь повествовательного предложения формулы “Который (*yó* вместо *kó*) знает крепость Бр́ахмана... тому... дают...” (28с—29d) или “... ни зрение, ни дыхание не покинет прежде старости того, который (*yó* вместо *kó*) знает крепость Бр́ахмана...” (30ad)<sup>13</sup> как завершение, в котором уже нет даже косвенных следов вопроса, — *tád vaí brahmanvīdo viduḥ* (32d) “В самом деле, об этом знают лишь знатоки Бр́ахмана”. Те, кто усвоил идею, связанную в этом тексте с *Ka-*, могут считать себя таковыми.

Если структура *Ka*-текста в составе гимна телу Человека АВ X, 2 разворачивает картину соотношения Человека и Бр́ахмана как субъектов действия, то структура *dhā*-текста демонстрирует известное сродство или даже единство Человека и Бр́ахмана в сфере их действий или — глубже — деяния. В самом деле, есть все основания говорить о гимне

Х, 2 как о *dhā*-тексте (вед. *dhā*- — 'ставить', 'класть', 'полагать', 'устанавливать' и т.п.), т.е. тексте от установлениях ("тетический" текст, ср. др.-греч. τίθημι, вед. *dādhami* и т.п.). Разные формы слов от корня *dhā*- отмечены в Х, 2 двадцать (!) раз. Характерно, что они концентрируются в первых трех четвертях текста, т.е. именно в "тетической" части. Последний раз соответствующая форма отмечается в строфе 25, т.е. как раз там, где кончается и тема *Ка*. Цепь форм, производных от *dhā*-, строится следующим образом. Первый пример этого рода появляется в 2с: *jānghe nirītya nyādadhuh kvā svij* "Разведя обе ноги, куда же приставили их?" (*ni-dhā*-, собств., 'в- & низ- & ставить', ср. *су-стаṅ*) и здесь же — *jānunoh sandhī* (2d) 'состав колен' (отглагольное имя, ср. *sam-dhā*- 'со-ставлять', сохраняющее живую связь с глаголом), а строкой далее (3а) *sāmhiitānam* 'имеющий со-ставленные (при-ставленные) концы, [которые соединяются]', также от *sam-dhā*-. Возможно, не случайно появление форм глагола *dhā*- именно там, где говорится не просто о создании тех или иных частей человеческого тела, но о помещении их на свое место в целом тела. В этом контексте становится ясным, почему в связи с пятнами Человека, его лодыжками и плотью (*lab*) не употребляется глагол *dhā*-. Они "подбираются", "собираются" (*ābhṛte, sām̐bhṛtam*), но пока еще не размещаются в составе тела, речь идет здесь, видимо, только о первой стадии творения тела — об отборе его частей или даже об их "делании", как в 2ab (*gulphāv ādharāv akr̥vann aṣṭhivāntāv ūttarau pūruṣasya*), но не их "установлении", монтировании<sup>14</sup>. Зато глагол *vi-dhā*- употребляется в 4с: расставление сосцов. В 5cd говорится о при-ставлении Человеку плеч (*āmsau... ādhyādadhau*, от *adhi-ā-dhā*-), а в 7а — о в-ставлении языка между челюстями (*jihvām ādadhāi*). Исключительно показательно употребление глагола *dhā*- в строфе 12: *kó asmin rūpam adadhāt kó mahmānam ca nāma ca...* (12) "Кто в нем установил форму? Кто — величину и имя?.. В данном случае с *dhā*- соединяются слова, обозначающие не предметные понятия (как это было до сих пор), а некоторые зримые или незримые характеристики Человека — форму, величину, имя, далее — способность к движению, способность к различению, поступки. В этих условиях *dhā*- получает значение не конкретного действия, а некоего мысленно-волевого акта, полагającego, определяющего, назначающего Человеку его пределы — форму, имя и т.п. Сам же акт полагания формы и имени отмечает совершенно новые возможности Человека, его ясный статус: через форму и имя Человек входит в сферу знакового (обозначаемое — обозначающее), и, следовательно, духовного<sup>15</sup>. С этого момента и для Человека становится доступным различение видимого и невидимого, материального и духовного, феноменального и ноуменального. Без этой способности Человек оказался бы изъят из ситуации богообщения, хотя одной этой способности для этого еще недостаточно. Особенность действия "установления", предполагающая наличие в субъекте исходного замысла, предшествующего действию плана, не менее ярко проявляется и далее: "Кто в нем жертву установил (*adadhāi*)?.. "Кто в нем — истинно-сущее, кто — лишенное законосообразности?" (14). При



этом "абстрактные" употребления *dhā-* чередуются с "конкретными".<sup>6</sup> Ср., с одной стороны: "Кто поставил (*dadhau*) музыку? Кто — плясания?" (17d), а с другой: "Кто в нем установил (*nyūddadhāt*) семья?" (17a) или "Кто его одел (*pāryadadhāt*) одеждой?" (15a). Заключительная часть примеров форм от *dhā-* концентрируется в *kéna*-фрагменте, объясняющем употребление *dhā-* исключительно как *verbun infinitum*. Ср.: "Благодаря кому (*kéna*) в нем установлен (*nihitam*) разум?" (19d); "Благодаря кому эта земля установлена (*vihitā*)? Благодаря кому это высшее небо поставлено (*hitā*)? Благодаря кому... воздушное пространство поставлено (*hitām*)?.." (24); "Брáхманом земля установлена (*vihitā*). Брáхман[ом] высшее небо поставлено (*hitā*). Брáхман[ом] ... воздушное пространство поставлено (*hitām*)" (25)<sup>16</sup>.

Соотнесенность *dhā-* и *Ka*-фрагментов друг с другом в целом и в наиболее существенных их узлах делает естественными предположение о том, что, *dhā-* должно быть связано с *Ka-* как предикат со своим субъектом и, во-вторых, *dhā-* должно быть связано с *Pūruṣa* как предикат со своим объектом. Собственно говоря, это как раз и подтверждается текстом АВ X, 2, но в данном случае важно подчеркнуть, что эта связь, выражаемая формулой *Ka-* (Subj.) — & *dhā-* (Praedic.) & *Pūruṣa* (Obj.), не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком сродстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности некоей единой ситуации "тетического" мифа и их взаимосвязанности<sup>17</sup>. Имея в виду тот глубинный уровень, который обнаружился в связи с анализом *Ka-* (см. выше), целесообразно определить применительно к нему и суть того явления, которое кодируется элементом *dhā-*. В данном тексте, как и в других "тетических" текстах, т.е. именно там, где *dhā-* выступает в "сильной" позиции, его (*dhā-*) можно понимать как обозначение такого установления (быть — стать [стоять] — ставить), которое — в пределе — вызывает к жизни истинно-сущее<sup>18</sup>, одновременно нарекаемое именем и с этих пор доступное знанию. В переводе на язык Книги Бытия *dhā-* точнее всего определялось бы двумя известными формулами — "Да будет!.." и "И увидел Бог, что это хорошо". Ср. примеры типа: "И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И создал Бог твердь... и назвал Бог твердь небом... И увидел Бог, что это хорошо" (Бытие I, 6—10). Таким образом, *dhā-* может рассматриваться как двухместный предикат, терминами которого являются *Ka-* и *Pūruṣa*, Брáхман и Человек, макрокосм и микрокосм. Особенностью же текста АВ X, 2 следует считать тяготение обоих членов предикатных пар к сближению, к замене одного другим, т.е. к конституированию того аспекта взаимоотношений *Ka-* (*Bráhman*) и *Pūruṣa*, который подчеркивает идею их потенциального единства и — более того — знания об этом единстве (ср. настойчиво повторяемый мотив знания в строфах 28—30 и 32, т.е. там, где уже не обнаруживается ни *Ka*-текст, ни *dhā*-текст). Эту идею единства и знания, в частности, можно интерпретировать, исходя из приведенный выше формулы *Ka-* & *dhā-* & *Pūruṣa-* и предшествующих ей соображений, таким образом, что единство *Ka-* и



*Púruṣa*, Брахмана и Человека состоит в возможности для них быть субъектом при *dhā-* (при этом *Púruṣa-* может выступать в этой позиции и как объект, в отличие от *Kā-*), а знание в таком познании Пурушей-Человеком самого себя (самопознание) как вместилища, восприимчика Брахмана, при котором познавший становится Брахманом и, следовательно принципом всех вещей<sup>19</sup>, их мерой.

Додуманная до необходимой глубины, эта идея о заданности миру человеческой (в конечном счете) меры, в человеке коренящегося и из него выводимого масштаба позволяет увидеть в АВ X, 2 один из самых ранних примеров обнаружения той линии, которая связана с именами Протагора, Декарта, Ницше, Гейдеггера и воплощает с особой яркостью антропоморфистические устремления в метафизике. Поздние и наиболее четко и остро сформулированные варианты, естественно, не могут служить доказательством в отношении разбираемого здесь текста, но они расставляют те акценты, которые приводят к картине, обладающей по отношению к реконструкции идеей АВ X, 2 объяснительной силой. В этой связи целесообразно напомнить две идеи Ницше — о субъективной перспективе при рассмотрении бытия<sup>20</sup> и о "сверхчеловеке" как воплощении бытия в качестве субъекта, своего рода ницшевском Пуруше в том его аспекте, который определяет все в мире, являясь в нем и для него единственной мерой и определенностью<sup>21</sup>. Сам мир вырастает из Пуруши: он результат его самовозрастания, выхода Пуруши за свои человеческие пределы и формирования "сверхчеловека". Члены Пуруши-Человека суть вещи мира, его объектный состав, и гимн РВ X, 90, собственно, и фиксирует эти соответствия.

Формула *Kā- & dhā- & Púruṣa-*, в которой *Kā-* и *dhā-* в ходе развертывания текста уточняются, возрастают в их значимости, овладевают новыми, более глубокими уровнями, предопределяет сходные изменения в объектной сфере (*Púruṣa-*). Не ставя себе целью подробный анализ состава этой сферы, уместно обозначить две важные ее черты. Пурушу-Человека кто-то (*Kā-*) творит, и поэтому он (как и все его члены) входит в объектную сферу. Сам Пуруша-Человек из себя творит мир, и все, что есть в нем, относится к той же сфере. Будучи объектом на одном уровне, он творит объекты следующего, более низкого уровня. В этом смысле быть объектом и/или порождать объекты — естественное состояние Пуруши-Человека, почти его предназначение, судьба. Но эта "запертость" Человека в тесноту своих собственных объектных воплощений, порождений и отражений навсегда отрезала бы путь к богообщению, к высшему смыслу бытия. Оказывается, для Человека есть другой путь, первые наброски на который заданы инерцией соотношения объектов-членов тела Человека и направлением Человекостроительства. Человек, если исходить из X, 2, выстраивается снизу вверх, как растет дерево или сооружается храм. В первой строке первой строфы упоминаются две пяты (*pārṣṇī*, этому слову предшествует лишь *kéna* 'кем'). Последняя строфа, как и предшествующая ей, говорит о золотом сосуде (ларце), т.е. о голове (ср. также темя, 26d, затылок, 8b, и т.п.). От пят до темени располагается субстрат будущего Я Пуруши-Человека<sup>22</sup>. Между ни-

ми — с несущественными отклонениями в порядке следования — все остальное: лодыжки, коленные чашечки, колена, лядвни и бедра, ягодицы, ребра, грудь, сосцы, плечи, шейные позвонки, отверстия в голове, челюсти, язык, лоб, затылок<sup>23</sup>. Общее направление вверх поддерживается частными указаниями: "Обе лодыжки внизу (*ādharāv*), обе коленные чашечки вверху (*ūtтарau*)" (2ab) или "Выше (*ūrdhvām*) обоих колек податливо гибкий ствол" (3b). Но Человек строится не только снизу вверх, но и извне (снаружи) внутрь: от внешних опор (обычно парных — Dual.) к внутренним органам (одиночным — Sg.), от костной структуры к источникам жизни и сознания: пяты, лодыжки, колени, ноги, руки (пальцы), плечи, череп, плоть, телесные воды, сердце, речь, мозг<sup>24</sup>. Оба направления время от времени обозначаются эксплицитно: "Ввысь (*ūrdhvó*) ли был он создан, поперек (*tiryán*) ли был он создан?" (28a). В других случаях подчеркиваются разные направления: "...воды, вращающиеся во всех направлениях [*viśūvṛtaḥ*]... устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек [*ūrdhvā āvācīḥ ... tīrāścīḥ*]" (11a, d): "Стал ли Человек во всех направлениях" [*sārvā dśaḥ*]" (28b). Ввысь и особенно внутри (в отличие, например, от Пуруши, из него, изнутри — вовне) определяют основные цели Человека на другом пути, который был предпочтен первому (вовне) как интенсивно-духовный — экстенсивно-материальному (телесному). Не случайно голова и сердце в их соединении (26) оказываются тем одновременно внутренним и верхним центром, который венчает состав тела Человека (ср. также разные виды дыхания-одухотворения). Только через них достигается сфера духовного — способность воспринимать, сознавать-осмысливать как то, что вне Человека, так и то, что внутри Его (иначе говоря — самого себя), выходить за свои собственные пределы<sup>25</sup>. На этом пути и создаются предпосылки для встречи Человека с Богом. Одна из них — в преодолении Человеком своей объектности и связанной с ней тенденции к экстерниоризации себя. В гимне X, 2 члены тела Человека как раз и выстраиваются в ряд в соответствии с принципом всё уменьшающейся объектности, всё возрастающей тенденции к ее преодолению: физическое-внешнее → физическое-внутреннее → "преддуховное"-внешнее [органы восприятия] → духовно-внутреннее [дыхание, сердце, голова]. И конечно, голова в заключительных сферах гимна существенна не тем, что она могла бы рассматриваться как кем-то (*kéna*) созданный объект, но исключительно тем, что она уже представитель главного в Человеке<sup>26</sup>, субъект, его носитель, что все в мире — ее порождение, творение, находящееся внутри ее. Более того, благодаря голове, согласно концепции этого текста, Человек становится субъектом знания<sup>27</sup> того, что он отныне восприимчив-хранитель Брахмана, его крепость. Осознание этого шага можно считать решающим в формировании ведийской антропологии: подобно высшим ценностям — жизни и истинно-сущему (*satyam*), — Человек перестает быть данностью (более того, он не может быть и познать как данность), переступает за свои пределы, преодолевает себя. На этом пути Человек вырабатывает в себе целенаправленное Я и приобретает в пределе — ценностный смысл, вполне осознанный лишь

в философской антропологии конца XIX в. и, естественно, не обнаружимый еще в ведийском тексте. Зато в нем несомненны следы той основоположной переориентации, которая в конечном счете по-новому ставит вопрос об отношении Человека к Богу, о новом роде обретенного им бессмертия. Ответ на двойной вопрос строфы 14 (*kúto mṛtyúh kúto mṛtam* "Откуда смерть? Откуда бессмертие?") содержится в финале текста, где говорится о связанной с Человеком "окутанной бессмертием" (29b) крепости Бр́ахмана. Знание ее дает Человеку зрение, дыхание, потомство, не покидающие его до старости (29—30). Следовательно, Смерть остается. Физически она захватывает и всемогущего Пурушу и ослабевающего к старости смертного человека. Контраст строится на соотношении смерти в теле, покоряющей себе даже всеильного Пурушу, и бессмертия в духе, доступного даже слабому "смертному" человеку. Бессмертие раскрывается не перед исключительным в сфере тела Пурушей, а перед обычным физически, но духовно возвышенным человеком, знающим, что крепость Бр́ахмана — в нем. И если Бр́ахман вступает в эту золотую крепость (ср. золотой сосуд, ларец), то она становится бессмертной, непобежденной (*d̥parajitam*), и это слово — последнее в тексте. В нем вывод всей ведийской антропологии: человек (с маленькой буквы), познавший, что он — крепость Бр́ахмана, неподвластен смерти в духе, он бессмертен.

Идея максимальной сближенности Человека и Бр́ахмана (Бога) теоретически открывала два пути возможного развития отношения Человека к Богу. Первый путь вел к человекобожеству, к тому, чтобы Человеку стать как Бог. И ведийский Пуруша физически, действительно, почти Бог: он творит Землю и всё, что в ней, ср. позже в БхГ: ... *puruṣ'ottama, bhūta-bhāvāna bhū'ēśa deva-deva, jagat-pate* (X, 15) "... о высший Пуруша, о [ты], дающий существование существам, о владыка существа, о бог богов, о господин Вселенной!" — или *tvam ādi-devaḥ, puruṣaḥ purāṇas, tvam asya viśvasya param nidhānam* (XI, 38) "Ты — изначальный Бог, древний Пуруша, ты — высшая опора [и успокоение] всего мира"; ср. здесь же о распространении им всего мира, XI, 37: *ananta, dev'ēśa, jagan-nivāsa* и т.п. (X, 19—42). В этом его коренное отличие от библейского человека, например от Иова. Если бы Бог Ветхого завета задал Пуруше те же вопросы, что и Иову ("Я буду спрашивать, а ты отвечай! — Где был ты, как Землю я утверждал?.. Кто положил ей предел? Скажи, кто растянул под ней снур? Во что опущены устои ее?.. В жизни твоей давал ли ты утра приказ, назначил ли заре место ее?.." — "Книга Иова" XXXVIII и сл. в переводе С.С. Аверинцева), Пуруша ответил бы: "Да, я был на Земле, когда ее утверждали, и это был именно Я, кто утвердил ее и ее состав... Да, это Я «велел ранее утра быть»..." и т.д.<sup>28</sup> Действительно, физически разница между Пурушей и Богом не столь велика, ею можно почти пренебречь. Их разделяет совсем другое — сфера духовного. Устранению или сокращению этих различий служит второй путь, который и был избран Человеком, — богочеловеческий. Вступив на этот путь, Человек должен был утвердиться в жертвенности ("Кто в нем жертву установил?" [*yajñam adadhāi*] 14a) этого пути.



Человек оказывается от того, что до сих пор считалось самым важным для него, — от физического бессмертия, на которое претендовал Пуруша, от всемогущества тела, материи, силы: отныне Человек порывает с путем и целями Пуруши, принимает свою физическую смертность как необходимое и свободно избранное ограничение и устремляется навстречу Богу, Брахману. Вместо Человека появляется человек<sup>29</sup>. И он движется не навстречу Вселенной, природе, миру вещей (экстенсивная сфера человеческих устремлений), а навстречу Богу, Брахману (интенсивная сфера). Возможно, что эти различия отражаются уже на этимологическом уровне. Первое движение кодируется как *pūr-* (*prñāti*, *pīpartī* и т.п.), обозначающее пассивное заполнение внешнего мира, его насыщение; второе движение — как *bṛh-* (*brah-*, *barh-* и т.п.), которым передается идея активного возрастания, усиления, возможно, некоей внутренней концентрации и преодоления (трансцендирования), ориентированная уже не только на физическую, но и на духовную сторону бытия. Разумеется, направленность человека к Брахману не только углубляет его возможности, переводит их в план самовозрастания, но и ограничивает человека в его отношениях к миру. Впрочем, через это ограничение только и становится возможной выработка *Я*, личного начала. *Я* есть *Я*, и оно не может объединять человека с вещами<sup>30</sup>. Но значит ли это, что вещи покинуты человеком, оставлены им на произвол, и отблеск человеческого уже никогда не коснется их? Ведийское умозрение игнорирует эту проблему, как в значительной степени и христианское учение о человеке и человеческом (ср., однако, из подвижнических наставлений св. Аввы Дорофея — "Паче же всего будем все хранить свою совесть во всем, — в отношении к Богу, к ближнему и к вещам", см. Добротолюбие, т. II, 640, § 105). Тем не менее отношение человека к вещам как к чему-то неизмеримо меньшему, простому и неодушевленному по сравнению с ним, можно подумать, предугадано божественным актом снисхождения к человеку, шагом навстречу к нему, сделанным до того, как человек возжелал богообщения, умалением себя как знаком нужды Бога в человеке. Поэтому и для человека вещь — младший брат: не только *брат-волк* или *сестра-вода* св. Франциска, но и далее и глубже — брат-башмак, брат-стол<sup>31</sup>, брат-карандаш, сестра-рубашка, сестра-кровать, сестра-книга. Человек судится и оценивается не только сверху, но и снизу, и реконструируемый здесь на основании АВ X, 2 отказ человека от всемогущего своего первопредка дает известные основания думать о нужде человека в том, что ниже его, в очеловечивании сущего на всех уровнях его развертывания от Бога до вещи. Тем не менее ведийская ситуация существенно отлична от иудантской и христианской. Если в иудео-христианской традиции умалившийся Бог раскрывается в человеке, и через человека Он увидел Свбя как в зеркале (хотя и не всегда отчетливо), то в ведийской антропологии умалется Человек-Пуруша, отказываясь от материального во имя духовного. И только на этом пути он достиг того состояния, когда стал доступен Брахману. "Зеркалом" Брахмана в человеке стал Атман; человек, в которого входит Брахман, "атманизируется", в нем про-



растает личностное начало, связанное с сознанием своего собственного Я: его появление и образует "Атманское чудо" (*yaśám ātmanvat*) 32с; Брахман как бы индуцирует в человеке Атман, личное. Этот важнейший акт совершается в голове: человек начинает видеть себя, проекция этого видения в человеческом мозгу — шаг к осознанию человеком самого себя, но вне своей эмпирической объектной данности, как чего-то иного, субъектно-трансцендирующего. Тем самым вводится фундаментальная категория ин[ак]ости, другого. Признание же другого, множества других влечет за собой постижение верховного сознания себя и всех других, т.е. Бога (ср. идеи А.А. Мейера<sup>32</sup>). Следовательно, именно Я, Атман открывает путь к богобщению, к реализации богочеловеческой идеи. Без Я, без личности нет подлинной реальности истинно-сущего, нет той любви, благодаря которой себе довлеющее Я прорывается к другому, принося себя в жертву ради этого другого, и которая, будучи образом такого же обращения Себе довлеющего Бога к человеку, вместе с тем является и откликом человека Богу на зов Его любви. Поэтому "Атманское чудо" уже и составляет акт рождения человека в Боге, пресуществление человеческой смертной природы в божественное бессмертие, то самое вхождение Брахмана (*bráhma á viveśa* — 33сd) в "золотую крепость", которое замыкает соединение человека с Богом в мгновении высшего (богочеловеческого) творческого экстаза (ср. вступление [въезд] в город божественного жениха как другой образ высшего единения в евангельских и ветхозаветных текстах; при этом город понимается как невеста)<sup>33</sup>. Последняя, 33-я строфа (*summa summarum*) как раз и обрывает текст на этом мгновении. Озарению человека божественным тотчас же откликается мотив сияющей славы (ср.: золотой сосуд, окутанный сиянием [*vyotisāvrtaḥ*] 31d; далекосверкающая, окутанная славой золотая крепость [*prabrājamāṇam ... yaśasā samprāvirṭam*] — 33ab). Один ее полюс — свет обретенного человеческого Я, другой — слава божественного как носителя высшего Я<sup>34</sup>. Два Я, каждое из которых нуждается в другом Я (Ты), находят друг друга<sup>35</sup>.

\* \* \*

<sup>1</sup> См.: Brown W.N. The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta RV 10, 90 // JAOS. Vol. 51, 1931, 114 и сл.; Франк-Каменецкий И. Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии // Памяти академика Н.Я. Марра (1864—1934). М.: Л., 1938, 458—476; Renou L. AV X, 2 et X, 8 sur l'Homme // Renou L. Études védiques et paninéennes. T. II. Fasc. 2, P., 1956, 69—79 (= EVP II); Mus P. Du nouveau sur Rgveda 10, 90. Sociologie d'une grammaire // Indological Studies in Honour of W. Norman Brown. New Haven, 1962, 165—185; Mus P. Où fini Puruṣa? // Mélanges d'indianisme à la mémoire du Louis Renou. P., 1968. 539—563; Топоров В.Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. III. М., 1979, 215—228; ср.: Он же. О структуре некоторых архаических текстов // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971; Он же. Первочеловек, космическое тело // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987, 43—73; они же. Из ведийской антропологии // Semiotics and the History of Culture // Honor of Jurij Lotman. Columbus, Ohio, 1988. 129—165; Елизарен-

кова Т.Я. Гимны Скамбхе в "Атхарваведе" // Народы Азии и Африки. 1981. № 5. 121—138; и др.

<sup>2</sup> Перевод сделан по изданию: Atharvavedasamhitā, Vaidikayantrālayasthapanditair bahusamhitānusāreṇa samśodhita. Ajmer, V.S. 1957 (ср. также: Atharva Veda Samhita, hrsg. von R. Roth and W.D. Whitney. B., 1856). В комментариях упоминаются переводы АВ X, 2: Ludwig A. Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa. Bd. III. Prag, 1878; Deussen P. Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion. Bd. 1. Lpz., 1894, 205—270; The Hymns of the Atharva—Veda, translated with a popular commentary by R.T.H. Griffith. Benares and London, 1895—1896; Atharva—Veda Samhitā. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by W.D. Whitney. Cambridge. Mass., 1905 (= Harvard Oriental Series. Vol. VIII. 567—572); Renou L. Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du sanskrit et annotés. P., 1956, 147—153, 280—281.

<sup>3</sup> Переводы упанишад цитируются по изданиям: Брихадараджья Упанишад. М., 1964; Чхандогья Упанишад. М., 1965; Упанишад. М., 1967 (А.Я. Сыркин).

<sup>4</sup> См.: Renou L., Silburn L. Sur la notion de brāhma. Le brahmodya védique // JAs. T. 237, 1949, 22—46 (Vājasaneyi—Samhitā XXIII, 9—12, 45—62 и др.); Топоров В.И. О структуре некоторых арханческих текстов.; Он же. О двух типах древнеиндийских текстов..., 222 и сл.; Елизаренкова Т.Я., Топоров В.И. О ведийской загадке типа brahmodya // — Паремнологические исследования. М., 1984; и др.

<sup>5</sup> Исключения минимальны; впрочем, и они так или иначе соотносятся с ka-, ср. kītaḥ (kūto) 'откуда' (10b, 10d, 14d — дважды); kva 'куда' (2c); yatamō 'который' (8a); ср. также два-три общих вопроса (без вопросительного местоимения) в 28ab.

<sup>6</sup> Впрочем, аналогии идут значительно дальше. Они охватывают форму и содержание первой ключевой строфы в обоих текстах. Ср.: "Кем движимый (kenesitam) и побуждаемый летит разум? Кем вызванное к жизни возникает первое дыхание? Кем движима эта речь. [которую] произносят? Какой бог воззвал к жизни глаз и ухо?" (КенУп I, 1) с последующим отождествлением с Брāхманом: "Что невыразимо речью, чем выражается речь — знай: то и есть Брāхман." (I, 5) и т.п. Характерна и игра с помощью kēna, когда оно не совпадает с Брāхманом, ср. II, 3: "Кем [Брāхман] не понял, тем понят, кем понят, тот не знает [Брāхмана]". Показателен и финал (IV, 9): "Понстине, кто не знает это, тот... утверждается под конец в наивысшем небесном мире, утверждается [в нем]".

<sup>7</sup> В соответствующих местах комментария к АВ X, 2 уже были указаны некоторые общие мотивы. Их ряд может быть продолжен. Ср. укрепление Неба и Земли, измерение пространства Солнцем (РВ X, 121, 5), порождение Неба и вод (121, 9), мотив Праджанати (121, 10) и т.п. В соответствии с Kēna — kēna — kāh (АВ X, 2, 1) ср. в РВ X, 121, 5: yēna — yēna — yō и т.п. "Чьи эти стороны света — его руки?" (РВ X, 121, 4) опять возвращает нас к описанию Пуруши.

<sup>8</sup> В этом последнем случае можно усмотреть пекую двушланговую игру, умышленную неопределенность: после того как созданы органы чувств Человека, Ka- в формуле "Кто это осмыслил?", строго говоря, может быть отнесено не только к Творцу Человека, но и к самому Человеку, которому теперь в принципе доступно осмысление.

<sup>9</sup> Форма kēna (вместо kās) делает сам вопрос, по сути дела, риторическим: вопрошающий знает, что kēna референционно связано с Брāхманом. В этом смысле kēna предполагает уже конкретизацию Бог — Брāхман.

<sup>10</sup> Реальный пример, когда именно "Человек" реализует это "он", см. 18cd: kēna ... pūruṣaḥ.

<sup>11</sup> Точнее, ни тот, ни другой не могут быть терминами в "правильном" ответе. Возможны лишь такие пары конструкций, как: "Благодаря кому живет Человек (т.е. "он") согласно богам?" & "Брāхман живет согласно богам" или: "Благодаря кому живет Брāхман" (т.е. "он") согласно богам? & "Брāхман живет согласно богам". Оба случая обнаруживают свою логическую несостоятельность.

<sup>12</sup> В этих строфах есть два общих вопроса (28ab) и восклицательное предложение с yād (32c).

<sup>13</sup> Аналогичная ситуация и в гимне Неизвестному Богу (Ka-) в РВ X, 121: череда вопросов (1—8) сменяется снятием их (кроме одной формулы в 9d), т.е. переводом в состав относительного предложения, а в последней строфе (10) — заключительным призывом-пожеланием.

<sup>14</sup> Можно высказать предположение, что к таким опорным (подсобным) частям

тела, как пяты, лодыжки, колени и т.п., глагол *dhā-* был вообще малоприменим: "устанавливается" сущностное, основное. Ср. ниже о сложении груди, шейных позвонков, локтей, плечевых костей, ребер: *cikūh, acikvan* (4b, 4d), притом что сосцы *равставляются (vyadadhuh)*.

<sup>15</sup> Характерно, что в АВ X, 2, 12 реально засвидетельствована архаическая формула *pātan- & rūpa & dhā-*, существенно связывающая индоевропейские истоки (ср. об индоевропейском выражении имяположения: Иванов В.В. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллели в греческой традиции // Древняя Индия. М., 1964) с буддийской концепцией *pāta-rūpa*.

<sup>16</sup> Элемент *dhā-* отмечен также в составе *śradhdhām* (19с), о чем см. в комментарии.

<sup>17</sup> Например: *Pūruṣa* — результат *dhā-*действия, совершаемого *Ka-*, и т.п. Хотя тема *тела* и его роль в освоении и усвоении мира, в познании и самопознании рассматриваются в другом месте, здесь уместно привлечь внимание к тому новому обращению к телу, которое характеризует последний век в истории европейской философской и художественно-литературной метафизики. Среди нескольких основных вех — идеи Ницше о жизни тела как субъекта сознания (ср. мотив укорененности сущего в тех импунсах, которые исходят из аффективной жизни телесного субъекта, или мысль о том, что "феномен тела — наиболее богатый, отчетливый и обязательный феномен: методически надо поставить его на первое место, ничего не предпринимая о его конечном значении", см.: *F. Nietzsche. Werke. Bd. 16. Lpz., 1907, § 489* и др.); — образы зарождения сознания и самосознания в "Котике Летаеве" Андрея Белого (ср.: "Переходы, комнаты, коридоры напоминают нам наше тело, прообразуют нам наше тело; показывают нам наше тело; это — органы тела... вселенной, которой труп — нами видимый мир; мы с себя его сбросили; и вне нас он застыл; это — кости прежних форм жизни, по которым мы ходим; нами видимый мир — труп далекого прошлого; мы к нему опускаемся из нашего настоящего бытия — перерабатывать его формы...", — и дальше образ черепа-пещеры и появление иерея — Я, сознания); — акцент на теле как исходной точке философии у Валери (ср.: "Всякая философская система, в которой человеческой тело не является краеугольным камнем, непригодна. Человеческое тело есть граница знания" — "Cahiers". Т. VII, 796 или: "Для такого любителя организмов тело не является презренной ветвью; в этом теле слишком много проблем, оно обладает слишком многими функциями, чтобы не соответствовать каким-то трансцендентным требованиям, достаточно могущественным, чтобы его создать, но не настолько сильным, чтобы обойтись без его сложности. Оно является творением и инструментом кого-то, кто в нем нуждается, кто неотхотно его отбрасывает и кто оплакивает его, как оплакивают власть... Таково ощущение Леонардо" — "Введение в систему Леонардо да Винчи" (1895), цит. по: Валери П. Об искусстве. М., 1976. Ср. также: *Réflexions simples sur le corps. // Valéry P. Oeuvres. I. P., 1957, 923—930*, где после анализа трех тел [ср. будд. *Trikāya-* или христианскую Троицу] постулируется четвертое тело — *le Corps Réel, ou bien le Corps Imaginaire*; о нем сказано: "Я называю Четвертым Телом непознаваемый объект, познание которого решило бы разом все эти проблемы, поскольку это его имплицитуют", 931); — поэтические омыты, в которых тело, человек, Я мотивируют значение "всего остального" в мире (и он смиренно принимает на себя функцию быть формой выражения человека, ср. "The Sorrow of Love" Йейтса и др.), и т.п.

<sup>18</sup> Иной вариант — такое действие, которое обозначает становление истинно-сущего. — Действия вставания, становления, стояния, описываемые в соответствующем месте АВ X, 2 образуют, по сути дела, некое главное, завершающее "сверх-действие". Оно никак не случайно, но закономерно, основоположно. Значение его, для современного сознания сильно затуманенное и профанизованное, было не только прозрачно для ведийского человека, но и институализировано. Это действие было ператическим, и это его свойство подтверждалось в соответствующем ритуале. Кинема вставания—стояния предполагает движение вверх по вертикали и его результат, и в этом отношении она противостоит двум другим мифо-ритуализованным кинемам — лежания (отсутствие движения, горизонтальное положение, низ) и сажания—сидения (отсутствие движения или движение вниз); ср. кинему идения—хождения, реализующую идею горизонтального движения. Только первая из этих кинем актуализирует в достаточной мере идею верха и низа, неба и земли и идею соединения их кратчайшим способом, "по прямой" (ср. вед. *ūrdhvā & sthā-*, значение которого Ломмель (ZII 8, 1931, 270 сл.) определял как 'стоять наготове для помощи', при *ūrdhvā...*



*stṛjā...* AV X, 2, 28 'высь ... созда...'). Если наиболее представительным образом "лежания" является мертвый, а "сидения—сажания" — семя, зерно, то основной образ стояния—вставания — дерево, прежде всего мировое или древо жизни. Семя и вырастающее из него дерево выступают как данные в вегетативном коде символы сидения—сажания и вставания—становления—стояния, иначе говоря, рождения—за-рождения и жизни, ее расцвета (ср. ритуальное действие "сажания" нового дерева жизни в яйце у таба-батаков). Кинемы лежания и вставания—стояния также объединяются в образной схеме жизненного цикла — жизни и смерти. "Встань, ибо ты живешь; встань, ибо ты не умер!" — обращались в Древнем Египте к покойнику в надежде его воскресения. Кейпер Ф.Б.Я. (Труды по ведийской мифологии. М., 1986, 60—62) подчеркнул важность идеи прямостояния в Ведах, его связь с жизненной силой и жизнью и подтвердил эти наблюдения большим количеством примеров из "Ригведы" (об Ушас, открывающей солнечный год, говорится, что она стоит прямо и что она "стоит как символ жизни"). RV III, 61, 3; прямо стоит Индра, поразивший Вритру и тем самым давший начало творению, и т.п.). Не случайно, что стояние и прямостояние — основной предикат и мирового дерева, и ритуального столба-столпа (ср. *jarjāra-*, столб Индры, воздвигаемый на сцене перед представлением, при т.наз. жертвенных столбах; ср. русск. *стоять столбом* — при др.-инд. *sthānā*, 'столб', от *sthā-*), и мировой горы, и соответствующего мифологического или ритуального персонажа (своего рода — *sthātār*). Все они соединяют верх и низ (следовательно, хронологически образ стояния—вставания предполагает уже дуальную по вертикали структуру вселенной, возникшую после того, как Небо и Земля были разведены), подтирают (*stabh-*, *ud-stabh-*), укрепляют небосвод и создают опору (*prati-ṣṭhā-*, т.е. букв. — 'противостояние') Земле, подобно "колышку" Индры (*Indrakīla*) в виде горы Мандару, придающему миру устойчивость (ср. *dṣīhila-*, *dhruvā-*, о Земле, или *sthīrd-*). Те же функции приписываются в мифопоэтической анатомии и физиологии спинному мозгу (позвоночник как столб, соединяющий телесный низ и верх; индийское название спинного хребта *meru* (ср. *merudanda*) идентично названию мировой горы Меру), ср. образ змеи Кундалини, которая, будучи разбужена, поднимается от нижнего "вместилища корня" — *mūlādhāra-* — к головному мозгу, функционирующему как "сидение" сознания (ср. *Keānep* Ф.Б.Я. Указ. соч., 137—138). Тема "самостояния" в мистической физиологии в связи с сознанием отсылает и к архаичным ведийским текстам (ср.: *ūrdhvā te ānu sūnftā mānas tiṣṭhatu ...* RV I, 134. 1 'да поставит жизненная сила ум прямо' и т.п.), и к уже упоминавшейся проблематике понимания (*under-stand*, *ver-stehen* и под.), представления (*vor-stellen* и др.) как функции сознания.

<sup>19</sup> Это последнее определение было сформулировано еще П. Дейссеном, см. D., 205.

<sup>20</sup> Ср.: "...физики, сами того не зная, кое-что в своей системе опустили: именно необходимый перспективизм, благодаря которому всякий центр силы — и не только человек — из себя конструирует весь остальной мир, т.е. мерит, осязает, формирует его мерой всей силы... Они позабыли включить в истинное бытие эту полагающую перспективы силу, или, говоря школьным языком, бытие в качестве субъекта" (*Nietzsche F. Werke. Bd. 15. Lpz., 1906, § 306*).

<sup>21</sup> Ср.: "Эта метафизика, к которой относится учение о сверхчеловеке, как ни одна метафизика прежде, выдвигает человека на роль безусловной и единственной меры для всех вещей" (*Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967, 127*, пер. В.В. Библина). Связь мотивов у-становленности, пред-ставленности (ср. "металлные" значения рус. *пред-ставить* [себе], нем. *vor-stellen* или англ. *under-stand* и т.п., еще сохраняющие связь с конкретным смыслом), мысли-мышления (представления, соображения), субъектности-субъективности (*Я*) и истинно-сущего, намечаемая в анализируемом тексте, находит себе более сильно и эксплицитно выраженное соответствие в версии М. Гейдеггера, трактующей декартовское *cogito ergo sum*: "Что бы то ни было делается предметом со-ображения, пред-ставления — *cogitatum* — только тогда, когда оно для человека *у-становлено* и ему *пред-ставлено* как то, чем он отныне у себя, в круге, которым сам располагает, может владеть всегда и односторонне вне опасения и сомнения" (Там же, 128). Из этого утверждения вытекают по меньшей мере два важных следствия: указанное у-становление (*cogitatum*) "у-становивляет" и *Я*, субъект, самость, во-первых, и критерий истинности (истинно то, что у-становлено относительно воспринимающей его самости), во-вторых. При этом существенно помнить, что уже со времени Декарта человек не просто обособленное *Я*, но субъект, связывающий себя с внешним миром как объект через операцию познания-овладения (ср. парадок-



сальный ход Ницше, выводившего субстанцию из субъекта и субъект из мышления). Субъект, возникший в процессе у-становления самого себя и истины как объекта в метафизике абсолютной субъективности (начиная с Ницше), снимает с себя все ограничения, присванная себе право любого предствимого у-становления (по-лагания) истины. Цена этому — отдача во власть своей собственной субъективности. — О соответствующей проблематике см. подробнее прощательные соображения в текстах В.В. Библина, собранных в книге: Работы М. Гейдеггера по культурологии в теории идеологии (европейский нигилизм). М., 1981.

<sup>22</sup> Ср. другой вариант предела собственного Я в романе Пастернака: "Свой рост и положение в постели Лара ощущала сейчас двумя точками — выступом левого плеча и большим пальцем правой ноги. Это были плечо и нога, а всё остальное: — более или менее она сама, ее душа или сущность, стройно сложенная в очертаниях и отзывчиво рвущаяся в будущее". Или у Валери: "Припомните, в детском возрасте мы открываем себя: мы медленно открываем пространство своего тела, думается мне, рядом усилий особенности нашего существа. Мы изгибаемся и находим себя, или вновь себя обретаем — и чувствуем удивление! Мы трогаем пятку, хватаем левой рукой правую ногу, кладем холодную ногу в горячую ладонь!.. Нынче я знаю себя наизусть. Знаю я и свое сердце... Я вдруг вижу себя изнутри (en moi)... Я различаю глубину пластов моего тела (les profondeurs des couches de ma chair); я чувствую пояса боли (les zones de douleur) — кольца, точки, пучки боли. Вам видны эти живые фигуры? Это геометрия моих страданий? В них есть такие вспышки, которые совсем похожи на идеи. Они заставляют постигать: отсюда — досюда..." ("Soirée avec monsieur Teste").

<sup>23</sup> Показательна отмеченность тех членов и органов тела Человека, которые контролируют отношения между "внутри" и "вне". Речь идет о том, что выступает изнутри (ноги, руки, пальцы и т.п.) и что впускает извне внутрь (глаза, уши, ноздри, рот). Важное значение этих выходов из тела и входов в него подтверждается обильными свидетельствами архаичной медицины, ритуальной практики, мифологии и т.п.

<sup>24</sup> Ср. противопоставление твердого, тяжелого, устойчивого мягкому, легкому, податливому (например, стих 3) как вариант разыгрывания темы "тяжесть и нежность".

<sup>25</sup> Намек на это можно видеть уже в "объектно-субъектной" рефлексивности Пуруши в РВ X, 90, 5: "От него (Пуруши) родилась Вираддж, от Вираддж — Пуруша"; ср. мену субъекта и объекта в АВ X, 2. 16. В связи с проблемой познания и самопознания, введенной, в частности, и в рамки рефлексивности, в послеведийской литературе может быть отмечено многое. Здесь достаточно обозначить минимум: ср., с одной стороны, такие мотивы, приуроченные к Пуруше, как знание себя через самого себя [*svayam ev' ātmān'ātmānam vettha...* (БхГ X, 15) "Ты знаешь себя через самого себя..."], объединение в себе познающего и познаваемого [*vetta' si vedyam ca...* (БхГ XI, 38) "Ты — познающий и познаемое..."], а с другой стороны, соотношение Пуруши и Праkritи (т.е. разумно-познающего начала и первоматерии) или Пуруши и аханкары (*ahaṅkāra-*, начало, генерирующее личность) в умозрении санкхьи, отчасти и в текстах иного рода [ср.: *prakṛitīm puruṣam c' aiva kṣetram kṣetra-jñam eva ca, / etad veditum icchāmi, jñānam jñeyam ca, keśava* (БхГ XIII, 0) "Праkritи и Пурушу, Поле и познавшего Поле, знание, предмет познания — это хочу я знать, о Кешава"].

<sup>26</sup> В этом смысле понимание обозначения человека с выделением члена *чело* — 'лоб' (голова), ср. \**čelo-večь* (при \**kel-* 'подниматься', 'возвышаться', 'происходить' — о направлении снизу вверх), имеет свой резон независимо от того, какова реальная трактовка этого слова. Важно, что человек, личность, персона соотносимы с образом головы, чела, лица в достаточно большом числе языковых традиций.

<sup>27</sup> И это знание распространяется на бесконечное число уровней, ориентированных и на Я. Ср. заключительные слова господина Теста: "Я емь сущий и видящий себя; видящий себя видящим, и так далее..." ("Je suis étant, et me voyant; me voyant me voir, et ainsi de suite...").

<sup>28</sup> Вообще различия между ведийской традицией (в частности, ее вариантом в АВ X, 2) и иудео-христианским пониманием богообщения и очень значительны, и весьма показательны. В ведийской антропологии и теологии "умаление" (κένωσις) исключительно для Бога; отношения между Богом и человеком никогда не строятся как спор—состояние, суд, диалог, как выяснение вопроса о праве и правах (ср. в "Книге Иова" XIII: "Жалобу Крепкому хочу принести и с Богом поспорить о праве моем"), о социальной справедливости ("К чему злые остаются жить, достигают старости в расцвете сил? Их дети устроены пред лицом их, и на глазах у них цветет

их побег; в безопасности от бед их дом, и Божьего бича на них нет!" — там же, XXI), о грехе и вине, о благодати и свободе. Зато ни иудаизм, ни христианство не знают достаточно веских аналогий ведийскому (и более позднему) учению о физиолого-анатомическом аспекте прорыва человека к Богу, к Брахману.

<sup>29</sup> Как позже, в Гефсиманском саду: *Он отказался без сопротивления, / Как от вещей, полученных взаймы, / От всемогущества и чудотворства / И был теперь, как смертные, как мы* (Пастернак).

<sup>30</sup> Пользуясь терминологией Гейдеггера, бытие *Я* определяется его ограниченной принадлежностью к кругу непотаенного (ср. *Unverborgenheit* как смысл др.-греч. ἀλήθεια 'истина'), см.: Heidegger M. *Der europäische Nihilismus*, 114.

<sup>31</sup> *Да, был человек возлюблен! / И сей человек был — стол или Стол — вечный — на весь мой век!*

<sup>32</sup> Meyer A. *Oeuvres philosophiques*. P., 1981.

<sup>33</sup> О соединении с Богом как выходе из-под власти времени и приобщении к вечности см.: Бердяев Н.А. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Париж, 1952, 191.

<sup>34</sup> Ср.: "Лицо, обращенное ко многим, себя простирает вовне, выносит свой свет в пространство, простирает себя, охватывает собою то, что вокруг него. "Я" — распространение "новне" своего света... Человек должен откликнуться свету верховного "Я" светом своего "Я"... Сам человек становится светом., и в нем-то снимет свет абсолютного "Я"... Сияние верховного "Я" всей жизни есть его Слава, Gloria" [Мейер А.А. *Gloria* (1932—1936) Meyer A.A. Op. cit., 379—380]. — *К далекосверкающая* (33а) ср. там же: "Сияние простирается далеко...".

<sup>35</sup> Ср. разработку в XX в. соответствующей проблематики А.А. Мейером, М. Бубером, Ф. Эбнером, Г. Марселем, М. Гейдеггером, Л.М.Бахтиным и др.

## 2. Об одном латинском заговоре

(*Tabella defixionis in Plotium*):

к реконструкции архаичного ритуального  
"анатомического" прототекста

Речь идет об известном заклинании против Плотия (*Warmington E.H. Remains of Old Latin*. L., 1979, vol. IV, 280—284), одним из ранних образцов этого жанра (I в. н.э.) в латинской традиции. Его архаичность подтверждается языком, содержащим ряд формул и клише, параллели которым обнаруживаются в других индо-европейских традициях (при этом характерно наличие в тексте ряда "просторечных", разговорных форм), и самим типом заклинания, отличным от более поздних латинских заговорных и заклинательных стандартов, широко распространивших свое влияние на большей части средневековой Европы. Укорененность этого текста в италийской традиции делает его важным свидетельством этого типа заговоров в эпоху, предшествовавшую сильным культурным влияниям, идущим с Востока, и тех реалий, которые стояли за подобными текстами. В этой связи текст приобретает особое значение и как источник ряда древнеиталийских представлений, восходящих к индоевропейской эпохе.

Как и другие подобные тексты, сохранившиеся в сочинениях Варрона, Макробия, Катона, Тита Ливия, этот заговор довольно сильно ритмизован и, видимо, дает известные основания для восстановления некоторых черт ритмической схемы заговорно-заклинательных текстов. Иногда эта схема поддерживается синтаксическими параллелизмами и повторами, в основе которых лежит употребление одних и тех же морфологических форм, но в других случаях именно

эта "синтаксическая" инерция нарушает ритм, приводя к созданию своеобразных "хвостов" в отдельных местах ритмической схемы. Отчасти то же можно сказать и о звуковой организации текста. Она несомненна в отдельных отмеченных местах, но отступает в тень в тех случаях, когда содержание текста "разыгрывается" в форме списков реалий с фиксированным порядком их появления. Повторы формул увеличивают монотонность звуковой организации текста, придавая ей, однако, экстенсивный характер. Но отмечаются и примеры противоположного типа — вплоть до анаграммообразных построений, что вполне в духе старолатинской поэзии (ср. *Carmina Saliaria*, *Carmen Arvale*, сатурнические стихи, исследовавшиеся с этой точки зрения Соссюром, "Энеиду" и под.). Так. начальная строка *Bona pulchra Proserpina, Plutonis uxor* как бы дважды включает в себя имя Прозерпины — явно и тайно (...*ona p...ra...p...onis...sor* ⊃ *Proserpina*). Не исключено, что первоначально имя *Proserpina* отсутствовало, и восстанавливаемое тогда (\*) *Bona pulchra Plutonis uxor* (ср. вторую половину "стиха" — *seive me Salviam deicer(e) oportet*) могло содержать в скрыто-расчлененном виде имя Прозерпины, адресата заклинания (ср. сразу же *seive me Salviam ... salutem...*). Сходные морфологические и/или словообразовательные элементы, как и повторы, пронизывают текст. Ср.: *eripias — tradas — tradas — mittas — tradas — mandes — mandes — tradas; perdat — exseat — disperdat; aspicere — videre — contemplare; ni possit & Inf. (vitare, dicere, se adiutare, sentire, dormire /2X/, facere, stare, aspicere, videre, contemplare); do /6X/ — dabo; eripias — eripiant — eripiat; lucent — delucent; mandavit — mando — mandes — mandes; evincant — vincant; quartanae, tertianae, cottidianae*; многочисленные цепочки аккузативов и т.п.

Структура заговора проста, но организация ее в высокой степени продумана. Заговор начинается с обращения к Плутоновой жене Прозерпине с просьбой передать Плотня Плутону (ср. *Plotius — Pluto*) для его наказания. Сам Плотий уподобляется жертве (*Quare hanc victimam tibi trado*). Прозерпина, выступающая здесь как *Salvia*, призывается отнять у Плотия здоровье (*salutem*) в его самых общих проявлениях — телесная целостность, жизненный цвет—свежесть, сила—крепость, мужественность (*corpus, colorem, vires, virtutes*). Лихорадка (*febris*) — основное средство лишения этих признаков здоровья (ср. у Цицерона *tertianae febres et quartanae* — в связи с архаичной формулой *terque quaterque*, например у Вергилия). Если учесть, что это февральское заклинание (*ante mensem Martium*), что февраль — месяц очищения (*februarius* и 'февраль' и 'очистительный', ср. *Februa*, ежегодный ритуал культового очищения, приуроченный к концу года / начало нового года — в марте/), что *februum* — обряд очищения, а *Februus* — имя этрусского божества подземного царства и т.п., — введение в этом месте и в это время мотива лихорадки — *febris*, насылаемой на Плотня супругой бога подземного царства Плутона Прозерпиной, выступающей здесь как *Acherusia* (= \**Acherousia*), представляется вполне закономерным. Трехглавый пёс, териоморфный символ нижнего мира, должен вынуть у Плотия сердце, символ жизни (*Me mittas arcessium canem tricipitem, qui Ploti cor eripiat*).

Если все задуманное против Плотия совершится, Прозерпина-Сальвия будет вознаграждена.

Далее следует основная часть заклинания: части тела Плотия "предаются" Прозерпине-Сальвии. Ее имя еще пять раз повторяется после обозначения первых пяти частей головы-лица: голова, лоб, веки, ресницы, зрачки (*pupillas*, Асс., как и далее); 2-я группа — ноздри, губы, уши, нос, язык, зубы (конец ее — объяснение мотива "передачи": *ni dicere possit Plotius, quid sibi doleat* — чтобы не мог сказать, что у него болит /речь и ее восприятие/); 3-я группа — шея, плечи, руки, пальцы (*ni possit aliquit se adiutare*); 4-я группа — грудь, печень, сердце, легкие (*ni possit sentire, quit sibi doleat*); 5-я группа — внутренности, желудок, пуп, бока (*ni possit dormire*); 6-я группа — спина (*ni possit sanus dormire*); 7-я группа — телесный низ, "недра" (*nei possit urinam facere*); 8-я группа — зад, анальное отверстие, бедра, колени, голень, лядвея, ноги, щиколотки (лодыжки), стопы, пальцы, ногти (*ni possit stare sua virtute*). В заключение — "закленка", тройное пожелание злой гибели (соответствующий глагол варьируется по форме трижды: *Male perdat, male exseat, male disperdat*, чтобы Плотию "ни в каком месяце не смотреть, не зреть, не видеть света белого" (*amplius ullum mensem aspicere, videre, contemplare*), с подобным же симметричным указанному тройственным варьированием глагола.

Этот текст представляет собой так называемый "черный" заговор, заклинание, направленное на зло (трехкратное заключительное *male*), конкретно на полное расстройство (распад) всего состава человеческого тела. Примеры такого рода хорошо известны, но значение этого текста состоит в его претензии на универсальность. Зло должно коснуться и поразить всего человека, весь его состав без изъятия — и в целом и по частям. В связи с этим заданием дается очень полная опись всего человеческого состава (около 40 частей), при этом хорошо организованная и направленная сверху вниз, от головы до пят. Это направление, как правило, последовательно выдерживается, и небольшие отступления связаны с одновременным заданием обозначения основных "телесных" зон: голова ("зрение"), голова ("обоняние", "слух", "вкус", "речь"), верхняя часть туловища и руки, грудь ("сердце", "легкие"), средняя часть туловища и внутренности, задняя его часть ("спина"), нижняя часть тела, ноги и примыкающие части тела. Это членение человеческого тела предполагает не только локальные, но и функциональные основания. В этом смысле заговор представляет собой как бы конспект архаичной функциональной анатомии, предполагающий предшествующие опыты в области "анатомических" классификаций и таксономий.

Природа таких текстов становится еще более ясной при введении их в некий более широкий контекст и сравнении их с текстами, работающими с той же "анатомической" номенклатурой, упорядоченной, однако, противоположным по направлению движением — снизу вверх. Наиболее выдающимся примером в этом отношении как раз и следует считать выше проанализированный ведийский "гимн" о человеческом составе — АВ X, 2: "Тело человека". Этот текст интересен как образец сильно институализированной жанровой конструкции, представляющей



собой серию загадок (т.е. вопросов и ответов) на космологические темы "брахмодья". На основании этого текста реконструируется целый класс архаичных текстов, непосредственно связанных с ритуалом жертвоприношения, который воспроизводит восстановление состава мира и человека (параллелизм макро- и микрокосма, ср. образ Пуруши) после того, как этот состав распался на *membra disjecta* и оказался на пути к развеществлению, хаотизации. В связи с латинским заклинанием особое внимание в АВ X, 2 должен привлечь состав членов человеческого тела (также около 40 названий), в очень значительной степени совпадающий с упомянутым выше перечнем. Но еще показательнее, что направление перечисления, как бы определяемое актом сотворения человека, в АВ X, 2 в точности ("зеркально") обратно принятому в заговоре против Плотия, где речь идет не о сотворении человека, но о его разрушении, "рас-творении" (анти-Пуруша), а именно: пяты, лодыжки, пальцы, кривизны, колени (коленные чашечки), ноги, ствол, ладвеи, бедра, остоу, грудь, шейные позвонки, сосцы, локти, плечевые кости, ребра, руки, плечи, семь отверстий: два уха, две ноздри, два глаза, рот, язык (между челюстей), речь, мозг, лоб, затылок, череп, голова, если говорить об основном (уместно отметить, что кое-что вынесено за пределы самого списка; также упомянуты и некоторые общие свойства человека — форма, величина, имя и т.п. и функции — зрение, дыхание, способность к движению, ментальные способности и т.п.; отдельные расхождения обычно легко объяснимы). Весь этот синтез — для того, чтобы человек мог встать, стать, стоять (ср. выше об этом действии, приводящем к "составлению" тела, ср. *со-став тела* при *стать: стоять, вставлять*) — тогда как цель "злых" деяний против Плотия в том, чтобы *in possit stare sua virtute* — "не мог стоять своей крепостью". Итак, с одной стороны, самостояние и прямостояние, с другой, "низ-стояние" как разрушение, стояния.

Таким образом, перед нами два текста о составе и функции членов человеческого тела (разные стадии деградации "прототекста" сохранены в заговорах от болезни). Один из них представляет собой как бы руководство "операционного" типа для синтеза полного состава человека ("сотворение") в последовательности операций. Отсюда — восходящее движение. В другом тексте цель иная — как этот полный состав рас-строить, рас-членить, "испортить". Этому "аналитическому" заданию соответствует нисходящее движение. За этими двумя текстами, едиными по материалу и разными, противоположными по заданию (оба текста перформативны, их произнесение уже и означает их осуществление, т.е. слово = дело), легко угадывается общая ритуальная протоситуация главного годового праздника в архаичных мифопоэтических коллективах — распадение целостного самодостаточного космоса — большого (мир) или малого (человек), — стирание, изнашивание, порча его частей и следующее за этим восстановление этой целостности из "очищенных" (реабилитированных) частей мирового и/или человеческого тела. Эти противоположные, но обратным образом связанные между собой операции реально наиболее точно иллюстрируются расчленением жертвы (ср. мотив человека-жертвы в

АВ X, 2, 14) и последующим составлением" целого из разъятых частей (обе эти операции хорошо известны в разных традициях). Из осмысления этих операций родилась "мифопоэтическая" анатомия и соответствующие типы "анатомических" классификаций, еще не порвавших связей с единой "космобиологической" сферой (ср. магическую анатомию в древней Мексике). Макрокосм и микрокосм, космологическое и антропологическое, космогония и эмбриогония, космология и эсхатология, становление и разрушение благодаря текстам указанного типа становятся взаимосвязанными явлениями, вариантами единой структуры и единой операции — "тетической", определяемыми лишь направлением применения этой операции (или тетической *vice versa* анти-тетической). Каждый из этих текстов так или иначе отсылает и к обратному для него "порядку" (ср. *luctent — de-luctent, vincant — e-vincant* или фрагмент о распаде и гибели в АВ X, 2, 10 и т.п.). Знаком "положительно-восходящего" порядка является индоевропейский "тетический" глагол \**dhē-* 'ставить', 'класть' ('учреждать' как 'вызывать к бытию и осмысливать'), ср. др.-инд. *dhā-*, десятки раз выступающее в АВ X, 2. В латинском заклинании употребляется "обратный" ему глагол *e-ripere* 'лишать', 'вырывать' (ср. *repere* — при др.-инд. *rāpas* 'телесное повреждение'); в заглавии — *dē-figere* 'втыкать', 'вонзать', 'приковывать к месту', 'поражать' и др., отсылающее к магической практике прокалывания ритуальных 'замен' человека (ср. у Цицерона — *quae augur injusta defixerit*). Но, учитывая др.-инд. *dhā-*, основным глаголом "деструкции" в подобных латинских текстах могло бы быть *dē-ficere* 'отпасть', 'недоставать', 'приходить в упадок' (ср. *membrum quod deficit*. Cic.), корень которого восходит к и.-евр. \**dhē-*, ср. *dē-fectus, dē-fectivus, dē-fectio* и т.п. при *facere* (напр., *facere sacra*, о жертвоприношении), др.-инд. *ava-dhā-, ni-dhā-* с идеей нисходящего движения, ср. ц.-сл. *y-dьmъ* 'взять', 'унести'. "Противоположность" обоих этих текстов, апеллирующая к исходному единству, может быть усмотрена и в том, что "сотворение" связывается с "верхним" божеством — Брахманом в одном случае, а "разрушение, распад" с "нижним" божеством — с Плутоном в другом.

### 3. "Голубиная книга" и сродные ей заговорные тексты: состав тела и его распад (к реконструкции "анатомического" прототекста)

Обозначенные в заглавии тексты рассматриваются здесь под углом зрения целого и частичного, единого и многообразного, составления-собрания и распада-разбирания или, если взглянуть шире и глубже, космологии и эсхатологии (макромир, Вселенная), роста-расцвета и деградации-угасания (микромир, человек). В данном случае важна общая идея, взятая в ее наиболее рельефном варианте. Поэтому фактический материал здесь ограничен необходимым минимумом — тем более, что он легко может быть расширен за счет многочисленных примеров из самых разных традиций.

Не касаясь здесь проблемы происхождения "Голубиной книги", как и ряда других, с нею связанных, и отсылая к уже имеющимся

исследованиям как общего характера, так и более-частного<sup>1</sup>, можно сказать, что она представляет собою уникальный памятник русской словесности, органически сочетающий в себе фольклорное и книжное, "свое" и "чужое". "Голубиная книга" представляет собою своего рода энциклопедический компендиум по мифопоэтической космогонии от времен творения до того рокового рубежа, с которого начинается падение Святой Руси, торжество Кривды над Правдой (во всяком случае в сознании определенного культурно-исторического слоя, усвоившего себе этот текст и по мере возможностей вносящего в него свои представления о мире и человеке). Этому заданию отвечает значительный объем текста (есть варианты по 300 стихов) и разнообразие версий, ставящих иногда акценты на несколько различных мотивах, очень четкая организация текста, его тематически-предметная широта, установка на целостную картину мира. В определенные периоды "Голубиная книга" пользовалась очень большой популярностью (сама традиция причисляла ее к "духовным стихам", и она исполнялась нищими странниками, обычно слепцами). До нашего времени дошло значительное количество версий, вариантов текста, не говоря уж о следах знакомства с ним, обнаруживаемых как и в других текстах народной словесности, так и в литературе.

Уникальности "Голубиной книги" соответствует исключительно высокий ее авторитет. Это — "великая книга", "книга книг", книга по преимуществу и по заключенному в ней высокому смыслу—мудрости, превышающему способности человеческого разума. *Умом сей книги не сосметити / И очами нам книгу не обóзрити, — / Великая книга голубиная!* И по физической своей величине "Голубиная книга" не имеет себе равных (*В долину книга сорока локот, / Поперек книга тридцати локот, / В толщину книга тридцати локот...*). Но и по своей глубине и авторитету она явно превосходит: об этом можно судить хотя бы по тому, что *Писал эту книгу свят Исай пророк, / Читал эту книгу Иван Богослов. / Он читал эту книгу ровно три года, / Прочитал во книге только три листа.* Эта книга хранит в себе некую тайну, доступ к которой закрыт или затруднен (*Не узнать нам, во книге что написано: / На руках держать нам книгу, не удержат будет...*). Таинственно и провиденциально само появление книги (*Из-под той страны из-под восточные / Выставала туча темная, грозная; / Да из той тучи грозной, темные, / Выпадала книга голубиная*), приуроченное к сакральному ритуальному центру — к Фавор-горе, к животворящему кресту, к камню-алатарю и к честной главе Адамовой. Именно в этом месте собираются "сорок царей со царевичи" и участвуют в своего рода ритуальном диспуте на тему тайны мира — его состава и его творения (происхождения частей мира). Вопросает Вологоман царь Вологоманович (вариант — Володимер царь Володимерович), отвечает "наш премудрый царь Давид Евсевич". Между ними и происходит этот вопросо-ответный диалог на космологические темы, восходящий к жанру подобных словесных состязаний-поединков, споров, засвидетельствованных в разных архаичных традициях, в частности, в индоевропейских, прежде всего в Древней Индии<sup>2</sup>. Как и положено провидцу, прорицателю, поэту,



каковым и был Давид Евсеевич, содержание, глубинные (ср. "Глубинная книга") смыслы выпавшей на землю книги он раскрывает не через чтение ее, но "по памяти" — *Я вам так скажу, братцы, по памяти, / — По памяти, как по грамоте*<sup>3</sup>.

Как известно, структура "Голубиной книги" определяется длинной цепью вопросов и ответов о "началах". В качестве объектов этой процедуры выступают основные элементы космологической картины мира, данные, во-первых, в нисходящем порядке (постепенное оплотнение и конкретизация по шкале "космически-природное" → "человечески-культурное", ср. Белый Свет, Солнце, Месяц, Звезды и т.п. — вплоть до человека, социальных групп, города, церкви, алтаря) и фиксирующие последовательность фаз творения, и, во-вторых, операционно определяемые через указание их происхождения из частей некоего антропоморфного существа ("Первочеловека" или Бога). Отсюда — упорядоченная цепь отождествлений элементов Космоса и частей человеческого тела, что отсылает одновременно и к составу макромира и к составу микромира, и, более того, к их материальному и функциональному единству:

*Отчего начался у нас белый свет; / Отчего у нас солнце красное; / Отчего у нас млад светёл месяц; / Отчего у нас звезды частыя; / Отчего у нас зори светлыя?*

Ответ держит "наш премудрый царь Давид Евсеевич":

*Начинался бел свет от Свята Духа, / От Свята́ Духа́, самого Христа /.../ Солнце красное от лица Божья, / Млад светел месяц от грудей Божьих, / звезды частыя — оны от риз Божьих, / зори светлыя от очей Божьих, / Самого Христа, Царя Небесного*<sup>4</sup>.

Этот же принцип оказывается ведущим и при рассмотрении состава социального "тела": *Зача́дились цари со царицами / — От честной главы от адамовой; / Зача́дились князья со боярами! — От честных мощей от адамовых, / — Завелось крестьянство православное / — От того колена от адамова*, что, кстати, тоже вызывает в памяти известные древнеиндийские аналоги, о которых уже писалось раньше<sup>5</sup>. Объекты, определяющие ("задающие") состав мира и образующие его плоть, сакральны, и сакральны они уже в силу того, что сотворены, вызваны к бытию в акте творения, причастны к нему и к ситуации "первого" раза. Но сакральность этих объектов возрастает и от того, что они произошли от священной плоти "Первосущества" типа ведийского Пуруши, так сказать, "заполнителя" (др.-инд. *pur-* 'наполнять', и под.) пространства. Сакральность элементов космологического устройства и всего состава мира придает им особую ценность. Тем самым аксиологический параметр состава мира и творения задан с самого начала. В эксплицированном виде критерий ценности вводится далее: "ценно" всё, что сотворено, и тем более то, что принимало участие в творении; ценны "родители" — мать и отец как причина рождения-творения. Когда речь идет не об уникальных, единственных в своем роде объектах, а о классе их, выяснение преимущественной ценности одного объекта относительно других в том же классе особенно важно. В этом случае нет места автоматическим заключениям: тут нужно знание-мудрость, открытое только избраннику.



Поэтому "цари со царевичи" и их корифей Волотоман Волотоманович интересуются прежде всего ценностью ("первенством") разных частей состава мира, и, чем ближе эти части к ним и к их времени, тем насущнее задача познания этих ценностей — *Который у нас город городам мать; / — И котора церква над церквами мать; / — И который царь над царями царь?...* Такие же вопросы по схеме "Который *x* всем *x*-ам мать (отец)" задаются относительно всего круга перечисленных выше объектов. И хотя не предполагается, что "Иордань-река" реально была прародительницей всех рек, именно она именуется их матерью: ценность, определяемая происхождением, в данном случае совпадает с "чистой" ценностью — максимумом сакральности. Каждая река постольку река, поскольку она дочь священной матери, поскольку это "материнство" составляет основание для вхождения в некий ценностно отмеченный список, в котором в значительной степени преодолевается эмпирическая принадлежность к совокупности "просто" рек. На поставленные вопросы Давидом Евсеевичем даются ответы, нередко с объяснением причин: Иерусалим-город, его соборная церковь, наш белый царь, Свята Русь-земля, Фавор-гора, кипарис-дерево (как крестное дерево), князь-море, Ильмень-озеро, Иордань-река, кит-рыба, стрефил-птица, единорог-зверь, белалатырь-камень, плакун-трава и т.п. Эти перечни, в которых указываются представители каждого из классов объектов, занимающие первое место в списке, и составляют *topographia sacra* или — более широко — *ges sacrae* мира, возникшего в процессе творения (в определенном смысле они совпадают с "вещным" и "ценностным" заполнением пространства в заговорах, обычно не выходящим за пределы указанного набора объектов в "Голубиной книге").

Заключительная часть "Голубиной книги" носит иной характер — от физического состава мира делается переход к нравственной его структуре — к понятию греха, покаяния, прощения, к теме души. Этот переход обычно начинается с объяснения преимущественной ценности плакун-травы или "купарес-дерева": на этом древе был распят Христос, а когда Богоматерь (: *Бога мать*) шла к кресту и плакала, там, где падали ее слезы, вырастала плакун-трава. В этом контексте и возникает тема грехов, которым есть и которым нет покаяния — *Ино всим грехам покаянье есть, / Только тым грехам покаянья нет, / Который бранит, братцы, Свята Духа [...]/ Который бранит, братцы, отца с матерью; [...]/ Который грешит кум с кумой хрестовою, / Да который во утробе плод запарчивал, — / Только тым грехам покаянья нет.*

"Нравственный" слой "Голубиной книги" этим, однако, не исчерпывается. "Как бы для проверки истинности ответов царя Давида Евсеевича, Волотоман Волотоманович задает ему последнюю, ключевую, загадку о двух зайчиках, сереньком и беленьком, которые "во чистом поле собегалися и подралися": серый обидел белого, и — *Пошел беленький во чисто поле, / Пошел серенький во темны леса.* Ответ царя Давида Евсеевича составляет знаменитый текст-символ — о Кривде и Правде, в котором эти абстрактные понятия фактически персонажируются или, по меньшей мере, одушевляются. *Нонечь*

*Кривда Правду приобидела: / — Пошла Правда она на вышние небеса, / — А Кривда оставалась на сырой земли, — / По всему народу православному. / — Она пала нам всем на ретиво сердце: / — Оттого у нас в мире стало правды нет; / — Стали беззакония великие... —* Фипал "Голубиной книги" занимает рассказ Волотомана Волотомановича о приснившемся ему сне<sup>6</sup> (дерево, выросшее в саду, с пташкой на нем, распутившей перья до земли)<sup>7</sup> и объяснение сна царем Давидом Евсеевичем: он толкуется как указание на предстоящее рождение у него сына Соломона.

В трагическую эпоху раскола тема Кривды, "приобидевшей Правду", "беззаконий великих" стала жгучей, поскольку она имела отношение не только к актуальной ситуации, к злобе дня, но и к самим принципам, самим основаниям организации и иерархии, которые легко вычлняются из ответов царя Давида Евсеевича и на которые опирается Святая Русь во всей её органической целостности. Возникла серьёзная угроза не только этому большому и привычно обжитому "домострою", но ставились под сомнения сами начала и устои космологизированного и сакрализованного мироустройства и отвечающей ему святой жизни. И, главное, не оставалось времени, чтобы ждать, пока *через тридцать лет этот сон рассудится*, и Правда вернется на землю, изгнав с нее порождения Кривды — людские грехи. Да и, оказывается, далеко не все уже верили в возможность возвращения Правды. Предлагались и крайние решения, поскольку — так они мотивировались — *Последние пришли лета*, грех одолевает, и отныне грешникам *житие пространно* (до сих пор пространность-просторность была атрибутом той святой жизни в том святом мире, который возникает в воображении слушателей царя Давида Евсеевича), а праведникам *житие гонимо*. Поэтому выбора для этих людей "жития гонимого" больше нет, и не остается ничего иного, как *в последние лета* последовать последним решениям, прислушавшись к наиболее радикальным советам: *Убирайтесь, мои светы, / Во леса, в дальние пустыни, / Засытайтесь, мои светы, / Рудожелтыми песками, / Вы песками, пепелами! / Умирайте, мои светы, / За крест святой /.../ Отворю вам, мои светы, / Врата пресветлого рая /.../ Небесного моего царства* ("Песня морельщиков")<sup>8</sup>, ибо Правда — на небе, и она уже никогда не сойдет на землю: единственно, что остается, — каяться и ждать Страшного суда<sup>9</sup>, в ожидании которого душа плачется: *Вечор я со другом сидела, / Поутру мое тело водой моют, / Водой моют, во гроб кладут, / Мою душу на суд ведут — / Мимо рая пресветлого, / Мимо царства небесного. / Плачет душа грешная, / Плачет она рыдаючи: / "Ох, горе мне великое! / Не заведала я царства небесного, / Заведала я ада кроmeshного. / Жила я была на вольном свету, / Отца и мать не почитала, / Христа Бога раздражала, / Сотону я спотешала. / Ох, горе мне великое! / Заведала я себе ада кроmeshного, / Запустили меня — душу, душу грешную, / Во тьму глубокую, во плаший огонь"* ("Плач души", Варенцов, 160, ср. 156—157).

Но предлагались и иные решения, и в данном случае внимание привлекает известный текст "К плоти" (название условное), датирова-

мый той же эпохой и ценный как очевидными следами связи с топикой и образами "Голубиной книги", так и сознательностью и безусловностью выбора иной позиции (конкретные решения проблемы Правды и Кривды, предлагаемые в этом тексте, здесь не рассматриваются, но они, конечно, должны иметься в виду). Замечательный по своей поэтической напряженности и трагическому переживанию сгущающегося в мире греха, стих "К плоти" (Варенцов, 193—194) говорит не о составе мира, но об изнанке его, обнаруживающейся при распаде этого состава. Распад и есть главная тема этого духовного стиха. Но он и о составе мира, хотя бы как негативе "позитивного" распада. Если в "Голубиной книге" "состав" проверяется, удостоверяется и освящается происхождением-становлением его частей, то распад выхватывает из общей картины рушащиеся части состава, только что выбывшие из этого состава, который в процессе распада проверяется и опознается по последовательным шагам деградации мира и человека, их диссоциации, разрежения (в отличие от оплотнения мировой ткани при творении), порчи, по утрате ценности каждой из частей этого распадающегося состава. И та плоть, которая так победно, мажорно, торжествующе выступает в "Голубиной книге", где она творит из себя всё, что есть в мире и что имеет в нем цену, теперь становится средоточием греха, предметом страха для праведника, источником гибели. И грех, страх, гибель идут к человеку не со стороны, зло лежит не вовне, но в самом страждущем, греховном, отчаявшемся и подверженном гибели человеку. Его единственный ресурс-надежда — осознание того, что все эти беды лежат в нем самом, потому что именно плоть, тело, *его* плоть, *его* тело и есть зло. А раз это осознано, то и путь один — добровольное разрушение плоти-тела, самоуничтожение, по крайней мере в том, что и является основным носителем зла и, значит, из него вытекающих греха, страха и, наконец, гибели — окончательной и вечной. *Плоть моя невоздержанная*, — обращается страдалец к самому себе или, точнее, его лучшая и бессмертная часть — душа — к низшей и худшей части — плоти — *Я боюсь тебя : погубишь меня, / Выгонишь из темных лесов, / Из темных лесов, из дремучих, / Из зеленой из дубровушки, / Из прекрасной из пустынюшки*<sup>10</sup>... Надежда теперь не на плоть и материю, а на бесплотность, бестелесность, на дух и на носительницу его — душу, находящуюся в общении с Богом: *Не унывай, душе моя многогрешная, / Уповай, душе моя, на Господа, / И на Спаса Вседержителя, / И на Мать Божию, Богородицу, / И на Ангела на хранителя!* — Тема Христа, Богоматери, души становится здесь исходной, тогда как в "Голубиной книге" она возникает как отдаленное следствие предыдущего. Тема греха в стихе "К плоти" также по-своему продолжает эту тему в "Голубиной книге": *Под морем, под землею / Мучатся души грешные, / Оне мучатся и день и ночь, / Оне плачутся — что реки льются, / Возрыдают — что ручьи режут.* И здесь в трансформированном виде, но неслучайно возникает тема родства и, следовательно, рождения, происхождения, укорененности в основе, вхождения в этой основой определяемый класс. Грешные души вопрошают — *Есть ли у нас отец и мать?* / *Есть ли у нас*



*брат и сестра? / Есть ли у нас и род и племя? / Поведали бы им муку вечную. / Тошно нам во огне гореть / Грустно нам во смоле кипеть, / Еще того тошней — черви точат, / Всего-то тошней — на диавола зреть.* Мука вечная, о которой здесь говорится, как раз и обозначает ныне и всегда актуально переживаемый распад плоти мира, плоти человека, порчу и гибель ее частей. Родство, "материнство", освящающее то, что родилось, и придававшее ему ценность, теперь понимается как источник мучений плоти, как причина непрекращающейся сансарической бесконечности. Сама Мать сыра-земля, высшее воплощение материнства, охвачена горем и огнем по отношению к своим грешным детям: *Как расплатится и растужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять, / Тяжелей того — людей держать, / Людей грешных, беззаконных / Кои творят грехи тяжкие, / Досады чинят отцу, матери, / Убийства и татьбы деют страшныя, / Повели мне, Господи, расступитися, / И пожрать люди-грешницы, беззаконицы.* — Понимая чувства Матери сырой-земли, соглашаясь с нею (*Всех ты тварей хуже осужденная, / Делами человеческими оскверненная!*), Христос все-таки просит ее потерпеть еще его "пришествия страшного", когда он убелит переставший быть белым бел-свет "Голубиной книги", землю "снегу белей" и "прорастит" на ней "прекрасный рай" (*Люди моя избранныя, веселитесь во веки!*). Это заключительное обещание рая как бы возвращает к той же теме (*древо сахарно* как райское древо, сам рай, райский сад) в финале "Голубиной книги", но в отличие от него оно развенчивает всякую плоть, всякую "составность" (ибо в ней — разрушение и смерть) и материальность и мнимые ценности, с ними связанные. Так утверждается новая система ценностей — нравственных: посетелем истинной чистоты и правды становится отныне "бесплотная" душа в ее высшем устремлении.

Тема распада телесного состава (а в конечном счете и нравственного) отсылает, конечно, еще к одному кругу текстов — к заговорам как типа заклинания против Плотия, разобранного выше и представляющего собой "черный" заговор, имеющий своей целью вызвать расстройство-распад всего состава тела Плотия, так и того широкого корпуса обычных ("белых") заговоров, направленных, напротив, на восстановление и сохранение телесного состава, на излечение его частей, пораженных болезнями, которые грозят вначале деструкцией частей тела, а затем и всей целостности состава человеческого тела. В этой связи данные подобных заговоров заслуживают быть введенными в тот контекст, который намечен выше в связи с AV X, 2 и заклинанием против Плотия, с одной стороны, и который как концепция, претендующая на общий характер и космологические истоки так отчетливо выступает в "Голубиной книге", — с другой.

Особое значение имеют, конечно, заговоры, ориентирующиеся на полноту перечисления частей "целого" состава текста и являющиеся, по сути дела, своего рода "пред-анатомическими" текстами, во-первых, и одновременно "предмедицинскими" (список болезней)<sup>11</sup>, во-вторых. Примером, напоминающим заклинание против Плотия своим движе-



нием-перечислением членов человеческого тела сверху вниз, может служить заговор (Майков № 235): "Господи Боже наш премилостивый, Царю святой, отжени всяк недуг от раба своего (имя рек), от душа и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подязычья, от гортани, от глаголания, от глас, от шен, от персей, от плеч, от мышца, от лакот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пула, от ключь, от сердца, от селезени, от препоны, от желудка, от боку, от туги, от ухода, от исхода, от воды, от пития, от овошу, от юности, от спания, от ноши, от мысли, от дне, от смысла, от греха, от отча, от матерня, и от своего соблазна, от лядвей, от бедр, от колен, от голеней, от лыстов, от глезну, от перстов ручных и ножных, от ноготь, от дланей, от предел естественных и от всех состав, и от крови, и от жил, от кровци, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутри уду, преложи от немощи в силу и от непремогания во утешение, и болезнь его исцели...". И далее, ссылаясь на прецедент — воскресение Лазаря из мертвых: "Ты и ныне, Владыко, воздвигни раба своего (имярек) от одра немощного и от постели болезненныя, отжени от него главную, очную, зубную, сердечную, весную, нежитовую, ношную, полуденную и всеобразную, огненную, студеную, привиденую и всемянованную болезнь; избави, Господи, от всякого недуга, и от душевныя и телесныя болезни; даждь ему здравие и силу... Ты бо еси истинный врач душам и телом нашим...". — Помимо последовательного (в целом) движения сверху вниз, извне внутрь обращают на себя внимание еще две особенности — органический переход от болезней физических к болезням нравственным, к грехам и столь же органическое совмещение частей тела (место) и болезней, этим частям свойственных (ср. просьбы исцеления от бедр, от колен, от голеней и т.п., т.е. от болезней этих частей тела). Наконец, очень существенна в данном случае отсылка к прецеденту, взятому в его максимуме (воскрешение Лазаря, возвращение из полной смерти в полную жизнь)<sup>12</sup>.

Целящие способности Христа помимо общих соображений иногда выводятся из факта его крестных мук, когда каждый член его тела переживал страдания и через них актуализировал и себя, и свою принадлежность к целому его тела. В этом смысле Христос мифопоэтического сознания выступает как своего рода "Все-человек" (универсальный Человек), продолжающий "Первочеловека" начальных времен. Его тело и страдания частей этого тела продолжают отражаться во всех телах страждущих людей и в самих страданиях каждой части тела. Поэтому пелена, покрывшая тело Христа, снятого с креста, обладает целительными свойствами: "...и на том белом камени сидит пречистая Богородица, Христа царя мати, прядет шелков Хр...ту на пелену, и, отпрявши, смотала и выткала, и мыла во Иордане, реке, и в то время нашли на раба Божья, или на рабу Божию (имя рек): притчи и прикосы, уроки и призоры, щепота и ломота, и всякие уговоры дневные и ношные, и переполохи, и змолитца раб Божий (имя рек), пречистая Богородица... прииде пречистая Богородица с берчатою пеленою к рабу Божию (имя-

рек) и станет вытирати притчи и прикосы, уроки и призоры, шепоту и ломоту, и всякие уговоры, дневные и ношпые переполохи из сего мозгу, из главы, из очей, изо всего белого тела, из его семидесяти дву суставов, из его семидесяти дву жил, ручных и ножных, и лакотных, и вы, притчи, прикосы, уроки, призоры, шепота и ломота, отыдите от раба Божия на пустое место..." (Виноградов № 19 = Живая Старица. 1907. Год XVI. Вып. 1, 15 особой пагинации).

В этом контексте уместно привлечь внимание еще к одному классу текстов, в котором присутствует тема "состава" тела, взятая в ракурсе распада и — неожиданно — дальнейшего кощунственного использования распавшихся частей. В этом классе текстов игра идет одновременно на двух противоположных мотивах — распад состава и новый его синтез с оригинальной мотивировкой-причиной и вытекающим из нее заключением-следствием, образующим в совокупности некий микросюжет. Девница, оскорбленная молодцем, грозит ему, что велит своим братьям "подстрелить тебя, потребить душу". И далее: *Я из косточек терем выстрою, / Я из ребрышек полы выстелю, / Я из рук, из ног скамью сделаю, / Из головушки яндову солью, / Из суставчиков налью стаканчиков, / Из ясных очей чары винные, / Из твоей крови наварю пива. / Созову я всех подруженек, /.../ Загану я вам загадочку, / Вам хитру́, мудру́, недога́дливу́: / Во милом живу, по милом хожу, / На милом сижу, из милово пью...* (Шейн I, № 751, Вологодская губ.) Ср. там же, № 750 (Курская губ.), с введением нового мотива: *Из висков яво фителей насучу, / Из мозгу яво я свечей налью, / Из жиру яво сало наптолю, / Поставлю свечу пиред короваткою: / "Гори, моя свеча, не вгасаемчи, / Плач яво матушка не вмолкаемчи..."* В первом примере характерны две особенности — использование в песне схемы, исходно укорененной в заговоре (списки "состава" частей), и организация этого заимствованного материала в виде загадки, что позволяет говорить о типичном элементе арханчных текстов типа брахмодья, в которых загадываются загадки о мире (его составе) через человека (состав его частей). И еще один вывод нравственного плана — зло, совершенное его субъектом, имеет следствием распад телесного состава злочника и последующее "творение" нового микромира — собственного дома, которое тоже оказывается злом.

Заговоры, ориентированные на перечисление полного (или к нему приближающемуся) состава частей тела, известны и в других славянских традициях<sup>13</sup>. Об иных индоевропейских традициях, прежде всего древнеиндийской, хеттско-лувийской, балтийской, италийской, германской, говорилось в другом месте. Поэтому есть все основания поставить вопрос о реконструкции индоевропейского "пред-заговора" о составе частей тела, соотносимого с подобным же "пред-заговором" о составе частей мира. В основе их — единый источник, единая схема и единый набор операционных правил "перехода" ("переключения") от мира к человеку и от человека к миру. Эта "макро-микроскопическая" анатомия лежит в основе и более специальных, собственно "анатомических" текстов, о которых можно судить по приведенным здесь примерам и которые находят подтверждения в многообразных

типологических фактах, относящихся к "пред-медицине" — к ее конкретной практике и к ее осмыслению в анатомических текстах.

\* \* \*

<sup>1</sup> Из работ общего характера в основном продолжает сохранять свое значение старая книга В. Мочульского — "Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Исследование" (Варшава, 1887); то же, конечно, относится к двум работам А.Н. Веселовского — "Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе" (СПб., 1872, 179—188; ср. к ней *Gorlin M. Salomon et Ptolémée: la légende de Volot Volotovici // RESL. 18, 1938, 41—62*) и "Разыскания в области русского духовного стиха. IV" (СБОРЯС XXVIII, 1881). Из работ последнего времени ср.: *Архипов А.А.* Голубиная книга: Wort und Sachen // Механизмы культуры. М., 1990, 68—98, ряд статей автора этих строк и др. — Основные варианты текста Голубиной книги представлены в собраниях: *Бессонов П.* Калеки переходные. Сб. стихов. Т. I. М., 1861, 269—378 (16 списков); *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860, 11—39 (6 вариантов, два из которых спаренные); *Романов Е.Р.* Белорусский Сборник. Вып. V. Витебск, 1891, 288 и сл.; ср. также *Ляцкий Е.А.* Стихи духовные. СПб., 1912, 7—16 и др. — Основные апокрифические книжные тексты, близкие к "Голубиной книге" см.: *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863.

<sup>2</sup> Ср. подобное прение, отраженное в "Ригведе", между Варуной и Индрой-царем (ср. в "Голубиной книге" образ Волотомана: \**Vol-ot > Vol-od- > Владимир* и царя как участника диалога). Эта параллель, возможно, неслучайна. Дело не только в том что *Váruṇa-* восходит к корню \**Vol-*, вероятно, того же происхождения; но не менее важно, что Волот-Волотоман, подобно Варуне, представляющему собою, согласно Г. Людерсу, мировой Океан, окружающий весь мир ("мировой" Океан), также связан с морем-Океаном. О нем, собственно, говорится в ряде версий "Голубиной книги", ср. *Обкинуло то море вокруг землю всю* (Бессонов, 289) или с еще более яркой фигурой *etymologica — Потому жь оно Киян-море, / Что оно белый свет окинуло* (Гам же, 340), ср. *Варенцов, 17*. Варуна — царь (RV I, 24, 7, 8, 14; 143, 4; II, 1, 4; IV, 42, 2; V, 40, 7; X, 14, 7), бог моря (как это вытекает из ряда контекстов и, в частности, из I, 25, 7), более того, он — отец, ср. *pitā sa tān no mahān... viśve devāḥ sāmanaso jūṣanta* (RV VII, 52, 3) 'и пусть отец великий наш этому (и) все боги, единомышленники, радуются'. Но ведь и *Океан-море* "Голубиной книги", с которым связан Волот (: Варуна), тоже всем морям отец, ср.: *Кое море — всем морям отец? ... Океан-море — всем морям отец* и даже с разъяснением: *У нас киянь-море 'сим морям отец. / Пыцяму киянь 'сим морям отец: / Обойшов киянь ой вокруг земли / Романов, 293*. О связи Волота с топикой "Голубиной книги" см.: *Марков А.В.* Повесть о Волоте и ее отношение к Повести о св. граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге // ИОРЯС. Т. XVIII. Кн. 4, 1913, 49—86; о роли моря в "Голубиной книге" см. *Мансикка В.* Представление о "море" в Голубиной книге // ЖМНП. Ч. XXV, 1910, февраль, 275—283. В этой последней работе два момента приобретают особую важность — следы конкретной локализации этого Океан-моря (Черное море, ср. мотивы легенды о св. Клименте, папе римском: *Океан-море — всем морям отец: / Среди моря выходила церковь, / Выходила церковь — все соборная, / Со святым Климентом, папой Римским* (Варенцов, 13), а также связь с морем-океаном неких высших-сакральных ценностей христианской традиции (подобно такой же святы Варуны с "мировым" Океаном), ср.: *Почаму жа Итумань-моря / Усим морям оцев? / — По етому ли морю у корабли / Ишов Сус Христос... (Романов, 289) или Окиян моря всем морям мати, / Что выходит из ней церковь соборная, [...] Во святой во церкви во соборная / Почивают книги самого Христа* (Бессонов, 272, ср. 321 и др.). В этом смысле Океан-море — некий центр мира, геометрически-пространственный или ценностно-сакральный. В одном из вариантов ставится точка над *И*: *Во нем Окияне во мори нуп морской* (Бессонов, 289), и поэтому прав Мансикка, говоря об идее "мирского" моря в "Голубиной книге": ср. в "Беседе трех святителей", одном из источников "Голубиной книги", отождествление моря и мира: "видѣх жену сѣдѣшу на мори и змяя лежаща при логу ея, егда хотяше жена рожати отроча, и змяя пожирашеть ея. Ответ *море — мѣрь*; жена — церковь; змяя — дьяволъ".

<sup>3</sup> И здесь тоже, конечно, напрашивается древнеиндийская параллель: "по памяти",



данной группы заговоров, поскольку он образует ряд на разных принципах формируемых контекстов, в которые в качестве составной группы входят и сами эти заговоры.

Лишь несколько таких контекстов будут здесь обозначены — 1) вся сербско-хорватская традиция, точнее, та "народная" энциклопедия на тему змеи, которая обнаруживается в фольклорных и ритуальных текстах, в их сюжете и топике (ср. сербско-хорватский эпос и проч.), в обрядах и магии, особенно в связи с годовым циклом, с народно-медицинской прагматикой и т.п.; — 2) общеславянская традиция, относящаяся к той же теме — и в узком (ср. заговоры от укуса змеи в других славянских традициях, особенно многочисленные в русской и белорусской) и в широком (вся сфера отражения змеиной темы) смысле; — 3) индоевропейская традиция, связанная с этой же темой и взятая в двух названных смыслах (особое значение имеют богатые материалы именно по заговорам этого типа в балтийской и древнеиндийской мифопоэтических заговорных традициях); 4) ареальный контекст, охватывающий данные, относящиеся к Балканам именно как к относительно единому и "проницаемому" культурно-историческому локусу, характеризующему многими общими элементами народного "змееведения", и отчасти к смежным частям Малой Азии<sup>2</sup>.

Каждый из этих контекстов обнаруживает нечто такое, что объясняет и/или мотивирует отдельные детали сербско-хорватских заговоров этой группы, как и сами эти заговоры бросают луч света на некоторые неясности змеиной темы в упомянутых контекстах. Чем теснее культурно-языковое родство между традициями, тем более тонкие детали обнаруживаются при сравнении или же поддаются реконструкции. В пределах славянского материала вполне реальные реконструкции фрагментов текста-схемы праславянского "прото-заговора" от укуса змеи. Балтийские данные в одних случаях углубляют реконструкцию, в других делают менее определенной ее языковую форму. Древнеиндийские данные имеют относительно отдаленное отношение к реконструкции праславянской языковой формы этих заговоров, но исключительно важны с точки зрения восстановления исходного сюжета, связи его как с мифом, так и с ритуалом.

Оставляя за собой возможность подробнее рассмотреть этот круг вопросов позже, здесь можно ограничиться обозначением нескольких узловых пунктов, совокупность которых отсылает к вполне определенному и более или менее хорошо исследованному классу индоевропейских мифоритуальных текстов: 1) стихотворная форма сербско-хорватских заговоров и довольно определенный набор метрических схем (бессспорно такая же форма характерна для заговоров "Атхарваведы", а в свете этих двух традиций выявляются или естественно реконструируются стихотворная форма и сходные метрические схемы в балтийской традиции [иногда они несомненны и затушеваны лишь несовершенной формой представления материала, зато, впрочем, восстанавливаемой, ср. лит. *Kirmin, kirmin, / Kam tu lingai, / Kam tu kandai? / Lįskį žemę /.../ Pumpok, pašup, / Tu neblįsi, / Tu nebkaši / Ne man pikto / Nebdarysi* и т.п.<sup>3</sup>, а также в других славянских традициях в частности, в русской], особенно в формульных



утина /в спине или пояснице/, от колотья, от стрел, от усоей, от волоса /волоспа/, от золотухи, от горячки /огневицы/, от лихорадки /грясовицы, кумухи/, от жабы, от нутрянки /оухоли живота/, от грыжи /хомута/, от плотской немощи, от сибирки /сибирской язвы/, от вереда, чирья, болетопа, от подкожных нарывов, от коросты или шелудей, от руды или крови, от укушения бешеною собакою, от ужаления змеєю, от ногтя, от червей, от запоя и похмелья, от икоты, от детских болезней и т.п.), они предлагают иногда и более обобщенную классификацию типов болезней, патологическую типологию, различают болезни действительные и мнимые и рассматривают способ вызывания фантомных недугов; ср. заговор Майков № 32 — "От разных болезней действительных и мнимых (икоты, порчи, уроков, осуда, притки, прикоса, призору очес, сглазу)".

<sup>12</sup> Такого рода заговоры известны и из старых памятников. Ср., напр., известную "Молитву от всех уд" Иоанна Златоуста с подробным перечислением частей тела, которым угрожают болезни: "[...] отжени недуг и всяку болезнь от человека сего, от раба твоего сего имярек: от главы, от влас, от темени, от мозга, от лица, от очию, от ушию, от уст, от зубов, от носа, от ноздрю, от веку, от кровию, от чела, от скрания, от горла, от шия, от перси, от лицу, от хребта, от ребр, от сердца, от утробы, от селезени, от боку, от тугу, от руку, от мышцу, от локтю, от пазуху, от дланню, от входа, от исхода, от мысли, от смысла, от гласа, от лядви, от бедру, от дымью, от ногу, от стегну, от лыстов, от глезну, от членов, от пачеленок, от ноготь, от жид, от жилиц внеуду и внутрьуду, и от всех удов его, и всего совершения его, и святое имя да деется в нем, по твоему человеколюбию; отыми, Господи, от него всяко напрасно вражение и дашь ему свою державную цельбу...". Эта "цельба", ис-целение и есть возвращение отпавших от целого и от состояния целостности-целостности и цельности частей тела к исходной целостности и поддержание ее. Болезнь поражает отдельные части тела, но страшнее само отпадение от целого: оно есть первейший признак болезни, общего недуга всего тела, за которым приходят уже конкретные дифференцированные болезни. Нужно заметить, что текст "Молитвы от всех уд", несомненно, является источником и многих заговоров типа Майков № 235, хотя сама эта "Молитва" предполагает длинный ряд более ранних источников.

<sup>13</sup> Ср. сербский заговор "Од велике болести": "...Немитнищи, недојенищи, / невенчаници, виле, ветрови / и некама болести, / вама се молим ја, / (Дона) баялица, / изидете из (Петрове) главе, / из мозга, из памяти, из косе, / чела, већа, носа, / зуба, усница, челюсти, / ушију, из гуше, гркљана, / рамена, мишици, лаката, / чланака, руку, прста, / ноката, грбине, крстина, / груди, ребара, слабине, / из срца, из црне и беле цигериче, / из пушка, желуца, црева, / бубрега, мехура, бедра, / колена, из цеварика, из ногу, / из пета, прста и ноката...", см. *Раденковић Љ. Народне басме и бајања*. Ниш, Приштина, Крагуевац, 1982, 262—263 (№ 428) и др.

#### IV. ОБ ОДНОЙ ГРУППЕ СЕРБСКО-ХОРВАТСКИХ ЗАГОВОРОВ (ЕЩЕ РАЗ ОБ ИДЕЕ ВОЗВРАТНОСТИ)

Речь идет о заговорах от укуса змеи ("Од уједа змије"), которые теперь удобным образом собраны и в некоторых их частях прокомментированы Л. Раденковичем в его собрании заговоров и заклинаний<sup>1</sup>. Эти заговоры представлены довольно гомогенными текстами, производящими один и тот же круг мотивов, образов, фразеологизмов; чаще всего они лаконичны (2—4 стиха, обычно коротких) и нередко обнаруживают некоторую эзотеричность, требуя для своего объяснения комментария — семантического и/или "реального", который в ряде случаев может быть извлечен при обращении к более широкому кругу фактов. Разумеется, прежде всего имеются в виду мифопоэтические представления о змее, а отчасти и демифологизированные, "практического" характера сведения, касающиеся и самой змеи и отношений с нею, в которые может быть поставлен человек. Соответствующий материал должен учитываться и при анализе

данной группы заговоров, поскольку он образует ряд на разных принципах формируемых контекстов, в которые в качестве составной группы входят и сами эти заговоры.

Лишь несколько таких контекстов будут здесь обозначены — 1) вся сербско-хорватская традиция, точнее, та "народная" энциклопедия на тему змеи, которая обнаруживается в фольклорных и ритуальных текстах, в их сюжетики и топике (ср. сербско-хорватский эпос и проч.), в обрядах и магии, особенно в связи с годовым циклом, с народно-медицинской прагматикой и т.п.; — 2) общеславянская традиция, относящаяся к той же теме — и в узком (ср. заговоры от укуса змеи в других славянских традициях, особенно многочисленные в русской и белорусской) и в широком (вся сфера отражения змеиной темы) смысле; — 3) индоевропейская традиция, связанная с этой же темой и взятая в двух названных смыслах (особое значение имеют богатые материалы именно по заговорам этого типа в балтийской и древнеиндийской мифопоэтических заговорных традициях); 4) ареальный контекст, охватывающий данные, относящиеся к Балканам именно как к относительно единому и "проницаемому" культурно-историческому локусу, характеризующему многими общими элементами народному "змееведению", и отчасти к смежным частям Малой Азии<sup>2</sup>.

Каждый из этих контекстов обнаруживает нечто такое, что объясняет и/или мотивирует отдельные детали сербско-хорватских заговоров этой группы, как и сами эти заговоры бросают луч света на некоторые неясности змеиной темы в упомянутых контекстах. Чем теснее культурно-языковое родство между традициями, тем более тонкие детали обнаруживаются при сравнении или же поддаются реконструкции. В пределах славянского материала вполне реальны реконструкции фрагментов текста-схемы праславянского "прото-заговора" от укуса змеи. Балтийские данные в одних случаях углубляют реконструкцию, в других делают менее определенной ее языковую форму. Древнеиндийские данные имеют относительно отдаленное отношение к реконструкции праславянской языковой формы этих заговоров, но исключительно важны с точки зрения восстановления исходного сюжета, связи его как с мифом, так и с ритуалом.

Оставляя за собой возможность подробнее рассмотреть этот круг вопросов позже, здесь можно ограничиться обозначением нескольких узловых пунктов, совокупность которых отсылает к вполне определенному и более или менее хорошо исследованному классу индоевропейских мифоритуальных текстов: 1) стихотворная форма сербско-хорватских заговоров и довольно определенный набор метрических схем (бесспорно такая же форма характерна для заговоров "Атхарваеды", а в свете этих двух традиций выявляются или естественно реконструируются стихотворная форма и сходные метрические схемы в балтийской традиции [иногда они несомненны и затушеваны лишь несовершенной формой представления материала, легко, впрочем, восстанавливаемой, ср. лит. *Kirmin, kirmin, / Kam tu lingai, / Kam tu kandai? / Liskį žemę /.../ Pumpok, pašup, / Tu neblįsi, / Tu nebkąsi / Ne man pikto / Nebdarysi* и т.п.<sup>3</sup>, а также в других славянских традициях в частности, в русской], особенно в формульных

зачинах, в "вопросных" фрагментах, при перечислениях — видов змей, частей человеческого тела, элементов ландшафта и т.п.); — 2) фразеология (с.-х. змија љута, русск. змея лютая; земљо ... буди слатка као мед — *Аще, аще, что ни есть в свете слаще?*, в загадке с ответом — *Земля, откуда — сладкая земля* и т.п.); — 3) элементы диалогической структуры (ср. с.-х. — *Добро јутро, старац и баба! — Дао бог добро! Што си дошао? — Ујела ме змија. — Иди кући; на се моли богу!* /№ 33/ — или *Шта ти је? — Ујела ме змија, Веле да те је ујела змија...* /№ 8/ — *Эй же ты, змея скорпея, я пришел к тебе с нуждою. — С какою? — Найти ту змею...* — я, говорит, не појду... /Майков, № 178/<sup>4</sup> и др.); — 4) определенный круг мотивов и элементов, часто архаичных, сопрягаемых в заговорах с змеєю (земля, камень, еда, хвост, рога, отмеченный женский персонаж /Дева Мария и др./, мужской персонаж-змеборец, стрелы, удаление яда или жала, космический "декор" — небо, земля, солнце, месяц, звезды и т.п.); — 5) несомненные приметы связи с "основным" мифом и с образом мирового дерева (начиная от исходной ситуации — Океан, остров Буян, дуб, раковый или липовый куст, белый камень, черное руно, гнездо, змея, ее три сестры, четыре стороны света и т.п. в наиболее полных среди славянских традиций русских версиях, поддержанных точными балтийскими, хеттскими и иными параллелями, вплоть до мотивов поединка Змеборца-стрелка со Змеем /ср. особенно ведийскую традицию/ и включения и заговор фрагментов текста "основного" мифа, ср.: — *Я, говорит, не појду. — А я тебя громом убью! — Я от грома спрячусь в землю. — А я насыплю тебе в уши лютото зелья...* Майков, № 178 и др.).

Все это дает достаточные основания говорить о том, что заговоры от укуса змси восходят к словесной части "медицинского" ритуала, представляющей собою трансформированную версию "основного" мифа (или с ним тесно связанную и на него опирающуюся) применительно к ситуации "неудачи" человека в его контакте-конфликте с змеёй и к цели — ликвидации последствий этой неудачи. Возмозжности неудачи, иногда и роковой, свидетельствует о неполной предопределенности исхода ситуации встречи человека и змеи, допустимости разных поворотов, наличии неясностей в направленности "удачи" и "неудачи". Эта неопределенность, чаще всего проявляющаяся в амбивалентности основного предиката заговора, составляет не только фон, но и основу этой группы заговоров.

При том, что соответствующие сербско-хорватские заговоры утратили очень многие черты исходного прототекста и должны быть признаны с этой точки зрения сильно вырожденными, в них присутствует один очень важный и, несомненно, архаичный (речь идет о смысле, а не о конкретной форме) элемент. Кстати, этот элемент выступает и как самая яркая черта этой группы заговоров: она представлена многими примерами, обычно появляющимися в ключевом начальном положении, иногда трижды повторяющимися, дающимися в ряде вариантов, само сопоставление которых уже наводит на важные предположения. Речь идет о зачинах с характерными лексико-фразеологическими, семантическими и синтаксическими чертами, делающими их, несмотря

на вариативность, устойчивым и ключевым в отношении смысла элементом заговора. Ср.: *Земља земљу љуби* (но и: *љубила, пољубила*); *Земља земљу јела* (но и: *ујела*); *Пољуби змија змију*; *Змија земљу пољубила*<sup>4</sup>, а также периферийные случаи разного рода: *Земља земљу такла*, *Земља земљу анђераш*, *Зела зелу уједе* или несколько иные синтаксические типы — ... *да те је ујела змија*, *Ујела ме змија*, *Змија лаза ујела* (ср. также — потирая укушенное место землей — *Земља земљи, тијело тијелу* или *Земља земљу нека јуде* и даже *пољубила злата — у злату злата!*; ср. сходную игру на одном "сквозном" слове в русских загадках о змее — *Зло в зле лежит, злом изогнуло*; *Ползло зло, я зло схватил да злом злу жизнь прекратил*; *Зло во зле горело, зло злу покорилось, зло по злу и вышло* и т.п. Таким образом, в центре внимания конструкция с двухместным предикатом — или *љубити* 'цловать', или *јести* 'есть' ('грызть'), — при котором в качестве субъекта и объекта могут выступать (независимо от конкретного предиката) или *земља*, или *змија* — в любом наборе (практически не отмечен лишь тип *змија змију јела*, хотя судя по некоторым данным, и он возможен, по крайней мере, теоретически): Subj. (*земља* ∨ *змија*) & Praedic. (*љубити* ∨ *јести*) & Obj. (*земља* ∨ *змија*).

Два основных следствия вытекают из этой формулы — ее возвратное значение, т.е. обращенность действия, исходящего от субъекта, на него же самого, выступающего уже в функции объекта (лексическое совпадение субъекта и объекта), и известная "синонимичность", под данным углом зрения, лексем, выступающих в качестве субъекта и объекта. Возвратность и "синонимичность" (пока достаточно указать, что речь идет о некоей смысловой сближенности, подтверждаемой фактом взаимной субституции этих лексем в данной формуле) в этом случае оказываются элементами не только языкового уровня, но и надязыковых уровней — образного и концептуального ("логического"). Иначе говоря, эта исходная конструкция имеет как бы два особых "выхода" — в область мифопоэтической образности и в область логико-диокурсивных ментальных структур.

Обращенность на себя, предполагаемая этой возвратностью, важна не столько в тех случаях, когда для субъекта нет другого объекта и он по необходимости сосредоточен на себе (при этом, естественно, не сознавая этой "врожденной" замкнутости), сколько в тех, когда другой, попав в поле зрения субъекта (*Я* в идеальном случае), уже стал реальностью, и субъект (*Я*) сознает, что наряду с разомкнутостью, открытостью другому, ориентацией на него, существует и иное состояние — активной, сознательной и сознаваемой замкнутости на себя. Только эта "видимая" замкнутость, возникающая в результате возвратного движения, открывает для сознания возможность "невидимого" внутренне-углубляющегося и интенсифицирующего пути, и только он проводит к тому, что называется самопознанием (γνώσις σεαυτοῦ), о котором впервые вполне отчетливо было сказано именно на Балканах — в надписи на храме Аполлона в Дельфах и Сократом платоновской "Апологии" (ср. темы зрячести и слепоты в связи с эдиповским узнаванием, которое в финале трагедии обернулось темой самопознания, необходимостью понять, кто он, Эдип, такой).



Самопознание как высшее проявление мудрости не только теснейшим образом связано с возвратностью, но и является лучшим плодом этого на самого себя обращенного движения. Не случайно, что σοφία у неоплатоников обладает свойством авторефлексивности, проявляющимся в только ей свойственной способности мыслить самое себя, а Прокл указывал, что истинная σοφία есть знание самой себя, и σοφία самой себя, направленная на самое себя и самой себе придающая совершенство (...καὶ ἡ ὄντος σοφία καὶ ἡ γνῶσις, ἑαυτῆς οὕσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα. Procli Schol. in Gratyl: proem. XVI); ср. сходные идеи в "Ареопагатиках" ("Об именах Божиих"): "божественная мудрость (θεία σοφία), ведая самое себя (ἑαυτὴν), знает все" и т.п. Для религиозно-философской мысли этот лучший плод достигается при возвратном движении в сфере мысли и субъекта мысли и предстает как мудрость самопознания. Но эта же идея знает свое соответствие и в мифопоэтическом образе подобного же движения и его результата — материального прибитка, природного процветания, жизни как его символа, и сербско-хорватские заговоры возвращают именно к этой теме, конкретнее — к двум взаимозаменяющимся образам, к земле и змею.

Связь этих двух объектов, столь убедительно иллюстрируемая сербско-хорватскими заговорами, слишком разносторонняя, чтобы претендовать на полноту перечисления здесь того, что их соединяет, но все-таки основное должно быть отмечено. Прежде всего в славянской языковой традиции земля и змея обозначаются словами одного и того же корня (\*zem- / \*zm-), имеющего очень глубокие индоевропейские истоки. Что было метафорой чего (змея как "земляная" в соответствии с принятым взглядом или земля как "змеиная"), в данном случае не столь существенно, хотя есть аргументы (хотя бы и вторичные) в пользу обеих точек зрения. Важнее, что общность обозначений предполагает и общность семантической мотивировки (условно — "низкий", "к низу приуроченный"), и наличие мифологических мотивов и образов, подтверждающих эту связь (ср. "совпадение" Земли и змеи-Змея при наложении их друг на друга или при указании границ-пределов: первый случай — др.-инд. мировой Змей Шеша, на котором покоится Земля [в таком случае она могла бы пониматься именно как "змеиная"], второй случай — др.-исл. Ёрмунганд, Змей, опоясывающий Землю, "средний" мир — Мидгард [другое название Змея — Мидгардсорм, т.е. Змея Мидгарда]). Эта связь, конечно, определяется и тем, что Земля и змея (Змей) равным образом опора и поддержка-держатель(ница) всего (ср. образ вертикального мирового Змея как варианта мирового дерева), но упускается из виду, что общим является для Земли и змеи и доведенное до абсолютного завершения свойство "возвращаться" к себе самому. Замкнутый круг Земли и свернутая в круг змея (другой аспект этого же — ежегодное сбрасывание змеей кожи и возвращение "старой", прошлогодней змеи к себе самой, но "молодой", этого "нового" года) суть реализации этой общей идеи<sup>6</sup>. Земля, понимаемая как "годовое пространство" (*Не земля, родит, а год* — по слову поговорки), с каждым циклом возвращается к себе самой, и конец одного года сопрягается с

началом другого<sup>7</sup> (к этому моменту как раз и приурочен основной годовой праздник "вечного возвращения" /le retour éternel/, в котором нередко инсценируется поединок демиурга, основателя и учредителя Земли, с мировым Змеем), подобно известному образу змеи, жалящей себя в хвост и, следовательно, образующей круг (сопряжение начала и конца в обоих случаях). Тема хвоста подчеркнута и в сербско-хорватских заговорах — *Змијо, од бога проклет! Трбуџм пузаш, без ногу одаш, у репу врага носаш*, ср. *Ујуја реп, реп* и др.; народная традиция признает, что змея может жалить и хвостом, поэтому обычное толкование свернутой в круг змеи как жалящей свой хвост должно быть дополнено — и жалимой своим собственным хвостом ("враг у репу"). Это функциональное подобие хвоста и головы в известном смысле снимает их противопоставление и в определенных контекстах как бы устраняет их, как и ноги и руки, отсутствующие у змеи, через каковое отсутствие она постоянно и определяется (ср. *Без рук, без ног* в загадке о змее). В этой связи любопытно, что подобным же образом описывается и Земля, ср.: *ahastā yād apādī vardhata kṣāh* (RV X, 22, 14) 'Когда безрукая, безногая Земля возрастает...' (в гимне Индре, в основе которого лежит миф о змее Шушне, пожирателе и иссушителе), и Змей (или змея): "О многопризываемый, ты раздавил безрукого (*ahastām*) Кунару, о Индра. Вритру разрастающегося (*várdhamānam*), злобного, безногого (*apādam*) ты убил мощной (дубиной), о Индра" (RV III, 30, 8). И Кунару и Вритра — демоны-змеи, обладающие той же способностью, что и Земля, — к возрастанию; ср. выше *vardhata*. X, 22, 14 при *várdhamānam*. III, 30, 8 или *vṛdham*. III, 31, 13 в контексте — "Когда великая Дхишана, чтобы столкнуть (Вритру), поставила (того), кто возрос за один день (*sadyovṛdham*), распространился среди двух миров..." и т.п.; свойство возрастать, менять объем и форму — одна из частых характеристик мифологического Змея.

В этом же контексте уместно обратить внимание на оба глагола указанной "возвратной" конструкции сербско-хорватских заговоров, выступающие как предикат при обозначении земли и змеи — *jesti* и (*по*)*љубити*. Оба глагола в этом случае семантически "авторефлексивны". Мифопоэтическая концепция еды, пищи осознает единство и замкнутость друг на друге еды и того, кто ее ест, пищи и питающегося, питаемого, вскармливаемого: еда и есть тот природный прирост, который продолжает увеличиваться, будучи усвоенным наиболее продвинутыми формами жизни — человеком, животными (характерно, что и человек и животное в ряде языков, в том числе в славянских и балтийских, могут обозначаться теми же корнями, что и земля, змея лат. *homo* — *humus*, лит. *žėmė* — *žmogùs* — слав. \**zъmь* и т.п.)<sup>8</sup>. "Есть еду", значит, возвращаться к себе вновь и вновь ради возрастания жизни и жизненной силы. Вечная жизнь только и обеспечивается этим вечным возвращением. Земля не только творит еду и сама ею является (она *слатка као мед, као шећер, као пресно млеко*, ср. в загадках о земле — *Что на свете сытнее?; Что на свете жирнее?; Весь мир кормлю, а сама не ем* и т.п.), но, так сказать, и "самоедица" — *Земља земљу јела: / ни с ваќтом ручала, / ни с*

вактом ужинала, / ни с вактом вечерала (ср.: роком ручак, / роком ужина, / роком вечера, / нити од земље колача, / нити од трна покривача; сам колач, ражан/њ/ колач тоже образ состоявшейся возвратности, см. ниже). Не менее показателен в этом плане и глагол *љубити*, особенно если помнить, что наиболее распространенное значение продолжателей праслав. \**ľubiti* 'любить', 'нравиться' является вторичным переосмыслением более конкретных значений. Не говоря о наличии в и.-евр. \**ľubh-* значений, отсылающих к страсти, сильному сексуальному желанию (и, как следует из дальнейшего развития, удовлетворению его), само значение сербско-хорватского слова ('целовать') очень показательно. Если соитие — зачатие — рождение образует возвращение к жизни на ее новом отрезке, то возвратность "целования", принадлежа к тому же кругу идей, носит более символический характер. "Целование" — знак возврата, после обособления, к цельности, целостности, к состоянию органического процветания и здоровья (ср. *цел телом, цел умом* как формулы), которое присуще земле (ср. также *целина*), из и.-евр. \**koil-*.

Змея — один из наиболее ярких символов многоплодности и, значит, жизни. То же можно сказать и о Земле, и в этой теме позднесофиологические попытки понимания Земли как Софии перекликаются с мифопоэтическими параллелями. Земля всегда *о собѣ*, обособлена, одна как всякая женщина, готовящаяся стать матерью. Покинутая на себя самое, она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в череде поколений ее потомства; она — по-собница жизни, обращающейся сама на себя бесконечное число раз, чтобы творить эту жизнь из самой себя. Поэтому Земля — вечная мать (*матушка Земля, Мать сыра-земля* и т.п., ср. образ зменной Матери, царицы и прародительницы всех змей, и обращения типа *Матушка змея шкурюпя* и под.). И поскольку она родит и родит, она вновь и вновь познает себя в своих детях, ее образах. Собственно, рождение и есть одна из форм знания (ср. и.-евр. \**g'el-*, совмещающее оба эти смысла). Земля, как и змея, многократно рождает и потому многознающа (ср. *Земля все знает /видит/ и змея все знает*): атрибут мудрости (*самая мудрая*) присущ ей, как и змее (*мудрый, как змея*), и в этом контексте знание — мудрость неотделимо от многоплодности: оно лишь особая форма ее. Здесь нужно напомнить еще об одном представлении мифопоэтической традиции — способности змеи и Земли рождать "из себя", самостоятельно, без участия мужского начала (ср. Hesiod. Theog. 116 и сл.). Общее, объединяющее Землю и змею, не исчерпывается их связью с идеей опоры, с низом, — сыростью, царством мертвых и бессмертием, с женским началом, плодородием, знанием-мудростью и т.п., но проявляется и иначе, между прочим, в общих мотивах (ср. "выпускание" змей весной из земли и "уход" их на зиму в землю, что отсылает к двум идеям, — змеи как дети земли и как ее покойники: земля как бы рождает, но и хоронит /"убивает"/ их), не говоря уж о языковом единстве этих слов и той степени внешней близости, которая позволяет, с одной стороны, в слове *земля* видеть анаграмму (в ряде случаев не без табуистических



мотивов) слова *змеја*<sup>9</sup>, а с другой, предполагать некое подобие *figura etymologica* в таких фрагментах, как *Змија земљу пољубила*. Во всяком случае сознательность игры близостью — звуковой и смысловой — этих слов в сербско-хорватских заговорах вне сомнений.

И все-таки ошибочно было бы ограничиться только указанием подобия Земли и змеи. Стержневой оказывается иная проблема — тождества и различия, и вокруг нее разворачивается все, о чем говорится в заговоре. Действительно, часто Земля и змея почти синонимы, они заодно и как бы дублируют друг друга, но уже само это сходство нередко оборачивается различием. Змея получает от Земли убежище, покров, но, если она укусила человека, то Земля отказывается принимать ее, и змея становится "нечистой" (представление, распространенное и в сербско-хорватских и в других балканских традициях). Положение "жалящей" змеи и "ужаленного" человека становится разным именно в связи с землей: *...лютоедица змея, штоб тебе проклятој сквозь земљу пројти, а тебе, рабу Божију по беду свету ходити* (Майков, № 190). Укус змеи излечивается землей, которой растирают укушенное место. Конечно, это не просто следование принципу "подобное — подобным": само "подобное" как бы распадается на "неподобные" части; *змијски отров, јед-горак (јед 'горечь', ср. в заговоре: иштјерај змијски јед)*, и потому он лечится землей, *сладкој као мед, као шећер*. Земля или ее божественная персонификация не только жилище змей, но и защита от них (ср. функцию бога земли Геба в Древнем Египте). В этой функции и в славянских заговорах вместо Земли нередко выступает божественный персонаж (*Драги боже, болног пази, | Да се отров не разлази; | и бог нека гледа, | да не умре от уједа. | Драги боже, дај му лик, | нек оздрави болесник* или *Милостиви Исусе, | иштјерај змијски јед, | ...из мојега | Петра| ноге...*), ср. Иисуса Христа или Николу Угодника или даже царя Давида в этой роли в русских заговорах. Они и им подобные персонажи выступают фактически как змееборцы, грозящие покарать змею каленой стрелой или даже громом. В древнеиндийских заговорах от укуса змей непосредственно выступает Индра, о котором прямо сообщается, что вначале он убил прародителя змей (AV X, 4, 18; ср. X, 4, 12 и др.), т.е. "перво-Змея", Вритру, противника Громовержца в ведийской версии "основного" мифа<sup>10</sup>. Эта ситуация, отчетливо просматриваемая и в сербско-хорватских и в русских заговорах от укуса змеи, дает основания видеть в тексте заговора и в заговорном обряде воспроизведение соответствующего змееборческого мотива, разумеется, в вырожденном виде: божественный персонаж, поражающий или прогоняющий змею, подобен Громовержцу-змееборцу, змея — "перво-Змею", противнику Громовержца, пораженный змеей человек или змея (*гадина люта, снедающая людей и скот...*) — соответствующим объектам "основного" мифа. Воспроизведение в определенных условиях "перво-ситуации" не только мотивирует данный частный образ, но и придает ему особую силу и авторитет. Нахождение "своего" контекста для текстов этой группы заговоров позволяет понять, что истоки амбивалентности образов Земли и змеи, их мены в ситуации преследования (то змея жалит



Землю, то Земля преследует, гонит змею) нужно видеть в подобных же явлениях, характеризующих "основной" миф, о чем уже не раз писалось; интересно, что реконструируемая для этого мифа пара — положительный мужской (Громовержец) и отрицательный женский (жена Громовержца) персонажи — в преобразованном виде присутствует и в сербско-хорватских заговорах этого типа, ср.: *Земља земљу јела / и вечеру приправила / не за зле жене, / но за добре љубе* или *Земља земљу љуби, / Није за ради зле жене, / него за оног доброг човека* и т.п см. Раденковић, №№3, 5 и др. (к связи злой жены и змеи ср.: *Лучше жить со змею, чем с злою женою; Злая жена та же змея* и т.п. и даже *Жена да муж — змея да уж*).

Но само подчеркивание различий, изменчивости, амбивалентности тоже далеко от абсолютности: применительно к необходимой глубине оно отсылает к единому архетипу, хранимому в разных его отражениях, и учит нахождению тождественного данному и за пределами известного круга явлений. С этой точки зрения, поединок Громовержца со Змеем, которого поражают, бьют, колют, режут и т.п., сопоставим с сюжетом препирательства-суда Неба и Земли, представленного мифологической песней из Хорватского Приморья, Стариград (русскому читателю она доступна благодаря прекрасному переводу И.Н. Голенищева-Кутузова): *Мать-Земля жалуется на Небо, терзающее ее стужей, градом, засухой, голодом и т.д. (от Михаила до Юрия и от Юрия до Михаила; кстати, эти сроки являются отмеченными в жизненном цикле змей); Небо же в ответ обвиняет "проклятую Землю" во всех непорядках, беззакониях, злодействах. Кажется, не обращалось внимание на замечательный по своей художественной силе русский духовный стих "Плоть моя воздержная", особенно на фрагмент *Как расплечется и растужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело-то мне Господи, под людьми стоять... вплоть до Отвещает земли Исус Христос: / О мати ты, мать-сыра земля! / Всех ты тварей хуже осужденная, / Делами человеческими оскверненная...* (ср. к мотиву земных тягот: *Меня бьют, колотят, ворочают, режут, я все терплю и всем добром плачу* и т.п., в загадках), который, несомненно, намекает на общий с хорватской песней исходный праславянский прототекст с той же общей идеей и со следами сходной архетипической конструкции, которые обнаруживаются в славянских заговорах от укуса змей.*

Впрочем, тот же архетип возникает и в более сложных, завуалированных и современных "индивидуальных" текстах, хранящих, однако, архаику "коллективной" памяти, как в стихотворении Елены Шварц:

Земля, земля, ты ешь людей,  
Рождая их взамен  
Кастальский ключ, гвоздики луч,  
И камень, и сирень.  
Земля, ты чавкаешь во тьме,  
Коснеешь и растешь  
И тихо вертишь на уме,

Что всех переживешь  
 Ну что же — радуйся! Пои  
 Всех черным молоком.  
 Ты разлилась в моей крови,  
 Скрипишь под языком.  
 О древняя змея! Траву  
 Ты кормишь, куст в цвету,  
 А тем, кто ходит по тебе,  
 Втираешь тлен в пяту.

1981<sup>11</sup>

#### ПРИМЕЧАНИЕ

Наиболее естественно возникающей аналогией к рассмотренной выше идее возвратности является соответствующий комплекс в литературе раннехристианского (впрочем, не только его) гносиса, причем и здесь эта идея отчетливее всего проработана в связи с темой самопознания и самопорождения. Столь характерные для гностических текстов и во многом определяющие их структуру антиномические парадоксы сосуществования А и не-А в одном и том же хронотопе (в этом смысле А и не-А "аутогеничны") уже создают предпосылки для формирования "возвратных" движений и соответствующих им схем, поскольку само различие А и не-А возвращает одновременно и к идее их тождества; игра тождества и различия приобретает особое значение в рамках диалога, где предоставлены две стороны, объединенные одной общей темой, и в "личностном" варианте его — Я и ты. Идея тождества этих столь абсолютно противопоставленных друг другу участников диалога подтверждается очень распространенной в гностических (и вообще "герметических") текстах формулой  $\epsilon\upsilon\theta\acute{\iota}\varsigma\ \sigma\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\ \epsilon\upsilon\theta\acute{\iota}\varsigma$  "Я — ты и ты — Я". В этом смысле диалог — это разговор, беседа с самим собой (ср. "внутреннюю" речь как диалог двух Я — "внешнего" и "глубинного") — Я с не-Я, которое, оказывается, тоже лишь форма Я. И если обращение (\**ob-vort*- : \**vert*-) Я к не-Я есть "невидимое" возвращение (\**vz-vort*- : \**vert*-) к Я, то происходящее на следующем шаге обращение к Я выступает уже как "видимое" возвращение к Я первого шага в результате мук, страданий острашения и отчуждения этого Я, уходящего в не-Я, в свое инобытие. Это возвращение одновременно и причина (А) и следствие (не-А) самопознания Я. Поэтому прав современный исследователь, имеющий в виду тексты из Наг-Хаммади, когда он утверждает, что "гносис прежде всего есть познание самого себя" (J.E. Ménard).

Познание себя — высшее богатство, и весь мир меркнет перед познавшим себя. "Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны... Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность" (Наг-Хаммади, сб. II, 2, изреч. 3). Познание самого себя — нахождение-открытие, рождение себя как нового Я ("... тот, кто нашел самого себя, — мир недостойн его", там же II, 2, изреч. 115 — Евангелие от Фомы, перевод М.К. Трофимовой). "Апокриф Иоанна" — в значительной степени именно об этой драме познания и иерархии его видов. Дух есть "Жизнь, дающая / жизнь... Знание, дающее знание... Милость, дающая милость и спасение": первая сила, бывшая предвечно и открывшаяся в его мысли — это Проноя (Πρόνοια) Всего, образ незримого — "Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего, ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух... / Она/ попросила... дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда /он согласился/, предвидение обнаружилось" (4—5)<sup>12</sup>. Познать женщину (coire), познать мир, познать самого себя — знанья одной цепи познания, и последнее — высшее: оно, в некотором роде, есть собирание самого себя; ср. формулу  $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\ \sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ , повторяемую Елифанием в его обличениях гностиков, вкушающих человеческую плоть и нечистоты ("Πανάριον" 26, 3, 1—3) Эта ритуальная еда, вкушение человеческой плоти и семени есть "самоодевание", осуществляемое ради спасения-восстановления своего Я, рассеянного в мире, ради возвращения к полноте этого Я, которая при незнании ушерба, как

и Плерома (Плѣрома) из-за своеволия Софии. "Собирание" и "объедание" (26, 9, 3—5), по сути дела, самого себя возвращает к теме сербско-хорватской формулы *земља земљу јела* и тому образу замкнутой на самой себе змеи, который может быть описан как *змија змију јела* (к теме еды и соития ср. Евангелие от Фомы, 65). В контексте познания самого себя эти образы как бы получают мотивировку (на худой конец — комментарий) в пересказе Епифанезом этого обычая гностиков (пит. по пер. М.К. Трофимовой): "Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов, но не сможет освободиться от них, если не будет в полноте этого знания... Архонт, владеющий этим миром, змеивиден; он поглощает души, которые не причастны этому знанию. С помощью своего хвоста он возвращает их в мир... Если кто-то "пробудет в этом знании" и "соберет себя" посредством вкушения... он не будет более удержан здесь, но освободится от названных архонтов" (26, 10, 7—9) и далее, со ссылкой на Евангелие от Филиппа: "Господь открыл мне, что должна говорить душа при своем восхождении на небо, и как должна отвечать каждой из высших сил: «Познала я себя самое и собрала себя отовсюду. / Не посеяла я чад архонту, но искоренила его корни и собрала рассеянные члены. Знаю я, кто ты» ...Так вот душа «избавлена»..." (26, 13, 2—3). Можно напомнить, что София, произведя "мысль своею мыслью...", захотела открыть в себе самой образ без воли Духа", и когда она вывела его наружу, "она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва... И она назвала его именем Иалтабаоф" ("Апокриф Иоанна", 9—10, ср. образ Зервана). Тема Змея или Дракона как врага Софии в заветывающейся мистерии обретения высшего знания обычна и в манихейских текстах.

Между прочим, в русских заговорах обнаруживаются довольно многочисленные и при этом в ряде случаев, видимо, бесспорные следы манихейских представлений — в космологических деталях, в самом принципе дуализма, в именах демонов, взятых прямо или косвенно из иранских источников, и т.п. Роль богомилов как проводников этого "манихейски-иранского" влияния правдоподобна. Такой же она была и на Балканах — и не только в Болгарии, но и в Сербии и Хорватии. В этом контексте встает вопрос о происхождении формул и стоящих за ними образов и идей, которые были здесь обозначены.

И еще одно замечание. Поскольку выражения *Земља земљу љубила, јела* (в целом ряде языков значение 'есть' /'вкусать'/ и 'futurer' передаются одним словом и, что не менее важно, во многих традициях сам акт едения-поедания выступает как метафора соития) встречается в заговорах заклинательного характера, уместно напомнить о мотиве соития с Землей (*futuo terram...*) как в языческих заклипаниях, реконструируемых на основании эхрологических данных (прежде всего матерная брань в русской традиции), так и в обрядах — ритуальная вспашка земли (нарушение ее целостности-целины) и засеивание ее семенами (оплодотворение), см. подробнее у Б.А. Успенского<sup>13</sup>. В этом контексте сербско-хорватская формула с идеей возвратности приобретает дополнительный смысл. В тексте, приписываемом иногда Иоанну Златоусту ("Не подобает православным христианам матерны лаяти..."), указывается, что матерным словом оскорбляются Матерь Божия, родная мать и Мать-Земля — "Третия мати — земля, от неяже кормимся и питаемся и тмы благих приемлем, по Божию вољнню к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение" (ср. мотивы еды-кормления и возвращения: *Земля еси, в землю отидеши*, "самое тело человека именуется землею". Даль, ср. *hoto : hmituz* и т.п.). О гневе Земли в связи с ее оскорблением (нарушением ее целостности-целомудрия) см. выше.

\* \* \*

<sup>1</sup> Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш, Приштина, Крагујевац, 1982. 29—41, №№ 1—45.

<sup>2</sup> Ср. статью "Змей, змея" в "Мифах народов мира". Т. I. М., 1980, 468—471 (здесь же литература вопроса).

<sup>3</sup> Ср. Lietuvių tautosaka. T. V. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968, 892, № 9269. Или: *Gyvatinė, žaltininė, / Eik krūmelin, eik miškelin, / Baltos karvelės nekliaudž* (№ 9267) и т.п.

<sup>4</sup> Майков Л.Н. Великорусские заклинания. СПб., 1869.

<sup>5</sup> Наиболее типичные примеры — *Земља земљу љуби, / Немој да је љуби! / Ела, сла. али немој! / Рад' добрије' људи, / рад рђавих жена, / рад лудије деца. / Земљо,*



землице. / *љубо, љубице...* (№ 1); — *Земља земљу јела: / ни с вақтом ручала, / ни с вақтом ужинала, / ни с вақтом вечерала; / ни са зла човека, / ни са зле жене, / глогов колац и ражаљ колач.* (Бјалица хукне уједеноме у уста и каже: — *Изиди, Марија, зове ти кадија* (№ 2); — *Земља земљу јела / и вечеру приправила...* (№ 3); — *Земља земљу пољубила, / ништа није радила* (№ 4); — *Змија земљу пољубила; / кам крач, кам круч, / земја земју анђераш...* (№ 5); — *Земља земљу љуби (трижды)* (№ 7); — *Земља земљу ујела. / Жена иде от мора, / на рамену глогов колац, / у шакала ражан колач [...]* *Бежи, Марија, тјера те кадија!* (№ 9); — *Пољуби змија змију: / роком дневи и роком ноћи, / роком Бога господа. // Тебе, змијо, не хвала, / која лежиш на ржаном колачу...* (№ 16) и т.п. Ср. также № 21, 27, 39, 42, 44 и др.

<sup>6</sup> Неоднократно повторяющиеся в заговорах образы — *глогов колац* (боярышниковый, кол, ср. мифопоэтическую семантику боярышника, о ней в другом месте, и выражения типа *ударити глогов колац* 'покончить (с чем-нибудь)', 'забить осиновый кол') и *ражан(в) колач* (изделие из теста круглой формы, калач, ср. *славски колач* 'праздничный круглый хлеб с украшениями из теста сверху (и т.п.) — акцентируют и жалыеши, смертоносные свойства змеи (ср. праслав. \**glog*, применительно к колючему растению, др.-греч. γλωχίς 'острие', 'колючка' и т.п., см. ЭССЯ 6, 1979, 136—137 и др.) и ее кольцевидность, кстати, соответствующую такой же форме Земли (ср. *axis mundi*, то что пронзает землю, см. *глогов колац*; ср. образ змеи, проходящей сквозь землю, в русском заговоре — Майков, № 190). Образ змеи, лежащей на *ржаном колачу* (№ 16), который в реконструкции отсылает к Земле со всеми ее богатствами, оказывается в таком случае своего рода инверсией древнеиндийского образа — Земля, покоящаяся на Змее Шеше.

<sup>7</sup> Связь образа змеи с идеей конца тонко обыгрывается Кузминым в стихотворении "Конец второго тома", 1922 ("Параболы"): *Змея свой хвост кусала кольцевидно [...]* *На облаке ж увидел я концовку, / Гласящую: конец второго тома.*

<sup>8</sup> Ср. лит. *gyvūti* 'змея', *gyvūlys* 'животное', 'скот', *gyvis*, *gyvūnas* и т.п. 'живое существо', *gyvas* 'живой', *gyventi* 'жить', и др. Ср. также образования на основе \**gyu-* & \**ed-*: *gyvėda*, *gyvatėdis* и под. в связи со славянскими сочетаниями типа "змея ест" и "есть живое (животное)".

<sup>9</sup> Строго говоря, речь идет о двусторонней анаграмме: когда в тексте заговора явлено слово "змея", за ним возникает слово "земля" и наоборот. Но есть и другая особенность у этой анаграммы: анаграммируемое и анаграммируемое отсылают к одной "конструкции" с неким общим смыслом, что подтверждается и данными текстами и происхождением обеих соответствующих слов из единого источника. Эта анаграмматическая сфера также включается в этом случае в игру "возвратности" на фоне общей проблемы тождества и различия. — В этом контексте показательное эвфемистическое обозначение змеи в албанском — *ai i tokës*, букв. — 'он(а) — земли' (Gen.), также называется и эпилепсия — *ajo e tokës*, букв. — 'она — земля', См. *Çebej E. Disa eufemizma te shqipërisë // Çebej E. Studime gjuhësire. T. IV. Prishtinë, 1975, 19.*

<sup>10</sup> В этом же гимне показателен мотив уподобления змей, поражаемых Громовержцем Индрой, молниями: "Тех змей, что родились из огня, что родились из растений, тех, кто возникли /как/ молнии, рожденные в воде, чей род очень велик, этих змей мы хотим почтить поклонением" (AV X, 4, 23). Следует напомнить, что Индра поражает змей молнией, огнем, порожденным между двумя камнями-жерновами (ср.: *yó ásma-nor antár agnīṇ jājāna*. RV II, 12, 3), или самим камнем-жерновом (ср.: "Вот великий жернов Индры, давитель всех червей..." AV II, 31, 1). Этот мотив подтверждается и данными других индоевропейских традиций и прежде всего балтийской и славянской (особенно белорусской), где змеи в заговорах поражаются молнией, громом, градом, стрелами Громовержца Перкунаса-Перконса-Перуна и т.п., см.: *Balys J. Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. III. Kaunas, 1936; Idem. Griaustinis ir vėlnias baltoskandijos kraštų tautosakoje // Ibid. IV, 1939; Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; Барташевич Г.А. К вопросу о структуре белорусских заговоров от змей // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988. С. 74—76 и др. Характерен в связи с общей темой рефлексивности инвертированный мотив — змей Вритра обращает молнии, гром и т.п. против Индры, хотя и это не спасает его от поражения, ср.: *nāstai vidyūn nā tanyaūh sisēdha nā yām mīham ākirad dhrādūnim ca* (RV I, 32, 13)*



[...]. Этимологическим соответствием балтославянскому имени Громовержца оказывается древнеиндийская персонафикация грозовой тучи (*parjanya*) бог Парджанья, который любознательным образом включен в заговор AV XII, 1, 12, обращенный к Земле: "Какова твоя сердцевина, о Земля, и каков твой пуп, какие подкрепления [или пища, полнота ее, *urj*, ср. *urjáu-* 'изобилывать', 'насыщаться', 'усиливаться' и т.п. ср. авест. *varaz-*, др.-греч. βρούη, βρούω, хеттск. *varkant-*, др.-ирл. *ferc*. Mayrhofer I, Lief. 4, 1988. II, 242—243; сюда же, конечно, и русск. *ворзатъ* 'жадно глотать', *варзатъ* 'есть доотвала', *наварзаться*, вероятно, *верзила*, *верзнуть* и т.п. о чем см. в другом месте — В.Т.] возникли (*sam-bhū*) из твоего тела — в них помести ты нас! будь очистительницей (*pū*) по отношению к вам! Земля (*bhūmī*) — мать, я — сын Земли, Парджанья — отец: пусть он спасет — наполнит (?-р-г-) нас". Я этого заговора — человек, т.е. "земной" как показывает внутренняя форма этого слова в ряде индоевропейских традиций; "земная" и змея (ср. славянские языки), рожденная, как и человек, Землей, гипостазированным образом самой змеи, или — что практически одно и то же — сама от себя (в этом же заговоре XII, 1, 13 смертные, обращаясь к Земле, говорят, что они родились от нее, что она несет как двуногих, так и четвероногих, и, наконец, могли бы сказать, что, умерев, они вернутся в Землю: "земное" станет достоянием Земли). Реконструкция мотива порождения в "основном" мифе свидетельствует, что и Змей — "обращенный" сын Громовержца и его супруги (< \*Земли, \*Матери-Земли), и это еще одно подтверждение диахронической связи человека и Змеи через общих для них родителей. И над этим звеном мифа веет дух рефлексивности и, более того, "аутогенности", присутствующих явно в ряде заговоров против змей, ср.: "Да будет поклон черной, поклон попеременнополосатой, рожденной от себя (*svajayā*, от *svaja-*, букв. — 'само-/свое/рожденной'), коричневой поклон, поклон божественному роду!" (AV VI, 56, 2). Связанная с этим рефлексивность змеи отражена и в более косвенном мотиве "неразличения" начала и конца змеи ("Ты, что разнишь одинаково: и хвостом и пастью..." в обращении к змее (AV VII, 56, 8): функциональное тождество этих частей как бы предполагает их пространственную смежность, слияние воедино, возвращение к самой себе.

<sup>11</sup> Опубликовано: "Нева". 1989. № 9. 64.

<sup>12</sup> Здесь и далее см. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; Она же. Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989; Она же. Два варианта гностического толкования // Балканские древности. М., 1991, 88—107; Она же. Из Лондонского кодекса («Пистис София», 42—62) // Aequinox. Сборник памяти о. Александра Меня. М., 1991, 77—90; Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади. М., 1991 и др.

<sup>13</sup> См. Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (Статья первая). // Studia Slavica Hungarica. XXIX, 1983, 33—69 и др.

## V. ИМЕНА ЛИЧНЫЕ В РУССКИХ ЗАГОВОРАХ

В сфере "мифопоэтического" имена собственные играют особую роль. Говоря в общем, их роль не ограничивается присутствием в мифопоэтическом целом в качестве составной части его (экстенсивный аспект проблемы), но само имя собственное представляет собой тот элементарный квант, в котором профаническое, повседневное, рядовое, прагматическое ("проза жизни") пресусцествляется в мифопоэтическое, сакральное, знаковое выделенное и усиленное ("поэзия жизни", возведенная в статус идеи), связанное с преодолением объектности и, в частности, с выходом на уровень метаописания (интенсивный аспект проблемы). Важность и, более того, необходимость имен собственных в мифопоэтической сфере не вызывает сомнений, но прежде чем обратиться к именам личным в русских заговорах,

уместно в самых общих чертах обозначить проблему имени в этой сфере.

В мифологии значение имени определяется прежде всего тем, что оно обозначает существеннейшую часть мифологической системы — персонажей мифов, т.е. парадигму участников мифа, и особенностями имени собственного в мифопоэтических текстах. Сама специфика мифологических источников такова, что мифы без имен практически неизвестны (если не считать реконструкций на основе памятников изобразительного искусства); зато многие мифологии дошли до нас исключительно в виде отдельных имен или целых списков их, и в таком случае мифологические имена — единственный источник, на основании которого можно судить о всей мифологической системе (в частности, и об отдельных мифах или некоторых их мотивах, которые иногда удается восстановить по именам — тем более, что они, как правило, значащие и позволяют эксплицировать из них отдельные мотивы или свойства, связанные с мифологическим персонажем или даже некое резюме из всего сюжета мифа и/или его основного внутреннего смысла. Вместе с тем само понятие имени собственного в мифологических текстах обнаруживает зыбкость своего содержания, что проявляется прежде всего в многочисленных случаях неясности границ между именем собственным и именем нарицательным (апеллятивом). В зависимости от степени мотивированности данного имени его собственной внутренней формой и от того, какую роль в мифологическом тексте играет персонаж или предмет, обозначаемый данным именем, наблюдаются две противоположные тенденции: или имя собственное обнаруживает тенденцию к апеллятивизации (часто через буквальное понимание внутренней формы этого имени, иногда связанное с его десакрализацией, демифологизацией), или, напротив, апеллятив стремится стать именем собственным, одновременно сакрализуясь и мифологизируясь. Эта подвижность статуса имени в мифологии находится в известном соответствии с особенностями самого мифологического образа. Божество может выступать в скрытой или в явной (эпифания) форме, в многообразных ипостасях (причем некоторые из них могут совпадать с немифологизированными объектами) и разных сферах, объединяемых одним общим именем (напр., место, топографический объект на нем, соответствующий вегетативный, терiomорфный или иной символ, атрибут божества, само божество, связанная с ним жизненная сила и т.п. — у австралийских или ряда индейских племен — или же: мифологический персонаж, его жена, дети, соответствующий класс мифологических существ, его овеществленная форма, напр., 7 хошедэмов-порогов в кетской мифологии при 7 Хошедэмах, сыновьях богини нижнего мира Хошедэм и т.п.) Принципиальная возможность разной степени проявления свойства "быть именем собственным" обуславливает подвижность той сферы, которую могут охватывать имена; ср. такие примеры, как превращение в имя собственное названия мифологического атрибута (оружие, кубок, отмеченный вид одежды, животного, растения и т.п.) или общего названия класса мифологических персонажей (ср. Бог или Демон как имя собственное). По этой же причине постоянно возникает

неясность, толковать ли др.-инд. *váruṇa* как имя собственное бога Варуны или как апеллатив со значением "Истинная Речь"; *mitrá* как личное имя Митры или как "Договор", "друг", "дружба", др.-греч. *δική* как имя Дике или как "Справедливость" и т.п. (такая же ситуация возникает иногда в связи с эпитетами, относящимися к имени данного мифологического персонажа). Практика повторения имени собственного божества или ключевого для данной системы апеллатива в медитации, молитве, гимне, заклинании или ритуале (ср. "молитвенные мельницы" в северном буддизме, в частности в Тибете) также предполагает два исхода — максимальное проявление свойства "быть именем собственным" или же опустошение, "выветривание" этого свойства и апеллативизацию имени. Соответственно этому в мифологических текстах сильно усложняется проблема тождества имени и стоящей за ним реальности. Имя не только (а часто и не столько) различает объекты, сколько объединяет их (ср. характерные случаи единого имени у тотема и племени или даже отдельных его представителей /там, где не наложен запрет на общее наименование элементов божественной и человеческой сфер/ или у предка и потомков, отца и сына /по вертикали/, или у братьев /по горизонтали; "сквозное" имя/ и т.п.). Так, единство имени позволяет выдвинуть вопрос о возможности сведения (возведения) к одному исходному мифологическому персонажу Илью (-Пророка) в змеборческом мифе (где он чередуется с Громовержцем, носящим иное имя), Илью в ритуальных весенних песнях (где он выступает в функции носителя плодородия), Илью в заговорах от змей, Илью Муромца в былинах, старика Илью с козой в текстах, представляющих собой вырожденный ритуал, Илью в предложениях обобщающего характера, в детском фольклоре, шутках и т.п. В этих и подобных им случаях имя собственное не просто диагностично в силу сообщаемой им дополнительной, так сказать, "мифологизирующей" информации, но и "собирает", классифицирует-матрично: с его помощью можно видеть то, что обычно остается невидимым, — глубинные связи между одноименными объектами персонажного уровня мифологической системы. Для определенного уровня сознания ("мифопоэтического") имя программирует героя, задает его свойства, и поэтому приходится иметь дело не просто с тождеством имени разных персонажей, но с тождеством как имен собственных (единое имя), так и свойств персонажей. Помимо же имени и свойств (ср. древнеиндийскую концепцию *nāma-rūpa*, букв. — 'имя и форма /вид/') ничего другого на долю персонажа не остается, и мифологическая логика вынуждает в таких случаях говорить о единстве одноименного и тождественно-признакового персонажа, даже если он "разведен" по разным его эмпирическим отражениям.

Мифопоэтическому сознанию свойственно понимание имени как некоей внутренней (глубинной) сущности человека, отражаемой как-то и в самом этом имени или же как того, что в-кладывается, на-лагается и т.п. (ср. название, наречение новорожденного именем как отгадывание внутренней сущности в ряде культурно-исторических традиций или самая возможность понимания первого элемента в индоевропей-

ском слове для имени \**η-ten*- как 'в', 'внутри', ср. русск. диал. *вбймя* 'имя'). Этот архаичный "реализм", противопоставленный "номинализму" (ср. оба эти направления в истории средневековой мысли), предполагает в конечном счете тождество имени и формы (во всяком случае определенное их тяготение друг к другу, даже созависимость), т.е. природы носителя данного имени (ср. вышеупомянутое понятие *nātarūpa* и ее ведийский прототип *nātan: dhāman*, который имплицитно известную формулу "ономатетического" акта, имянаречения \**nātan*- 'имя' & *dhā* 'полагать', 'класть', т.е. 'положение имени'), или, по крайней мере, определенный параллелизм их. Из такой установки следует, что для мифологического сознания структура теофорного имени должна как-то отражать структуру самого божества (как набора семантических характеристик его) или того целого, в которое это божество входит (класс богов, уровень мифологической системы, пантеон и т.п.). Более того, нередко имя представляет собой закодированный (и свернутый) мифологический сюжет или мотив, ср. др.-греч. *Οἰδίπους* 'Эдип', букв. — 'обладающий опухшими ступнями' или др.-инд. *Vṛtrahan-*, букв. — 'убийца /демона/ Вритры' (об Индре), отсылающие нас к соответствующим ключевым мотивам. Для некоторых мифологических традиций верно утверждение, что теофорный ономастикон (особенно если речь идет о двусложных именах) дает возможность реконструкции целых серий мифологических мотивов (ср. русск. *Святогор*, нем. *Siegfried*, ирл. *Cuchulainn* и т.п.) или элементов текста вплоть до отдельных фраз, в которые разворачиваются некоторые древнееврейские библейские имена. Однако существуют еще более глубокие следствия из мифопоэтической концепции тождества имени и формы (носителя имени). Речь идет о том, что имя в тексте может иконически отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени в мифе (особенно если имеется в виду главное имя и "основной" миф). Противник Громовержца поражается им путем расчленения, раздробления на части и разбрасывания их по всем местам, в землю, вглубь; лишь в следующем весеннем цикле разъединенные части синтезируются в целое с многократным увеличением силы (урожай, цветение, плодородие). В древней мифопоэтической традиции имя соответствующего персонажа (а затем и многих других божеств) также расчленяется и эти отдельные части распределяются по тексту, укрываются в составе других слов; лишь сам поэт и искушенный слушатель или читатель в состоянии из этих разъединенных частей, понятых как анаграмма, синтезировать "скрытое" в тексте имя божества, которое приобретает от этой операции особую внутреннюю энергию. Учение Ф. де Соссюра об анаграммах (ср., напр., анализ анаграмм имени Агни ) и многочисленные примеры т. наз. "телескопажа", анатомизации, укрывания (ср. тайные имена, табу и т.п.) теофорных имен во многих традициях подтверждают реальность отождествления имени с тем, кого оно обозначает. То же подтверждается и данными ритуала. Подобно тому, как в главном годовом празднике воспроизводится "прецедент", давший начало данной традиции (имитируются "первоначальные"



пространственные, временные, сюжетные и др. ситуаций), так же нередко и имя участника ритуала продолжает соответствующее имя мифологического персонажа. Ср., напр., в русских мифологизированных или ритуальных текстах частую встречаемость таких имен, как Илья, Карп, Сидор, Семен, Прасковья, Маланья, Мария, Матрена и т.п., которые через стадию христианских святых (ср. Св. Илью или Св. Параскеву) генетически связаны с персонажами "основного" мифа; в конечном счете, "прецедент" объясняет и обычай сохранения единого имени в семье (*Петр Петрович* и т.п., ср. также известные примеры числовых вариантов имен: 'Первый', 'Второй', 'Третий' и т.д., напр., в древнеримской традиции).

Установка на внутреннюю связь и тождество имени и его носителя предполагает первоначальный акт наречения всего сущего именами и образ имядателя ("ономатета"), творца вещей и одновременно их имени, иконически связанных с ними. Действительно, в ряде случаев мифологические тексты описывают и имядателя и акт имяположения. В других случаях несомненны подобные реконструкции, ср. вед. *nāmadheya-* 'установление имени' и др.-греч. *ὄνομαδότης* 'установитель имени' (напр., в платоновском "Кратиле"), позволяющие восстановить соответствующий индоевропейский мифологический мотив, который отчасти подтверждается и другими данными (ср. знаменитый гимн Богине Речи *Vāc*, которая песет на себе все сущее, в "Ригведе"). Та же установка на отождествление сути вещи с ее именем определяет структуру частных именословов, практику наименования в пределах всего коллектива и в связи с одним его членом и особенности употребления имени. Так как через имя можно влиять на его посетителя, а его влияние может быть отрицательным (вредоносным) и положительным (приносящим благо) — и то и другое используется в заговорах, "черных" и "белых", — существуют два круга процедур в отношении имени.

С одной стороны, имя (а следовательно, и его носителя) нуждается в защите, в укрытии, в тайне. Отсюда — исключительно многообразные и частые случаи табуирования как раз в сфере имени. Наиболее сакральное имя может никто не знать или знать лишь узкий круг (жрецы, поэты), или, наконец, его могут знать все, но не произносить всуе, заменяя его при надобности дублирующими именами, эпитетами, апелляциями или даже несрежевыми сигналами. С этой ситуацией связано различие "тайного" имени и бытового. "Настоящее" имя (именно оно должно быть тайным) скрывают и боги (ср. известный миф о древнеегипетском боге Ра, укушенном Змеем и вынужденном ради излечения назвать свое имя Исиде или многочисленные примеры "тайного" имени /*guhyaṃ nāmā*/ в Ведах; боги нередко вынуждают демонов раскрывать свои подлинные имена /ср. имена злых духов в вавилонской магии, в "Testamentum Solomonis", в заговорах/), и цари (в Древнем Китае запрещалось произносить имя царствующего императора, даже если оно совпадало с апеллятивом), и люди. Поэтому в архаичных традициях (в значительной степени и в современной культуре) действует принцип *Nomina sunt odiosa* 'имена одиозны' (в смысле: не подлежат оглашению). Невозможность обойтись без имен вообще вынуждает создавать разветвленную систему "подменных"

(неподлинных) имен: ср. тайные и явные имена, истинные ("большие") и псеудонимные ("малые") имена, возрастные или "ранговые" имена (младенческое или "молочное" /Китай/, иногда в нескольких вариантах — отцовском и материнском, как у зулусов /существует поверье, что, если младенец много плачет, ему выбрали не то имя, как, напр., у финно-угров; отец главного культурного героя полинезийцев Мауи, — его именем названа Полинезия: *Те Ика а Мауи 'Рыба Мауи'* — дал ему неудачное имя, что вызвало ряд осложнений/; "школьное", инициационное, свадебное, профессиональное; зимнее и летнее /у индейцев квакиутль, у знати/, ср. сезонные имена кимрского солярного божества *Llew* и т.п.) и др. Иногда количество имен столь велико, а их отношения друг к другу и особенности их употребления в конкретных ситуациях столь сложны, что требуют для своего описания специального исследования (ср. об именах зулусов у Брайанта). Наречение имени зависело от многих обстоятельств — особенностей младенца, условий его рождения, сопровождающих обстоятельств (смежные по времени события), указаний (сны, дивинации, предсказания и т.п.), а сам выбор имени, помимо традиции, мог определяться установкой на защитный вариант (ср. обычай давания непривлекательного имени или множества имен с тем, чтобы злым духам было затруднено отыскание истинного имени; ср. также обряд "стирания" имени, ставшего известным, и тайного наречения новым именем (евреи в древности меняли свои имена по малейшему поводу).

С другой стороны, "открытый" вариант имяположения, с установкой на усиление положительных моментов (давание "приятного" имени иногда целой серии их или выбор имени из сферы "божественного" /ср. *Авраам, Эммануил, Самуил* и т.п./). Те же две установки в отношении имени определяют некоторые важные особенности текстов, имеющих целью воздействие на имя и через него на его носителя. Поношению и осмеянию имени, нанесению ему вреда (напр., во вредоносных заговорах, черной магии, поношениях, инвективах, проклятиях, издевках, сквернословии и непристойностях /напр., в римских фесценнинах/) противостоит хвала имени, его славословие, возвышение (ср. инвокации, вызывание, выкликание чествуемого имени, переходящие в дифирамбы, гимны, оды; торжественные величания на празднике, свадьбе, при похоронном обряде/ср. римские *laudatio funebris* или русские плачи); призывания богов или душ умерших и т.п.) Интересно, что во всех этих жанрах имя нередко подвергается той же операции расчленения и разбрасывания. Поэтому соответствующие тексты также изобилуют анаграммами, грамматической игрой имен (напр., последовательным употреблением имени в разных падежных формах), мифопоэтическими этимологиями и другими приемами, определяющими стилистику таких текстов. Эти особенности использования имени подтверждают распространенный в архаичных коллективах взгляд на имя как на внутреннюю сущность, душу его носителя, источник силы и процветания. Именно эти особенности имени обеспечили ему выдающуюся роль в мифологии и ритуале, мантике и поэтике, логике и философии, семиотике и культуре в целом<sup>1</sup>.

Обозначенная выше роль имени в сфере "мифопоэтического" в основном объясняет и место имени в заговорном жанре, хотя есть и дополнительные соображения на эту тему, заставляющие еще более пристально отнестись к проблеме заговорного имени. Лишь два соображения как особо значимые будут здесь отмечены. Первое из них связано с ранее указанной особенностью заговорного слова вообще: оно более чем называние чего-то, описание внеположенного ему, средство акта коммуникации. Это "более" определяется тем, что слово в заговоре, понимаемом как один из видов "индивидуального" ритуала, т.е. действие по преимуществу, само этим действием и является. Слово заговора есть действие, и уже в силу этого оно перформативно: не сказать слово, а после этого в соответствии с этим словом нечто сделать ("дело по слову", "слово → дело"), а сказать значит сделать (слово = дело). Два класса слов в заговоре выступают как слово по преимуществу: слова-повеления, обозначение операций (обычно в императиве), совершение которых и есть уже решение главной задачи заговора (с одной стороны), и личные имена собственные (с другой стороны). Выделенность последних объясняется тем, что они относятся к высшему ("персональному") уровню заговорной структуры и от помощи "персонажей" этого уровня в сильнейшей степени зависит успех заговора, а само именование, называние имени и есть включение в "действие" этих персонифицированных сил и цепностей. Это вызывание через имя соответствующей сущности и определяет то, что имя заговора как бы вдвойне перформативно — как слово вообще и как такое слово, которому свойственны магизм и действенность (к усилительному эффекту имени ср. наречие *именно*, от *имя*, с его "выделительно-центрирующим", подчеркивающее-усилительным значением). Второе соображение касается особого статуса имени в заговоре в том смысле, что заговор в принципе не может быть безадресным, и адресом — самым точным и единственно достаточным — является имя человека, заказывающего заговор. Это имя, остающееся безвестным из соображений предосторожности в заговорных публикациях, где оно заменяется традиционным "имяреком", но произносимое с глазу на глаз исполнителем заговора, которому предостит заказчик заговора (само это произнесение имени образует ритуальное действие, имеющее целью собрать все благие средства вокруг данного, а не какого-либо иного имярека<sup>2</sup>), в конечном счете соотносится с известными и открыто, без утайки произносимыми именами персонажей, которые как раз и являются (обычно или во всяком случае чаще всего) представителями благих сил, выступающими как помощники—"специалисты" именно в той области, где страждущий испытывает особую нужду<sup>3</sup>. Более того, часто эти "покровители", обозначаемые именами, сами прошли через ту же нужду, преодолели ее и обладают знанием, как от нее избавиться. В этом случае каждый конкретный страждущий *x* оказывается как бы индивидуально-конкретным продолжением-отражением "перво-страждущего" *X*, который в некие "первые времена", в "начале" прошел

через испытания, предстоящие сейчас его отдаленному наследнику по несчастью. Поэтому-то в одном случае и по данному поводу ("нужде") имярек выступает как сниженный алло-вариант св. Антиция (в заговорах от зубной боли), в другом и по другому поводу — св. Сизиния (от лихорадки), в третьем — св. Зосимы и Савватия ("чтобы пчелы велись"). Произнесение-открытие имени заказчика заговора ("имярека") и поставление его в связь с именами "святого" круга или с "псевдо-именами" бесовской стаи ответственно и дается с трудом. Называя имя, т.е. ставя его в угрожаемое положение, выходя из-под защиты глухой анонимности, "человек заговора" идет на большой риск, хотя и надеется на этом пути, миновав опасности, достичь искомого. Но в любом случае это "открытие" имени, его произнесение трудно (*Легче камень поднять, чем имя твое повторить*, по слову поэта) и, более того, опасно. Хорошо известно, что знание имени открывает обширные возможности для вредоносных действий, которые теперь могут направляться не на "форму", не на некую внешнюю совокупность признаков, а на самую суть человека, укрытую втайне, внутри, на последней глубине. Практика колдовства свидетельствует о важности имени как для злоумышляющего против носителя этого имени, так и для объекта, против которого направлено колдовство и который обязан "охранять" свое имя.

Показательно, что тема имени возникает и при расследовании колдовских злоумышлений, когда также требуется открытие имен. Ср. в материалах по делам о порче с помощью колдовства: *...а вельню женку Агафьюцу Савкину дочь Кожевникова и мужика Терешку Ивлева у пытки распросить и пытать накрѣпко и огнем жечь, кого именем и каких людей они портили и досмерти уморили, и кому именем и каким людям килы и невестанихи дѣлали, и кто с ними тѣм мужикам и женкам такое дурно дѣлали, и гдѣ и у кого именем Терешка Илев такому вѣдовству и всякому дурну учился...* (1648)<sup>4</sup>. Выделенные места в этой цитате образуют формулу "поиска имени": кочующую из одного дела в другое<sup>5</sup>. Цели "открытия" имен в заговоре и в делах по расследованию колдовства разные, хотя сам механизм этой операции в принципе един, как и единая потребность такого раскрытия. Кстати, существенна и сама "заговорная" тема в таких делах. С одной стороны; она возникает при осуждениях колдовства, обращенных *urbi et orbis*: *вельть бирючам прокликать не по один же день, что ...многие незнающие люди, забыв страх Божий и не памятуя смертного часу и нечая себя за то вѣчныя муки, держат отреченныя, еретическия, и гадательныя книги и письма и заговоры, и коренья, и отравы, и ходят к колдунам и ворожеям, и на гадательных книгах костями ворожат, и тѣми кореньями, и отравы, и еретическими наговоры многих людей на смерть портят...* (1653)<sup>6</sup>. С другой стороны, расследование конкретного колдовского действия иногда требует непосредственного обращения к заговорному тексту, ср.: *...приказный человек Федор Порошин с старостою и с выборными крестьяны пытал всякими пытки накрѣпко крестьянку... Агашку ...что она Агашка с похвалбою говорила кильный стих «на морѣ оклянь, на*



*островъ на Буянь стоит сыр дуб крѣпковист, на дубу сидит черн ворон, во рту держит пузырь и слетает с дуба на море, а сам говорит: ты, пузырь, в водѣ наливайся, а ты кила у того разымайся. А ключ де тому стиху, как та птица воду пьет, и сама дуется, так бы у того кила дулася по всяк день и по всяк час от ея приговору» [...] (1647)<sup>7</sup>.*

Соответственно с мифопоэтической заговорной логикой в заговоре должно быть имя, с которым так или иначе соотнесено имя заказчика заговора, остающееся обычно нам неизвестным (собственно, большинство полноценных, недегенерированных заговоров содержит в себе личное имя, нередко несколько имен); это имя должно быть помещено в некую ключевую точку заговорного текста; имя должно наполнять текст, выступать как совокупность разных имен, повторяться, одним словом, постоянно напоминать о себе и контролировать всю ситуацию, восстанавливаемую по заговорному тексту. Иначе говоря, имя не случайный элемент заговора, но органически укорененный в нем элемент, имеющий тенденцию к разрастанию и как бы интенсифицирующий силу заговора. Нередко количество имен в заговоре превышает обычные нормы и достигает нескольких десятков. Тогда эти имена образуют нечто вроде списков, иногда даже выходящих из-под контроля целого и приобретающих положение, близкое к самодостаточности. Подобные скопления имен даются чаще всего прерывно, но внутри этой прерывной структуры наблюдаются сгущения, образующие иногда довольно длинные непрерывные цепочки. В качестве примера можно сослаться на заговор на уход за скотом (Майков № 285), необычный в ряде отношений и, между прочим, по исключительно большому объему, существенно нарушающему внутреннюю структуру заговора и по необычно подробному комментарию, относящемуся к собственно ритуальной части (заговор известен из рукописи середины XIX в. и представляет собой в значительной степени результат "литературного" творчества; тем не менее сам акцент на воспроизведении "именной" парадигмы с наибольшей полнотой отражает тенденцию, свойственную заговорам вообще). "Именная" структура этого заговора в ее синтагматической проекции выглядит следующим образом. После клишированного зачина "во имя" (*Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь*) следует обычный путь субъекта заговора в определенное место и соответствующая исходная изготовка (*...на восток лицом, а на запад хребтом; отрекаюся я, раб, от сатаны дьявола и предаюся к вышнему Творцу, к самому Господу нашему Иисусу Христу, Сыну Божию, который сотворил...* и далее длинный список, им сотворенного). Первая просьба научить имярека-пастуха *ограды и обороны ставить кругом своего стада* вводит первый цикл святых покровителей — как общего характера, так и специально имеющих отношение к скоту: *Умоляю Тебя, истинный Христос... и Матерь Пресвятая Богородица, и святой архангел Михаил, грозный воевода небесных сил, святой Георгий Храбрый, и святые угодники Косма и Дамиан, Николай чудотворец, Власий, епископ Медостий Иерусалимский, Фрол и Лавр, Меркулий Смоленский, Аверский Иерапольский и*

святые угодники Антоний и Феодосий, киевские чудотворцы, херувимы и серафимы и вся небесная сила! Далее следует довольно большой фрагмент текста, малонасыщенный именами, причем все они из уже перечисленных имен общего характера: архангел Михаил и Храбрый Георгий, чьей милостью просят защитить стадо, — Иисус Христос, архангел Михаил, Георгий Победоносец, призываемые с той же целью, — Иисус Христос (трижды) — Иисус Христос и Адам и Ева, которых Христос сотворил, как и "меня, раба Божия (имя рек)" — Христос и Мати Пресвятая Богородица. Далее снова целая совокупность имен: Иисус Христос, архангел Михаил, Георгий Победоносец, святые угодники Козьма и Дамьян, Николай чудотворец, Власий епископ, Медост Иерусалимский, Фрол и Лавр, Меркулий Смоленский, Аверкий Иерапольский, Антоний и Феодосий, святые евангелисты Матвей, Иоанн, Лука и Марк Богословы и 12 апостолов, херувимов и серафимов и все небесные Силы, призываемые "поставить на злых духов диавольских, колдунов и колдуньев железный тын, веревчатные, ворота медные...", которые должны быть замкнуты, а ключи отданы апостолам Петру и Павлу. Далее следует обращение к Богородице, впервые названной по имени (*Дево Мария!*) дважды упоминается архангел Михаил, а также Иисус Христос и Пресвятая Богородица. Следующий большой "именной" цикл сигнализируется появлением дважды упоминаемого Иоанна Крестителя и Богородицы, после которых перечисляются те, кому субъект заговора собирается молиться, — архангел Михаил, архистратиг Гавриил, апостолы Петр и Павел, Николай чудотворец, Георгий Победоносец, Власий, епископ Севастийский, Иисус Христос, Животворящая Троица, Пресвятая Богородица, Иоанн Предтеча, Илья пророк, вселенские чудотворцы Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоустый, священномученик Климент, папа Римский, Петр Александрийский, новгородские чудотворцы Антоний Римский, Праскева Пятница, Варлаамий Хутынский, Александр и Михаил Невские, великомученицы Варвара Киевская и Екатерина "на Синайской горе", Косма и Дамьян, Фрол и Лавр, Алексей, человек Божий, Ануфрий великомученик, Стефан перво-мученик, Петр Афонский, Зосима и Савватий, соловецкие чудотворцы, Сергей Радонежский, Нил Столобенский, Кирилл Белозерский, Кирилл Новгородский — у всех их испрашивается милость "за мой живот и крестьянский скот, угодника Власия род". Такие же мольбы, немного спустя, обращаются к Господу и Пресвятой Богородице, также и архангелу Михаилу, опираясь на помощь которых пастух может собрать отовсюду "мой скот, Власьев род". Конец заговора сильно разрежен: имена появляются все реже — Иисус Христос, Богородица, Михаил архангел, Георгий Победоносец, Николай чудотворец, Власий, Илья пророк, Медост патриарх, снова Михаил, должествующий защитить "Власиеву скотину". Господь, архангел Михаил и Храбрый Георгий Победоносец, чьи имена повторены дважды, замыкают заговор.

Разумеется, не все заговоры столь богаты именами, но наиболее выдающиеся из них могут по справедливости расцениваться как своего рода ономастический тезаурус, энциклопедия заговорных имен,

а в известной степени и собрание отмеченных святых персонажей Ветхого и Нового заветов и позднейших церковных традиций — византийской, римской и т.п., но прежде всего русской. Такие "соборы" святых защитников и покровителей, введенные через их имена в текст заговоров, как бы образуют мощную ограду, об которую разбиваются все усилия злого начала. Очень существенно, что наиболее полные списки имен претендуют на универсальность и синтетичность: они отражают и разнообразие культурно-исторических и этнических традиций, составляющих предисторию и историю христианства, увиденного персоналогически и под углом зрения святости. Вместе с тем сам этот "собор" имен многообразен и по своему чисто религиозному составу: сюда входят персонажи, воплощающие христианскую идею на ее высшем уровне, — Иисус Христос, Богородица дева Мария, Иоанн Предтеча, апостолы, отцы Церкви, патриархи, епископы, митрополиты, пророки, цари, князья, исповедники, праведники, мученики, чудотворцы и т.п. Нередко разные классы святости специально обозначаются типовыми названиями. Иногда намечается некоторая упорядоченность при введении имен или их классов в текст, подчиняющаяся требованиям иерархии, но нередко встречаются и довольно хаотически "именные" композиции, свидетельствующие о принципе "кашу маслом не испортишь". Но и при хаотических скоплениях имен не редко вырабатывается некий "внешний" принцип организации, напр., членение на пары вовсе не обязательно парных персонажей (также и на триады), ритмизация "именных" фрагментов (начиная с формульного *На море на Окияне, на острове на Буяне...*), сочетание имен приблизительно одинаковой длины (обычно коротких), использование акрофонического принципа (*Помоги стиху ключь. Изольной, Ирик, Илирон, Игамон, Майков № 259*; ср. также *Пошел Ховрон в лес, Ховрон Ховроньч, жена его Ховронья, № 335*), принцип рифменного сочетания, применяемый весьма часто (ср.: *два брата родные: Кавель да Авель. Майков, № 79; Калус... Марус... Виноградов 1908, № 13; Моисей и Елисей. Майков № 317; Михаил и Гавриил, и Уриил и Рафаил, № 321, ср. № 243; Ирина, Катерина, № 176; Дарья, Марья, № 57, ср. № 63, Огня, Гнетя, Знобя, Ломя, Пухля, Невя, № 28, ср. № 103, 104 и др., очень распространенный тип; *Трясуха, Дрожуха, Говоруха, № 28; Хрипуша, Коркуша, № 103; Захарий да Макарий, № 63; Усыня, Бородыня, № 2 и т.п.) и некоторые другие более частные приемы. В ряде случаев имена личные выходят за пределы персонажного (в строгом смысле слова уровня): они появляются в связи с зорями (*утренняя заря Мария, вечерняя заря Маремьяна и далес: сыра земля Пелагея и сине море Елена. Майков, № 56; Заря Дарья, заря Марья, заря Катерина, заря Маремьяна, заря Вопска, заря Крикса, № 56, ср. №№ 102, 194, 236 и др.*), с ветрами (*Ветр Моисей, ветр Лука, № 1, ср. также семь персонифицированных ветров-братьев, № 3 или три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный, № 4 и др.*), звездами (*дам ключи звездам — первой Марии, второй Прасковиш, третьей Ерисы, № 344*), с реками (*...бегут три реки: первая Варваря, вторая Настася, третья Парасковья, № 95*),**



деревьями (... *стоят три высокие дерева, а как первое то дерево Петрий, а второе то дерево Хитрий, а третье дерево Китарис, № 81*) и т.п.

Но имена принадлежат в заговоре не только представителям доброго, светлого начала, относящимся к классу покровителей, помощников, молитвенников. Они, хотя бы в варианте "псевдомемп", свойственны и некоторым отмеченным представителям злого, темного начала. Наиболее законченную, внутренне цельную и упорядоченную группу образуют лихорадки, 12 дочерей царя Ирода и Соломии. Именно к последней обращаются в "черных" заговорах с просьбой навести лихорадку: "О мати, царица Соломия, наведи своих тридевять слуг и тридевять верных рабов, и всех своих двенадцать дочерей с пилами, с терпугами, с могучими и сильными, большими молотами, и с острыми великими булатными мечами и прикажи... всем своим двенадцати дочерям разбить и распилить сей белый Латырь камень и выпить из сего белого Латыря камня палящий и гуляющий огонь; и прикажи зажечь смолевые пучки, и прикажи идти со всеми огнями, со всеми пучками, к рабе в ясные очи, в черные брови, в буйную голову, в белое тело, в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь и во все ее семьдесят составов..." (в практическом разъяснении рекомендуется: *Говорить на кислое яблоко; когда говоришь первые 12 слов, ударяй ножом в яблоко; как точка, так тут и ударь ножом; а говорить в самую полночь*)<sup>11</sup>. Майков № 28. Список 12 дочерей-лихорадок в этом заговоре хорошо организован и семантически и формально (две "словообразовательные" рифмы охватывают 10 из 12 имен, 11 имен из 12 ритмизованы — амфибрахий с жепскими окончаниями): *Огнёя, Гнетёя, Знобёя, Ломёя, Пухлёя, Скорохода, Трясуха, Дрожуха, Говоруха, Лепчёя, Сухота и Невёя*. В аналогичном заговоре из того же собрания (№ 103) набор имен несколько отличается от предыдущего (при этом каждая из лихорадок объясняет, почему у нее такое имя, а не иное): *Трясея, Огнея, Ледея, Гнетяя, Хрипуша, Глухая, Ломея, Унея, Желтея, Коркуша, Гледея, Невея*. Каждая из них поочередно заклинается формулой "Окаянная ты еси (Трясея, Огнея и т.д.)". Очень далек от стандартов список лихорадок в заговоре № 104: "И вопросни их святые отцы: «Что вам есть имсна?»<sup>12</sup>. И рекоша: «1) Вефоя, 2) Ивуя. 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленя, 11) Знобица, 12) Трясовица». При ясности одних названий (три последние) другие или испорчены или не вполне ясны. Отчасти такова же ситуация в заговоре Виноградов 1908, № 2 (№ 136). На вопрос св. Сисиния, архистратига Михаила и четырех свангслистов, "что есть имена ваша?", лихорадки последовательно отвечают: "И рече первая: «мне есть имя Трясовица. Яко пещь распалает дровами, тако я распалю у человека все члены и кости». Вторая рече..." и т.д. Полный акцентуированный список имен — *Трясовица, Медия* (надо: *Ледия, Ледёя*), *Ярустошо, Коркуша, Коркодия, Желтодия, Люмия* (вероятно, *Ломёя*), *Секудия* (*секу жили в одно место*), *Пухлия, Чемия* (*я ножные жили свожу*), *Нельбдия* (*ночью сна не даю, но к себе никого не допускаю, и с ума человека*



свожу), *Невія* (*Не может человек от меня излечиться и лишиться жизни*). Точно такой же вариант имен лихорадок в заговоре Виноградов 1908, № 3 (№ 137)<sup>13</sup>.

Последовательная вопросо-ответная структура, указание очередности (*первая... вторая... третья... и т.д.*), обозначение сферы деятельности и замкнутость круга деяний (вредных) и круга соответствующих "деятельниц" дает основания высказать мнение, что в этих случаях перед ними нечто вроде "изнаночной", негативной версии схемы творения со всеми теми же (но положительными) характеристиками. Эта негативная версия по сути своей есть "анти-творение", деструкция, распад, направленный на микрокосм, на человека, на состав его тела (см. выше о составе человеческого тела и его распаде на материале русских и латинских текстов). Два обстоятельства в данном случае особенно важны: во-первых, в центре внимания оказываются не пораженные лихорадками части тела (хотя и они в определенных ситуациях восстановимы: глаза, печень, кости и т.п.), но вредоносные действия (набор операций) и их общий эффект, о котором можно судить по характеру страданий и по тому, как это выглядит внешне (гнетет, ломит, трясет, жжет, знобит, делает желтым и т.п.); следовательно, "анти-творение", его хаотизация и распад совершаются через разные виды не-здоровья, болезни, каталог которых, собственно, и представлен в подобных заговорах; во-вторых, сами имена лихорадок очень показательны: при палочии некоторых неясных и окказиональных имен отдельные названия, несомненно, архаичны и могут быть возведены к праславянской эпохе и еще более ранним периодам (*Коркуша*, *Ярустоша*, *Невея-Невия* и др.); при этом такие имена восстапавливают определенный пласт праславянского мифологического и демонологического именованослова, привязываемого в реконструкции к отрицательному женскому персонажу "основного" мифа, транскрибируемому обычно в заговорах как Соломия, жена царя Ирода (к этим персонажам ср. Майков № 28, 103, 310, 341 и др.)<sup>14</sup>.

Другой замкнутый круг имен связан с змеями, отношение к которым не может быть расценено однозначно как отрицательное. К ним обращаются с просьбой, с мольбой вынуть жало и утишить боль от укушения, и лишь при невыполнении просьбы угрожают: *А кады не вымешь своего жала поскорей, возьму я калену стрелу, пойду к Иисусу Христу и сам тебя застрелю* (Майков № 175). Весь же "космологизированный" локус змеи (*На море на Окиане, на острове на Буяне стоит дуб, под тем дубом ракитовый куст, под тем кустом лежит бел камень, на том камне лежит рунцо, под тем рунцом лежит змея скорпея... № 174*) хранит явные следы былого "положительного" значения этого образа, что подтверждается и многими другими параллелями. Заговорные змеи тоже образуют некий особый класс, мотивируемый тем, что они сестры, и поддерживаемый, в частности, определенной унифицированностью их имен (обычно рифмующихся между собой). Ср.: *...под тем рунцом лежит змея скорпея. Есть у ней сестры Марья, Марина и Катерина (№ 174); ...под тем бараньим черным руном лежат при змеи: первая змея Марья, а другая Наталя, а третья змея медяница скороспея (№ 175) и т.п.*

Эти имена, несмотря на их, казалось бы, профанический характер, укрывают в себе несомненные архаические мифологические и ритуальные реалии (ср. использование корня *Мар-*, которым в мифопоэтической традиции кодируется имя женского персонажа, то положительного, то отрицательного и входящего в круг версий "основного" мифа, ср. *Мара, Марена, Морена* и т.п.). Змен-сестры не одипоки в заговорном пространстве. Они соотносятся, конечно, и с другими змеиными персонажами, включая прежде всего индивидуализированные образы; ср. царя Змиулана (Майков № 261: "Чтобы не заблудиться в лесу"), известного и в сказках, змея Полоза, к которому обращаются при отыскании кладов (*Из земли из поганския, из-за моря Астраханского ползет-ползун змей Полоз. На том змее три главы, на главах три короны: первая корона казанская, вторая астраханская, третья сибирская...*, № 263), царицу Елицу (... *на том камне свито гнездо золотое, в том гнезде лежит царица Елица. Царица Елица, вынь зуб и жала из раба /имя рек/...*, № 179), сопоставимую по имени с знаменитым персонажем литовской сказки об Эгле (букв. — 'еловая') — королеве ужей. Некоторые другие персонажи заговоров своими именами оказывают исследователям большую услугу культурно-исторического характера, позволяя проследить истоки данного имени и характер стоящего за ним образа. Таково имя несущей порчу и погибель птицы. Намырь (*Птица Намырь взалкалася, во утробе его възгралася, в зелии, в вине воскупалася, а опившая душа встрепыхталася.* Майков № 245: "Чтобы испортить человека, обратив его в пьяницы"), восходящее через византийское, иранское, вавилонское (аккадское) посредство к шумерскому имени *Намтар*, которое носил посланец смерти, являвшийся умирающему и уводивший его в Преисподнюю<sup>15</sup>. Отдельные имена не вполне ясны и позволяют объяснять их по-разному. Так, птица *Страх-Рах*, сидящая на дубовой колоде среди океана (к ней обращаются с мольбой: *Создай мне, Страх—Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев...*, *которые леса сушили, крошили темные леса, зелены травы, быстрые реки; и так бы сушилась, крушилась обо мне, об рабе /имя рек/ раба /имя рек/.* Майков № 25), в своем имени может выводиться из славянских источников, отражающих старое иранское влияние (*Рарог, Рарах, Рарашек* и т.п., из трансформации имени иранского демона Веретрагны), из иранского источника (при византийском посредстве), ср. заговорные *Страхель, Страфель, Астрафель-птица, Стратим-птица* (в таком случае *Страх-Рах* своего рода удвоенне), или, наконец, из названия птицы *Рох-Рух*, известной в ближневосточной традиции (ср. араб. *رُوح* 'дух'). Иногда имена отражают тюркский вклад в заговоры, ср. *Бес Салчак*, которого просят: *Бес Салчак, не куй белого железа, а прикуй доброго молодца...* (Майков № 16).

Известны случаи, когда в заговорном тексте представлен целый "собор" нечистой силы (во всяком случае такой была установка), в котором отражен весь бесовский "интернационал". Поразительный образец этого рода находится в заговоре из тетрадки 1734 г. (по ее поводу в 1737 г. было заведено специальное дело), опубликованной Н.Н. Покровским<sup>16</sup>. Этот заговор определяется как "Женская издевка

на похоть”, которая построена как “черный” заговор. Центр “именного” фрагмента выглядит так: “И еще я выду и выступлю далече в чистое поле, ис чистого поля пойду к поганому морю, седит наш царь сам сатана со своим зятем Ерзоулом. О еси ты царь юноша бес Сатана со своим зятем! Как ты мне дашь и пошлеше своих послуживцев только разжеси и распалити и мне послужити сию рабу имярек тридцать три и един Ерзоул, Ерохъмид, Марвс бес, Крив, Ток да Маток, Котыга да Матыга, Смуцало, Зажигало, Разжигало, Потыкало, Тял да Матял, Такуса да Маруса, Лук, Мирулѣй, Мираха, Прочаха и еще Проданя, Тихия, Сахия и Елизуда и Дагруд и Ширих и все ваше обладательство... И мы станем вашу волю творити, по средам и по пятницам поганы ходити, а в родительские дни блут творити” (всего 26 имен). Легко узнается *Ерзоул*, зять Сатаны (ср. *Вельзаул* и т.п. других заговоров), обнаруживаются книжные” следы (*Ерохъмид*<sup>17</sup>, *Марвс*), многое вполне понятно (*Смуцало*, *Зажигало*, *Разжигало*, *Потыкало*, *Прочаха*, *Проданя* и др.), но производит впечатление окказионализмов, найденных ad hoc; и, наконец, многое остается за пределами понимания, хотя иногда ясен словообразовательный тип, послуживший примером для некоторых из этих имен. Отчасти та же ситуация в уже цитированном заговоре из собрания Виноградова — ...прогоняю *Калуса*, *Пира*, *Маруса*, *Лукми*, *Лурами*, *Рахана*... Впрочем, объяснять эти непонятные имена только порчей или недоступностью источников, которые позволяли бы судить о них, полдела: важно, что сама непонятность, экзотичность, экспериментальность таких имен, иногда даже и не рассчитанных на их дешифровку, составляют один из ведущих принципов заговорной поэтики. Сгущающийся туман, в котором дискретное и индивидуальное сливаются в непрерывном общем, возрастающий эзотеризм, отпущение имени из сферы смысла на волю случая, под власть самих неожиданных звуковых и ритмических ассоциаций — все это существенно увеличивает фасцинирующее воздействие заговора и на его участников и, как считалось, на те силы, обычно злые, от которых ждали определенных действий и их плодов<sup>18</sup>. Но интересы заказчика и исполнителя заговора, которые, конечно, часто совпадают в одном лице, отличны от интересов исследователя, ориентирующегося на ту культурно-историческую информацию, которую может содержать в себе заговорный текст. Естественно, что реликты русского язычества, восходящие к праславянской, балтославянской, а иногда и индоевропейской эпохам не могут не привлекать к себе особого внимания. К уже упомянутым здесь именам Коркуши (ср. *Корчѣя*, *Корчунья*. СРНГ 15, 32—33 — при прусск. *Curche*, *Curcho* и т.д.), *Ярустоши* (: *Jar-*, ср. *Ярила* и др.), *Невеи* в этой связи следует добавить еще два — *Волот* и *Жубрило*. Первое из них встречается в заговоре от плотской немощи (ср.: ...пойду... мимо *Волотовы кости могила*. Как *Волотовы кости* ни тропнут, не гнутся, не ломаются, так бы у меня, раба Божия /имя рек/, ...фирс не гнулся, не ломился против женских плоти и хоти. Майков № 130, ср. *вѣлѣт* ‘великан’, ‘богатырь’. СРНГ 5, 64, также *велетьень* и под.) и соотносится с лтш. *veļa kauls* (ср. лит. *navikaulis* ‘навья косточка’, русск. *навья косточка* и т.п.), по крайней мере на языковом уровне. Другое имя



Жубрило — результат преобразования имени Ярилы — тем более, что заговорный персонаж по имени Жубрило описывается по стандартам описания Ярилы. Ср.: "Ударю я третьим прутом белого мужа Жубрила. Ай, ты бел муж Жубрило, сам ты бел и конь под тобою бел..." (Майков № 298).

Культурно-историческое значение заговоров уже давно было оценено по заслугам. Оно в значительной степени объясняется той их особенностью, что при удивительном консерватизме этого типа текстов они в определенных звеньях открыты инновациям, более того требуют заполнения ими этих звеньев: "впущенные" в положенное им и строго очерченное место, эти инновации не меняют самой структуры текста и никак не стесняют память жанра: в некотором смысле эта инновационная часть остается внешней по отношению к заговору в целом; еще точнее было сказать, что заговорное "тело" состоит как бы из двух частей — устойчивого и неизменного (в принципе) массива, т.е. постоянной части, и подвижной и гибкой переменной части (первая из них велика по объему и является носителем в основном экстенсивных смыслов; вторая, наоборот, в общем очень невелика, но несет в себе весьма интенсивную и целенаправленную культурно-историческую информацию). Такое отношение частей, близкое к взаимодополнительному распределению, объясняет, почему архаика и новообразования в заговоре не противостоят друг другу и не делают его эклектическим текстом, но как бы фиксируют дрейф времени, определяемый эволюцией культурных ценностей. В этой ситуации архаичная основа выступает как тот фон, на котором особенно четко воспринимается каждое нововведение, хотя оно и берется обычно в относительно узком срезе. Архаизмы в заговорах, как правило, сосредоточены в их "фоновой" части. Именно здесь заговоры обнаруживают и следы неолитических технологий (каменные оружие, утварь и т.п.), и реминисценции архаичных элементов ритуала с жертвоприношениями (некогда человеческими), и отражение соответствующих представлений ("примитивных") о структуре мира, о человеке, о причинно-следственных зависимостях, о "космо-биологических" основаниях "пред-медицины" и т.п.

Но среди всех элементов заговорного текста наибольшей разрешающей силой при анализе временных сдвигов обладают, конечно, личные имена собственные. Они как раз и служат главным индексом, фиксирующим соответствующий сдвиг времени. Этот сдвиг определяется объемом информации, несомым личными именами (и, конечно, топонимами, предполагающими определенный "культурный" кругозор)<sup>19</sup>; понятие "объем" в данном случае не должно трактоваться только в "количественном" плане, если количество толковать в сугубо нетерминологическом, так сказать, примитивно-бытовом плане. Объем информации, ее количество (в терминологическом "теоретико-информационном" плане) зависит от самой структуры этой информации, ее составных частей, и от "разрешающих" способностей субъекта восприятия информации. Для исследователя доступна и та информация, которая для "пользователей" заговора и вообще неспециалиста остается невоспринимаемой и невидимой, как, например, культурные слои,



отсылающие к шумерским, ассиро-вавилонским, иранским, древнееврейским, греко-римским, тюркским и иным элементам. Даже в отношении библейско-христианских элементов разница между специалистом и профаном в объеме воспринимаемой информации очень велика. Но положение существенно выравнивается, когда речь идет не об указанных этнокультурных элементах, но, и по сути дела, о том же самом, но взятом в персоналогическом коде, как раз и фиксируемом личными именами, которые впервые вводят многих знакомящихся с заговорными текстами (если только раньше это знакомство не состоялось через церковь) в Священную историю, в тот круг, где учтены все ее персонажи, представляющие высшие образцы ценностей, признаваемых подлинными. При этом ознакомление с субъектами этой истории, разрываемой как единая, синтетическая, во времени остановившаяся картина, осуществляется интимно и действенно. Страждущий, обращающийся к заговору, ставится как бы в прямую связь, зависимость от этих персонажей: они единственная его надежда, они покровители, защитники, целители, и самые сокровенные мысли и чувства в трудную минуту обращены именно к ним — к спасителям.

В связи с этим заслуживает внимания рассмотренное место, которое занимают носители личных имен в заговорном тексте, их роль в композиции целого. Легко заметить, что в заговорах выделяются две существенно различные позиции личных имен. В одном случае роль этих имен чисто знаковая, репрезентативная, как бы одинаковая для всех. Два варианта введения имен определяют этот случай: имена в составе "рамки" заговора, т.е. в зачине и в конце (и там и там, если имя появляется, то это обычно Иисус Христос), и большие синтетические списки, своего рода "иконостасы" в середине заговора. Строго говоря, в обоих этих вариантах, исчерпывающих первый случай, личные имена стоят как бы вне заговора: они лишь отмечают его границы или находятся над ним как некая неподвижная конструкция, введенные которой в текст своего рода дань этикету, формальный ритуал. Сами носители этих имен никоим образом не участвуют в заговоре. В другом случае роль имен совсем иная: они принадлежат персонажам, непосредственно участвующим в действии, описываемом в заговоре; они не изъяты, как в первом случае, из системы связей с другими персонажами; их роль конкретна и индивидуальна. Не случайно, что носители таких личных имен играют выдающуюся роль в композиции заговора. Они появляются в двух наиболее ответственных местах — в начале, когда субъект заговорного действия выходит из дома и пространства, дому подчиненного, в иное пространство, характеризующееся минимальной детерминированностью, открытое для всех неожиданностей со всех четырех сторон и чреватое непредвиденными продолжениями; и в конце, когда субъект заговорного действия приходит в тот священный локус, где находятся носители личных имен и где с их помощью недостача страждущего может быть восполнена<sup>20</sup>. Таким образом, и здесь можно говорить о "рамочном" расположении "именных" персонажей, но эта "рамочность" отличается от "рамочности" первого случая не столько тем, что она уже,

сколько своею включенностью в заговорное действие и, следовательно, своею актуальностью.

Несколько примеров "начального" и "конечного" появления носителей личных имен: начало — ...пойду... в чистое поле... и змолюся трем ветрам, трем братьям: Ветр Мойсей, ветер Лука... (№ 1); ...пойду аз... в чистое поле... в стречу мне... три брата: Усыня, Бородыня да Никита Маментий (№ 2); ...и пойду я... в чистое поле... и увижу... белый Латырь камень, на том на белом Латыре камне сидящую царицу, Ирода царя, во имя Соломию (№ 28); ...пойду я... из ворот в ворота, на встречу мне Тихон святой... (№ 114) и т.п.; — конец — ...на святом престоле сидит Михайло архангел да Егорий Храбрый с тугими стрелами...; батюшка Михайло архангел и Георгий Храбрый, выгоните нечистый дух... (№ 194); ...на золоте море золот корабль, на золотом корабле едет святой Николае, отворяет морскую глубину, поднимает железные врата, а залучает от раба Божия (имя рек) усови аду в челюсти (№ 90); Призываю на вас архангела Михаила и святого апостола Сизиния... Учнут вам мучить, дадут вам по тысяче язв на день... (№ 103); И святые отцы взяши тринадесять прутьей и начаша бити их и мучить... И взмолятся проклятыя трясовицы: "О, святой и великий Иоани Пророк... и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваши от раба Божия, мы бежим от него... (№ 104); ...на том острове лежит бел Латырь камень; на том камне стоит святая церковь... на том престоле сидит Мать Божия... "Мати Божия, Пресвятая Дева Мария, ...бери Ты шолковую нитку..., зашей и запри, и уйми..." (№ 150); Пройдем мы ко Христу на суд. Кого на суде осудят, тому на суде и умереть... По амине сам Иисус Христос печатью печатает, крестом погружает, недуга разгоняет (№ 189) и т.п.

Соотношение между "первым" и "вторым" случаями (два типа "рамочного" употребления имен) с известными основаниями может быть уподоблено соотношению главного иконостаса, представляющего собор святых разных групп, иерархически организованных, и отдельных икон в храме, с которыми, собственно, верующий и вступает в конкретную, специализированную (т.е. определяемую нуждами верующего здесь и сейчас и отношении святого, изображенного на иконе, к этим нуждам) и, главное, актуальную (живую) и интимную (личную) связь. Эта аналогия существенным образом объясняет роль носителей личных имен в заговоре, относящихся к "второму" случаю, т.е. включенных в заговорное действие как персонажи. А такое включение, по сути дела, переводит главный смысл заговора в персонологическую перспективу, вовлеченным в которую оказывается и субъект заговора — тот для нас безымянный имярек, который открывает свое имя тому "именному" покровителю, чья помощь спасет от испытываемой им нужды.

Эта персонологическая перспектива, задаваемая "именными" заговорными персонажами, подготавливает условия для вовлечения в нее (не говоря уж о заговорном пространстве в целом) субъекта заговора, которые далее в процессе пути из дома к некоему святилищу реализуются.

Если первоначально центром был дом, а место спасения находится на далекой периферии, то в результате пути вся геометрия пространства преобразуется: подлинным и сакральным центром оказывается "периферийное" святилище, а периферией со всеми ее бедами, болезнями, недостатками — дом. Центр — там, где спасение, периферия — там, где физическая и духовная узость, несвобода. Придя к этому подлинному центру, субъект заговора приобщается к сакрализованному пространству-времени и к его персонифицированным и индивидуализированным, каждый свое имя имеющим представителям *сего места свята*. Общее наполняется личным содержанием, а личное, сливаясь с общим, возрастает в своем значении. Только в этих условиях становится возможна самоидентификация, т.е. осознание своего места и назначения в сакральном пространстве, и установление прямой (имярек  $x \rightarrow$  святой  $X$ ) и подлинной связи страждущего с его целителем и покровителем, имени первого и имени второго, я имярека и Ты, к которому это я обращается, иначе говоря — верховное Я<sup>21</sup>. Поэтому само название имени в священном локусе заговорного пространства никак не исчерпывается обозначением некоего персонажа: оно есть прежде всего призыв, который уже несет в себе "Да будет! и не может остаться без отклика, т.е. не быть услышано, а услышанное имя верховного Я или даже его представителей, действующих от имени Его, и есть утверждение Славы<sup>22</sup>. Эта струна отчетливо звучит в конце не одного заговора — ...благословися и прославися пречистое и великолепное имя твое Отца и Сына и Святаго Духа... (Майков № 372). Через эту Славу-прославление имени дается откровение самой истины. Эта ситуация, разумеется, отражает не эмпирию заговорного действия, но его последнюю, лишь в пределе своем познаваемую суть. Но было бы непростительной ошибкой считать, что эта суть не бросает свой отсвет на каждый конкретный заговорный акт: субъект заговора сознает, что, называя святое имя, он включает в действие своего покровителя и поэтому он славит это имя; сознает он и другое — что название имени не просто утверждение славы благим святым помощником, но и поражение-поношение духов зла и болезни; не хуже последних он знает и верит, что произнесение святого имени само по себе есть реализация апотропеической функции. Когда "святые отцы взяша тринадцать прутьий и начаша бити их и мучить, и давать по тринадцати ран [...], возмолятся проклятые трясовицы: "О, святой и великий Иоанна Пророк [...], и все святые отцы! Аще мы услышим имена ваши от раба Божия, мы бежим от него за тринадцать поприщ" (Майков № 104) или: "Рекут ему двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых: "Ой еси, святыи отец Пафнутий! Спиши ты имя свое, аще кто в котором доме имя твое помянет и прочитает, к тому дому не приступим, к рабу Божию" (имя рек)" (№ 106), или, наконец: "Востав же Петр и здрав бысть от тряса, и молися Петр Господеви: "Господи Иисусе Христе, молю ти ся, даси всем, имя Твое призывающим, еписостолю сию на себе носящим от всех трясовиц [...]" (№ 108).

Возвращаясь к предыдущему, нужно сказать еще об одном обстоятельстве, которое придает особое значение называнию имени



в описываемой ситуации. Ранее уже писалось, что кульминационный момент заговора, когда должна исполниться просьба страждущего, приурочен к некоему сакральному пространственному и временному центру: посреди вселенских вод (*на море, океане*) клочок суши (*остров Буян*), в центре его дуб, Латырь-камень, жертвенник, огонь, престол, гора и другие символические образы универсальной сакральной середины, выступающей и в антропоморфной ипостаси — Иисус Христос, Богородица и др., некий абсолютный временной центр, свидетельствуемый парадом всех небесных светил сразу (*...пойду... в восточну сторону, под утреннюю зорю, под красное солнце, под млад месяц, под частыя, ярые звезды...* Майков № 17)<sup>23</sup>. Указание сторон света (направлений) и/или их символов (персонафикации, ветры) еще более центрирует ситуацию. Подобная экспозиция с большой точностью отражает пространственно-временную схему композиции мирового дерева и космологическую функцию этого образа. В нем с достаточной наглядностью опознаются и этапы творения и результаты этого творения. В этом отношении образ мирового дерева — символ вселенского универсума и процесса его становления. Хотя типология космогонических мифов многообразна и в некоторых ее вариантах субъект творения остается не названным вовсе или даже вообще не предполагается, все-таки наиболее представительны те мифологические типы, в которых субъект творения, демиург обозначен; более того, нередко он выступает не в единственном числе, но как несколько богов или даже некая замкнутая группа их. Иногда демиург или отдельные "демиургические" персонажи специально приглашаются—вызываются к творению. В этих случаях такие призывы-обращения непосредственно в тексте не присутствуют, но легко эксплицируются. Характерная ситуация представлена в "Энума элиш", вавилонской поэме о сотворении мира: боги вручают судьбы Мардуку, воздвигают ему престол почета, призывают и уговаривают его действовать: "Мардук, славнейший среди богов великих! / Несравненна судьба твоя, твое Слово — Ану! / Непреложно отныне твое повеленье, / Вознести, ниспровергнуть — в руке твоей ныне! /.../ Надо всей вселенной мы даем тебе царство! /.../ Первородному Мардуку так сказали: "Ты возвышен, владыка, надо всеми богами! / Уничтожить, создать — прикажи, так и будет! / Промолви же Слово — звезда да исчезнет! / "Вернись!" — прикажи — и появится снова!" / По слову уст его звезда исчезла. / "Вернись!" — приказал, и она появилась..."<sup>24</sup> Слово Мардука — творческое и творящее, собственно именно оно — субъект творения. В известном смысле это слово не отделимо от заговорного слова, от заклинания — жанра, столь хорошо известного этой традиции и, более того, упоминаемого и в поэме<sup>25</sup>. Заклинательно-творящим было и Слово Бога Ветхого Завета: "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет /.../ И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды..." и т.п. (Бытие I, 3 и сл.).

Эти аналогии, охватывающие ряд основоположных элементов — ситуация творения, идея центра, демиург-личность, его творящее заклинательное слово, — объясняют и заговорную схему центра и



мотив называния имени как творящего слова. Эти общие элементы делают весьма правдоподобными предположения двух видов: первое — кульминационная сцена заговорной композиции (предстояние субъекта заговора святым покровителям в отмеченной пространственно-временной ситуации, как бы воспроизводящей то, что было в "первые времена", "в начале") должна трактоваться как целевая специализированная трансформация акта творения (уже — восстановление и сохранение его от разрушения и распада); второе — имена помощников-покровителей в заговоре, собравшихся в сакральном центре, должны рассматриваться как преемственный ряд имен демиургов в космогонических мифах. Эти же два тезиса делают более чем вероятным еще одно заключение — называние имен в заговоре само по себе есть живейшая и наиболее остро-интенсивная часть заговора, его идеальное ядро, обладающее максимумом творческих потенций, т.е. то заклинание, слово-дело, которое и выступает как квинт-эссенция всего заговора. Именно отсюда, прежде всего из описанной "центральной" сцены, мы узнаем не только самое "прото-ситуацию", удивительно полно сохранившуюся в заговоре, устойчивую к "бегу времени", но и — главное — культурно-историческую трансформацию имени (или имен) демиурга, фиксирующую не только изменчивость этого блока заговора в отношении времени, но и его податливость, уступчивость времени, готовность следовать за каждым сдвигом его. Эти личные заговорные имена позволяют с достаточной точностью судить о самом времени их соединения с архаическими схемами творения и его позднейшими филиациями типа "основного" мифа, т.е. о том моменте истории, когда два эти ряда — сюжетно-мифологический и заговорно-именной — сомкнулись в единое целое заговорного текста<sup>26</sup>.

\* \* \*

<sup>1</sup> Ср.: *Фрейдберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, стр. 104 и след., 123, 134, 151, 159, 230 и след., 245 и след.; *Брайант А.Т.* Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953, стр. 141, 260 и след., 267 и след.; *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ранессанса. М., 1965; *Топоров В.Н.* Из области теоретической топониматики // Вопросы языкознания 1962, № 6, 3—12; *Он же.* Об одном способе сохранения традиции во времени. имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К. Зеленина). М., 1979, 141—149; *Он же.* Имена // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, 508—510; *Иванов В.В.* Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М. 1964, 85—94; *Огибенин Б.Л.* Вопросы ведийской ономастики // Структурная типология языков. М. 1966, 216—224; *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам 6. Тарту, 1873, 282—303; *Бибихин В.В.* Nāmā // Языковая практика и теория языка. Вып. 1. М., 1974, 48—76; *Usener H.* Die Götternamen. Frankfurt am Main. 1896; *Gardiner A.H.* The Theory of Proper Names L. 1940; *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Mythology, Folklore and Legend.* Vol. 2. Chicago. 1950, 781—782; *Jobes G.* Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 2. N.Y. 1962, 1051—1052; *Taylor A.* Names in Folktales // Märchen, Mythos, Dichtung. München. 1963; *Gonda J.* Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam, London, 1970 и др.

<sup>2</sup> Вообще говоря, заговорный текст есть только текст и не более до тех пор, пока в его большое и неизменное "тело" не введено имя. Только введение имени, само произнесение его делает текст, слово еще и ритуалом, действием, т.е. подлинным "живым" заговором, или заговором в действии.

<sup>3</sup> Называние в заговоре имен отрицательных персонажей, духов зла, персонифици-

рованных болезней, представителей бесовского мира, в принципе безымянного, само по себе есть акт обнаружения опасности, указания ее адреса и, следовательно, некий "пред-оберег". Но, строго говоря, это не подлинные имена, а клички, псевдо-имена, не обладающие ни онтологичностью, ни полнотой смыслового содержания.

<sup>4</sup> См. *Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия (Материалы по истории медицины в России, т. III, ч. 1). СПб., 1906, 63—64.

<sup>5</sup> Ср. еще: *...и пытать накрѣпко в другой ряд и огнем жечь, кого именем и каких людей они портили... и кому имяны килы присаживали и невстанихи дѣлали... и гдѣ и у кого имянем... такому дурну учился* (там же, 65) и ответ Терешки Ивлева — *А учился де я Терешка тому дурну на Волге на судах, слыхал у судовых ярыжных людей... и у кого именем хаживал, того де я не помню, потому что де то было давно*, ср. также 68—73 и др.

<sup>6</sup> См. *Новомбергский Н.* Указ. соч. 78—79, ср. также 80.

<sup>7</sup> Там же, 66—67.

<sup>8</sup> Не менее насыщен именах, иногда редкими и/или оригинальными, заговор, представляющий собой молитву святого священномученика Киприана (Виноградов 1908, № 13). После введения имени Киприана следуют Иисус Христос... Моисей (*И якоже от камени Моисеовым сыном Израилевым источал еси воды...*)...(любопытное включение названий райских рек в оригинальной форме — Фиссон, Илтигрей, Ендрант (!/))... Иезекия царь... Богородица и архангел Гавриил... (не менее оригинально крещение... во Иотранстей реце)... сын Давидов... Адам, Авель, Ева, Авраам... апостол Павел, Иоанн Богослов, Сиф, Моисей, Авраам, Самуил, Корнилий, Елисей, пророк Иона, Даниил, Исаак, Иов, Иосиф, Давид, Соломон, Иоанн Креститель... Иоаким и Анна... Христос. После значительного перерыва — *...и прогоняю Калуса, Пира, Маруса, Лукми, Лурамы, Рахана прогнах...* Авраам и Исаак, Иаков... Захария, Иоанн Предтеча, Елисей, Осия, Наум, Аввакум, Софоний, Аггей, Михей, Малахия, Иеремия, Иезекииль, Исайя, Даниил, Амос, Самуил, Илия, три святые отрока Анания, Азария, Мисаил... Иоаким и Анна, Иосиф Обручник, Давид, Иаков, брат Господень, Симеон Богопримец и Симеон, сродник Господень, Иов и Иона... Иисус Христос. Далее следует список святых отцов, вселенских учителей — Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иерофий Афинский, Дионисий Ареопагит, Иоанн Милостивый, Амфилохий Иконийский, Аверкий Иерапольский, Афанасий Великий и Кирилл. Затем — Николай Мирликийский, Петр, митрополит Московский, Леонтий Ростовский, Амвросий Медиоланский, Потапий, Ипатий, Спиридон, Елевферий, Епифаний, Андрей Критский, Софроний Иерусалимский, Сильвестр, папа Римский, Григорий чудотворец. Лазарь, *иже в Галасии*, Григорий Акраганский, Проконий Десятоградец, Григорий Великий, *богоносные отцы наши* Сергей и Варлаам, Кирилл и Симеон Столпник, Евмений чудотворец, Даниил Столпник, Алимб и Аникита, *преподобные отцы наши, иже в Синаи и в Раифе избранные* — Козма Халкидонский, Иоанн Дамаскин, Стефан Савант, Георгий Никодимийский, Феодор Написанный, Антоний Великий, Арсений, Евфимий и Савва, Ефрем Сирин, Павел Фивейский, Иоанн Кушник, Павел, *иже в Латре*, Феодосий, Викула, епископ Змирский, Иларион чудотворец, Марк, *епископ Фряческий*, Кирилл диакон, священномученик Власий, епископ, Поликарп, Ипатий Ганграский, Дорофей Тирский, Феодот Киришский, Христовы великомученики: Стефан, Георгий Победоносец, Дмитрий, Свдор Лиоградский, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, три святых мученика Евстратий, Авксентий, Евгений; Мардарий, Орест, Мина, Виктор, Викентий, святые исповедники Гурий и Самон, Авива дякон, Мина, Ермоген, Евграф, Никита, Карп, Папила (Вавила?), Ермил, Стратоник, Иаков Пермский, Алексей человек Божий, Изварий (Назарий?), Гервасий, Протасий и Келесий, Козма и Дамьян, Кир, Иоанн, Пантелеймон, Ермон, Самсон и Деомид, Моисей и Фалелий, Фотий и Аникита, святые мученицы Евдокия, Феодора, Екатерина, Парасковья, Варвара, Ульяна, Мавра, Целагия, Ирина, Гликерия, Елена царица и Константина царь, святая Феодосия девица, Феврония, Евфимия; Кирик и Улита, Евдокия. В финале снова возникает имя Киприана и говорится о погублении и прогнании всякому злу сетей ловящих саттудеи, (пропуск!) нарицаемых Елефан, аще рѣх, Самосовых и всего рода их, Исамена... Аминь. Всего около двусот (!) случаев появления имен в этом заговоре.

<sup>9</sup> Нельзя исключать наличия некоторых разумных резонансов для подобных наименований: *ветр Лука* могло бы отвечать понятию целенаправленного ветра, ср. *Ветер третий день в одну луку дует* (СРНГ 17, 187), т.е. в одном направлении, ср.

диал. *лукать* 'метить в цель', 'попадать в пель' и т.п.; в связи с ситуацией четырех ветров, сходящихся в центре, где находится субъект заговора, вполне допустимо употребление глагола *залучать* 'сгонять в нужном направлении' (СРНГ 10, 225), употребительного, в частности, в заговорах, в связи с таким же действием по отношению к животным (ср.: *залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера*. Майков, № 198). Наконец, уместно вспомнить и лит. *ai-laukis* (: прусск. *-laukis*), о юго-западном ветре, марине (ср. заимствование из литовского — *вондлук*, букв. — 'ветер с воды' или 'ветер, нагнетая влагу', см. Пр. яз. V, 142—143), чему в русском точно соответствовал бы элемент *лук-*. Весьма существенно, что действие *залученья* связывается в народной традиции именно с Лукой (ср.: *Лука залуччик залучает Божьих зверей* СРНГ 10, 225 или *В чистом поле Лука залучник*. Там же, 225, ср. четыре ветра в чистом поле). Очень показательно, что *Лука Залучник* появляется и в заговорах (ср. также *Лука Залуччик*, № 289). В заговоре из собрания Майкова (№ 300) отмечена пара имен персонажей, чья функция *сгонять* (залучать) нечто в единое место, — *Лука Залучник*, *Стефан Попутчик*, к которым обращена просьба загонять животных со всех четырех сторон в центр, где находится охотник. Надо думать, что эпитеты Луки и Стефана определяют специфику "залученья": во втором случае зверь гонится, видимо, вдоль *пути* (*Попутчик*), дороги. Естественно предположить, что в первом случае могло иметься в виду, так сказать, перпендикулярное, поперечное "залученье". Лит. *ai-laukis* как раз и обозначает такой поперечный к береговой линии ветер, отличающийся от продольного берегового ветра. Такое различие, как известно, существует и в русской народной классификации ветров, ср. *поперечный ветер*. В свете сказанного пару *ветр Моисей* и *ветр Лука* можно, видимо, было бы толковать как персонафицированное обозначение двух ветров — продольного и поперечного (ср., кстати, клишированное обозначение пути, дороги, Млечного пути, все с идеей продольности, *Моисеева дорога*, см. Даль, *з.в.*).

<sup>10</sup> Разумеется, нередко комбинируются разные средства организации "именных" фрагментов.

<sup>11</sup> Это указание противоречиво, и можно думать, что удары ножа первоначально сопровождали произнесение имени каждой из лихорадок.

<sup>12</sup> Существенно, что имена лихорадок представляют собой ответ на вопрос святых отцов, что отсылает к "минимальному" диалогу.

<sup>13</sup> В связи с именами лихорадок необходим учет и некоторых "апеллятивных" вариантов соответствующих заговоров. Ср.: *избавь раба Божия (имя рек) от матухи, от знобухи, от летучки, от жетучки, от Марьи Иродовны и от всех двенадцати девиц трясовиц* (Майков № 109), ср. *Иродовы дочери*, № 110, 113 и др.

<sup>14</sup> В заговорах выступает и *бабушка Соломонюшка*, *бабушка Салманюшка*, ср. Майков № 51, 122, 167 и др. Ее функции ясны из заговора № 51, выдающегося образца ритмически организованного, "стихизированного" текста: *Бабушка Соломонюшка Христа парила / да и нам парку оставила. / Господи благослови / Ручьки, ростите, / толстейте, ядрянейте; / Ножки ходите, / свое тело носите; / язык, говори, / свою голову корми. / Бабушка Соломонюшка / парила и правила, / у Бога милости просила. / Не будь седун, будь ходун; / банюшки-парушки слушаи: / пар да баня да вольное дело! / [...] / Живи да толстей, да ядряней.* — В заговоре № 122 бабушка Соломония делает то же (*мыла, парила*), но, если в предыдущем случае эти процедуры применялись к новорожденному, то здесь к страдающему грыжей. Определенные связи Соломонни-Салманюшки с премудрым царем Соломоном, нередко выступающим в заговорах и в общих списках и индивидуально (напр., при отыскании кладов, см. Майков № 265), существуют, и, кажется, могут быть доказаны, но при выходе за пределы заговоров, в более широком круге "народных" и "литературных" древнерусских "соломоновых" текстов.

<sup>15</sup> Короче во времени оказался путь в русский заговор положительного персонажа Сисиния-Сизиния, основного гонителя и истребителя лихорадок (ср. Майков № 103; Виноградов 1908, № 2—3 и др.). Сюда оно попало через византийское посредство (ср.: *Мансметов И.Д.* Византийский материал для сказания о двенадцати трясовицах // Древности Императорского Московского Археологического Общества, т. VIII. М., 1881; *Познанский Н.Ф.* Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая Старина 21, 1912, 95—116 и др.), но восходит это имя, видимо, к преемнику Мани Сисинию, разделившему печальную судьбу своего предшественника (в царствова-



ние Бахрама II, 276—293 гг., Сисиний был распят; известны письма Мани к Сисинию; о самом Сисинии ан-Надим сообщает, что после вознесения Мани в рай света до его вознесения имамом был назначен Сис-Сисиний; в одном из текстов, найденных в Египте, Сисиний назван *ἄρκτυός*, что, видимо, могло бы соответствовать званию имама, см. Дьяконов М.М. Очерк истории Древнего Ирана. М., 1961, 409). Страсти распятого Сисиния могли дать основание для использования его образа как борца против всей совокупности страданий-болезней, представленной лихорадками (в известном отношении "целительные" свойства Иисуса Христа и обращение к нему в заговоре страждущих имеют сходные основания). Как бы то ни было, но имя Сисиния надежный проводник к манихейскому комплексу, столь существенно отразившемуся в русской духовной культуре и сохранившемуся в текстах отреченных книг или в неофициальной народной словесности, в частности, в заговорах и духовных песнях.

<sup>16</sup> См. Покровский Н.Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987, 261—263.

<sup>17</sup> Ср. *Ерог* в заговоре, представляющем собою "молитву на прогнание от всякого зла" с "безумным" именным фрагментом: *Ангелы Ерог, Салеванил, Громожанил... Ангелы: Анутарасий, Восилутар, Еспфедар, Наакът... Матвей, Варфоломей и Вельсамор* (Виноградов 1907, № 15).

<sup>18</sup> Отблеск эзотеричности (по крайней мере для рядового человека, вступающего в заговорную ситуацию) лежит и на некоторых последовательностях имен самого Бога, ср.: *Сам Бог Адонаи, Егова, Эллаг, Саваоф...* (Майков, № 226) или *...и страшно имя Твое, Эллои, Тфеос, Саваоф...* (№ 267) и под.

<sup>19</sup> В этом смысле Фавор, Сион, Синай, Иерусалим, Иордан, Царьград, Рим и т.п. информативнее и диагностичнее в сфере культуры, нежели Киев, Днепр, Сож, Черное море и т.д.

<sup>20</sup> Конец в данном случае должен пониматься не геометрически (последнее место в тексте заговора), но под углом зрения логики развития действия, конец которого вовсе не всегда совпадает с концом текста или даже находится по соседству с ним.

<sup>21</sup> Ср.: "Язык человечества — один язык, как бы далеко ни отходили друг от друга языки народов. И на всех языках есть имя, говорящее о верховном "Я" [...] Имя, которым прославляется и чрез которое, следовательно, познается верховное "Я", — есть *имя Бог*", см. *Мейер А.А.* Философские сочинения. Paris, 1982, 385—386.

<sup>22</sup> Ср.: "[...] это слова [обозначения Бога в разных религиозных и языковых традициях. — В.Т.], название которых есть уже и призывание имени и приобщение к его силе и познание высшей истины. Именованье ими есть вознесение Славы. И только для большей ясности именованье это сопровождается иной раз прибавлением слова "Слава". Именованье Бога его именем — не познавательное описание какой-то данности, а возглас, утверждающий его Славу. [...] Откровение самой истины дается не иначе, как Славой. Сияние Славы несет с собой и вносит в сознание, ему откликающиеся, знание истины, — говоря правильнее — свет истины", см.: *Мейер А.А.* Указ. соч., 386.

<sup>23</sup> Ср. также обычные временные указания на тему, когда следует читать-произносить заговор (хотя в текст заговора они не входят, оставаясь вынесенными за скобки практическими рекомендациями): *читается по утренним зорям; говорить на три зори утреннюю, вечернюю и утреннюю; читается на восходе солнца на зоре...; говорить по три раза на три зори...; заговаривать три вечерних зори сряду во время новика (молодого месяца); Лекарка выходит ночью на двор и, увидевши луну, говорит; говорится в день рождения месяца; говорится трижды во время новолуния и т.п.*

<sup>24</sup> См.: Я открыю тебе сокровенное Слово. Литература Вавилонии и Ассирии. Перевод с аккадского. М., 1981, 38 (перевод В.К. Афанасьевой).

<sup>25</sup> Ср.: "Но разумом мудрый, хитроумный, искусный, / Всеведущий Эйа придумал выход. / Он создал образ, завершил и закончил, / Заклинанье святое сотворил премудро, / Повторил громозвучно..." (Там же, 33).

<sup>26</sup> С известным основанием можно сказать, что сами эти подвижные во времени и соответствующим типом культуры обусловленные личные имена способствовали консервации тех устойчивых архаичных элементов заговора, которые без них могли бы погибнуть: парадокс на тему преходящего, мимолетного, "держщего" собою неизменное и вечное.



## Древнейший восточнославянский заговорный текст

В 1990 г. во время раскопок в Новгороде близ бывшей церкви Михаила Архангела на Прусской улице в слоях XIII в. был найден берестяной документ чрезвычайно редкого типа, а именно, заговор. В общем корпусе новгородских берестяных грамот он получил номер 715.

Текст документа сохранился практически полностью (утрачена только одна буква в первой строке). Он состоит из трех строк:

тридева-оанеелотридеваароханело  
избавирабажеамихеатрасавиче  
молитвамисватыабогородича

Смысл двух последних строк достаточно ясен; *рабажеа* — это несомненно *раба божья* с ошибкой гаплографического типа (*ба* вместо *бабо*).

Для понимания первой строки необходимо учесть особенности бытовых графических систем, характерных для берестяных грамот (причем в наибольшей степени именно для грамот XIII в., см. Лингв., § 11—19). В данном случае представлена система, где *ь* последовательно заменяется на *о*, *ь* — на *е*, *ѣ* — тоже на *е*. В.Л. Янин распознал в написании *анеело* эквивалент для *<аньель>* (в угловые скобки здесь далее помещается нормализованная запись). Аналогично, *ароханело* = *<аръхан(ь)ель>* (*е* вместо *ее* — частный случай довольно обычного для берестяных грамот упрощения двойных букв до одиночных).

*Тридева* перед *ароханело* — это 'тридевать' с утратой конечного [т']; ср. аналогичный эффект в *дъва* 'девять' в грамоте № 621 (2-я пол. XII в.), *пять надеса* 'пятнадцать' в № 219 (нач. XIII в.), *поло цтеверты натца* 'тринадцать с половиной' в № 45 (1-я пол. XIV в.).

*Тридева-о* перед *анеело* — это, по всей вероятности, *тридева-(т)о* = *<тридевать>*, т.е. другой вариант того же самого 'тридевать' (где конечное [т'] только отвердело, но не отпало). Ср. аналогичный эффект в *поло трътица дъсато* 'двадцать пять' в № 61 (сер. XIII в.), где конечное *дъсато* отражает развитие [-т'е] > [-т'] > [-т]; ср. также *пять* 'пять' в № 219.

Таким образом, с разделением на слова текст грамоты № 715 предстает в следующем виде:

тридева(т)о анеело тридева ароханело  
избави раба жеа михеа трасавиче  
молитвами сватыа богородича

Перевод: "Тридевать ангелов, тридевать архангелов, избавьте раба божья Михея от лихорадки молитвами святой Богородицы".

Перед нами древнейшая письменная фиксация восточнославянского заговора.

По всей вероятности, берестяной лист с этим текстом (имевший

вид плотного свитка) использовался как науз, т.е. как магическое средство (в данном случае — для излечения больного), привязываемое к одежде или надеваемое на шнурке на шею.

В задачи настоящей публикации не входит детальный анализ данного текста с культурно-исторической и мифопоэтической точек зрения (и, в частности, сравнение его с другими заговорами, зафиксированными позднее). В этом отношении наша цель ограничена лишь тем, чтобы привлечь к найденному древнейшему тексту внимание соответствующих специалистов, которые смогут осуществить такую работу с наибольшим успехом.

Отметим здесь только очевидные элементы двоеверия, представленные в данном тексте. Так, магический прием языческой эпохи соединен с апелляцией к святой Богородице, ангелам и архангелам. Слова *раб божий*, *молитва* принадлежат христианской терминологии. Между тем слово *тридевять* несомненно связано с культурой и мифопоэтикой дохристианской эпохи (ср. хотя бы фольклорные за *тридевять земель*, *в тридевятиом царстве* и т.п.). Слову *тридевять* в данном тексте явно не следует приписывать точного арифметического значения (скажем, '27'): это мифологизированное обозначение некоего большого количества, соединяющее в себе сакральные свойства числа девять и числа три.

Рассмотрим лингвистические особенности грамоты № 715.

С одной стороны, в тексте имеются некоторые диалектные новгородские черты. В частности, отразилось цоканье (*трасавиче*, *богородича*). Диалектной (северной) чертой является также отвердение конечного [т'] в *тридева(т)ю* или полное его отпадение в *тридева*; см. об этом выше. Написание *тра* вместо *тра* в *трасавиче* в принципе может быть и простой опiskeй, но возможно также, что здесь отразилось диалектное (западное) отвердение [р'].

С другой стороны, формула *молитвами сватыа богородича* явно взята как целое из церковного узуса: окончание Р.ед. -а в *богородича* и -ыа в *сватыа* — церковнославянские, в древненовгородском диалекте они несомненно отсутствовали. Показателен в этом отношении тот факт, что в соседней строке в Р.ед. *трасавиче* (выступающем в относительно более свободном контексте) использовано обычное древнерусское окончание <-ѣ>.

Нулевое окончание в Р.мн. *анеело* и *ароханело*, по всей вероятности, тоже должно рассматриваться здесь как элемент церковного языка (поскольку в древненовгородском диалекте у слов о-склонения в эту эпоху уже широко представлено новое окончание -овъ).

Весьма интересно [н'] (на месте [н'г']) в *анеело*, *ароханело*. По-видимому, это самая ранняя фиксация фонетического варианта *аньел*, известного в современных русских говорах и изредка встречающегося также в старовеликорусских источниках. Переход в [j] существенно более вероятен для фрикативного [γ'], чем для взрывного [г']. Поэтому следует предполагать, что базой для возникновения варианта [án'jɛl] послужило произношение [án'γ'ɛl]. Поскольку в древненовгородском диалекте г было взрывным, такое произношение может быть объяснено только как церковное. Тем самым очередной

раз подтверждается тезис о том, что уже с древнерусской эпохи на всей территории Руси церковное произношение *z* было фрикативным (см. Успенский 1987, § 7.6).

С синтаксической точки зрения в тексте грамоты № 715 следует отметить архаическое отсутствие предлога в конструкции *избави трасавиче* 'избавь от лихорадки', а также единственное (не множественное) число императива *избави*, определяемое тем, что сочетание *тридева(т)ю анеело* (равно как *тридева ароханело*) с грамматической точки зрения представляет собой единственное число (кроме того, и с семантической точки зрения мы имеем здесь дело с нерасчлененным множеством, составленным из неиндивидуализированных фигур).

В целом текст заговора может быть квалифицирован как составленный по-церковнославянски, но с отражением некоторых местных фонетических особенностей.

Чтобы показать, в каком ряду стоит грамота № 715 в составе корпуса берестяных документов, назовем также другие (весьма немногочисленные) берестяные грамоты сходного характера.

Грамота № 521 (начало XV в.) содержит четыре отдельных записи. Три из них посвящены имущественным расчетам и юридическим делам; четвертая же (начало которой, к сожалению, утрачено), возможно, представляет собой фрагмент любовного заговора: *...такъ са розгори срѣце твоѣ и тело (т)воѣ и дѣла твоа до мене и до тела до моего и до виду до моего* (см. НГБ 1962—76, с. 118—121).

Грамота № 674 (2-я пол. XII в.) — фрагмент цитаты из 54 псалма: *...и ѡ гласа вражиа и ѡ сотоужьниа грѣшьница* "и от голоса врага и от притеснения нечестивого" (начальная часть текста грамоты утрачена). Текст записан зеркально (справа налево, с поворотом большинства букв вокруг вертикальной оси). Грамота имела вид тонкого свитка, который, очевидно, играл роль амулета (оберега). Хотя псалтырный текст как таковой, конечно, не является заговором, в данном случае он по существу использовался в сходной функции. Зеркальная запись служила, как можно полагать, дополнительным магическим приемом, увеличивавшим силу амулета. Как и в грамоте № 715, здесь ярко выступают черты двоеверия: христианский религиозный текст используется для создания языческого по своему происхождению магического средства.

Наконец, следует указать также грамоту № 292 (сер. XIII в.), написанную не по-русски, а по-прибалтийско-фински (русскими буквами). Это заговор от молнии. Приводим его в переводе Е.А. Хелимского: "Божья стрела, 10 имен твоих. Стрела свергни, стрела выстрели. Бог суд так производит (правит)". См. НГБ 1956—57, с. 120—122, а также разбор этого древнейшего письменного памятника прибалтийско-финских языков: (Хелимский 1986, с. 255—256).

## ЛИТЕРАТУРА

Лингв. — *Зализняк А.А.* Новгородские берестяные грамоты с лингвистической точки зрения // НГБ 1977—83.

НГБ 1956—57 — *Арциховский А.В., Борковский В.И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1956—1957 гг.). М., 1963.

НГБ 1962—76 — *Арциховский А.В., Янин В.Л.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962—1976 гг.). М., 1978.

НГБ 1977—83 — *Янин В.Л., Зализняк А.А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986.

Успенский 1987 — *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). München, 1987.

Хелимский 1986 — *Хелимский Е.А.* О прибалтийско-финском языковом материале в новгородских берестяных грамотах // НГБ 1977—83.

Дополнение. Уже после написания настоящей заметки, в ходе раскопок 1991 г. в Новгороде был найден еще один заговорный текст на бересте — грамота № 734. Грамота происходит из слоев конца XII или рубежа XII—XIII вв. (датировка предварительная, в дальнейшем она может быть несколько уточнена) и тем самым должна перенять у грамоты № 715 "титул" древнейшего восточнославянского заговорного текста. Документ сохранился в целости. В левом верхнем углу изображен восьми-конечный крест, при котором стоит надпись *Іс хс ника*. Сам текст заговора состоит из трех строк:

сихаїль сихаїль сихаїль  
аньгѣль аньгѣль аньгѣль  
гѣдѣнь гѣ.има аньгѣла

Имя Сихаил встречается (хотя и редко) в дошедших до нас заговорах как имя ангела (архангела) — демоноборца. Известен также магический прием усиления, состоящий в тройном повторении всех (или ключевых) слов заговора. Третья строка заговора пока еще не имеет надежной интерпретации. Можно предполагать, что *гѣдѣнь* — это особая запись для *господѣнь*, *гѣ* — для *троичѣ* 'трижды'; *има* — скорее всего вместо *има*. Но для более полного понимания новонайденного текста требуется, очевидно, некоторое дополнительное исследование.



# Семантика и структура заговорного текста

С.Г. Шиндин

## Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира

Образ центра мира, определяющий пространственную структуру архетипического универсума, является одним из основополагающих для мифопоэтического сознания понятий. К числу важнейших его характеристик относится способность выступать в качестве сокращенного отображения архаической модели мира, полностью ориентированной на этот образ<sup>1</sup>. Конкретные формы его языковой реализации достаточно многообразны, но степень их частотности в различных жанрах неодинакова, так как зависит от того, насколько тот или иной фольклорный жанр приспособлен для сохранения определенного типа информации. Чаще всего образ центра мира встречается в текстах, прямо или косвенно соотносящихся с космологическими описаниями, выявляющими основные принципы пространственно-временной организации мифологического континуума. Обширный материал для реконструкции семантических параметров образа центра мира предоставляют заговоры, в основе своей восходящие к космологическим текстам.

### 1. ЗАГОВОРЫ КАК ИСТОЧНИК КОСМОГОНИЧЕСКОЙ ИНФОРМАЦИИ

Роль заговорных текстов при рассмотрении отдельных фрагментов архаической модели мира исключительна: именно в заговорах, сохраняющих внутрикультурную информацию в максимально свернутом виде, обнаруживаются такие составляющие комплекса представлений о мире, которые редуцированы или полностью утрачены в других жанрах. Прежде всего это относится к элементам, определяющим пространственные координаты универсума<sup>2</sup>. Набор универсальных семиотических оппозиций, описывающих содержательный уровень всего корпуса заговорных текстов (сакральный—профанический, реальный—сверхъестественный, опасный—гарантированный, ущербный—полноценный, недостаточный—избыточный и др.), сводим к двум коррелирующим оппозициям жизнь—смерть и свой—чужой, характеризующим соответственно экзистенциальный и идеологический аспекты бытия и, в свою очередь, являющимся частными манифестациями глобального инвариантного противопоставления хаос—порядок<sup>3</sup>. Таким образом, используемый в заговорах простран-

ственный код должен включать в свой состав единицы, отражающие и хаотическое, и упорядоченное состояние универсума. Утратив в процессе бытования явную связь с ритуалом, заговорные тексты тем не менее сохранили изображение сопутствовавших им магических действий и их глубинную смысловую мотивированность<sup>4</sup>; а так как каждый ритуальный акт по сути своей оказывается повторением первоначального акта творения, его проекцией в сферу повседневности, то в целом можно говорить о некоем содержательном инварианте, выводимом из всего корпуса заговоров и совпадающем с архетипической, универсальной для мифов творения трехчленной моделью исходный хаос → вмешательство верховной силы → упорядоченный космос<sup>5</sup>. Вследствие этого образуется определенный семантический запас, "резерв смыслов", восходящий к космогоническим схемам и способный проявляться как в рамках одного текста, так и в пределах всего заговорного универсума.

## 2. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЗАГОВОРНОЙ МОДЕЛИ МИРА

Сюжетообразующим началом абсолютного большинства русских заговоров, имеющих в основе своей нарративную структуру, выступает путь, пространственное перемещение героя, что может быть обусловлено несколькими обстоятельствами. Во-первых, метатекстуальный характер заговоров, в полной форме содержащих и описание обрядового действия, и сопровождающую его устойчивую заклинательную формулу, позволяет рассматривать путь как движение к месту совершения ритуала. Во-вторых, заговоры, воплощая отдельные компоненты универсального семантического комплекса смерть—путь, отражают идею посещения потустороннего мира с целью ликвидации исходной ущербности или достижения максимальной гарантированности существования<sup>6</sup>. Наконец, образ пути мог актуализироваться вследствие присутствия в магической практике представления о тесной взаимосвязанности события макро- и микрокосмического порядка и о возможности непосредственно воздействовать на жизнь индивидуума и коллектива через активное приобщение к космосу, абсолютной суммацией, эквивалентном которого является путь<sup>7</sup>. Если рассматривать весь корпус русских заговоров как единое смысловое пространство (что позволяет достраивать собственно заклинательные формулы за счет текстов, содержащих описание ритуала, и наоборот), появляются основания эксплицитовать типологическую сюжетную схему, представляющую в виде трехчленной структуры выход из дома → движение по/к сакральному пространству → контакт с представителями иного мира, с каждой из частей которой соотнесен определенный набор элементов пространственного кода<sup>8</sup>. Архаичнейшая идея посещения потустороннего мира и возвращения оттуда в более высоком статусе отчетливо зафиксирована русскими заговорами, что во многом предопределяет специфику пространственного строения заговорного универсума и тех элементов, которые его составляют.

Уже самый поверхностный анализ единиц пространственного кода

заговорной модели мира выявляет их главную особенность — исключительную семантическую амбивалентность, оценочную неоднозначность, возникающую из-за отсутствия четко установленных границ между внутренним пространством верхнего и нижнего миров. В отдельных текстах они настолько совмещены, а их доминантные признаки выражены так слабо, что исчезает всякая возможность верного отождествления местонахождения героя с верхним или нижним миром<sup>9</sup>. Особенно заметно отсутствие дифференциальных признаков в ситуации встречи с умершим (см.: *На море Океане, на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца* [ВРЗ 72]; ср.: *По правую сторону стоит Пресвятая Богородица, а по левую лежит мертвец* [ВРЗ 220], — где умерший противопоставлен, в том числе и пространственно, божественному персонажу, контакт с которым, в свою очередь, возможен только в ином мире). Нередки случаи прямого кодирования всего пространства как потустороннего с последующим рассеиванием этого качества в отдельных образах. Оно может осуществляться посредством введения в начальный фрагмент текста трехчастной вертикальной структуры, с каждым звеном которой соотносены верх, середина и низ мироздания с отчетливо ощущаемой "потусторонней" семантикой (типа: *Месяц в небе, медведь в лесу, мертвец в гробу* [ВРЗ 75])<sup>10</sup>. Данному способу описания, очевидно, близок мотив наделения всех пространственных компонентов и объектов общим признаком, характеризующим их материальный состав, вещественное происхождение; в роли маркирующих элементов могут выступать камень (*есть море каменное; на том море стоит каменный столп и на том столпе сидит каменный муж: высота его от земли до небеси, широта от востока до запада*<sup>11</sup>), кость (*Есть гора костяна. На той горе есть стул костяной. На том стуле костяном сидит царь костяной, подпершись своим костылем костяным; шляпа на главы костяная, рукавицы на руках костяные и сапоги на ногах костяные* [ЗОМ II, 27]), железо (*есть железное море, на железном море есть железный столб, на железном столбу есть железный царь*<sup>12</sup>), золото (*Есть на сем свете золотое море, а на том золотом море золот терем, а в том золотом терему золотая лестница, по той золотой лестнице золотой муж ходит* [ЗИС III, 2]) и т.п. Встречающееся иногда разграничение миров с различным вещественным составом, их неявное оппонирование может интерпретироваться не только как свидетельство антитетичной по отношению друг к другу природы образующих такие модели элементов, но и как доказательство множественности, вещественной и пространственной негомогенности космоса (ср.: *Стоит ступа железная; на той ступе железной стоит стул железный; на том стуле железном сидит баба железная; и прялица у ней железная и веретено у ней железное; и прядет она кудель железную; и зубы и глаза у ней железные; и вся она железе. И подле той ступы железной стоит ступа золотая; и на той ступе золотой стоит стул золотой; на стуле золотом сидит девица золота и т.д.* [ЗИС III, 16]; ср.: *едет из окояна моря человек медяной, и конь под ним медяной и лук медяной и стрельба медная; и тянет крепко*

лук и стреляет метко. На мху стоит сосна золотая, на сосне золотой белка золотая. И прострелит медный белку золотую [ОРК 98]; здесь же см. характерный для восточнославянской волшебной сказки образ трех царств и мотив посещения их героем). Не исключено, что совмещение различных по своему материальному происхождению микромиров происходит в результате контаминации в границах одного текста как хаотического, так и космического состояния универсума (как возможную картину мира до акта творения см. клишированные формулы типа: *было при Агарене царе небо медно и земля железна и не дала плоду от себя* [НС Е, 54]; *При царе Ахаве <...> небо аки медено, земля аки железна* [ОРК 14]; ср.: *Небо надо мною медное, земля подо мною железная* [ОРК 97]). В целом разнообразные случаи "металлизации" пространственно-временного континуума и смешение неоднородных по вещественной природе пространственных форм (появление сакральных объектов, ритуальных и бытовых предметов, персонажей, диких животных и скота и т.п., состоящих из золота, железа, меди, булата, камня), отсылающие к функции первоэлементов мира в ритуале<sup>13</sup>, очевидно, являются позднейшим переосмыслением исходных представлений, призванным внести в изображаемое узнаваемые черты, повседневные подробности, тем самым конкретизировав, "этимологизировав" абстрактную модель<sup>14</sup>.

Таким образом, путь, совершаемый героем заговора, пролегает в потустороннем, чужом для него пространстве; как и процедура выхода из дома, процесс движения к наивысшему сакральному локусу универсума не изображается подробно. Возрастающая степень амбивалентности в описании этой части ритуальной программы предопределяется двумя обстоятельствами: во-первых, герой уже находится вне своего, привычного и охраняющего пространства, в силу чего уровень негарантированности резко возрастает, и, во-вторых, встреча героя с представителями сверхъестественного мира, являющаяся главным стимулом совершаемого им пути, может не состояться из-за вредительства злокозненных существ или несоблюдения правил выполнения ритуальных действий. В обоих случаях ощущается опасность не только сохранения исходной недостачи, ущербности, но и приобретения новых отклонений от нормы, связываемых с прямой угрозой для существования.

### 3. СЕМАНТИКА ОБРАЗА ЦЕНТРА МИРА

Центр мира — одно из ключевых понятий для всего корпуса заговорных текстов, ориентированных на высшие сакральные ценности архаического коллектива. В русских заговорах обнаруживаются два способа выражения этого понятия — "эксплицитный", когда ценности священного порядка прямо отождествляются со средней точкой мироздания, и "имплицитный", при котором они соотносятся пространственно. Первый тип описания встречается довольно редко (напр.: *Есть святое море океан, в святом море океане есть пуп морской, воду берет со всех четырех сторон*



[НС Д, 55]); он непосредственно связан с мифологическими представлениями о существовании такого места, в котором все остальное пространство как бы сконцентрировано (ср.: *На море на Окияне есть бел горяч камень Алатырь, никем не ведомый, под тем камнем сокрыта сила могучая, и силе нет конца* [СРН 50]). Значительно чаще центр мира субстантивирован в образе некоего пространственного объекта, выделяющего искомым героем локус в ряду аналогичных форм пространства. Конкретные объекты, символизирующие наивысшую сакральную ценность и кодирующие устойчивые ландшафтные зоны заговорного пространства (поле, лес, океан и т.п.) как месторасположение центра универсума, достаточно разнообразны, хотя набор их строго ограничен.

3.1. Камень. К числу самых распространенных символов священного объекта принадлежит *камень*<sup>15</sup>. Он всегда располагается на открытых местах, неявно выражающих горизонтальную плоскость вселенной: в поле (*В чистом поле, в широком раздолье лежит белый камень Латырь* [ВРЗ 69]), на острове (*на острове Буяне лежит камень* [ВРЗ 27]), на море (*На Кияне море лежит камень Латырь* [ВРЗ 98]) или собственно в морских водах (*в той морской пучине лежащий белый Латырь камень* [ВРЗ 28]); иногда — просто на востоке (*в восточной стороне есть белый камень* [ЗОМ III, 5]). В ряде ситуаций установить точное местонахождение камня невозможно, так как он располагается в мире вообще, везде (*На Сионских горах, на синих морях, на желтых на песках, на тридцать ключах лежит бел камень* [ВРЗ 219]); в некоторых случаях может появляться несколько изофункциональных друг другу камней, каждый из которых как бы символизирует микроцентр в "своем" локусе, а вместе они задают универсальную четырехчленную горизонтальную модель вселенной (*Столь крепка огорода моя <...>, аки синий камень в Синем море, аки черный камень в Черном море, аки арап камень в Арап море, аки акиян камень в Акиян море* [ЗОМ I, 70]). Осмысление камня в качестве центра пространственно-временного континуума обусловлено его очевидной алтарной природой (см.: *Есть Иордань река, среди Иордани реки бел камень, на том белом камени святом стою аз, раб Божий* [ОРК 85]; ср.: *В чистом поле охорошилась, на все четыре стороны поклонилась, на горяч камень Алатырь становилась, крепкими словами заговорила* [СРН 2])<sup>16</sup>. Этому ни в коей мере не противоречит способность камня нести в себе негативную семантику: выполнять функцию надгробья (*В чистом поле, в широком раздолье лежит бел камень Латырь. Под тем белым камнем лежит убогий Лазарь* [НС Е, 23]), быть своеобразным "пьедесталом", на котором располагается отрицательный персонаж (*свей себе, грыжа, в камени гнездо круглое* [НС Е, 17]) и под.; помимо того, что каждое из названных качеств — уже достаточное основание для сакрализации, алтарное происхождение камня предопределяет его оценочную амбивалентность.

В этой связи кажется допустимым сопоставление некоторых содержательных конструкций, представленных в корпусе русских заговорных текстов, с соответствующими элементами универсальной

схемы сотворения мира, регулярно воспроизводившейся в ритуалах годового цикла. Обобщенная модель ритуалов этого типа предполагает рассечение жертвы, символизирующее распад мира на отдельные составляющие (т.е. возвращение к состоянию первоначального, исходного хаоса), и последующую интеграцию космоса, упорядочивание его компонентов за счет отождествления с частями жертвы<sup>17</sup>. Конечная цель ритуала, как и конечная цель заговоров, — восстановление или установление космического равновесия, поэтому в обоих случаях нетрудно проследить явную ориентацию на прецедент — первоначальный акт творения. Программа ритуала принесения в жертву "первочеловека", как известно, основывается на рассечении жертвенного тела; при этом каждая из его частей олицетворяет определенный фрагмент вселенной. Нередко части жертвы разбрасывались в разные стороны, чтобы из них "воссоздавались" или соответствующие участки космоса, или заполняющие его внутреннее пространство объекты. Сходная операция производится в русских заговорах над камнем, причем ее космообразующая направленность очевидна (*в чистом поле едет встречь черемный муж и несет булатный меч, и доидоша до черемного камня и рассекает черемной муж булатным мечом камень на четыре части и раскинет на четыре стороны* [НС Е, 98]; сюда же см. образ четырех камней, разнесенных по четырем сторонам света), а в ряде случаев прослеживается и животворящая сила этого акта (*Под <...> камнем рождаются и плодятся серые ряпчики, красные бурые лисицы, серые рыси, <...> все дикие Божии звери. Наступает к тому белому камню святой Егорий храбрый <...>; разбивает тот белый камень на четыре части, рассылает тех зверей по всем четырем странам* 30М III, 16). Если мотив разбивания камня, изоморфный рассечению жертвы в ритуале, принять за исходную форму, то в заговорных текстах нетрудно выделить две его самостоятельные бытующие составляющие. Первая — ситуация выпускания из-под камня разнообразных представителей животного мира (*Петр и Павел <...> выгоняли рыбу из-под тины, колодины, из-под горячего камня*<sup>18</sup>) или пространственных форм (*ты, пресвятая Богородица, испустила моря и реки, и озера из одного места, — из-под белого камня* 30М II, 33); момент рассечения в подобных конструкциях отсутствует. Вторая составляющая — разбивание камня и эквивалентных ему объектов, никак логически в тексте не мотивированное (*Святой государь Илья пророк! поедешь, государь, на ветренном коне, расшибешь, государь, алатырь камень в море* [ЗИС II, 7]; ср. близкое: *расшиби, государь, дуб в поле, камень в море* [ОРК 49]; здесь же см.: *на сером буром камне сидит стар матер человек, держит в правой руке железный молоток, бьет побивает* [НС Е, 3]). Оба варианта, по-видимому, прямо восходят к редуцирующему акт первотворения ритуалу и описывающему его тексту (хотя мотив выпускания вполне согласуется с широко распространенными в славянской мифологии сюжетами о весеннем отмыкании земли и неба

и выпускании животных, птиц и растений, а мотив разбивания камня и его семантических трансформов вписывается в систему содержательных координат основного мифа).

Таким образом, камень, к которому стремится герой, — это одновременно и алтарь, без которого невозможно совершение обрядовых действий, и наивысшая сакральная точка пространственно-временного континуума, сокращенная, "потенциальная" модель вселенной. Именно здесь герой заговора получает возможность выполнить определенный набор ритуальных действий и "перевоссоздать" космос, заново переустроить существующий миропорядок так, чтобы в сложившихся условиях получить для себя или коллектива максимальную экзистенциальную гарантированность.

**3.2. Вертикально ориентированные объекты.** Осознание камня в качестве центра универсума предполагает его соотносимость с образом мировой оси, связывающей верхний, средний и нижний уровни мироздания. Поскольку сам образ камня не обладает тем запасом смыслопорождающих возможностей, который необходим для выражения идеи вертикальной ориентированности (что особенно хорошо заметно в устойчивом отнесении камня к нижнему слою пространства в формульных схемах типа: *На небе светел месля, на море белый камень, в поле сырой дуб* [ВРЗ 76]), устремленность вверх символизируется посредством помещения камня в основание объекта не менее сакрального, чем он сам. Это может быть мировое дерево (*Есть океан море, на пуповине морской лежит Латырь камень, на том латыре камени стоит булатный дуб* [НС Е, 36]), столб (*На Сионских горах, на синих морях, на желтых на песках, на тридесять ключах лежит бел камень гладк. На том на камне стоит столб* [ВРЗ 219]), церковь (*на Латаре-камне стоит церковь от земли до небеси* [ВРЗ 216]) или пространственные объекты, ориентированные по вертикали не столь явно: престол (*во синем море лежит бел горюч камень, на этом камне стоит Божий престол* [ВРЗ 97]), стул (*во Акияне святом синем море бел Златырь камень. Как в белом златыре камени стоит золот стул* [ЗОМ I, 31]) и т.п. Как основание или промежуточное звено мировой оси образ камня в известной степени оказывается изофункционален образом горы и острова: и дерево, и столб, и церковь одинаково легко переносятся как на гору (см.: *На горе, на Сияне, на реке на Ирдани, стоит дерево купарес* [СЭС 202]; *На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный* [ВРЗ 265]; *в восточной стороне стоит святая гора, на той святой горе стоит святая церковь* [ВРЗ 62]), так и на остров (*Есть в западной стороне море Черное; в том же море есть остров; на том же острову выросло дерево* [НС Б, 9]; *на острове на Буяне стоит столб* [ВРЗ 32]; *на острове на Буяне построена соборная церковь, <...> от земли до неба покрыта медною крышею* [ВРЗ 220]). Само же понятие мировой оси, как правило, присутствует в заговорных текстах лишь в имплицитной, метафорической форме (см., напр.: *под восточной стороной стоит лест-*

ница золотая от земли до небеси [НС Д, 1]; на море, на острове, на бережку выростала тросыць из земли до неба [МБЯ 40] и под., где обязательно фиксируется "посредническая" функция вертикального объекта, связывающего верх и низ мироздания).

Определенная тождественность камня и горы как центрального локуса с проходящей через него мировой осью приводит к образованию единого семантического комплекса, относящегося к числу архаичнейших содержательных конструкций<sup>19</sup>; при этом он предельно осложняется за счет подключения к нему образов дерева, церкви, столба, лестницы, престола, стула и т.п. Взаимозаменяемость одних смысловых компонентов другими, высокая степень вариативности позволяет выявить исходный содержательный инвариант камень—гора—дерево, но не дает никаких оснований для выявления существующих между ними "иерархических" отношений. Так, образ горы по целому ряду признаков оказывается практически тождественен образу камня (ср.: *На синем море Синий камень, на нем конь карий; на коне сидит человек старый, держит в руках иголку золотую* [30М II, 75], — и: *По сей сионской горе ездит и разъезжает ростом матер человек на своем вороном коне, по колени ноги в серебре, но локоть руки в золоте, во правой руке тугой лук, а во левой руке калена стрела* [НС Е, 97], — при том, что сходным образом нередко изображается верховное божество или аналогичный ему персонаж), в том числе и по своему космогоническому "происхождению" (см.: *Под частыми яркими звездами стоит гора белокаменная; из той горы белокаменной бегут три ключа горючие и кипучие, у этих ключей горючих и кипучих стоит истинный Христос* [ВРЗ 17]; к образу водного источника как пространственному первоначалу мира см.: *Ключ-свеча с край света выходил, куты берега вырывал, желтый песок вымывал* [СЭС 177]; *Славна река Вутя, славна река Саламанида выходила с востока, с беластока и со всех четырех сторон, отмывала крутые береги, открывала желтые пески* [СЭС 175] и под.). Не исключено, что в заговорах мог присутствовать и мотив разрушения горы, устойчиво фигурирующий в восточнославянских версиях основного мифа (в качестве искаженной формы представлений см.: *в восточной стороне стоит буевой остров; на том буевом острове стоит святое дерево, из толстого святого дерева выходит булатный бык, булатными рогами гору бодёт, ногами скребет* [НС Е, 2]).

Посредством разнообразных комбинаций вышеперечисленных объектов, символизирующих ценности сакрального порядка, выражается идея концентрической, вложенной организации пространства, его сужения и оплотнения по мере движения героя с профанической периферии к наивысшему священному локусу<sup>20</sup> (*на святой Сионской горе Латырь камень, на Латыре камне стоит соборная апостольская церковь, в церкви соборной злат престол* [ВРЗ 211]; *у окояна моря, на крутом берегу, лежит латырь камень, на латыре камне церковь соборная, в церкви соборной злат престол, на злате престоле сидит бабушка Соломония* [НС Е, 64]; в этой связи ср. появление в заговорах устойчивой сказочной формулы: *Есть в море*



камень, в том камени утица, в той утице яйцо [ЗИС III, 5])<sup>21</sup>. Собственно говоря, как свернутая схема космического порядка, которой предстоит реализоваться и которая воплощается по мере исполнения заговора, может интерпретироваться обязательная для русских заговорных текстов модель океан → остров → камень → высшая сакральная ценность. Известная пространственная негомогенность, манифестируемая этой структурой, явно оппонирует нерасчлененности мира и неотъединенности его внутренних элементов до акта творения.

3.3. Дерево. Дерево, как и камень, может находиться в любых ландшафтных зонах, маркируя их фактом своего присутствия как священные участки универсума. Реальные языковые воплощения этого образа весьма разнообразны — дуб [ЗОМ I, 101]; кипарис [СЭС 198]; береза [ВРЗ 223]; яблонька [СЭС 170]; ракитовый куст [СЭС 186] и т.д. — но во всех случаях безусловно подразумевается мировое дерево<sup>22</sup>. Семантика образа дерева предельно амбивалентна, так как его одновременная причастность верхнему миру и преисподней лишает этот образ оценочной однозначности. Космогонический характер дерева раскрывается в обязательном фиксировании его верха и низа, с которыми соотносятся или верховные представители божественной иерархии (*На зеленом на дубу, на девятом на суку, там царица Марья и пресвятая Праскавья* [СЭС 178]), священные существа (*стоит дерево купарес, на том дереве сидит птица орел* [СЭС 198]) и т.п., или отрицательные, злокозненные и демонические персонажи (*на крутой горе растет дуб-стародуб, под тем дубом-стародубом лежит цепь железная, <...> к той цепи привязан старый бес* [ЗОМ I, 40]; *стоит куст ракитовый, под тем кустом ракитовым <...> лежит руно шерсти; и в том руне шерсти сидит змея Шкурупя* [СЭС 186])<sup>23</sup>; особенно заметно негативное значение дерева, когда деревьев несколько (*на острове на Буяне стоит част куст ракитовый; возле того куста ракитового стоит част куст липовый, третий куст черемоховый. Среди трех кустов, среди трех частых <...> — сам царь Скопецкий, змей Скарабеецкий* [ЗОМ I, 82]) или много (*что ни дуб стоит, Змиулан сидит* [ВРЗ 261], но ср.: *на белом камне есть две рябины, две кудрявые, есть между двумя рябинами кудрявыми золота колыбель, в золотой колыбели лежит младенец* [ОРК 90] и под.). Причастность дерева к потустороннему пространству отчетливо присутствует и в ситуации помещения в его корнях умершего (*далече белая береза, под тою белою березою <...> гробница, в той гробнице лежит Афанасий чернец* [ВРЗ 223]), что сопоставимо с другой формой описания прилегающего к дереву участка вселенной, напоминающей "пейзаж" тех мест, куда отсылаются болезни (*стоит дерево купарес. Под тем деревом купаресовым стоят столы дубовые, не тесовые; за теми за столами <...> сидят три сестрицы* [СЭС 202]; *в шерых борах, в цёмных лесах есьць распрыкрасны хороши большой луг; на широком красивом лугу там стоць ракитовы куст; под ракитовым кустом седзиць маменька, перози пячець, вас в гости зовець* [МБЯ 22])<sup>24</sup>. Смысловая бинарность

дерева создает необходимость в дополнительных дифференцирующих признаках, определяющих положительную или отрицательную природу данного образа и его место на ценностной шкале заговорной модели мира в каждом конкретном случае (ср.: *есть златый остров; на той острове есть кипарис дерево, на том дереве златая чаша; на то чаше сидит млад ясен сокол, вельми велик, немерно леп* [ЗОМ I, 69], — и: *на сухом дереве на ели, на вершине сидит сизый черный ворон, нос у него железный, когти его булатные, крылье огненное* [ЗОМ I, 76]). Отчасти функцию оператора выполняет оппозиция сухой—мокрый, но ее классификационные возможности сравнительно невелики, так как оба члена противопоставления более связываются с негативным полюсом ценностной шкалы (ср.: *на святом острове стоит святое дерево ель, посохло и повяло коренье и корочка, и прутье* [ЗОМ I, 76]; *За морем за синим стоит дуб сыр матёр* [ОРК 17]). С этой оппозицией оказывается связан мотив сечения дерева, являющийся рефлексом соответствующих ритуальных действий (*у <...> сухого дерева стоит сухой муж, сечет сухое дерево и кладет на огонь* [ЗОМ I, 54]; ср.: *у Георгия света Храброго два молодца <...> стреляют по сырому дубу* [ВРЗ 124]; см. также: *за океаном морем есть Синайские горы, на Синайских горах лютой змей поедает мерзлое дерево* [ОРК 9]); дальнейшее развитие этот мотив находит в ситуации, напоминающей предшествующее совершению ритуала разведение огня (*Двое молодцов дрова рубят. Зачем вам дрова? — землю жечь*<sup>25</sup>), причем не исключено, что такая процедура в какой-то мере носит космообразующий характер (в связи со сказанным выше см.: *пошли они вся семьдесят возженных святых мужей в чистое поле разжигать серова камени, синева камени, кремни камени, белова камени*<sup>26</sup>; здесь же ср.: *В темном лесу стоит кипарис-дерево; под тем кипарисом сидит сама Мать Пресвятая Богородица. Держит она в своей десной руке три прута <...>. Ударю я первым прутом по сырым лесам, ударю я другим прутком по мхам, по болотам: сырые леса сшатываются, мхи-болота сколеблются; разбежатся белые звери горностаи на все четыре стороны* [НС Д, 48]).

Как и прочие вертикально ориентированные объекты, дерево оказывается важнейшим компонентом концентрических, вложенных моделей, фиксирующих центр универсума. Нередко в подобных построениях встречается образ куста, своего рода семантического эквивалента дерева, по премуществу наполняемый негативным значением (*На море на Океане, на острове на Буяне, стоит дуб, ни наг, ни одет, под тем дубом стоит липовый куст, под тем кустом лежит златой камень, на том камне лежит руно черное, на той руне <...> змея Гарафена* [СРН 11]; *На море, на океане, на острове Буяне стоит дуб. Под тем дубом стоит ракитовый куст; под тем кустом лежит бел камень алатырь; на том камне лежит рунец; под тем рунцом лежит змея Скарапея* [СЭС 184]). Тот факт, что описания подобного рода встречаются не только в "черных" заговорах, где герой совершает запретные действия для достижения покровительства обитателей нижнего мира, но и в тех случаях,

когда поступки героя находятся в соответствии с существующими правилами обрядового поведения, позволяет предположить особую ритуальную роль образа куста и находящейся в нем змеи<sup>27</sup>. Этим, возможно, объясняется повышенная частотность этого образа и его связь с негативным началом (*Есть же в числом поле Торхов куст и в том кусте сидит яга-баба на золотом стуле*<sup>28</sup>; *В чистом поле стоит тернов куст, а в том кусту сидит толстая баба, сатанина угодница* [НС А, 16]), которое отчасти переносится на образ дерева (в связи с приведенным выше мотивом выпускания космоса из-под камня см.: *Есть в чистом поле стоит дуб сорочинский, и под тем дубом сорочинским есть тридесять отроковиц, из-под того дуба сорочинского выходит Яга баба и пожигает тридесять сажень дубовых дров* [НС А, 15]).

Нетрудно заметить, что круг мотивов, в которых в той или иной форме фигурирует мировое дерево, образует единое семантическое целое, набором своих содержательных параметров совпадающее с аналогичным смысловым сцеплением мотивов, происходящим вокруг образа камня. При кажущейся вторичности, некоторой "необязательности" образ дерева является едва ли не самым важным элементом в ряду прочих манифестаций центральной точки универсума. В соединении с образом камня, моделирующим горизонтальную основу мира, дерево, одновременно сопричастное трем вертикальным космическим зонам, как бы достраивает, окончательно структурирует пространственно-временной континуум русских заговоров.

**3.4. Прочие объекты.** В непосредственной связи с образом дерева находятся объекты, отличительной чертой которых служит соотнесенность с категорией огня, закрепленная на бытовом уровне и переходящая в обрядовую, сверхъестественную сферу. Так, мотив сечения дерева находит свое логическое продолжение в ситуации разжигания дров (*стоит сухое дерево; у того сухого дерева стоит сухой муж, сечет сухое дерево, кладет на огонь* [ЗОМ I, 54]), центральное место в которой занимает образ печи (*есть в чистом поле печь медная* [НС А, 3]; *В чистом поле на краю синего моря поставлены три огненных печи: печь израцкая, печь железная и печь булатная. В тех в трех печах горят-разгораются, тают-растопляются дрова дубовые, дрова смолевые* [ЗОМ I, 37]<sup>29</sup>). В абсолютном большинстве случаев отчетливо проступает ритуальный характер разведения огня и последующих действий (*Бери булатную секиру, руби дубовые дрова, коли-выкальвай дубовое сердце, клади в муравую печь, зажигай огнем-пламенем*<sup>30</sup>; *Есть в числом поле сидит баба сводница, у бабы у сводницы стоит печь кирпичная, в той печи кирпичной стоит кунган литр, в том кунгане литре всякая вещь кипит перекипает, горит перегорает, сохнет и посыхает* [НС А, 2]<sup>31</sup>). В такой ипостаси печь во многом сближается с образом бани, также воспринимающейся как вместилище "нечистого", десакрализованного огня (*На Океане, на острове Буяне, есть белый горной камень Алтырь, на этом камне устроена огненная баня*<sup>32</sup>; ср.: *На море, на окяне, на острове Буяне стоит баня,*



возле бани стоит сухая верба. На той вербе семь ветвей, на тех ветвях семьсот чертей<sup>33</sup>); их важнейшим "космогоническим" качеством, очевидно, следует считать способность находящегося в печи и бани огня занимать, заполнять собой все наличествующее пространство (под восточной стороной стоит есть три печи <...>. Как они разожглись и распалились от неба и до земли, разжигаются небо и земля и вся подселенная [НС А, 6]; В чистом поле стоит баня, в этой бане пылает пламя от земли до небес<sup>34</sup>; к разрастанию до масштабов универсума, исчерпываемости его внутреннего пространства см. примеры "цепного" присоединения: В чистом поле есть 77 медных светлых каленых печей, на тех 77 на <...> печах есть по 77 еги-баб; у тех у 77 еги-баб есть по 77 дочерей, у тех у 77 дочерей есть по 77 клуп и по 77 метел [НС А, 4]).

К числу пространственных объектов, соприкасающихся со стихией огня, принадлежит кузница, содержательная амбивалентность которой обнаруживается в приуроченности к ней как положительных, так и отрицательных персонажей (ср.: у синя моря стоит кузница, в кузнице великие кузнецы: Мати Пресятая Богородица, да четыре Евангелиста [ЗОМ II, 87], — и: На море на Окияне, на острове Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станках. Бес Салчак, не куй белаго железа [ВРЗ 16]<sup>35</sup>); утроение образа кузницы вполне соответствует возможной тройственности не только печи, но и сакральных пространственных объектов — деревьев, гор, церквей и др.). Именно вокруг образа кузницы группируются мотивы сечения, разжигания огня, нанесения ударов и т.п., воспринимающиеся не столько как приметы кузнечного ремесла, сколько как следы соответствующих ритуальных действий (на море, на океане, стоит ракитовый куст, на том кусте лежит гол камень, на том камне сидят 12 молодых, 12 богатырей, держат 12 молотов, бьют как день, как ночь [СЭС 192]; как транспонирование реальных кузнечных операций в сферу сверхъестественного см.: Есть оболочка синее, под синим оболочком есть море синее, на мори на синем есть остров золот, на золоте острове камень золот. И подздынетца золот камень, и выйдет из-под камени много братьов, одну обувь топчут, одним поясом опясаны, под одним колаком вынесут много топоров и много секир, пойдут по острову ступать и найдут много дубов золотых, <...> и начнут сечь <...>. И выйдет из моря стар матер человек и спросит у много братьов: на што по дубе сечете? И ответ держат много братьов: надобно кузница золотая сооружати и надобно горно золотое сооружати и надобно в сем горне золотом уголье дубовое раздымати, надобно, чтоб сливало и слипало медь и железо во единое место [ОРК 122]<sup>36</sup>). Если в образе кузницы значение жилища присутствует имплицитно, то в образе избы (дома), оказывающемся одной из разновидностей пространственных объектов, находящихся в конечной точке пути героя заговора, оно реализовано в полной мере. Изба не имеет ничего общего с тем домом, из которого начинается путь героя; обычно она располагается в лесу (Во лесу стоячем, во сыром бору стоит избушка [СРН 32]), в поле (В чистом поле в восточной сто-



роне стоит построена грядня [ЗОМ I, 73]), на берегу моря (На берегу Черного моря, там стоит избушка [СЭС 200]), на острове (На море на Окияне, на острове Буелане, стоит каменна изба [ЗОМ I, 81]), наконец, на камне (в море Окияне лежит Алатырь камень, на том камне Алатыре стоит дом [СРН 63]), в силу чего изба и ее семантические трансформы могут интерпретироваться и как потусторонний мир, и как его центр одновременно (в связи с приводившимся выше случаем расположения камня "во всем мире" ср.: На темных лесах, на мхах, на болотах, на гнилых колодах стоит избенка [СЭС 196]; здесь же см.: в подвосточной стороне стоит изба [СРН 62]). Внутреннее пространство избы описывается довольно редко, как правило, или когда оно наделяется признаком предельного достатка, избыточности (на острове Буелане, стоит каменна изба; в каменной избе — светла горница; в светлой горнице — двенадцать столов, двенадцать убранных, накрытых скатертями белыми, браными [ЗОМ I, 81]), или когда речь идет о находящихся в ней персонажах (чаще всего — тоске: стоит изба новая, дубовая; в той избе <...> лежит доска из стены в стену, из паза в паз; на той доске новой, дубовой лежит тоска [ЗОМ I, 56]; реже — (старой) женщине: стоит дом, а в том доме сидит старица, а держит она жало [СРН 52], — или умершем: в той избенке лежит там раб Божий (имя последнего похороненного на кладбище) [СЭС 196]. Впрочем, для второго случая говорить об изображении внутреннего пространства дома как таковом можно весьма условно). Пространственная "неразработанность" избы, схематичность позволяет отождествить этот образ с образами печи, бани и кузницы, в которых значение строения хотя и присутствует в скрытом виде, но полностью вытесняется мифолого-метафорическим смыслом, становящимся основным и подвергающим эти образы принципиальной переориентации (как подтверждение сказанному см. отсутствие указаний на наличие печи в избе, во-первых, и вырожденные формы типа: на море на Кияне, на быстром острове стоит изба, в той избе стоит сосна. Возьму я ключи, пробой, отопру я избу, возьму булатный топор, полезу на сосну, урублю сосновых дров, положу сосновые дрова в печь<sup>37</sup>, — во-вторых, ср.: Как на море на Окияне, на острове на Буяне, есть бел-горюч камень Алатырь, на том камне устроена огнепалмая баня, в той бане лежит разжигаемая доска, на той доске тридцать три тоски [СРН 41]). Очевидно, возникновение семантического комплекса печь—изба—баня—кузница было предопределено постепенным мультиплицированием исходного образа печи (как наиболее адекватного воплощения идеи ритуального разведения и поддержания сакрального огня) в образах бани, кузницы и избы и последующим установлением между ними определенного содержательного "равновесия"; при этом каждый из дублирующих образ печи элементов для архаического сознания маркирован и, следовательно, обладает потенциальными возможностями для самостоятельного смыслопорождения.

#### 4. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на обязательное наличие в заговорных текстах образа центра мира, кульминационным моментом пути героя является не его достижение, а встреча с представителем потустороннего мира; контакт с ним может оформляться двумя наиболее общими способами: как встреча в процессе следования по пути или как встреча в конечной точке маршрута, но независимо от того, где она происходит, место ее совершения осмысливается как центральный локус универсума. В первом случае герой нередко встречается персонажа, близкого по своим функциям дарителю или помощнику волшебной сказки: в его задачу входит указание герою дальнейшего направления движения или представительство за него перед более значительными представителями священной иерархии. Поэтапное приближение героя к высшему сакральному лицу особенно заметно в текстах, испытывавших существенное воздействие со стороны христианского мировоззрения; в них медиатором между героем и сакральным миром оказывается святой, архангел, евангелист и т.п., а "конечной инстанцией" — Богородица и/или Христос. Случаи комбинации более древних посредников с позднейшими олицетворениями верховного божества представляют собой явную контаминацию двух типов представлений (ср.: *помолюся темной ночи, темная ночь утренней зоре, утренняя заря красному солнцу, красное солнце истинному Христу*<sup>38</sup> и под.); к первичным же формам, по-видимому, относится использование в роли помощника-посредника космических составляющих: ветра (*навстречу мне бежит дух-вихорь* [ВРЗ 29]) и огня (*со ясна неба летит огненная стрела* [ВРЗ 6]), иногда совмещающихся (*Навстречу мне огонь и полымя и буен ветер* [ВРЗ 8]). Прямое обращение героя с просьбой о помощи к огню (*Батюшко ты, царь огонь, всеми ты огнями огонь, <...> будь ты милостив* [ВРЗ 239]), воздуху (*в том чистом поле гуляет буйный ветер. Подойду я поближе, поклонюсь пониже* [ВРЗ 39]), воде (*течет река огненная. И попрошу я ту реку* [ЗОМ I, 68]) прямо перекликается с использованием первоэлементов космоса и их заместителей в ритуале, где посредством приобщения к космическим составляющим должно быть восстановлено утраченное равновесие индивидуума и универсума<sup>39</sup>.

В этой связи появляется возможность экспликации некоторых причинно-следственных отношений, находящихся в основе логической структуры заговорных текстов и предопределяющих условия и правила их функционирования внутри традиции. Неоднократно отмечавшаяся близость заговоров волшебным сказкам<sup>40</sup> с наибольшей полнотой проявляется в плане пространственной организации модели мира; явная избыточность информации космогонического, хронотопического порядка, обнаруживаемая в текстах обоего типа, позволяет предположить, что в заговорных и сказочных текстах используются одни и те же элементы пространственного кода универсальной наджанровой модели мира всей восточнославянской мифологической традиции (точнее, те из них, что структурируют потустороннее

пространство). Во многом это объясняется тем, что оба жанра с максимальной полнотой отразили представления о возможности нейтрализации или ликвидации какой-либо недостачи, ущербности, опасности (бытового, психофизиологического, социального, экзистенциального свойства) и достижения более высокого статуса посредством апелляции к божеству, олицетворяющему верховную власть в верхнем или нижнем мире. То есть герой заговора, подобно сказочному герою, должен перейти в иное, потустороннее пространство и преодолеть в нем ряд преград, достигая тем самым предельной негарантированности и последующего преобразования. В текстах обого типа герой в той или иной форме должен пройти набор испытаний (включая прямое единоборство с противником<sup>41</sup>), направленных на подтверждение правомерности его причастности к некоему коллективному началу или божеству; только после этого герой получает возможность вернуться к регулярной повседневной жизни (ср. негативно-враждебное отношение к разного рода "нечистым" индивидуумам внутри стабильного архаического коллектива, во-первых, и случаи изоляции таких лиц, вплоть до принесения их в жертву, во-вторых). Испытания, в том числе и пространственные — от преодоления преград до умения ориентироваться в потустороннем мире, которые проходит герой, часто превосходят его возможности, и тогда он прибегает к помощи волшебных, сверхъестественных сил (отсюда — повышенная значимость колдунов, заклятий, ведовства и т.п. в волшебной сказке, отсылающая к комплексу представлений о магической практике).

В ряде традиций балкано-славянского ареала герой волшебной сказки прямо отождествляется с младшим сыном Громовержца, а испытания, выдерживаемые им, могут пониматься как доказательство его истинности, божественного (в отличие от старших братьев — сыновей противника) происхождения; для этого он должен пройти стадию очищения и вернуться в свой мир преобразенным<sup>42</sup>. Такая мотивировка схождения героя в нижний мир в сказках и заговорах отсутствует: в первом случае она максимально редуцирована, а во втором переосмыслена, почти полностью вытеснена прагматической природой заговорного текста. Есть все основания предположить, что исходная ущербность героя — своего рода проверка на истинность, в процессе которой ему необходимо доказать, подтвердить свою нехтоническую, божественную природу. Именно в заговорах с наибольшей полнотой и цельностью запечатлелась мысль о наказании-испытании, насылаемом Громовержцем на своего младшего сына (т.е. человека), и возникающей в результате этого необходимости покинуть свой мир и пройти процесс очищения с последующим возрождением в новом статусе (ср. близкие представления в христианской традиции и то, как легко были переведены заговоры в христианскую систему семантических отношений: от ассимиляции христианских сюжетов, персонажей и образов заговорами до появления "пограничных" спасительных молитв). Только после того, как герой подтвердит свою сопричастность божественному началу — успешно пройдет все преграды и достигнет центра пространственно-

временного континуума, в котором может состояться контакт с божеством или его прямым заместителем, — он может рассчитывать на заступничество и поддержку со стороны верховного бога.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О мифологической модели мира см., напр.: Франкфорт Г. Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984; Элиаде М. Космос и история. М., 1987; Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982; Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990; и др.

<sup>2</sup> Ср. замечание В.Н. Топорова о том, что «заговоры могут рассматриваться как важный источник для реконструкции основоположных координат мифопоэтического мира, в частности хронотопа самого мифа» (Топоров В.Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 451); здесь же см. роль заговорных текстов при описании восточнославянской модели мира и реконструкции «основного мифа»: Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; Они же. К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Cultur. The Hague, 1970; Они же. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; Они же. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В.Я. Проппа. М., 1975; и др.

<sup>3</sup> Об оппозиции хаос—порядок как содержательном инварианте магических текстов см.: Маранда П., Кёнгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 222—228, 259.

<sup>4</sup> См.: Топоров В.Н. О статусе и природе заговоров (теоретический аспект) // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. I. М., 1988. С. 24; ср.: Он же. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Вып. IV. Тарту, 1969.

<sup>5</sup> Подробнее о воспроизведении в заговорах мифологической схемы творения см.: Шишдин С.Г. Миф о сотворении мира и русские заговоры // Изв. АН ЛатвССР. 1989. № 10.

<sup>6</sup> О заговоре как вербальном эквиваленте посещения иного мира см.: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 56. — В связи с затрагиваемой в настоящей работе проблемой соответствия заговоров космологическим описаниям ср. высказывание В.Н. Топорова о том, что тексты, изображающие посещение потустороннего пространства, «могут рассматриваться как своего рода повторение (или воспоминание) этапов сотворения мира» (Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971. С. 23).

<sup>7</sup> См.: Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 260 сл.

<sup>8</sup> Более детально заговорный пространственный код рассмотрен в работах автора: К описанию процедуры выхода из дома в русских заговорах // Научно-теоретическое обеспечение профессиональной подготовки студентов педвуза. Вып. II. Саратов, 1990; Особенности пространственной организации мира в русских заговорах // Semiotische Studien zum Zaubersprush. Bochum (в печати).

<sup>9</sup> По-видимому, заговоры, относящиеся к числу древнейших жанров, отражают тот слой архаических воззрений, на котором потустороннее пространство осознавалось единым, еще не распавшимся на отрицательно и положительно маркируемые составляющие; сверхъестественный мир, присутствующий в ежедневной жизни человека, в каждой конкретной ситуации получает конкретную оценку, чем мотивируется его общая амбивалентность (ср. древнеиндийскую, переднеазиатскую, сибирскую и др. заклинательные традиции).

<sup>10</sup> Смысловые компоненты в аналогичных моделях достаточно широко варьируются, ср.: В небе млад месяц, во доли сухо дерево, мёртв червь в зубе [ОРК 43];



на небе месяц, в дубе червяк, в море камень [ЗОМ II, 43]; На небе месяц царь, в море рак царь, а на земле волк царь [МБЯ 62]. — О месте вертикальных трехчленных структур в восточнославянском фольклоре см., напр.: Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. С. 137, 164—165; и др.

<sup>11</sup> Тихонраов Н. Летописи русской литературы и древностей. Т. 2. Кн. 4. М., 1860. С. 104.

<sup>12</sup> *Зенбицкий П.* Заговоры конца XVII века // Живая старина. 1907. Вып. 1. Отдел 2. С. 2.

<sup>13</sup> Об элементном коде в обряде и "комментирующем" его тексте см.: Судник Т.М. К описанию структуры одного белорусского (восточнополюсского) заговора // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 192; Она же. Белорусские заговоры, обращенные к воде // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988. С. 73; Топоров В.Н. Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности) // Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста: Тезисы и материалы. М., 1990. С. 118 сл.

<sup>14</sup> Кроме того, определенная элементизация вселенной может служить косвенным указанием на время формирования отдельных содержательных блоков заговорных текстов; ср.: Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. С. 96. — Об исключительно архаичном характере приведенных примеров свидетельствует присутствующий в них "присоединительный" тип связи; о последнем см.: Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов. Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 82—85.

<sup>15</sup> Исключительная степень частотности этого образа в русских заговорах всегда обращала на себя внимание исследователей; приводить полную библиографию вопроса не представляется необходимым; см., напр.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. М., 1868. С. 142—149 сл.; Коробка Н. "Камель на море" и камень алатырь // Живая старина. 1909. Вып. IV; мн. др. Из последних работ см.: Ильинская В.Н. Камень Латырь и его роль в русских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988.

<sup>16</sup> Осознание камня в качестве алтаря (см.: престол Господень стоит среди олтаря не шевелится [НС Д, 29]), и, следовательно, в качестве микромодели мира (ср.: Есть море Окиян, в том море Окияне есть белый камень латырь, высота его 60 сажень, толщина его 60 сажень, поперек его 60 сажень [НС Е, 17]) отчасти подтверждается косвенным отражением возможной связи с ритуальным огнем (см. описание типа: Есть святое море акеян; на том море окияне бел красен камень [НС Б, 10], — и под., вплоть до образа горячего камня Алатаря [СРН 3]). — Об алтаре как центре универсума см.: Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева". С. 29.

<sup>17</sup> См.: Топоров В.Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности—расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. Вып. 3: История и филология стран древнего Востока. М., 1979; Он же. Пространство и текст. С. 242—245 сл. Непосредственно в применении к заговорам о ритуале "первочеловека" см.: Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987; Топоров В.Н. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Piotium). К реконструкции архаичного ритуального "анатомического" протекста // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988. — В русских заговорах сохранился целый ряд ситуаций, которые достаточно правдоподобно могут быть истолкованы как прямые отголоски ритуальных жертвоприношений. Мотивы типа: в чистом поле идет человек стар, конь под ним кар, в руках держит саблю острую и сечет тело мертвое [НС Е, 74], — фигурируют в текстах довольно часто. Встречаются случаи детального изображения самого ритуального процесса, причем в большинстве примеров речь идет именно о рассечении жертвенного тела: Держит молодец золотую кису и золотой топор, и булатный нож; на золотой кисе лежит часть мяса; сечет мясо и бросает на мой волок, на мой золотой стол (Заговоры <Вологодского края> // Сказки, песни и частушки Вологодского края. Вологда, 1965. С. 208); ср.: в чистом поле тернов куст, под тем кустом змий, и аз змия пересеку и складу тело с телом, состав с составом, живу с жилою (Якушкин Е.И. Молитвы и заго-

воры в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Труды Ярославского губернского статистического комитета. Вып. V. Ярославль, 1868. С. 164). Отдельные фрагменты текста вполне обоснованно можно интерпретировать как указание на принесение в жертву людей и животных: *Лежат кости мертвые лошадиные и звериные и человеческие* [ОРК 78]; *В синем море-океане лежит сине златый камень, на том златом латыре-камне лежит тело мертвое* (Перегудов А. Гуслица // Новый мир. 1927. № 6. С. 196); ср.: *Ииоу Богъ дорогоу и сѣстры колюку. "Куда ты идешь?" — "Иду колюць и пороць". — Идзи ў цемный лесъ, тамъ стоиць чорный воль, — идзи, коли и поры"* [МБЯ 42]. Наконец, как безусловные рефлексы ритуала "первочеловека" см.: *Артемей праведный между церковью и алтарем разрубен и расщеп* [НС Е, 73]; *В чистом поле течет <...> река — Черна-Смородина. По той реке <...> выезжает легкая малая лодка. В той легкой малой лодке сидит стар, матер человек; голова у него бела, борода седа, везет он наго, сине, мертвое тело; в руках он держит длинну, востру саблю булатную. Той вострой саблей булатной сечет и рубит он сине наго мертвое тело* [ЗОМ I, 134].

<sup>18</sup> Заговоры <Вологодского края>. С. 210.

<sup>19</sup> Об образах мирового дерева, мировой горы и т.п. и данном семантическом комплексе в целом см., напр.: *Элиаде М. Космос и история*. С. 145—171 сл.

<sup>20</sup> См.: *Топоров В.Н. Пространство и текст*. С. 256 сл.; *Он же. О ритуале*. Введение в проблематику // Архангелский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 13—14; и др.

<sup>21</sup> От подобных схем, очевидно, необходимо отличать примеры исключительной, ненормативной множественности сакральных объектов (напр.: *Есть святое море-океан, на океане-море есть черный остров, на черном острове белый камень, на белом камени 39 храмов <...>. И от тех 39 храмов есть к высоте поднебесной златая лестница* [ЗИС VI, 6]). С другой стороны, ср. случаи присутствия в тексте только одного священного символа (на восточной стороне Окияна моря, на уелу стоит храм [ВРЗ 43]; *Небо синее, море синее! Есть в том море трость* [ЗИС III, 3]; *На море, на кияне стоял дуб* [СЭС 177] и т.д.). Если в первой ситуации речь может идти о стремлении к усилению священных, сверхъестественных качеств центра мира, то вторая никак не объясняется экономией выразительных средств; вряд ли вызывает сомнение предположение о вырожденном характере обеих форм описания.

<sup>22</sup> На это же явно указывает часто встречающееся в заговорных текстах наделение дерева собственным именем или эпитетом, раскрывающими его сакральную природу; см.: *В чистом поле стоял дуб Лаврентий* [ЗОМ I, 101]; *есть в чистом поле стоит Егор дуб* [ОРК 52]. — Особенно интересен последний пример, поскольку, во-первых, данное имя нередко присваивается Громовержцу и, во-вторых, сам он устойчиво связывается с деревом (дубом); см.: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей*. С. 12—17.

<sup>23</sup> Универсальный образ мирового дерева с приуроченными к его корням и кроне сверхъестественным существам рассматривался неоднократно; непосредственно в связи с заговорами см.: *Цивьян Т.В. Змеяптица: к истолкованию тождества* // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984; ср.: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей*. С. 31—38 сл. — Ср. противоположение камня и корней дерева: *Как тебе грызь у ратчя камня не жить, <...> поди же ты, грызь, на ольховую красоту, опустися ты, грызь, в ольховое коренье, и там тебе, грызь, добро жить и прожиточно* [ЗИС II, 6].

<sup>24</sup> То пространство, в которое отсылаются в заговорах болезни, характеризуется двумя взаимоисключающими качествами: с одной стороны, пустотой, незаполненностью (см. отсылки за тридцать земель, в тридцатое пустое царство [ВРЗ 120]; *на пустое место, в темное место, где солнце не гревает, где люди не ходят и не бывают, где звери не заходят* [ВРЗ 128]) и, с другой стороны, избыточностью, ненормативным достатком (*там стоят столы дубовы, скатерти браны, нитья медовы, яства сахарны* [ВРЗ 121]; *там <...> кровати поставлены тесовые, перины пуховые, подушки пересные; там яства сахарные, напитки медовые* [ВРЗ 107]); оба признака выступают очевидными сигнализаторами потустороннего мира. — Об устойчивых формулах отсылок в заговорах см., напр.: *Сешникова Т.Н. Формулы отсылки болезней в восточнороманских заговорах* // Балканы в контексте Средиземноморья.

Проблемы реконструкции языка и культуры: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1986. С. 145—146; *Виноградова Л.Н.* Отражение древнеславянских мифологических представлений в "малых" формах // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1988. С. 284—285; и др. — Происходящая в заговорном универсуме частичная нейтрализация оппозиции пустота-сверхзаполненность мотивирована негативной семантикой каждого из членов противопоставления: ненормативная избыточность для мифологического сознания столь же опасна и нежелательна, как и недостаточность; ср.: *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 136 сл.

<sup>25</sup> *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. СПб., 1890. С. 81—82.

<sup>26</sup> *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. LXIX. Труды Этнографического отдела. Т. XI. Вып. I. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. II. 1890. С. 133.

<sup>27</sup> См. уже цитировавшиеся: *в чистом поле тернов куст, под тем кустом змия, и аз змия пересеку и складу тело с телом* и т.д. (*Якушкин Е.И.* Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде Ярославской губернии. С. 164).

<sup>28</sup> *Барсов Н.И.* К литературе об историческом значении русских народных заклятий // Русская старина. 1893. Кн. I. С. 218.

<sup>29</sup> Неоднократно встречающееся в заговорах утроение образа печи вполне согласуется с особой ролью числовых моделей в текстах, апеллирующих к демоническим существам (ср.: *В чистом поле стоит три и два и един: бес Сава, бес Коладун, бес Асаул* [НС А, 15] и под.); если возрастающие построения восходят к космологическим описаниям (см.: *Топоров В.Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980; и др.), то можно предположить, что числовые комплексы, ориентированные на убывание, символизируют своеобразный распад, разложение космоса для последующей его интеграции (ср.: *На сем году и на сем полугоду и на сем месяце и на сем полумесяце и на сей недели и на сей полнедели и на сем дни и на сем полудни и на сем часе и на сем получасе и на малых получасех* [ОРК 43] и т.п., вплоть до: *в чистом поле кобыла дикая, есть у ее <...> тридцать жеребцов, три, два и один жеребец* [НС Д, 55]), что дает основания говорить об "отсоединительном" типе связи, антитетичном по своим функциям присоединительному.

<sup>30</sup> *Минх А.Н.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. С. 81.

<sup>31</sup> О том, что данные описания являются рефлексами ритуальной программы свидетельствует почти непрерывное присутствие образа женщины (об образе старой женщины, связанном с огнем и водой ср., напр.: *Топоров В.Н.* Хеттская <sup>SALX</sup>SU.GI и славянская баба-яга // Краткие сообщения Института славяноведения. 1963; *Он же.* О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием <sup>SALX</sup>SU.GI в связи с параллелями из других традиций // Ученые записки Тартуского госуниверситета. Вып. 201. Труды по востоковедению. Вып. I. 1968; и др.); ср. однако факты появления мужского персонажа: *в чистом поле стоит храмина, и в той храмине сидит стар матёр человек, разжигает печь налочим огнем* [НС Е, 47].

<sup>32</sup> *Серебрянников В.Н.* Народные заговоры, записанные в Оханском уезде Пермской губернии. Пермь, 1918. С. 9.

<sup>33</sup> *Соболев А.* Народные наговоры и заговоры // Бюллетень Северо-Восточного областного бюро краеведения. 1926. № 3. С. 28.

<sup>34</sup> *Серебрянников В.Н.* Указ. соч. С. 12.

<sup>35</sup> О кузнечном ремесле и фигуре кузнеца в мифологической модели мира см., напр.: *Элиаде М.* Космос и история. С. 176—180; *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974; *Он же.* Исследования в области славянских древностей. С. 159—163 сл.; *Ардзинба В.Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М., 1988. — Встречающееся в заговорах указание на четыре кузницы или четыре кузнечных горна вполне сопоставимо с ролью числа



четыре в других ситуациях — разбивания, рассечения, разбрасывания и т.п.; здесь же ср. роль кузнеца в мифологеме творения и сближение кузнеца с Громовержцем.

<sup>36</sup> Не исключено, что широко варьирующийся в русских заговорах образ братьев служит косвенной отсылкой к универсальному мифу о священных близнецах — космической первопаре, созидающей мир или способствующей этому, образ которой, в свою очередь, восходит к фигуре первочеловека-гермафродита (ср.: *Шиндин С.Г.* Миф о сотворении мира и русские заговоры. С. 82—84); здесь же см. описания типа: *В <...> море окяне лежит камень олатер. На том камени сидит красная девица о двою главах* [ОРК 4].

<sup>37</sup> *Успенский М.И.* Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография. 1940. № 4. С. 172.

<sup>38</sup> *Зенбицкий П.* Заговоры конца XVII века. С. 4. — Ср. сходную конструкцию в "черном" заговоре: *Лягу не благословясь, стану не перекрестясь, стану будить умерших: станьте умершие, разбудите убитых, станьте убитые, разбудите усопших, станьте усопшие, разбудите с дерева падших, станьте с дерева падашие, разбудите заблудящих, станьте заблудящие, разбудите не крещеных, станьте не крещеные, разбудите безымянных* [ЗИС I, 1].

<sup>39</sup> Ср. месопотамское заклинание: *Я — небеса, не коснешься меня! | Я — земля, не околуешь меня!* — приведенное в: *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А. и др.* Указ. соч. С. 128.

<sup>40</sup> См., напр.: *Елеонская Е.* Некоторые замечания по поводу сложения сквозок. Заговорная формула в сказке // Этнографическое обозрение. 1912. № 1—2; *Зеленин Д.К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Л., 1934; *Петров В.П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981; *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986; и др.

<sup>41</sup> Если для волшебной сказки это очевидно, то в применении к заговорам следует помнить, что «схема борьбы, поединка является семантическим ядром любого лечебного заговора» (*Судник Т.М.* К описанию структуры одного белорусского (восточнополюсского) заговора. С. 191—192).

<sup>42</sup> См.: *Цивьян Т.В.* Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВРЗ — *Майков Л.* Великорусские заклинания // Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. II. СПб., 1869.

ЗИС — *Малиновский Л.* Заговоры и слова по рукописям XVIII века // Олонецкий сборник: Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Вып. I. Петрозаводск, 1875—1876.

ЗОМ — *Виноградов Н.Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина. 1907. Вып. I—IV. 1908. Вып. I—IV. 1909. Вып. IV.

МБЯ — *Шейн П.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. Т. II. СПб., 1893.

НС — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Т. XXX. Труды этнографического отдела. Кн. 5. Вып. 2. 1878.

ОРК — *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии Наук в Олонецком крае. СПб., 1913.

СРН — *Сахаров И.* Сказания русского народа. Т. I. Кн. I—IV. СПб., 1841.

СЭС — *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. I // Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. Т. XX. СПб., 1891.



## Формула уничтожения в латышских заговорах

Формула уничтожения<sup>1</sup>, являясь одним из формантов структуры заговоров, обладает способностью включаться в различные и даже противоположные по своей направленности и функции заговоры и магические ритуалы. Сам термин говорит о том, что целью подобных формул является уничтожение, истребление причин зла и самого воплощения зла<sup>2</sup>, а также вмешательство в любые другие процессы с целью помешать ходу их действия. Наличие полярности в направленности подобных формул позволяет им без труда вписаться в сферу как белой, так и черной, вредоносющей магии. Формулы уничтожения характеризует совокупность представлений и приемов, позволяющих проявиться идее уничтожения. В то же время арсенал приемов в их вербальном проявлении ограничивает формульность заговоров.

Вербальные формулы, используя определенные образы и символы, зачастую образуют стабильные пары словесных формул и магических действий. Частота повторяемости мотивов, наблюдаемая в заговорах, говорит об устойчивости мотивов, почти исключает момент случайности в выборе вербальных формул и действий, что в свою очередь является свидетельством их ритуального характера.

Одним из наиболее распространенных является мотив ущербоности, убывания (*dilšanas motīvs*); его характеризует наличие волюнтаризма, императива действия, что зачастую реализуется с помощью психологического параллелизма: как — так, сколько — столько.

*Iznīksti, izdilsti kā vienas dienas garums, kā vecs mēness, kā zvīrgzda akmens, caur žogu sviežot (dzirkstes vārdi).* LFK 2047, 14 'Истлей, исчезни как длина/продленность одного дня, как старый месяц, как камень — хрящ, перебрасывая через забор' (от боли в суставах)<sup>3</sup>.

*Sāpes, visas sāpes, dilstat kā vecs mēnensis, sakalstat kā purva niedre, izdēdat kā vecs mironis! (Šie vārdi deviņas reizes sakāmi).* (*sāpju vārdi*) В 126 'Боль, всякая боль, уменьшайся как луна на ущербе, засохни как болотный камыш, истлей как старый мертвец!' (Слова должны произноситься девять раз) (от боли).

*Lai izskīst jūsu dusmas kā dūmi pa skursteni, kā migla pa gaisu (kungu vārdi)* В 559 'Пусть разлетится/растворится ваш гнев как дым через трубу, как туман в воздухе' (от злых господ).

Liela, gara, sausa egle  
Pār celiņu nolūzuse.  
Lai tik garš vilka ceļš  
Kā šis egles augumiņš,  
Lai sakalst vilka zobi  
Kā sausie egles zari.

'Большая, длинная, сухая ель  
Сломилась/упала через дорогу.  
Пусть таким долгим будет путь волка  
Как рост/длина этой ели,  
Пусть засохнут зубы волка  
Как сухие ветки ели'.

LD 29 427

Кришьянис Баронс под текстом песни-заговора дает пояснение:

Когда скот впервые выгоняется на пастбище, хозяйка, сухой елочкой подметая дорогу, тихонько произносит эти слова<sup>4</sup>.

Заметим, что древнейшая запись латышских заговоров, датированная 1574 г., также содержит мотив ущербности. В рижском земском суде рассматривается обвинение, предъявленное некой Катрин, которая якобы грозила Бенедикту Мачу; к протоколу судебного дела присоединен текст проклятия, которым пользовалась Катрин: *dass ehr so kall als ein finger vnnd so dorre als ein stock werden solt* ('пусть станет голым как палец и сухим как кол/столб'). Катрин обвиняется в колдовстве, называется ведьмой и сжигается на костре<sup>5</sup>.

Ущербность, убывание, исчезновение, утрата тех или иных качеств в заговорах выражена с помощью символов, которым характерна изменчивость, непостоянство, уменьшение, способность рассеяться, исчезнуть, истлеть. Наиболее устойчивыми, чаще употребляемыми являются такие носители идеи ущербности, как длина/продленность одного дня, луна на ущербе, прошлогодний дождевик 'гриб', банный пар, утренняя роса, утренние заморозки, мертвец/покойник, изношенные лапти, или постолы (кожаные лапти) и т.п. Названные символы, варьируясь, сочетаясь между собой, образуют блоки вербальных клише, которые, в свою очередь, в случае необходимости могут быть подвергнуты как редукции, так и амплификации. Несомненна их значимость и как элементов формообразующих, и как носителей идейной нагрузки заговора. К тому же, как уже указывалось выше, их выбор не бывает случайным. Что касается субъективности выбора тех или иных символов (в диапазоне дозволенного!), то в каждом отдельном случае, когда бывает задействован заговор, прием, это в какой-то мере и творческий процесс, когда колдун, врачеватель или другой человек, пользующийся заговором, выбирает более приемлемый вариант или их сочетание. Ряды или блоки символов подобного рода усиливают и действие заговора в целом (в такой же мере как и, напр., повтор всего текста заговора): *Lai noiēt kā saule noiēt, lai noiēt kā mēness noiēt, lai noiēt kā ziemēļvējš* 'Пусть сойдет, как солнце сходит, пусть сойдет, как месяц сходит, пусть сойдет как северный ветер'.

Реализуется такой метафорический прием с помощью параллельной конструкции, где сопоставляется созданная в воображении человека модель желаемого с тем состоянием, в котором находится человек, вещь, процесс, т.е. то, с чем данная модель сопоставляется. Как правило, это тексты с ярко выраженной целенаправленностью.

Более сложными по своей структуре и действию являются формулы, в которых болезнь или другое зло сначала переносится на какое-либо более отдаленное место или объект и после этого уничтожается. Это главным образом формулы с мотивом воды (моря, озера, колодца, родника, ручья). С данным мотивом связано представление о воде как месте очищения, которому передается негативный элемент. В заговорах с помощью формулы изгнания прогоняются к морю все несчастья. В воде, в море они также утопают или уничтожаются каким-либо другим способом: *Sieva sēd kalnā,*

*deviņas rozēs rokā — sešas košas, trīs novītušas; sieva sliksst jūrā, nosliksst ar visām (rožu vārdi)* В 148 'Женщина сидит на горе, девять роз в руке — шесть ярких, три увядшие; женщина тонет в море, утопает со всеми [розами] (от рожи)'.  
Trīs vīri brien pa jūru (var.: pa Daugavu), visiem rozēs rokā. Visas visas iekrita jūrā, noslika, pazuda, izklīda, iegrīma dibenāzilā, sakranā, baltā; citas dažādas — savītušas, sakaltušas kā tabaka lapa. Jūrā trejdeviņi kalēji, trejdeviņi āmari, trejdeviņas laktas: tie viņas sasītīs, tie viņas sakāpēs trejdeviņiem zobeniem — iznīka, izputēja visas kā vecs mēnesis, kā vecs pūpēdis (rožu vārdi) В 146 'Трое мужчин бредут по морю (вар.: по Даугаве), у всех розы в руках. Все все [розы] упали в море, утонули, исчезли, рассеялись, потонули на дно — синяя, красная, белая; другие разные — увядшие, засохшие как табачный лист. В море тридевять кузнецов, тридевять молотков, тридевять наковален: они их закуют, они их разобьют, они их засекут тридевятью мечами — погибли, развеялись все, как луна на ущербе / как старый месяц, как старый гриб-дождевик' (от рожи).

*Sarkans šunelis tek pa priekšu, iegāžas iekš dziļas jūras. Lai kā jūras smiltis izput, kā jūras burbulis saplok N. irums* LBV 416 'Красная собачка бежит впереди, проваливается в глубокое море. Пусть как морской песок развеется, как морской/водный пузырь спадет нарыв имярека (от нарывов, чирьев)'.  
Skrien uz jūru; tur ir trīs dzelzs stabi, tur tu vari nodurties un pakārties vēdera vārdi) LBV 426 'Беги к морю; там три железных столба, там ты можешь заколоться и повеситься' (от живота).

Железный или дубовый столб, или, как в данном заговоре, три столба в море являются своеобразной вертикальной доминантой, одним из изоморфных образов Мирового дерева или Мировой горы. Центр всегда должен быть обозначен, выделен для того, чтобы сохранить ориентацию в пространстве. Поэтому он всегда маркируется с помощью тех или иных объектов: *Melna čūska miltus mala / Vidū jūras uz akmens* 'Черная змея молотила муку / Посреди моря на камне'. Это то самое место "посреди моря", где уничтожается негативный элемент, то чужое пространство, которое достигается по пути, обозначенному (иногда вполне детально) в заговорах.

*Tu, sāpes un vainas, izej pa ezeriem un upēm un jūras dibenā noslikssti (liesas vārdi)* LBV 424 'Ты, боль и хвори, выйди по озерам и рекам и на дне морском затони' (от боли в селезенке).

Маркировка пути (по А.К. Байбурину) в приведенном примере происходит с помощью таких объектов, как озеро — реки — море, что в данном случае является свернутым, редуцированным вариантом, разновидностью схемы пути. В текстах, содержащих мотив воды, ясно вырисовывается параллелизм таких противоположных пар с признаком движения — антидвижения, как: ручей, река — море; текущая вода — стоячая вода; текущая вода уносит, смывает болезнь, несчастье — в стоячей воде тонет, прекращает свое действие болезнь, зло.

Если остановиться на одном из элементов схемы пути — пороге, то следует заметить, что ему присущи как признаки маргинального

пространства, так и центра (т.е., порог в некоторых случаях приравнивается центру, очагу ввиду своей значимости). Вокруг порога сконцентрированы многие представления, тесно связывающие порог с потенциальным благосостоянием семьи, рода. Порог всегда должен быть чистым, на него нельзя садиться, вставать ногами, т.к. это место обиталища Лаймы (божества счастья); под порогом пролегает ее путь<sup>6</sup>. Но порог способен привлечь к себе и негативные силы: будучи маргиналией дома, он им доступен: по представлениям народа он доступен духам — первопричинам болезней. Заболеть человек может в любом другом месте, но излечить болезнь, т.е. уничтожить, изгнать, стереть, смыть и т.д. зачастую возможно лишь на пороге. В подобных случаях наблюдается тесная связь вербальной формулы уничтожения, изгнания с действием, преследующим определенную цель: излечить человека или животное.

Возвращаясь к заговорным формулам с мотивом воды, заметим, что в них водные пути часто конкретизируются определенными гидронимами, например, река Йордан в заговорах с христианским элементом, Даугава в архаичных текстах заговоров-песен (от кровотоечения).

Strauji tek(i) Daugaviņa,<sup>8</sup>  
Nevarēju apturēt.  
Dūru mietu Daugavā,  
Nelāsīte netecēja.

LPK 1579, 266

Es nopīnu pātadziņu  
No sarkana dzīpariņa;  
Pārciršu pār Daugavu, —  
Nostājās Daugaviņa.

В 281

Strauja tek Daugaviņa,  
Ka nevar noturēt;  
Stiepu zaļu dzīpariņu,  
Noturēju Daugaviņu.

LD 34155

'Быстро течет Даугава,  
Не могу остановить.  
Воткнул кол в Даугаву,  
Ни капли не протекло'.

'Я свил кнут  
Из красной пряжи;  
Пересек [от сечь] Даугаву, —  
Остановилась Даугава'.

'Быстрая течет Даугава,  
Невозможно остановить;  
Перетянул зеленую нить,  
Остановил Даугаву'.

Приведенные примеры, как и все тексты данных заговоров, сильнее, чем другие, проявляют признак ярко выраженной силы, уверенности в себе и в исходе действия, т.е. ярко выраженное волюнтарное течение (позднейший слой заговоров в большой мере утратил его).

В последующих примерах увидим, что и модель действия, и сакрализованная пространственная модель оказываются настолько универсальными, что могут связаться, быть использованы в разных, в том числе и семантически различных заговорах: *Saules taks iet pa jūru, uz to taku dzelzs stabs, uz to stabu dadža lapa. Dadža lapa, tevi duršu, — liesas maita, tev būs sprāgt (liesas vārdi)* В 354 'Трона солнца идет через море, на той тропе железный столб, на том столбе лист репея. Лист репея, я тебя уколую, — стервятинна селезенки, ты издохнешь' (от боли в селезенке).



В данном тексте, пусть не совсем эстетичном, недуг идентифицируется с листом репея (отсутствует столь характерная для заговоров антропоморфизация болезни), переносится на железный столб в море, который достигается по пути, обозначенному солнцем. Такая модель формулы, если в ней заменить всего несколько синонимов или других элементов, может служить и как заговор от болезни, и как защитное средство от колдунов, ведьм, лаум (разновидность ведьм).

*Dzelzs vīrs, tērauda deķis; trīs ērkšķa krūmi, trīs dadža krūmi aug uz viņa takiem; tur lai paliek mēmi, krli, stubi<sup>9</sup> burvji, laumas, raganas, tur tie lai noduras un pakaras* LBV 423 'Железный мужчина (мужик) батюшка, стальное одеяло; три тернистых куста, три куста репея на его пути; там пусть станут немыми, глухими, слепыми колдуны, лаумы, ведьмы, там пусть они заколются и повесятся'.

При сопоставлении обеих формул в один ряд синонимов выстраиваются такие объекты, как железный столб — железный мужчина, в другой — лист репея — три тернистых куста — три куста репея. Это полифункциональные, универсальные структурные единицы, и их нахождение в заговоре от колдунов и ведьм вполне оправдано, осознано, закономерно, если учесть то, что, например, символика железа в заговорах ассоциируется главным образом с такими качествами железа, как стойкость, прочность, твердость, крепость. Нагляднее всего это реализовано в одном из самых популярных вариантов "железных" слов<sup>10</sup>:

Kad karā nevar nošaut  
Dzelzīm dzimu, dzelzīm augu,  
Dzelzīm savas kājas āvu.  
Manas miesas, mani kauli,  
Tinaties pakulās!  
Neliedat neviena lode  
Ne tērauda zobentiņš.  
Dieva dotu cirvi cirtu  
Pelēkāi akmenī!  
No akmeņa taukus ņēm',  
Smērēj' savu augumiņu;  
Dzelža pirti kurināju  
Tēraudīņa skaidiņām.  
Dzelža slotu sutināju,  
Lai peras tas puisītis,  
Kam tērauda kažocīts.  
Man kažoka nav!  
Man kažoka nav!  
Man kažoka nav!

'Чтобы на войне не убили  
В железе родился, в железе вырос,  
В железо свои ноги обувал.  
Моя плоть, мои кости,  
Заворачивайтесь в паклю!  
Не пролезайте ни одна пуля,  
Ни стальной меч.  
Топор, данный Богом, вонзил  
В серый камень!  
Из камня беру жир,  
Смазываю свое тело;  
Затопил железную печь  
Стальными щепками.  
Железный веник распаривал,  
Пусть парится тот парень,  
У которого стальная шубка.  
У меня шубы нет!  
У меня шубы нет!  
У меня шубы нет!

LFK 1579, 253

В свою очередь терни, репей и др. острые жалящие объекты (нож, игла, коса, бодяк, крапива и т.п.) — это популярнейшее защитное средство от зла, воплощенного в образе ведьмы или колдуна.

Универсальными моделями являются также формулы уничтожения

с мотивом земли, которой, как и воде, отдаются недуги и несчастья: *Priekš kam tas, tikai priekš zemes, un nevis pie dzīva; lai prom, prom lai žūst, nīkst, pūsn (augoņa vārdi)* LFK 1052, 66 'Для чего он, только для земли, а не для живого; пусть прочь, прочь пусть уходит, сохнет, чахнет, гниет' (от нарывов, чирьев).

Функция поглощения, истребления недуга, болезни земель, видимо, основана на представлениях о демонологическом характере некоторых болезней, на представлениях об умерших и духах умерших как о носителях всякого зла. Основываясь на данных, изложенных в работах В.Н. Топорова, Т.В. Цивьян, А.К. Байбурина и др.<sup>11</sup>, мы можем сделать вывод, что земля в заговорах — один из основных элементов пространственного кода заговора, неизменная величина, и лишь изредка эквивалентом земли в заговорах выступает камень. Земля — это один из самых значимых элементов, организующих пространство как по горизонтали, так и по вертикали. Мифологическая окраска, придаваемая заговорам при помощи объектов, имеющих какую-либо связь с землей, может быть усилена еще и с помощью мифологических образов как действующих лиц заговорного текста: *Nāks Pērkons, pirmais un pēdīgais, to spers uz tīra, klaja lauka pelnu pelnos, pišļu pišļos, pa deviņām asīm zemē (vīvēļu vārdi)* В 340 'Придет Перкуонс 'гром', первый и последний, разгромит его на чистом, ровном поле в пух и прах, на девять сажен в землю' (от чемепа); *Nāks no jūras trīsreiz deviņas zibenes, trīsreiz deviņi pērkonī: tie tevi spers, tie tevi sitīs pa trīsreiz deviņi asi, pa trīsreiz deviņi jūdži iekš zemes. Tur tavs tēvs, tur tava māte, tur tavi brāļi, tur tavas māšas, tur tu pats, tur tu iekšā paliec, mūžam augšā necelies, — kamēr šī saule, kamēr šī zeme — bez gala (izbīļa vārdi)* В 60 'Придут с моря тридевять молний, тридевять громов, они тебя разгромят, они тебя забьют на тридевять сажен, на тридевять миль в землю. Там твой отец, там твоя мать, там твои братья, там твои сестры, там ты сам, там ты внутри оставайся, вовеки наверх не поднимайся — пока это солнце, пока эта земля [существует] — без конца' (от испуга).

Во втором примере формула уничтожения более развернута. Ее угрожающий тон, конкретизация места действия, установка времени, т.е. длительности действия магической силы, нарастание интенсивности действия говорит о том, что сильным аргументом может служить страх, ответной реакцией на который является такая сложная, развернутая формула. Как психологическую мотивацию предлагаем следующее объяснение: для преодоления испуга необходима спокойная обстановка, успокаивающее слово; но для того, чтобы человек успокоился, недостаточно одного слова, для этого необходим определенный отрезок времени, который получаем за счет амплификации текста заговора.

В обеих формулах выступает мифологический Перкуонс как субъект заговора и исполнитель действия (здесь — именно божество, а не сам человек), это дает нам повод говорить об изоморфности человека и божества, в данном случае — о функциональной изоморфности.

Камень как эквивалент земли встречается не только в заговорах, но и в других жанрах. Напр., в песне "*Liku bēdu zem akmeņa*" '(Под-

ложил беду под камень)' выражен один из способов борьбы с бедой: подложив ее под объект маргинальный, можно ожидать того, что она будет истреблена. Камень как знак, маркирующий пространство, в заговорах часто выступает пограничным объектом между освоенным пространством и чужим, между жизнью и смертью, между миром надземным и хтоническим, между реально существующим и потусторонним и т.д.

Пограничные, маргинальные объекты, такие, как камень, порог, забор, перекресток, которые как бы не принадлежат и вместе с тем бывают доступны и своему, и чужому пространству, часто служат местом уничтожения той реалии, на которую направлен заговор.

Обозначение, начертание границ — это также существенно важный мотив формул уничтожения. И программой действия, закодированной в подобные формулы, зачастую является именно символическое, а в магических действиях и вполне реальное начертание, обозначение границ, создание пространственного сегмента, в котором замыкается негативная, истребляемая, уничтожаемая сила и концентрируется сила врачевателя, колдуна, знахаря: *Deviņi melni vīri, deviņi melni zirgi, deviņi melni suņi — saskrēja, sabrauca trīs ceļa jūtēs, trīs akmeņi starpās. Tur vīri saņēma, tur zirgi saspēra, tur suņi saplēsa, kas manu bērniņu baida, kas tam neļauj gulēt. — Čučī, guli, sivēniņ, no siliņa pārtēcējis (izbīļa vārdi)* В 56 'Девять черных мужиков, девять вороных коней, девять черных псов — сбежались, съехались на трех перекрестках, меж трех камней. Там мужики схватили, там кони залягали, там псы растерзали [того], кто пугает моего ребенка, кто не дает ему спать. — Спи, спи, поросенок, прибежавший из бора' (от испуга).

Наиболее выразительный прием ограничения — начертание круга, отгораживающая функция которого проявляется как в заговорах, так и в обрядах (календарных и др.).

Под воздействием средневековой кабалистической литературы возник следующий магический прием избавления от рожи с соответствующим описанием и своеобразным графическим решением (LBV 281): *Vienu riņķi velkot, taisi tur 9 krustus, un iekšā vajag rakstīt priekšā taisītus vārdus, tad uz tā raksta likt pirktas ziepes un pēc ar sveces taukiem pārrīvēt. Vispēdīgi pār šo papīri pārlic melnu vilnu.*



'Чертя один круг, делай там 9 крестов, и внутри надо писать соответствующие слова, тогда положить на надпись купленное мыло и после того потереть жиром от свечи. Наконец переложить эту бумагу черной шерстью' (надпись в круге: видишь, накрываешь, здесь).

Из приведенного примера следует, что место действия магической силы — это центр. Противоположностью замкнутого пространства в заговорах выступает так называемое открытое пространство, которое фигурирует в формулах с мотивом воды, например, моря.

Для очертания крайних границ замкнутого пространства служат такие вербальные клише, как "3 шага вперед, 3 шага назад", "9 миль сюда, 9 миль туда", где точкой отсчета служит условный центр, по всем направлениям от которого обозначиваются границы необходимого пространства:



3 горы, 3 долины — 3 впереди, 3 сзади; 9 раз туда, 9 раз обратно — кто жив, умирает; 3 мили впереди, 3 сзади — что по середине, пусть разорвется; 9 миль туда, 9 миль сюда — все, что живет, пусть слабеет; 9 миль сюда, 9 миль туда — что внутри живое, пусть станет мертвым.

Подобное замыкание пространства, создание микросреды основывается на уже сформировавшемся архетипе, расширяя, сокращая или иначе его варьируя: ... миль сюда, ... миль туда и т.д. Ориентиром в формулах подобного рода может служить как один или другой конец цифрового ряда (аналогично: ряда шагов, миль и т.п.), так и середина, его центр. Этот активный центр наглядно реализуется, напр., в заговоре от огня, предназначенном для укрощения, сдерживания огня. Среди многих других заговоров они выделяются своей поэтичностью.

Kurīes, mana uguntīpa,  
Ledus kalna sargīpā!  
Div' akmeņus apkārt liku,  
Divi ledus gabaliņus.  
Neaun kājiņas,  
Necel spārniņus!

'Гори, мой огонек,  
Посреди ледяной горы!  
Обложил двумя камнями,  
Двумя кусочками льда.  
Не обувай ножек,  
Не поднимай крылышек!'

Лед, камень здесь служат носителями информации о реализации совершаемого действия в пространстве.

Среди "технических", акциональных приемов следует выделить способы моделирования двусторонней коммуникации. Один из таких способов — ритуальный диалог — реализуется по принципу 2:1, где 2 — исполнители диалога — действия, 1 — объект воздействия. Ареал распространения ритуальных диалогов весьма широк, но чаще всего они используются в заговорах утилитарного, бытового характера и в приемах практического врачевания (реже — в заговорах с социальной окраской: заговоры от злых господ, от судей). Здесь параллельно диалогу проводится и соответствующее символическое или реальное действие, что позволяет говорить о параллелизме вербальной формулы и чисто практического, акционального действия. Например, в заговоре от насекомых один участник диалога, отворяя и затворяя дверь, спрашивает, другой отвечает:

— Kur prūši?  
— Kāzās.  
— Ko viņi tur dara?  
— Viens otru ēdas.  
— Lai tad viņi ēdas,  
kamēr viņi izēdas!

'— Где тараканы?  
— На свадьбе.  
— Что они там делают?  
— Друг друга едят.  
— Пусть они едят друг друга,  
пока не съедят совсем!'



В подобного рода заговорах всегда важен адресат, налаживание контактов с ним. Для того, чтобы добиться желаемого течения событий и результата, используется не только ритуальный диалог, но и другие тактические приемы, такие как, например, двусторонняя коммуникация 1:1 в заговоре от чумы<sup>12</sup>:

Nenāc, mēriṭ,	'Не подходи, чума,
Pie munu vārtu,	К моим воротам,
Div' melni suņi,	Две черные собаки,
Div' melni kaķi,	Два черных кота,
Tie tevi ēdīs,	Они тебя съедят,
Tie tevi plēsīs,	Они тебя растерзают,
Tie tevi dzīs pa	Они тебя прогонят
Dziniena galam.	Совсем.'

LD 34 139

Более подробная схема двусторонней коммуникации данного заговора может быть отражена следующим образом 1A (1+2+2) : 1B, где 1A — субъект заговора (1 человек + 2 пса + 2 кота), 1B — объект заговора (чума). Таким образом предполагается усилить воздействие заговора, в котором одна сторона (субъект) передает другой стороне (объекту) необходимую информацию, которая должна стимулировать ход действия, в котором объект сам вынужден прийти к "правильному", необходимому и выгодному решению (с точки зрения субъекта заговора). Как истребляющая сила действуют 2 черных пса, 2 черных кота. Представление о болезни как о живом существе породило веру в то, что на нее можно воздействовать с помощью слова, т.е. иррационально.

"Техничность" присуща также и счетным формулам, и кабалистическим заговорам. Приведем лишь несколько примеров. В счетных формулах принцип уничтожения, ущербности реализуется с помощью ряда цифр от 9 до 1 или ни одного<sup>13</sup>, т.е. в обратном, уменьшающемся направлении. Действующий здесь принцип аналогии преобладает в заговорах от болезней, где наряду с лаконичными счетными формулами функционируют и развернутые тексты, напр., в заговорах от рожи, где встречается детальная характеристика символов болезни — роз, упоминание божьей силы и т.п.

О жизнеспособности интернациональных влияний в латышских заговорах свидетельствует использование кабалистических формул с целью уничтожения (напр., выражение тенденции ущербности с помощью формулы *Abracadabra* и др.).

Реализация идеи ущербности, уничтожения функционально связана с различными образами — носителями этой идеи. Одним из таких образов — символов, одним из самых устойчивых клише является *луна на ущербе, старый месяц*: *Tā kā tas mēness pie debesīm pazūd, tā lai pazūd mana vaina* 'Как луна на небе исчезает, так пусть исчезнет моя хворь'; ... *iznīks, iznīks kā dilstošs mēness* 'погибнет, исчезнет как луна на ущербе'. Ср. аналогичные представления в поверьях: пальцем на луну пельзя показывать, иначе палец сгниет (20192); если ночью на лежащего человека падает свет луны, он может стать лунатиком (20218).

Если в дайнах луна преимущественно положительный образ (она помогает сиротке — ЛТГ 34003, солдату ночью путь освещает — ЛТГ 33833), и здесь не проявляется остререгающее устрашающий оттенок, практически отсутствует негативное отношение к луне, то в представлениях, проявляющихся в заговорах и поверьях, луна имеет уже другую категорию и функцию. Скопление столь разнообразных представлений указывает на отголоски древнего культа луны, главной целью которого было завоевание благосклонности луны.

Другой, достаточно своеобразный и существенный образ формул уничтожения — *liels vīrs, stiprais vīrs, sarkans vīrs, melns vīrs, 3 melni vīri, dzelzs vīrs* (большой мужчина, сильный мужчина, красный мужчина, черный мужчина, 3 черных мужчины, железный мужчина) обладает амбивалентностью и в формулах уничтожения может трансформироваться как в Бога, так и в Черта даже в пределах заговоров одного типа<sup>14</sup>: *Melns vīrs iet pa ceļu, melnu runci nes rokā. Tas nebija melns vīrs, tas bija pats žēlīgs Dievs* В 62 'Черный мужчина/человек идет по дороге, черного кота несет в руках, Это был не черный мужчина, это был сам милостивый Бог (от родимца).

Если в данном заговоре фигурирует черный мужчина без каких-либо признаков зла, воплощающий позитивную божественную силу, то в следующем тексте черный мужчина проявляется в противоположной функции — как сила зла: *Melns vīrs, melns zirgs stāv kārklu krūmā — dzelzu cepure, dzelzu kreklis, dzelzu zābaki. Iznīkst melns vīrs, iznīkst melns zirgs, iznīkst kārklu krūms* В 63 'Черный мужчина, черный конь стоит в ивняке — [у него] железная шапка, железная рубаха, железные сапоги. Исчезни/пропади, черный мужчина, исчезни, черный конь, исчезни, ивняк' (от родимца).

В основе данной интерпретации лежит представление о том, что Черт появляется в образе черного/синего мужчины. В заговорах от злых господ, например, фигурирует сравнение *Trīs kungi, zili kā velni* 'Три господина, синие, как черти'. Здесь мотив уничтожения в скрытом виде закодирован уже в самом сравнении господ с чертом, как воплощением злых сил во многих их проявлениях. Слово 'черт' порождает ряд определенных ассоциаций, представлений. Здесь в силе условие, что любое абстрактное явление в первую очередь должно конкретизироваться, материализоваться в каком-либо образе или звуке (т.е., должно быть названо, должно быть произнесено имя), и только после этого воздействие на него может быть результативным. Например: зло — черт господин/барин; чума — женщина — мужчина — *Madaliņa/Indriķītis* и т.п.; *Paņēmu skalū, — nodūru velnu; atskrēja melns suns — nokoda sāpes; atskrēja melna kaķe — pārķoda sāpes; atskrēja zaķis — pārķoda sāpes (sāpju vārdi)* В 127 'Взял я лучинку — заколол черта; прибежал черный пес — откусил боль, прибежала черная кошка — перекусила боль, прибежал заяц — перекусил боль' (от боли).

Клише *Paņēmu skalū, nodūru velnu* — это целостная, компактная формула; боль "вкладывается", переносится в образ черта, а затем

уничтожается с помощью магического действия, подсказанного текстом заговора.

Попытка группировать носителей идеи уничтожения, ущербности в заговорах позволяет выявить четыре основные группы:

I. космические объекты (луна на ущербе, звезды, заходящее солнце);

II. объекты или явления природы (ветер, морская волна, дорожная пыль, гнилое дерево, утренняя роса, старый гриб — дождевик);

III. бытовые реалии (банное тепло, банный пар, ветхое полотно, старые лапти);

IV. мифологические существа (Диевс 'бог', Лайма, Перкуонс 'гром', Черт, лаумы, ведьмы).

В статье были рассмотрены лишь некоторые из них, но тем не менее это позволяет сделать вывод, что выбор объектов — носителей идеи уничтожения зла, болезни и т.д. обусловлен характером, сферой или целью употребления самой формулы уничтожения, а также каждой конкретной ситуацией, теми конкретными обстоятельствами, средой, которая активизирует процессы функционирования заговоров и связанных с ними представлений.

<sup>1</sup> Неадекватность некоторых представлений, а также терминов в латышском и русском языках является причиной не совсем удачного перевода словосочетания *zudināšanas formula* как формулы уничтожения; термин *zudināšanas formula* содержит как понятие прямого уничтожения, так и изгнания, бесследного исчезновения любого зла.

<sup>2</sup> Зло в данном случае интерпретируется как понятие самого широкого спектра как материального, так и нематериального характера.

<sup>3</sup> Так как формулы уничтожения в статье рассматриваются лишь как один из элементов конструкции заговоров, как одна из составных, в виде примеров приводятся преимущественно неполные тексты заговоров, ограничиваясь лишь вышеупомянутыми формулами.

<sup>4</sup> Barons K., Visendorfs II. Latvju dainas. IV. Pēterburga, 1910. L. 207.

<sup>5</sup> Straubergs K. Latviešu buramie vārdi. I R., 1939. L. 58.

<sup>6</sup> Ср. сходные представления о счастье у китайцев; Веселовский II. Пережитки некоторых татарских обычаев у русских // Живая старина. Вып. 1. С.116., 1912. С. 33.

<sup>7</sup> В дальнейшем подробнее будут рассмотрены ритуальные диалоги, которые также имеют тесную связь с порогом, производятся на пороге.

<sup>8</sup> *Daugaviņa* — уменьшительная форма от *Daugava* — в переводе не соблюдена. Кроме аргументации, что частое употребление уменьшительных форм субстантива характерна для латышских дайн, в данном случае употребление подобных форм имеет и чисто психологическую мотивацию: реализованное в словах уменьшение величины Даугавы усилит воздействие заговора; кроме того это и приравнивание ее к размерам кровеносного сосуда.

<sup>9</sup> Слово *stulbs* в современном латышском языке имеет другое значение, отличное от первоначального. Сегодня *stulbs* — это 'глупый, ограниченный'; изначальное значение этого слова — 'слепой' (*Milenbahs K., Endzelins J. Latviešu valodas vārdnīca*. III. R., 1927—1929. L. 1102.

<sup>10</sup> Здесь приведем ту характеристику, какую "железным" словам дает Ф. Бривземникс: «"Железными словами" называются наговоры, которые будто бы лишают способности чувствовать физическую боль: субъект, подвергавшийся телесному наказанию, благодаря "железным словам", лежит как ни в чем не бывало, "как мешок"» (*Treilands — Бривземникс Ф. Материалы по этнографии латышского племени*. М., 1981. С. 179.

<sup>11</sup> Топоров В.Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией "мирового дерева" // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту, 1971; Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982; Цивьян Т.В. К се-

миотике пространственных и временных показателей в фольклоре // Сб. статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973; *Цивьян Т.В.* К семантике дома в балканских заговорах // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. I (5). Тарту, 1974; *Байбури А.К.* Несколько замечаний к проблеме "пространства в ритуале" (на материале русского свадебного обряда) // Там же; *Байбури А.К.* Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография. Л., 1977; *Байбури А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; *Байбури А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978 и др.

<sup>12</sup> Чума, как правило, антропоморфизуется в образе старой женщины, иногда — мужчины в черном, реже — в виде животного (птицы или маленькой собачки с колокольчиком на шее). У чумы, так же как и у человека, имеется свое имя: *Pats mēriis Indriķiis / Mēra māte Madaļiņa* (LD 20380) — (Сама чума Индриктис / Мать чумы Мадалиня) Об антропоморфизации болезней см.: *Фрезер Дж.* Золотая ветвь: Табу — запреты. — М., 1928; *Петров В.П.* Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. — Л., 1981 и др.

<sup>13</sup> О магическом характере счета см.: *Olupe E.* Latvīšu buramvārdu struktūra: uzbūves principi un veidi // LPSR ZA Vēstis. — 1987. — Nr. 10. — 114. lpp.

<sup>14</sup> Здесь существенное различие напр., с немецкими, иранскими представлениями, где сам Бог дуалистичен: наряду с добрым Богом существует не Черт, как воплощение зла, а другой Бог — злой (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. — Bd. III. — Berlin/Leipzig, 1930—1931. — Sp. 956.).

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

В — *Трейланд — Бриземниекс Ф.* Материалы по этнографии латышского племени. — М., 1881. Следует номер фольклорной единицы в разделе "Латышские народные наговоры и заклинания".

LBV — *Straubergs K.* Latvīšu buramie vārdi. — I—II. — Rīga, 1939—1941. Цифра указывает страницу.

LD — *Barons K., Visendorfs H.* Latvju dainas. — Jelgava — Pēterburga, 1894—1915. За сокращением — порядковый номер фольклорной единицы в издании.

LFK — *Latviešu folkloras krātuve* — фонды латышского фольклора в архиве Ин-та языка и литературы АН Латвии. За сокращением — номер материала в фондах.

LTT — *Smits P.* Latvīšu tautas ticējumi. — I—IV — Rīga, 1940—1941. За сокращением — порядковый номер фольклорной единицы в издании.

Т.Н. Свешникова

### Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни)

Материал заговоров представляет плодотворную почву для сопоставления и реконструкции, поскольку набор формул и мотивов, составляющих заговорный текст, ограничен, относительно постоянен и обнаруживает черты многочисленных схождения в различных фольклорных традициях [ср. Иванов, Топоров, 1963, с. 148—150, где рассматривается возможность реконструкции праславянских текстов заговоров].

Данная работа посвящена рассмотрению некоторых ритуально-поэтических формул восточнороманских и восточнославянских заговоров



ных текстов. Мы ограничиваемся сопоставительным анализом лишь одного фрагмента заговоров, а именно формулой отсылки болезни. Речь идет о клише следующего типа: восточнором. *Mereş voi, / Cu sorocu tñeu, / Şi cu alu Dumñezău / Şi cu doisprăzăce apostoli, / În p'etrile săci / Şi'n bolovañ / Unde cocoş negru nu cñtă, / Vacă nagră nu răge* [Scurtu, 250]; *Să te duci în pădure, / Unde cicoş nu cñtă, / Vacă nu ragi, / Nici poră nu toacă* [Cires, Berdan, 66]; восточнослав.: укр. *Іссылаю тебе, змей душе-переполоше, / в землю пустую безконечную, / Де козак на коні не гуляе / Де і дівка косою не має, / Де чоловічеський глас не заходить, / Де і скотина не ходить, / Де і птиця не залітаєть* [Ивашенко, 175]; белорус. *И сошлю я вас на мха, на болота, на ницця лозы, горой закачу, зязлезным тыном захороджу, зорами обсею, мясяцам накрью* [Романов, 45, № 167]; русск. *поди в тёмные леса, в зыбучие болота, где люди не заходят, там петух не поёт, сядь на скрипучее дерево, там тешьсе, потешайсе, там тебе место, там угомон* [Мансикка, 129, № 27].

Исследователи не раз обращались к сравнению индоевропейских заговоров, обнаруживающих поразительное сходство, которое позволяет делать далеко идущие выводы. В числе таких исследователей находится, в частности, Б.П. Хаждеу с его сопоставительным анализом восточнороманских и санскритских заговоров от телесной слабости; сюда относятся наблюдения Н. Познанского над структурой различных заговорных текстов, а еще раньше разыскания В. Миллера в области ассирийских заклинаний и заговоров [Хаждеу, 1979, с. 61-63; Познанский, 1917; Миллер, 1896, с. 66-89]. "К чему приводят указанные параллели? — писал Миллер. — Должны ли мы только ограничиться выводом..., что одни и те же психологические законы проявляются в человечестве поразительно одинаково даже в деталях, в народах различных рас, живущих под различными широтами при самых различных жизненных условиях...? Или рассмотренные совпадения хоть отчасти объясняются существованием древней культурной традиции, донесшей еще не изведенными наукой путями некоторые черты восточной магии в наше и средневековое европейское колдовство? Мне лично возможность отголосков такой традиции представляется, по крайней мере, в некоторых чертах вероятной" [Миллер, 1896, с. 89]. Эта мысль подтверждается выполненными в недалеком прошлом исследованиями по реконструкции некоторых типов индоевропейских заговоров [Топоров, 1969].

Далее рассматриваются формулы отсылки болезни в восточнороманских и восточнославянских заговорных текстах; в работе анализируются преимущественно восточнороманские заговоры и приводятся соответствующие восточнославянские параллели.

Место отсылки болезни описывается такими оппозициями, как: свой/чужой, близкий/далекий, верх/низ, центральный/периферийный, суша/море, светлый/темный и рядом других [ср. Неклюдов 1972, с. 33-34, 36-37; Иванов, Топоров 1965, с.63, 138, 165, 174]. Далекими, чужими считаются такие элементы пространства, как лес — черный, глухой, немой, пустой — в восточнороманском: *codri pusîn* [Petrić, 140

121], *păduri mute și surde* [FOM, 758], сырой, темный, дремучий — в восточнославянском; ср. следующие клише в белорусских заговорных текстах: *идитя вы на темныя лясы, на товстыя дубы, на шырокия листы* [Романов, 38, № 115]; *и шалёных собак сгоню я за щирья боры, за цёмныя лясы, за болоты, за гнилыя колоды, и за лютыя воды* [Романов, 174, № 64]; в русских заговорах: *отнесите его в темные леса, в далекие края, за синие моря, за желтые пески* [Попов, 232, № 80]; *поди в темные леса, в зыбучие болота* [Мансикка, 129, № 27]; в украинских заговорах: *иди проч, та иди на леса, на очереты, та на лугы, та на пуци, та на трепезы; подить собе на яры, на леса дремучи* [Ефименко, 1874, № 26, № 78]; горы, крутые, высокие, вершины гор, горы, имеющие названия, — в восточнороманском и восточнославянском: *munte mare* [FM, 417], *vîrfu muntselui* [FOM, 1967, 317], *munții lui Crai împărat* [FOM, 1970, 163], *muntele Ineului* [FT, 240]. Ср. соответствующие восточнославянские мотивы: укр. *ступай в крутыя горы, в гнилыя колоды* [X. Сб., 1895, 386]; *на ницї лозы, на быстры воды, на сухии леса и на крутыи горы* [Ефименко, 1874, № 87]; русск. *будь тебе по болотам, по гнилым колодам, за тёмными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками* [Майков, 94]; *посылаю за быстрые реки, за высокие горы, за темные леса* [Ефименко, 1878, 176, № 17]; *за темные леса, за высокие горы, за тихие за озёра* [Кр. иск., 56]; *понеси их за горы высоки, за леса дремучи, за моря широки, за реки глубоки, за болота зыбучи, за грязи топучи* [Майков, № 56]; ср. интересную реализацию первого члена противопоставления верх/низ в русском заговоре: *мы вас высылаем на красные зори, на ясные звёзды, на куриные жердья* [Попов, 232, № 46]; море, глубь моря, край моря в восточнороманском: *mare, Marea Neagră* [FOM, 1968, 559, 745], *fundul mării* [Ionașcu, Mîndreanu, 94]; [Pamfile, 31], *coadele mării* [Ionescu, Daniil, 55]; в восточнославянском, крае моря, характерен вообще мотив воды, влажности, топкости, гниения: ср. восточнославянские заговорные формулы: русск. *понеси её в сине море* [Майков, № 56]; *поди на Окиян море; поди за море* [Майков, № 57, № 204]; *пошлю я вас во чисты поля, во сини моря, во гнилы болота* [Попов, 230, № 33]; *угоните их за чисты поля, за сини моря, за гнилу колодину* [Пин., 169, № 182]; *пойдите во чисто поле, за синё море на белый мох, под гнилую колоду* [Пин., 196, № 183]; укр.: *пòдите, урокы, на сорокы, на луга, на очерета, на болота, за моря!* [Ефименко, 1874, № 77]; белорусск.: *идзи ты на мóря, на лукоморья* [Романов, 166, № 36]. Интересны также отсылки болезни на край земель *în coadele mării* [Ionescu, Daniil, 1907, 82], на край вод *la margini de ape* [FT, 243] и др.; вообще характерна выделенность границы, последней черты, за которой начинается чужой мир. Ср. также мотив изгнания болезни вглубь земли *în fundul pământului* [FOM, 1968, 760] и под землю (при этом говорится, что болезнь пришла из-под земли): *Tu pe sub pământ ai venit, pe sub pământ să te duși* [FOM, 1968, 563] ср. восточнославянские формулы: *в сырую землю* [Кр. иск. 50]; *в землю, под гнилую колоду, под смоляной пень* [Майков, № 196]. Очевидно,

что отсылка болезни в землю, под землю, т.е. вниз, означает также переход в иной, чужой мир, мир мертвых.

Исследователи текстов заговоров обычно отмечают тесную связь мира заговора с миром крестьянского дома, с крестьянским бытом, деревенскими занятиями, ремеслами и полевыми работами. См., в частности: [Paradima, 1968, p. 383-385; Pop, Ruxăndoiu, 1976, p. 220]. Поэтому изгнание болезни в чужой мир обычно сопровождается формулами, из которых явствует, что в чужом мире, в отличие от своего мира, все устроено совершенно по-иному, при этом перечисляются бытовые подробности, очень точно характеризующие свой мир. Вообще чужой мир, как известно, может описываться как обратный своему, т.е. свой мир со знаком минус. Так, например, болезнь отсылается туда, где петухи не поют, куры не кудахчут, собаки не лают, кошки не мяукают, коровы не мычат, т.е. в тот чужой мир, где нет домашних животных, ср.: *Duceți-vă une cocoș ni cîntă* [Candrea, 1906-1907, 26]; *Găina nu cîntă* [FOM, 1968, 758]; *unde cline nu latră* [Bichigean, Tomuța 89]; [FOM, 1968, 754]; *unde pisica nu miaună* [FOM, 1970, 155]; *Unde vaca nu rage* [Pamfile, 43]. Эти формулы нередко включают в себя прилагательное черный, которое усиливает их отрицательную символику, ср., например: *Unde cocoș negru nu cîntă* [Candrea, 1907, 24] 'Где черный петух не поет'; *Unde căine negru n'a lătrat* [Ionescu, Daniil, 1907, 16] 'Где черная собака не лаяла'; *Mîța neagră nu miaună* [Candrea, 1907, 24]. 'Черная кошка не мяукает'; *Vaca neagră nu tugește* [Bichigean, Tomuța, 89] 'Черная корова не мычит' Ср. соответствующие клише в восточнославянских заговорах, поражающие своими почти текстуальными совпадениями: белорус. *там ня слышно ні коровскага рыку, ні пятаховага крыку* [Романов, 174, № 64]; *де і певні не пяцую, де й гусі ня крычаць* [Романов, 21, № 59]; укр. *де певні не співають, і певничий голос не заходить; там кури не співали, гуси не кричали, собаки не брехали* [Ефименко, 1874, № 60, № 63]; *де й півні не співають; де кури не співають і собаки не брешуть* [Х. сб., 1894, 35, 36]; *Де скотина не ходить / і де птиця не літає* [Ивашенко, 173]; *де півні не співають, де собаки не брешуть* [Ястребов, 48]; русск.: *где люди не заходят, там петух не поёт* [Мансикка, 129, № 27]; *где скот не бродит; где люди не ходят и кони не бродят, и птица не летает* [Майков, № 233, № 203].

Часты отсылки болезни туда, 'где девица косы не заплетает': *Unde fata coșita nu împletește* [Ionașcu, Mîndreanu, 94]; 'где девица не поет и не пляшет': *Unde fata mare nu cîntă* [FOM, 1968, 564]; *Unde fata nu joacă* [FOM, 1970, 155]; где молодец топора в руках не держит; где у молодца / из-под топора / щепки не летят; где молодец молотом не ударяет: *voinic ieșche nu scoate* [Candrea, 1906-1907, 26]; *voinicul nu ciocănește* [FOM, 1968, 559]; где молодец не гикает: *unde voinic nu chioțește* [Ionașcu, Mîndreanu, 94]; где у доброго молодца детей не бывает: *voinic tsnăr nu rod'ește* [FOM, 1967, 338]; где дитя малое не плачет: *copil mic nu tipotește* [Bichigean, Tomuța, 89]. Блезнь изгоняется также туда, где топор не стучит: *secure nu pocnește* [Ionașcu, Mîndreanu, 87]; *unde topor nu ciocănește* [Ionescu, Daniil, 1907,



33]; где топор не рубит: *săcure nu taie* [FOM, 1968, 564]; где бык в ярмо не впряжен: *unde boul în jug nu trage* [Pamfile, 43]; где зеленую траву не косят: *iarba verde nu se taie* [Bichigean, Tomuța, 89]; ср. также более сложную формулу: *Unde iarba crește / Și'n patru se'mpletește, / Și nimeni n'o folosește* [Bichigean, Tomuța, 89] досл.: 'где трава растет / И в четыре пряди заплетается, / И никто ее не берет'. Ср. также отсылки болезни туда, где Бога не поминуют: *Dumnezeu nu pomeneste* [FOM 1968, 759]; где поп не читает: *Unde popa nu citește* [Ionașcu, Mîndreanu, 87]; где поп в церкви не служит: *popa în biserică nu slujește* [FOM, 1968, 563]; где поп в колодушку не стучит: *unde popa nu ioacă* [Ionescu, Daniil, 1907, 33].

Ср. соответствующие клише в восточнославянских заговорных текстах: укр. *Де козак не гуляе, / Де дівка косою не мае* [Ивашенко, 173]; *Де молодиці на гуляння не ходять, / Де козак коня не напуває, / Де дівчя коси ни росплітає; Де дівка косою не має, / Де козак на коні не гуляє* [Ивашенко, 176]; *де пивни не співають, диты не плачуть* [Ястребов, 58]; *де куры не співають и собаки не брешуть и дитячий голос не заходе* [X. сб. 1894, 36]; русск.: *куда крылатая птица не залетает, и удалый молодец на коне не заезжает* [Майков, № 210]; белорусск.: *дзе людзі ня ходзюць и зьверы ня бегаюць и птуцы не летаюць* [Романов, 174, № 64].

В отличие от восточнороманских заговорных текстов, в которых, хотя и встречаются, но не являются частотными формулы, типа: *unde vîntul nu bate și ni s-aude nimic* 'где ветер не дует и ничего не слышно'; *unde ni-i zi nici noapte, nici soare, nici lună* [Pora, №286, № 260] 'где нет ни дня, ни ночи, ни солнца, ни луны', в восточнославянских заговорах такие формулы чрезвычайно распространены; ср., например: белорусск. *Выдымаю, высылаю, иде ветер ня вея, иде сонца ня грея* [Романов, 20, № 56]; *дзе ветры ня веюць дзе й сонца ня грея, дзе й птуцы не летаюць и зьярвё ня бегая* [Романов, 26, № 84]; русск.: *где солнце неогревает, где люди не ходят и не бывают* [Ефименко, 1878, 201, № 19]; *где солнце неогревает, где люди не ходят и не бывают* [Майков, № 128]; укр. *де огни не горять и воды не стоять, и куры не співають, и сонце праведне не сходе* [Ястребов, 46]; *де й витер не заходе* [X. сб., 1894, 35].

Одна из существенных черт восточнороманских заговоров — распределение животных по их принадлежности к своему или чужому миру. Так, волк, сова и сыч относятся к чужому миру, в отличие от собаки, кошки, коровы, курицы и петуха, которые принадлежат к своему миру; ср., например: *Și le-oi trimite / În pădurea neagră / Unde lupii negri urlă, / Unde buha neagră le cheamă, / Unde cucuveaua morții le așteaptă* [FT, 1967, 242] 'И пошлю их / В черный лес, / Где воют черные волки, / Куда зовет их черная сова, / Где их ждет сыч смерти'; ср. также изгнание болезни туда, где есть большой коршун (орел) с крыльями до земли [FM, 417].

В восточнославянской заговорной традиции эта тенденция столь явно не выражена, и там все звери принадлежат, по-видимому, своему миру; ср.: белорусск. *де ветяр ня вея, и люди ня ходять, певни не пяють, вовки ня виють; дзе и птуцы не летаюць и зьярвё не*



бегаецъ [Романов, 36, № 128, 39, № 142]; русск.: где птицы не залетают, серый волк не зарыскивает [Ефименко, 1878, 176, № 17]; где звери не заходят [Майков, № 128].

Для обеих традиций, — восточнороманской и восточнославянской, — характерны формулы отсылки болезни и вредителей к рыбе; ср.: *Acolo nu vă duceți, / Ci vă duceți în mare, / Este un pește mare, / Cu solzii de aur. / Cu dalta spintecați-l, / Sîngele cu pumnii i-l beți, / În strat de moarte să-l lăsați* [Bîrlea, 341]. 'Туда не ходите. / Пойдите в море, / Там есть большая рыба, / С золотой чешуей. / Долотом вспорите ее, / Кровь ладонями выпейте, / На смертном одре оставьте ее'; *Mereț în mare, / C-acolo ieste o mreană mare, / Solz pe sine n-are. / La ceia irima s-o mincaț / Sîngele să i-l beț* [Ant., 185]. 'Идите в море, / Там есть большая рыба-усач, / Чешуи на ней нет. / Сердце у нее съеште, / Кровь у нее выпейте'. *Duceți-vă la Marea Neagră, / Că acolo vă așteaptă o mreană/ Cu solzii de aur, / Cu aripi de smarand, / Cu luceferi pe spate, / Cu ochi de nestemate* [Pora, 327, № 294]. 'Ступайте в Черное море, / Там ждет вас рыба-усач, / С золотой чешуей, / Изумрудными плавниками, / Со звездами на спине, / С глазами из драгоценных камней'; ср. восточнославянские формулы: *понеси их за горы високи, за леса дремучи, за моря широки, за реки глубоки, за болоты зыбучи, за грязи топучи, к щуке-белуге в зубы; понеси ее в сине море!* [Майков, № 56]; *Относила в сине морѣ, / В синем мори, / Под серым камнем / Бела рыба-щука, / Зубы залезны, / Глаза оловянны / Рвѣт и хватаѣ / Пенья — колодьѣ* [Озаровская, 95-96].

Интересны отсылки болезней, также относящиеся к зооморфному коду и характеризующиеся признаками острый, колющий, ударяющий. Ср.: болезнь отсылается на рога оленей *în coarnele cerbilor* [Ionașcu, Măndreanu, 87]; на рога оленей *în coarnele ciutelor* [FOM, 1968, 564]; на рога оленей, в уши оленей *In coarnele cerbilor, / In urechile ciutelor* [FM, 207]; на рога быков *în coarnele boilor* [Pamfile, 18]; под копыта оленей *în copitele ciutelor* [Ionașcu, Măndreanu, 94]; в голову китов, волков и медведей *în capul balenelor s'al lupilor s'al urșilor* [Ionescu, Daniil, 1907, 53]; в хвосты кобыл *în coadele epelor* [Ionescu, Daniil, 1907, 53]. Ср. чрезвычайно выразительную и редкую формулу отсылки болезни в белорусском заговоре "от ляку": *И ссылаю тябе, ляк: забярятя ляк бабы ў чапцы, мужчыны у шапки, дзевки ў косы, хлопцы ў магерки; вятровый на ветяр ляти, земляный на землю упади, водяный на воде пливи, — коню ў ноги, корови ў роги, свиньне ў животы, овечы ў копыты, кошы ў пячонки, собацы ў головки, гуси ў дюбки, курыцы ў лапки* [Романов, 36, № 128].

Таким образом, формулы отсылки болезни рисуют достаточно отчетливо свой мир, который находится наверху, на земле и населен людьми, животными, птицами, причем все это движется и звучит, люди занимаются ремеслами, в то время как чужой мир расположен под землей, в море, в глубине моря, на горе, на вершине горы, на краю земли, в лесу и т.д.; он пуст, нем, неподвижен, и лишь отдельным животным находится там место.

Совершенно особое место занимает мотив отсылки болезни к царским дочерям, к дочерям волшебниц, которые ждут с накрытыми

столами и зажженными факелами; здесь можно видеть сочетание задабривания болезней с еще одной стороной описания нижнего, чужого мира (мотив ритуального пира); ср.: *și duceți-vă la fetele împăratului* [Candrea, 1906-1907, 26]; *la fetele crailor* [Ionescu, Daniil, 1907, 33]; *la fetele zânelor* [Ionescu, Daniil, 1908, 51]; *la fata lui Lerîmpărat* [FOM, 1907, 155]; эти формулы имеют следующее окончание: *Că te așteaptă cu mesele puse, / Cu făcliiile aprinse; că ele vă așteaptă / Cu mese întinse, / Cu pahare puse; c-acolo te așteaptă / Nouă mese întinse, / Nouă făclii aprinse.*

Ср.: белорусск.: *там вам столы цесовыя, скаццеркі бялёвыя, корвацы цесовыя, подушкі квільковыя* [Романов, 167, № 40]; русск. *там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны* [Майков, № 121]; *там вам и питиньё и еденьё и все кўшаньё* [Кр. иск., 56]; *там кровати для вас тесовые, перины пуховые, яства сахарные, напитки медовые* [Попов, 237, № 80]; укр.: *там вам питинья и единья, и роскоши ваши, а сюды щоб не вникали!* [Ефименко, 1874, № 60].

Особый вопрос — список растений, обычно деревьев или кустов, что, естественно, связано с мотивом мирового дерева, в данном случае как медиатора на пути болезни в иной мир. Ср.: *Acolo să trădești / Cu cetina bradului / Cu veru molidului* [Marian, 65] 'Там живи / С веткой еловой / С макушкой пихтовой'; *că acolo este un copaci mare rotat. / Să'i razi răddcinile, / Să'i mândnci vinele* [Ionescu, Daniil, 1908, 178] 'Там есть большое круглое дерево. / Грызи его корни / Ешь его жилы'; ср., также формулу, в которой упоминается грушевое дерево: *Că acolo-i un păr mare rotat, / Și v-așteaptă o fată mare / Cu mese întinse, / Cu făclii aprinse, / Cu pahare pline* [FOM, 1968, 754] Грушевое дерево служит местом ссылки болезни и в белорусском заговоре: *на мхи, на болоты, на ницую лозу, на колючую грушу* [Романов, № 15] (показателен эпитет к дереву); болезнь отсылают к дубу [см. Мансикка, 1909, с. 11-12]<sup>2</sup>: ср. *Ёсь на сіяньскомь мори, на злукоморы, стоиць дубь* [Романов, 169, № 45]; *Идита вы на темныя лясы, на товстыя дубы, на шырокия листы* [Романов, 33, № 115]; *поди на дуб и на сухое дерево, на котором отростей нет* [Майков, № 99]; к березе: *поди в чистой полё на белую берёзку, там тешьсе, потешайсе, кисточкима, листочкима, прутикама* [Мансикка, 129, № 28]; *и брошу жабу под березы куст* [Майков, № 101]; *ссылаю я тябе на крутыя горы, на белыя бязрозы* [Романов, 37, № 132]; *тут вам не буты, не гуляты, на билий берези спочываты* [Новицкий, 10, 9]; к осине: *в зелены леса, в дремучи болота, в пенья, в колодыя, в горькую осину* [Пин., 171, № 188]; к калине: *Там калиновые кусты* [Романов, 171, № 55]; к раките: *серёд раскрасиваго луга стоиць ракитывай куст* [Романов, 22, № 63]; ср. также: *поди в темные леса, в зыбучие болота, где люди не заходят, там петух не поет, сядь на скрипучее дерево, там тешьсе, потешайсе* [Мансикка, 129, № 27].

Рассмотренные формулы отсылки болезни в восточнороманских и восточнославянских заговорных текстах при всем своеобразии каждой традиции обнаруживают черты несомненного сходства как на содержательном, так и на формальном уровне, что подводит нас к поискам

причин такого сходства, относя их не только к области типологии, но и к более глубоким индоевропейским истокам.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Т. IV. С. 23-24; по мнению автора, "заговоры, цель которых в изгнании болезни, содержат благоприятный материал для реконструкции древних индоевропейских образов ритуально-поэтических формул... Один из примеров такого рода — формула отсылки болезни".

<sup>2</sup> *Мансикка В.* Представители злого начала в русских заговорах. СПб., 1909. С. 11-12. Ср.: "Любимым центральным местом, вокруг которого собираются сонмы святых и нечистых духов и где обыкновенно происходит поражение последних, служит "дуб на океане", крестное дерево, вырастающее как орудие спасения из моря-океана грешного человечества... В румынском заговоре рассказывается, как больной отправляется куда-то дорогой и приходит, равно как и заговаривающий в русских заклинаниях, к крестному дереву, "белой яблоня, с стволом белым, с кожей белой, с ветками белыми, с листьями белыми".

Там же, с.12: "В связи с крестным деревом стоит сверх того, представление о черте, пребывающем в дубовой колоде и в ракивовом кусте".

#### ЛИТЕРАТУРА

- Ant - Antologie dialectalo-folclorică a României. Buc., 1983. V.I—II.  
Arhiva - Academia română. Arhiva de folclor. Cluj; Napoca.  
*Bichigan G., Tomuța I.* Bocete și descânțece din ținutul Năsăudului. Bistrița, 1936.  
*Bîrlea I.* Literatura populară din Maramureș. Buc., 1968. V. II.  
*Candrea I.A.* Graiul din Țara Oașului. Buc., 1907.  
*Candrea I.A., Densusianu Ov., Sperantia Th.D.* Graiul nostru. Texte din toate părțile locuite de români. Buc., 1906-1907. V. I.  
*Ciașanu G.F., Fira G., Popescu C.M.* Culegere de folclor din jud. Vâlcea și împrejurimi. Buc., 1928.  
*Cireș L., Berdan L.* Descânțece din Moldova. Texte inedite // Caietele arhivei de folclor. Iași, 1982. V. II.  
*Cristescu-Golopenția Șt.* Gospodăria în credințele și riturile magice ale femeilor din Drăguș (Făgăraș). Buc., 1940.  
*Densusianu N.* Vrăji și descânțece (в печати).  
FM - Folclor din Oltenia și Muntenia. Buc., 1969. V. I-II.  
FOM - Folclor din Oltenia și Muntenia. Buc., 1967. V. I; 1968. V.III; 1970. V.V.  
FI - Folclor din Transilvania. Buc. 1967. V. III.  
*Grigoriu-Rigo Gr.* Medicina poporului. București, 1907.  
*Hasdeu B.P.* Studii de folclor. Cluj; Napoca, 1979.  
*Marian S.Fl.* Descânțece populare române. Suceava, 1886.  
*Izv. - Izvorașul.* Revista de muzică, arta populară și folclor. Bistrița; Mehedinți.  
*Ionașcu N.I., Mândreanu M.St.* Poezii populare și descânțece. Alexandria, 1897.  
*Ionescu D., Daniil A.I.* Culegere de descânțece den județul Romanați. București, 1907, V. I; Vălenii-de Munte, 1908, V. II.  
*Pamfile T.* Boli și leacuri la oameni, vite și păsări după datinile și credințele poporului român. Buc., 1911.  
*Papadima O.* Literatura populară română. Buc., 1968.  
*Papahagi T.* Graiul și folklorul Maramureșului. Buc., 1925.  
*Pavelescu Gh.* Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni. Buc., 1945.  
*Păcala V.* Monografia comunei Râșinariu. Sibiu, 1915.  
*Petrovici E.* Folklor din Valea Almăjului (Banat) // Anuarul Arhivei de folclor. Buc., 1935. V. III.  
*Scurtu V.* Cercetări folklorice în Ugocea românească (jud. Satu-Mare) // Anuarul Arhivei de folclor. Buc., 1942. V. VI.

*Toctlescu Gr. G.* Materialuri folkloristice. Buc., 1900. V.I. Partea I.

*Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1874.

*Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Народная словесность. М., 1878.

*Иванов В. В., Топоров В. Н.* К реконструкции праславянского текста // Славянское языковедение. V Международного съезда славистов: Доклады советской делегации. М., 1963.

*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

*Иващенко П. С.* Шептання. Приложение к реферату: "Следы языческих верований в южно-русских шептаниях" // Труды третьего Археологического съезда в России. Киев, 1878.

Кр. иск. — Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера Л., 1928.

*Майков Л. Н.* Великорусские заклинания // Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1869.

*Мансикка В.* Представление злого начала в русских заговорах. СПб., 1909.

*Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912. XXI. Вып. 1.

*Миллер В.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль, 1896. Т. VII.

*Милорадович В.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии // Киевская старина, 1900. Т. LXVIII. Вып. 1-3.

*Неклюдов С. Ю.* Время и пространство в бытине // Славянский фольклор. М., 1972.

*Новицкий Я. П.* Малорусские народные заговоры и заклинания, собранные в Екатеринославщине // Летопись Екатеринославской Ученой Архивной Комиссии, 1915. Вып. 10.

Пин. Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980.

Озар. — *Озаровская О. Э.* Бабушкины старины. М., [1922].

*Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования и развития заговорных формул. Петроград. 1917.

*Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

*Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Заговоры, апокрифты и духовные стихи. Витебск, 1891. V.

*Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Т. IV. Хар. сб. — Харьковский сборник. Харьков, 1894. Т. VIII; 1895. Т. IX.

*Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в елисаветградском и александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Восточнороманские и восточнославянские заговорные формулы типа "где... не...". В функции субъекта выступают:

### 1. Человеческие существа

человек — рум. *unde omi ni lăcuieste* (Păcala, 245) 'где человек не живет'; *unde om ni calcă* (Toctlescu, I, 1576) 'где человек не ступает'; *unde petintean ni să potin'ești'e* (Arhiva, № 07972) 'где жителя земли не поминают';

люди — рум. *unde lumea ni cosița* (Izv., XV, 3, 122) 'где люди не ходят'; укр. *де люде не говорять* (Милорадович, 3, 384); *де люде не хрестятся* (Милорадович, 2, 382);

девица — рум. *unde fata mare cosița galbenă nu-mpletește* (Arhiva, №419) 'где девица желтую косицу не заплетает'; *undă fată dalba despletită nu umbliă* (Izv., XII, 6, 161) 'где белая девица простоволосая не ходит'; *unde fată cosiță ni toarce* (Ciauzanu, 137) 'где девица косицу не скручивает'; укр. *де дівка косою не має* (Иващенко, 173, 175); *де дівка русою косою не має* (Милорадович, 1, 55);

добрый молодец — рум. *nici voinic ni 'calecă* (Grigoriu-Rigo, 83) 'и добрый молодец коня не седлает'; *nici voinicū ni floieră* (Păcala, 250) 'и добрый молодец не свистит'; укр. *де козак коня не напуває* (Иващенко, 176); *де парубок огню не креше* (Милорадович, 3, 383);



священник — рум. *unde popa nu toacă* (Păcala, 250) 'где поп в колотушку не стучит'; *unde popa nu se roagă* (Popa, 300) 'где поп не молится';

никто — рум. *pe Dumnezeu nimeni nu pomenește* (Izv., XII, 5, 135) 'Бога никто не поминает'; *nimirea nu locuiești* (Ant., II, 38).

## 2. Домашние животные

петух — рум. *unde cocoșii nu cântă* (Pavelescu, 164) 'где петухи не поют'; *unde nu cântă cicoș negru* (Grigoriu-Rigo, 83) 'где черный петух не поет'; укр. *де півень не співає* (Милорадович, I, 55); *де півни не співають* (Новицкий, 2, 68); белоус. *дзе півуны не ляуць* (Романов, 30, №98); рус. *там петух не поет* (Мансикка, 129, №27);

курица — рум. *unde găini cotcodălesc* (Popa, 319) 'где куры не кудахчут'; *găina neagră nu cârădește* (Pavelescu, 00) 'черная курица не квохчет'; укр. *де кури не пьють* (Ивашенко, 176);

гусь — рум. *unde gâsca nu gâgăie* (Izv., X, 7-8, 122) 'где гусь не гогочет'; укр. *тамь гуси не кричали* (Ефименко, 22);

утка — рум. *unde rața nu măcăne* (Izv., X, 7-8, 122) 'где утка не крикает';

собака — рум. *unde câine nu bate* (Pavelescu, 138) 'где собака не лает'; *nici nu bate câine roșu* (Grigoriu-Rigo, 83) 'даже рыжая собака не лает'; укр. *тамь собаки не брехали* (Ефименко, 22);

кошка — рум. *unde pisică nu miorlăie* (Ionescu, Daniil, II, 108) 'где кошка не мяукает'; *unde mîja nu umblă* (Izv., VII, 7-8, 17) 'где кошка не ходит'.

скотина — рум. *vitele nu răzunează* (Izv., XV, 3, 122) 'скот не пасется'; укр. *де скотина не ходить* (Ивашенко, 173, 175).

корова — рум. *unde vacă nu s'adapă* (Pavelescu, 164) 'где корова воды не пьет'; *vacă neagră nu răgește* (Izv., XXI, 4, 147) 'черная корова не мычит';

теленоч — рум. *unde vițel nu suge* (Cristescu-Golopenția, 69) 'где теленок не сосет'; *ghițdul nu rage* (Pavelescu, 138) 'теленоч не мычит';

бык — рум. *unde bou nu rage* (Tocilescu, I, 616) 'где бык не ревет'; *bou negru nu răncădește* (Izv., XXI, 4, 147) 'черный бык не ревет';

конь — рум. *unde cal negru nu rîncează* (Popa, 257) 'где черный конь не ржет';

овца — рум. *unde oaie nu rumege* (Pavelescu, 164) 'где овца не жует жвачку'; *nu behdie oaia* (Popa, 300) 'овца не блеет';

коза — рум. *unde capre nu behdiesc* (Popa, 319) 'где козы не блеют';

свинья — рум. *unde porcul nu țgurluie* (Izv., X, 7-8, 122) 'где свинья не хрюкает';

пчела — рум. *nici albhini nu borndesc* (Pavelescu, 140) 'даже пчелы не роются';

## 3. Дикие животные и птицы

птица — рум. *nici păsări n'or țurlica* (Pavelescu, 140) 'даже птицы не будут чирикать'; укр. *де птиця не літає* (Ивашенко, 173); русск. *где птицы не залетают* (Ефименко, 176, №17);

ворона — рум. *unde cioard neagră nu bea apă* (Bichigan, Tomița, 93) 'где черная ворона воды не пьет'; *ciocardle nu ciordlesc* (Pavelescu, 179) 'вороны не каркают';

кукушка — рум. *unde cucu nu cântă* (Grigoriu-Rigo, 91) 'где кукушка не поет';

волк — рум. *lupi nu urlă* (Cireș, Berdan, 53) 'волк не воет'; рус.: *где серый волк не зарыскивает* (Ефименко, 176, №17);

буйвол — рум. *bivol nu mugește* (Arhiva, 410) 'буйвол не ревет';

## 4. Домашние занятия

рум. *und'e focu nu s'ă fače* (Parahagi, 141) 'где огонь не разводят'; *unde casă nu se mătură* (Ionescu, Daniil, I, 139) 'где дом не метут'; *unde casa nu se spoțește* (Tocilescu, I, 548) 'где дом не белят'; *unde nu se țese și nu se toarce*; *unde nu se ard și nu se seamănd* (Popa, 300) 'где не ткут и не прядут; где не пашут и не сеют'; *und'e pk ția nu s'ă cqače* (Parahagi, 141) 'где хлеб не пекут'.

## 5. Орудия

рум. *unde secure nu e* (Tocilescu, I, 611) 'где топора нет'; *unde nu-i urmă de topor* (Tocilescu, I, 501) 'где следа топора нет'.

## 6. Голоса, звуки, запахи, зрительные восприятия

рум. *clorotele nu s'aud* (Pavelescu, 182) 'колокола не слышны'; укр. *де дзвонь не дзвонять* (Милорадович, 3, 384); рум. *nici glas de fată mare* (Păcala, 250) 'даже девичьего голоса не слышно'; укр. *де чоловічий глас не заходить* (Ивашенко, 175); рум. *nici grai de cocoș* (Izv., XI, 4, 94) 'даже петушинного голоса'; укр. *де півнячий глас не заходить* (Милорадович, 3, 383); рум. *miros de idmăie*

(Tocilescu, I, 611) 'запаха ладана'; укр. *і куди чоловічеське око не заглядає* (Ивашенко, 176).

7. Космические и природные явления

рум. *unde nu-i zi nici noapte* (Pora, 300) 'где нет ни дня, ни ночи'; *unde luna nu răsare* (Grigoriu-Rigo, 118) 'где луна не восходит'; *unde zorile nu se varsă* (Ionescu, Daniil, I, 143) 'где заря не занимается'; *unde soare nu răsare* (Tocilescu, I, 1576) 'где солнце не встает'; укр. *де праведне сонечко не сходять* (Милорадович, 3, 382); рум. *unde vîntul nu bate și ni s-aude nimic* (Pora, 319) 'где ветер не дует и ничего не слышно'; укр. *тамб вбтерь не вѣє* (Ефименко, 22); *де вутер вербы не колыше* (Милорадович, 3, 383); рум. *unde focul nu arde* (Ionescu, Daniil, II, 17)

8. Растения

рум. *unde floare nu se sădește* (Parahagi, XI.II) 'где цветок не сажают'; *unde iarbă nu crește* (Ionescu, Daniil, II, 129) 'где трава не растет'; *lemnele nu-nerzesc* (Pavelescu, 179) 'деревья не зеленеют';

9. Фантастические существа

рум. *păsări măiestre nu umblă* (Bichigean, Tomuța, 152) 'жар-птицы не бродят'.

Л.Г. Невская

## О заговорной реализации одного эпизода "основного мифа"

Композиционно балто-славянская причёт представляет собой свободный монтаж отдельных мотивов, в разных аспектах трактующих противопоставление 'жизнь — смерть'. Как и во всяком обрядовом тексте, здесь принципиально допустимо вкрапление обрядовых произведений иных жанров, необрядовых текстов или их фрагментов<sup>2</sup>. Какого рода произведения могут при этом использоваться? В какой степени семантика этих включенных элементов соответствует семантике обрядового текста? Какие дополнительные смыслы вносит в него? — На эти вопросы отчасти можно получить ответ, рассмотрев их в связи с текстом заклинания о "раскрытии могилы", регулярно вводимым в литовский, русский, белорусский надмогильный плач. Без всякого сомнения, сам текст этого заклинания генетически восходит к мифу о Громовержце. Однако как совместить смысл заклинания, призывающего к возвращению к жизни, с направленностью погребального обряда на разъединение сфер жизни и смерти? Это противоречие снимается, если иметь в виду "глубинную семантику" включенного фрагмента. Конкретные литовские и восточнославянские тексты причёты представляют разные формы и степень адаптации этого универсального мифологического сюжета<sup>3</sup>. Пожалуй, наиболее основательно его включение в севернорусское причитание:

Со восточной со сторонушки  
Подымалися да ветры буйные  
Со громами да со гремучимя,  
С молоньями да со палючимя;...  
Разшиби-ко ты, громова стрела,  
Еще матушку, да мать-сыру землю!

Развались-ко-ся ты, мать-земля,  
Что на все четыре стороны!  
Сокройся-ко да гробова доска,  
Распахнитеся да белы саваны!  
Отвалитесь да ручки белыя  
От ретиваго от сердечушка,  
Разожмитесь да уста сахарныя!  
Ты промолви-ко, мила сестрица,  
Слово-то со мной ласково

[Барсов, 164]

Эпическая картина грозы здесь интерпретируется как кульминационный момент мифа: поражение Перуном (в трансформе "гремучий гром") противника (в трансформе "мать-сыра земля") посредством обычного орудия — "громовой стрелы". Таким образом, воплощенная в мифе оппозиция 'верх' — 'низ' (Перун — Противник = Небо — Земля и т.п., см., в частности, в заговоре при собирании трав: *Небо-отец, а Земля-мать, благослови, Господи, эту траву рвать* [Майков, 519]) трансформируется здесь в противопоставление 'жизнь' — 'смерть', и победа в поединке обретает смысл попрания смерти, заклатья ее и воскрешения умершего.

Тот же набор атрибутов, релевантных для основного мифа, — гром, разбивающий гроб, дождь как разрешение поединка, — очевиден и в белорусском причитании. Впрочем, здесь нейтральная форма повествования и детерминированность каждой детали ситуацией надмогильного обряда ослабляет императивность заклатья:

Я ж буду хадзіць і прасіць,  
Каб дожджыкі палілі  
І зямельку размылі,  
Каб перуны труначку  
Тваю разбілі,  
Каб соўнейка ажывіла [Галашэнні, 288]

Аналогичным образом мотивы основного мифа пронизывают соответствующие литовские тексты, что уже само по себе говорит об архаичности и основательности использования этого мифологического сюжета для целей иных жанров:

...Kad man dievs duotų  
Giedrą dienele,  
Kad nušildytų  
Ryto rasele;  
Kad nušildytų  
Ryto rasele,  
Kad atsivertų  
Siera žemelė;..  
Kad atsimuštų  
Baltos lentelės...  
Kad atsikeltų  
Mano močiutė [Juška, 375]

‘Я просила бога, чтобы дал мне бог ясный денечек, чтобы согрел утреннюю росыньку, чтобы отворилась сырая земелька, чтобы разломилась белые досочки, чтобы поднялась моя матушка’. Наконец, можно усмотреть и “вырожденные” формы этого мотива, сопровождаемые инверсией семантики эпизода “раскрытия могилы”, которое теперь происходит не для воскрешения, а для похорон:

Как бы матушка сыра земля разступилася,  
Я с детушкама сейчас схоронилася [Барсов, 18].

Существует целый класс текстов, которые можно считать трансформацией основного мифа как в отношении сюжета, так и в отношении имени и функций его героев. Речь идет о заговоре от укуса змеи, текст которого восходит к кульминационному моменту поединка Громовержца с противником, одним из основных трансформов которого как раз и является змея: см. блр. ...*нашлець на вас Господь громовую тучу, камяный бой, — ен вас нигдзе ня ‘ставя: ни у ями, ни у пячарах, ни ў дрэви, ни под дрэвом, ни у камяни, ни под камянем* [Романов, 109]. Ср. с литовским сюжетом преследования черта: *Velnias bėga nuo griausmo, slėpiasi už žmonių rūbų, už medžių, už akmenų* [Balys, 142] ‘Вяльняс бежит от грома и прячется под одеждой человека, под деревом, под камнем’.

Трансформы Громовержца — Господь, Михаил архангел, Георгий, пророк Илия и др. — в заговоре употребляются как абсолютные синонимы, и в случае вырожденности текста являются единственным знаком, указывающим на зависимость и производность заговорного текста от мифологического: см. укр.: *Заклёнаю вас, гадюки, именем Св. Великомученика Победоносця Георгия* [Ефименко, 19]. Трансформации подвергается также имя противника Громовержца. Среди имен змеи особенно существенны номинации с комплексом *Мар-* (типа *Мария, Марья, Мархва* и, как ниже в литовском заговоре, *Marcelina*), возможно, связанные с семантически сложным понятием пестроты (ср. лит. *margas* ‘пестрый’ и такие названия змеи, внутренняя форма которых мотивирована этим признаком: *margulė, marguolė, marginė*), которое в свою очередь — этимологически и концептуально — связано с представлением о мраке, слепоте, смерти, подземном мире, властителем которого является противник Громовержца<sup>4</sup>. Набор атрибутов в тексте литовского заговора сводим к инвариантному, но амбивалентен в отношении места пребывания персонажа (здесь дуб на горе — атрибут змеи, а не Громовержца, как по неинвертированной схеме мифа): *Yra Egerę kalnas, tame kalne gūzolas ir ten gūžta. Toje gūžtoje trys slūgos: Karalina, Katrina ir Marcelina. Tos prašau išimti, kuri įleidote tą geluonį. O jei neišimsite, tai būsite basliais badžiotos, taukais mozotos ir bizūnais kotavotos* [LT V, 896] ‘Стоит гора Эгеру, на той горе дуб, на дубу гнездо. В том гнезде три служанки: Каралина, Катрина и Марцелина. Ту прошу вынуть, которая ввела это жало... А если не вынете, то будете колями исколоты (трансформ стерелы с инвариантным признаком ‘заостренный’), салом засалены, плетью избиты’. Аналогично в “темном” латышском заговоре стрела оказывается атрибутом змеи: *kad viņš ar savām bultām mērķē, tad laj tās*



*tāpat ir kā salauzītas* 'когда она (т.е. неназванная из табуистических соображений змея) прицелится своими стрелами, то пусть они будут как бы раздроблены (на мелкие куски)' [Трейланд, 161].

Итак, универсальность мифологического сюжета о Громовержце, наиболее полно представляющего балто-славянскую модель мира, позволяет ему без особых искажений трансформироваться в иные фольклорные жанры, в частности, в заговор и заклинание. Далее заклинание, базирующееся на "основном мифе", включается в текст надгробного причитания, что расширяет трансформационные валентности мифа, "вбирающий" же текст включается в более широкий контекст, и в погребальной причети, в основном варьирующей тему разделения сфер жизни и смерти, возникает волнующий мотив возможности преодоления этой разъединенности, встречи с покинувшим этот мир и далее вечного его возвращения. Апелляция при этом происходит к деструктивным хаотическим силам (ветры, гроза), т.е. делается попытка вновь сделать проницаемой границу между сферами жизни и смерти, восстановленную в ходе обряда. Однако обряд окончательно закрепляет их равновесие (*Видно, нет того на свете да не водится, Што ведь мертвыи с погоста не воротятся*) и обеспечивает умершему спокойное загробное существование (*второе вековое живленьцо*).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Семантике причитания как текстового кода погребального обряда посвящена монография: *Невская Л.Г.* Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

<sup>2</sup> Специально о взаимных "отражениях" обрядовых текстов разных жанров (в первую очередь, свадебных и погребальных) см.: *Байбурич А.К., Левинтон Г.А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

<sup>3</sup> См. в первую очередь работы: *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Они же.* Инвариант и трансформация в мифологических фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти В.Я. Проппа [1895—1970]. М., 1975.

<sup>4</sup> *Невская Л.Г.* *Пестрое* в балто-славянском: семантика и типология // Фольклор и этнографическая действительность: в честь 70-летия Б.Н. Путилова. Л., 1991.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

*Барсов* — Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым, Ч. I: Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

*Галашэніі* — Беларуская народная творчасць: Пахаванні. Памінкі. Галашэніі. Мінск, 1986.

*Ефименко П.С.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

*Майков Л.Н.* Великорусские заклинания // Записки Имп. Русского географического общества. Кн. II. 1868.

*Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891.

*Трейланд* — Материалы по этнографии латышского племени. Под ред. Ф. Трейланда (Brivzemniaks) // Известия Имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. XI. Труды этнографического отдела. VI. М., 1881.

*Balys J.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose // Tautosakos darbai. T. III. Kaunas, 1937.

*Juška A.* — Lietuviškos dainos. Užrašė A. Juška. T. III. Kaunas, 1954. LT V — Lietuvių tautosaka. T. V: Smulkioji tautosaka, žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968.

# Структура и семантика ритуала заговора. Язык и поэтика заговора

Л.Н. Виноградова

## Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа

В системе взаимодействия разных кодов, образующих ритуалы, направленные на избавление от болезней, вербальный компонент часто занимает наиболее сильную позицию. Иногда весь ритуал лечения сводится к произнесению заговорного текста. Такая доминантная роль словесной формулы повышает ее ритуально-магический статус, так как основная прагматическая функция обряда реализуется прежде всего через посредство слова. При этом характерной особенностью сравнительно коротких приговорных текстов, используемых в знахарской практике, является их заметно выделяющаяся коммуникативная маркированность. Она проявляется в таких формальных и семантических признаках текстов, которые присущи формам речевого общения: вокативы, призывы, вопросы, диалоги, приказы, просьбы, договоры, угрозы, проклятья и т.п. Анализируя эти свойства заговорных формул, можно, с одной стороны, установить тип адресатов этих текстов (имена и названия конкретных мифологических персонажей или неких неясно представленных высших сил), а с другой — определить основные модели взаимоотношений человека с ними. То и другое не только расширяет возможности семантической реконструкции общего содержания ритуала, но и определенным образом раскрывает архаические народные представления о допустимых формах контактов со сверхъестественными силами. Богатый материал в этом плане обнаруживают славянские заговорные формулы против детской бессонницы и ночного плача.

Опираясь на данные славянских поверий, можно заключить, что причиной детского плача и плохого сна считалось воздействие на ребенка демонических существ (преимущественно — женских мифологических персонажей). Терминологически часто вовсе не различаются названия бессонницы как плохого сна и ее персонифицированного образа. Например, болгары старались не упоминать слово "бессонница" ни в какое время суток, иначе бы она появилась ночью в виде старой бабы и замучила людей бессонницей; при необходимости ее называли *горска майка* (Маринов, 197—198). По другим болгарским повериям, в беспрепятственно плачущего ребенка вселялся нечистый дух, называемый *плач*, которого насылали *вештицы*, *вилы*, а единственным способом лечения было изгнание духа (там же, 119). Сербы

приписывали плохой сон младенца воздействию ночных духов, называемых *nocníčine*, которых представляли себе в виде длинноволосых баб с когтями на пальцах рук (Schneeweis, 54). Кроме того, детский плач и бессонницу могли вызвать женские лесные духи *горска мајка*, *шумска мајка* или особые демонические существа, способные вредить только новорожденным — *бабице*, *ноћнице* (Schneeweis, 14; Зечевић, 92—93).

Подобным же образом и украинцы Галиции считали, что *Бессонница* в женском облике ходит по домам в ночь новолуния или в канун Андрея дня, нападая на детей (Муkytiuk, 59). По представлениям белорусов, плохой сон и беспрестанный плач ребенка были свидетельством того, что *ночницы* посещают по ночам хату (Fedegowski: 217). Население северо-русских областей приписывало детскую болезнь *ночная плакса* воздействию злого духа, беса, домового, *матенки-полуноценки* (Астахова, 58; Куликовский, 66). В польских церковных источниках XV в. сохранилось упоминание об обычае суеверных крестьян оберегать новорожденных детей от ночниц и змор, которые якобы пугали и щипали младенцев, не давая им спать (Prace filologiczne, 564). В XIX в. повсеместно на Любельщине верили, что почпой плач ребенка вызывают *nocnice* (Baranowski, 79), а в Малопольше это вредоносное свойство приписывалось богинкам, плачкам, зморам и некоторым другим духам. По сообщению Ч. Зибрта, в чешской проповеднической литературе XVI в. запрещалось сельским жителям производить магические действия над детьми ради их спокойного сна, следовало пользоваться исключительно божьей молитвой, чтобы ребенка не смогли пугать *šotek*, *hospodářček*, *d'abel*, *duch domovní* (Zíbrt, 197).

Соответственно и терминология детской бессонницы и ночного плача отражает поверия этого типа. Ср. выражения: сев.-русс. *пристал полуношник*, *полуношница держит*; полесск. *крѣкса напала*, *начніцы напала*, *ночніцы ходють*; польск. *Napadli go (dziecko) Ptaksy, našli go płaczki* и под. Об избавлении же от бессонницы говорили как об отгоне нечистой силы: вост.-слав. *криксы выгонять*, *ночниц надо отогнать*, *плаксу вынимать*; польск. *zmory dziecko duszą, trzeba je wupędzić*.

В контексте этих представлений о вредоносном воздействии нечистой силы, вызывающей бессонницу и плач детей, многие способы избавления от нее могут быть интерпретированы на основе нескольких устойчивых мотивов, характеризующих взаимоотношения заговаривающего с мифологическим персонажем: это прежде всего мотивы *изгнания*, *отпугивания* духов, защита от них, кроме того, представленный в разных сюжетных вариантах мотив *установления контактов* с духами — виновниками бессонницы и с посредниками, помогающими в лечении (персонажам христианского культа, явлениями природы, животными, деревьями и т.п.). Например, в качестве отгонных, отпугивающих, защитных можно рассматривать наиболее популярные у всех славян магические действия подкладывания под подушку (в колыбель) металлических предметов: топора, ножа, иглы, ключей; пахучих растений, головок чеснока, отгоняющих — по

народным представлениям — нечистую силу; предметов, служащих для метения или вычесывания — щетки, веника, помела, прутьев от метлы, гребня для чесания льна. Широко использовались также предметы печной и домашней утвари, домашний мусор, которым приписывались апотропейные свойства. Например, для отпугивания духов, вредящих детям, ставили на ночь возле входной двери метлу прутьями вверх, подвешивали к матице старый веник, клали кочергу на ночь под колыбель, закрепляли кочергой окна и двери; сметенный из четырех углов комнаты мусор сыпали в колыбель; подкладывали веник или щетку под подушку и т.п.

Семантика прямого изгнания может быть отмечена в таких способах лечения бессонницы, как выбрасывание через окно во двор детской сорочки, пеленки (при характерной мотивировке, известной в Полесье: *крьксу выкыдалы*) или изготовление из одежды ребенка куклы (нескольких кукол) с последующим выбрасыванием их через окно, забрасыванием на крышу дома, подбрасыванием во двор к соседям, имевшим младенца. Как "изгоняющие" осмыслялись и ритуально-магические действия обметания колыбели, окуривания младенца, а также действия, производящие сильный шум и звон (битье кочергой по чугунку, по печной заслонке и т.п.).

В тех случаях, когда основным способом лечения детского плача и бессонницы было заговаривание, существенными оказывались действия, связанные с перемещением вместе с ребенком в пространстве дома (подходили к окну, к печи, к углам комнаты, вставали в дверях, на пороге), а также за его пределами (выходили во двор, останавливались в открытых воротах, ходили к месту рубки дров, к овину, к бане, к колодцу, на "сметник", на перекресток дорог и т.п.). Целью таких пространственных перемещений было стремление установить контакты с духами для высказывания просьб, требований, угроз или для заключения определенных договоров.

В статье предпринимается попытка проанализировать состав мифологических персонажей, включенных в вокативные формулы заговоров, и характер взаимоотношений с ними человека (на основе мотивов группы "отгона" и группы "заключения договора").

\* \* \*

Вокативные формулы, входящие в заговорные тексты, позволяют различать разные персонажные ряды: прямое обращение к духам-виновникам детской бессонницы и обращение к посредникам, способным помочь избавиться от нее.

Первый персонажный ряд во многом совпадает с группой вредных духов, известных в народных поверьях о бессоннице. Так, в вокативах заговорных текстов часто фигурируют названия ночных мифологических персонажей: *ночницы*, *ночницы-сестрицы* (полесск.), *ночная ночница* (олонек.), *полуночница* (арханг.), *матенка-полуноценка* (арханг.), *нотница-горятница* (смоленск.); духов, вызывающих детский крик, плач: *криксы* (полесск.), *криксы-плаксы* (волынск.), *крикливицы* (ровенск.), *криксы-вараксы* (курск.), *криксы-вириксы* (смоленск.); лесных духов: *лесные деды и бабы* (полесск.),



*лісавай дзед, лісавая баба Марыня* (гомельск.), *лісовик дид, лісова баба* (житом.), *лісничий* (терноп.), *шумина мати, горска майка* (серб.); других демонологических персонажей: *вила, вештица* (серб. болг.), *маруда, ноцница, полудница* (польск.), *черт, змеевна* (укр.) и некоторые др.

Входя в состав вокативных формул, эти имена и названия могут быть представлены в виде двоичной модели, например, в виде дважды повторенного имени ("змеевна-змеевна", "полудница-полудница") или в виде редупликации с модифицированным вторым членом ("ночницы-зночницы", "marudy-marudziska"). Двоичная модель, кроме имени персонажа, могла включать эпитеты или другие характеристики: *ночницы-сестрицы, цекотиха-будиха, матенка-полуноценка* и под. Распространенным типом вокативов также является сдвоенное обращение *дэд—баба* (*лесовой дед, лесовая баба!*). Эффект действительного окликанья производят изредка встречающиеся междометные вставки типа: *Лесовые деды и бабы, ого-о! Баба-Яга, угу-у!* или начальное местоименное обращение *ты!* (*Ти, горска майка!*).

Почтительный тон обращения проявляется в назывании мифологического персонажа женским именем: *Полуношница, Анна Ивановна, по ночам не ходи...*, а также в форме приветствий, предшествующих вокативам: *Добри вечур, ночницы, Добро вече, горска майко!*

Вторую группу вокативов образует персонажный ряд, состоящий из обращений к явлениям природы (заре, вечеру), к деревьям (дубу, вербе), к животным (курам, петухам, птицам, некоторым лесным зверям), к персонажам христианского культа (к божьей матери, святым), к которым заговаривающий обращается как бы за помощью. Основные структурные особенности этих вокативов те же, что и при обращениях к духам, вызывающим бессонницу, — это традиционная двоичная модель: *куры-кураницы* (полесск.), *невны-петушочки* (русск. орловск.), *вечер-вечер*, (капар), *верба-вербица* (полесск.), *заря-заряница* (укр.) и под.; начальные формулы приветствий или местоименная форма обращения: *Dobry wieczor ci, lesie miodoborze!* (польск.), *Ой ты, дубе-недобору* (укр.); эпитеты или дополнительные характеристики: *кури, кури рябенькі!* (укр.), *курачки-сестрички* (полесск.), *Ты, дубе кучерявый* (полесск.), *зоря-зоряница, божа помощница* (укр.), *заря-заряница, красная девица* (русск. рязанск.); иногда в основе вокативной формулы перечислительные ряды: *Lasy, laki, ptaki i dęby* (польск.), *Заря утренняя, заря полуденная, заря вечерняя, заря полуночная, заря тихая, заря угомонная!* (русск. рязанск.).

В рамках имеющегося в нашем распоряжении корпуса текстов можно отметить определенную закономерность правил сочетаемости конкретных мотивов заговорных формул с разными типами вокативов. Так обращения к вредоносным персонажам, вызывающим бессонницу, часто сочетаются с последующими формулами *отгона*, представленными в виде императивов или оптативных (запретительных) конструкций со значением уходи, убегай, перестань приходить, сюда не иди, не буди, по ночам не ходи, не играй с младенцем и т.п. Ср. следующие примеры: полесск. *Крыксы-плаксы, перестаньтэ ходыты, ей (дытыни) кости ломыти, идьтэ на сухэи дубыны, на лозы,*

на трэпозы, де вітэр ни віе, де сѡнце ни свѣтыть, де пташкы не литають, де пѣвнцѣ не спѣвають — там пѣхай тыи почнѣнци пропадають (ПА, Любязь Любешовск. Ровенской обл.); Идыте, крыкливицы, з хаты, дайтэдытыны спаты з вѣчора до пѣвночы, з пѣвночы до рѣнку (ПА, Чудель Сарненск. Ровенской обл.); белор. Ступай, крикса, ў цѣмное дупло, ў совиное гнездо, а суди не идзи и робят не будзи! (Ветухов: 361); русск. Денная рыкушка, ночная кликушка, идите прочь от моего младеня (Этнолингвистика, 47); польск. *Marudy-marudziska! Idźta na psiska i żyjta, idźta i zabawiajta, a temu dziecku spać dajta!* (Biegeleisen: 308); *"Idź, czorcie, idź w ogień wiechy z tego niewinnego ciała! Idź za lasy, za góry, na bagna, na rozstajne drogi! Nie wracaj tu nigdy..."* (Kotula, 192); сербск. *Beži, strava! Goni te majčina sprava!* (Schneeweis, 54).

В качестве вариантной формы мотива отгона выступают формулы заманивания или почетного выпроваживания духов бессонницы, отсылки их на зеленые луга, к заморскому пиру и т.п. Например: *На сѣнем море сталѣ засцѣланые, кубки наливаные, — там вам, начнѣнци, пиць-гуляць! Там вам свадзьбы спраўляць...* (цолесск. — СБФ, 1986, 140).

Кроме формул изгнаний и требований уйти, встречаются и просьбы, адресованные к мифологическим персонажам, забрать криксы и ночницы и унести их в отдаленное пространство: *Лисовѣк-дѣд, лисовѣ баба! Возьмите свои криксы-зѣксы, несите ў чысты поля, где ветер не вее, сонце не грее, дар бѡжий не рѡдит, где курѣчий глас не доходит!* (ПА, Выступовичи Овручск. Житомирской обл.); *Лесовые деды и бабы, ого-о! Баба-Яга, угу-у! Берите криксы и несите в лес* (ПА, Новинки Калинковичск. Гомельской обл.); *Południco! Południco! Weź te płacki z mojej dziecińcy i zanieś na krańce świata. Niech z wiatrem lecą i nigdy nie wracają do mojej rodziny* (Kotula, 189).

Только с вокативами, включающими названия духов бессонницы, сочетаются формулы угроз и проклятий, причем эффект устрашения достигается в них целым рядом перечислений разных угрожающих действий и повышенной экспрессивной тональностью произнесения текста: *Крыксы, на игѡлку — поколітэся, на нѣтку — повяжѣтэся, на кленовый листок — лятите!* (ПА, Пирки Брагинск. Гомельской обл.); *Вот тебе, ночная ночница, злая мученица, вода — захлебнѣтэся, вострый нож — заколотэся, петля — задавитэся!* (Куликовский: 66); *Горска мајко, горска вештице, горска мама падуру, доста си очи бучила, доста си зубе церила, доста си моју децу пудила. Ја имама златне ножеве — очи ћу ти извадим, зубе ћу ти положим, сад се ти плаши од мене и моје деце...* (Зечевѣн, 19); *...na wodzie popalić, na ogniu popalić, siekierami porąbać, nożem pokłuć! Od dziecińcy odstąpić!* (Biegeleisen, 315).

Вокативные формулы в составе заговоров этого типа могли содержать негативные обзывающие эпитеты в адрес духов бессонницы: *Ти, горска мајка, ти си грозна, умразна!* (СБНУ, XII, 144); *"Ти си грозна, омразна, зубеста!"* (СБНУ, II, 171). В других случаях, наоборот, выступает мотив задабривания мифологического персонажа, которого пытаются отвлечь от ребенка, предлагая ему определен-

ные предметы (часто связанные с ткачеством и прядением или предметы домашней утвари): *Щекотиха-будиха! Вот тебе лучок (или пряслица), играй, а младенца не буду!* (Афанасьев III, 76); *Матенка-полноценка, не играй моей дитёй, — играй пестом да ступой, помельней лапой* (Астахова, 58); *Ночницы-зночницы, плаксы-криксы, нате вам красна бердами ткати, а моей дитынки дайте сон спаты!* (ПА, Любязь Любешовск. Волынской обл.)

Второй тип вокативных формул (включающих ряд персонажей иного качества, т.е. осмысляемых как помощники или посредники в лечении) предполагает сочетание с такими текстами, ведущей формой которых выступают просьбы, призывы, договоры. Так, вместо запретов и угроз, вместо формул активного изгнания, здесь фигурируют просьбы забрать и унести плач и бессонницу в дальние края. Ср., например, полесск. *Вербá-верб́ица, забери у (имя) ночницы!* (ПА, Макишин Городнянск. Черниговской обл.); *Кúры-кураницы! Возьмите Їванкóвы начницы, несите на мха, на болотá, там пейте и грабите на Ївáнка сон нашлите!* (ПА, Ручаевка Лоевск. Гомельской обл.); русск. *Заря утренняя, заря полуденная, заря вечерняя, заря полночная, заря тихая, заря угомонная, неси наш крик за темные леса!* (Мансуров IV, 25); польск. *Zorze, zorze, zornice! Odbierzcie od naszego dziecka płacznicę!* (Biegeleisen, 312).

Большая группа заговоров с вокативами этого типа содержит, кроме того, дополнительную просьбу припести взамен бессонницы сон или дать сон, забрав бессонницу: *Курачки-сестрички, заберите бессонницу от моего дитяти и дайте ему сон* (ПА, Злеев Репкинск. Черниговской обл.); *Зоря-зоряница! Возьми бессонницу, безугомонницу, а дай нам сон-угомон!* (Ефименко, 199); *Zorze, zorzczycki, odejście tojemu dziecku Morzyczki! Odejmcie od niego płkanie, wzdychanie, a dajcie mi dobre wyspanie!* (Biegeleisen, 313).

Кроме наиболее распространенных обращений к заре, курам, деревьям встречаются и обращения к неким условным адресатам, природа которых остается не проясненной. Например, при лечении ребенка от плача заговаривающий открывал двери, стараясь произвести громкий скрип дверных петель, и при этом говорил: *Скрип-скрип, возьми Ванин крик* (Мансуров II, 15). В Гомельской обл. известна была лечебная практика подносить плачущего ребенка к углам комнаты с приговором: *Кутóчки-братóчки, возьмите от того младенца ночнички да пошлите на него соннички* (ПА, Пирки Брагинск. Гомельской обл.).

Характерной особенностью заговорных текстов от детской бессонницы является то, что такие просьбы забрать плач и плохой сон чаще всего бывают представлены в виде предложения совершить обмен по принципу: *тебе — бессонница, моему ребенку — сон*. Ср., например: *Курйце-курйце, нате вам начнице, дайте нам сонйце!* (ПА, Макишин Городнянск. Черниговской обл.); *Zorzo, wieczorna zorzo! U ciebie jest sen, u mnie — niesen, przyjdź, zabierz go, a sporowadź sen!* (Biegeleisen, 313).

Мотив обмена (в разных его тематических вариантах) составляет сюжетную основу большинства заговоров анализируемого типа.



Например, при обращении к курам обменные взаимоотношения могли быть представлены в форме: *вам хлеб-соль, а нам сон*. Ср. полесские примеры: *Добрый день, черные куры, нате вам хлеб и соль, нашіте на мою Маню дрему и сон* (ПА, Новинки Калинковичск. Гомельской обл.); *Кўрачки, рўбачки, вазьміте хлеб-соль, а Маріночке атдаўіте сон* (ПА, Челхов Климовск. Брянской обл.); *Кўри сэрый, кўри бэлый, кўри сероватый, кўри беловатый, кўри-кўрніцы, возьміте ў Степана ночніцы, нате вам хлеба да соли, а мому Степану дайте сну доволі* (ПА, Ручаевка Лоевск. Гомельской обл.).

Такие же формулы обмена могли вводиться мотивами, содержащими предложение вступить в родственные отношения (посвататься, побрататься, покумиться): *Ліса-праліса, ў тэбэ дічка, ў мэні сын, посватаймось, побратаймось, нэхай твоя дічка дасть сонливыцы, а мій сын віддаст плаксывыцы* (Зелениц, 299); *Dobry wieczór ci, lesie miodoborze! Pobratajmy się: ja mam syna, a ty córkę, poswatajmy się: na tego syna drzemki, sen, spoczynek, a na twoją córkę Płaczkę i Babice* (Biegeleisen, 313).

С такими же предложениями (посвататься, побрататься) обращались не только к нейтральным персонажам (лесу, заре, дубу), но и к вредоносным духам — виновникам бессонницы, например, к лесным дедам и бабам, змеевне: ср. укр. *Як пиду я в лис, а в лиси Зміівна, а в неї сын Максим, а в мене сын (или дочь) N. Мы ж покумаємось, мы ж посестримося. Зміівно, зміівно! Возьми у мого сына (дочки) мышніци\* и раньни, и пиздни, и ничьни, и полуничьни, и зоряни, и вечирни* (Ветухов: 362—363); *Була собі дымняна гора. Выйшов дід з дымняноу гору, вийшла й баба. Не біймося, не лаймося, посватаймось, побратаймось: возьми мои крыкльвыци за свого сына (як хлопець — то за дочку), ты визьмы крыкльвыци, а мими дай сонльвыци. Дай мими сон з усих сторони* (Нова збирка; 112).

Обращает на себя внимание, что во многих текстах ядром сюжетной ситуации служит сопоставление *твой ребенок — мой ребенок* как основа для дальнейшего заключения договора: *Добрый день, лісничий, як твій синочок зветься? Борис. А моя дочка — Галя. Твоєму синові плаксывиці, помисливиці, а моїй дочці — соночок, солодкий, як медочок* (ПА, Розтоки Кременецк. Тернопольской обл.); *Ты воровий дед, ты ворова баба! У тебя е дочка — одна почка, а у моеї Вали заберите од ній цыи крикливыци, плаксывыци, а нашіте на ее сонльвыци и дремливыци. Занесите их туду, де тупоры не рубают, де пивни не спивают, — хай воны сами там гойдаюца, питаюца* (ПА, Рясное Емильчинск. Житомирской обл.).

Такая сюжетная ситуация, которая разрабатывает последовательность характерных мотивов: *у тебя дитя — у меня дитя, мое плачет — твое нет, пусть плачет твое, а мое спит*, — широко представлена в южнославянских и румынских заговорах. Вокативные формулы таких заговоров обычно включают обращения к *лесной матери, полевой матери* (см. А. Gorovei. Descîntecele românilor. Studiu de folklor. Bucureși, 1931, 372). В болгарском заговоре подоб-

\* Название детской бессонницы в Купянском у. Харьковской губ.



ного типа обращались к *горской майке* с просьбой, чтобы она взяла плач своему сыну и вернула бы сон ребенку заговаривающей женщины (СБНУ. XXI, 54). Ср. также сербские примеры: *О шумина мати, до сад плака моје дете за твојим, а сад нека плаче твоје дете за мојим* (Зечевић, 19). *Добро вече, горска мајко, доста је моје дете плакало од твојега, нека сада плаче твоје од мојега* (там же). Своеобразно представлен мотив взаимоотношения своего и чужого ребенка в другом сербском заговоре повествовательного типа (не включающем вокативную формулу): *Вила сина жени и мога Марка зове на свадьбу. Ја не шиљем Марка, него шиљем његов плач!* (Српски летопис, 92), т.е. семантика обмена здесь обнаруживается не при соотношении *твой ребенок — мой ребенок*, а в нестандартной форме отгона, отсылки бессонницы: *я не посылаю на свадьбу моего сына, а посылаю его плач*.

Как и в заговорах других тематических групп, в анализируемых текстах встечаются варианты, имеющие повествовательные зачины, однако, в ходе своего дальнейшего развития они могли включать те же самые вокативные формулы и связанные с ними мотивы отгона, угрозы, договоры, реализуемые в форме обращений, призывов, восклицаний, междометных вставок и т.п., т.е. и здесь отмечаются те же коммуникативные признаки организации текста. Персонажами, изгоняющими бессонницу, в таких повествовательных зачинах выступают обычно *божа мати*, *господь*, *архангелы* и др. представители христианского культа. Ср., например, украинский заговор: *Ходыла Бѣжа Маты по хаты, гоныла крыкливицы з хаты. Идыте, крыкливицы, з хаты, дайте дитыни спаты з вчора до пивночы, з пивночы до ранку* (ПА, Чудель Сарненск. Ровенской обл.); белорусский: *Бежала крикса з надворья, стала крикса младзенцоў пугаць, а стояць ли младзенцоў два ардандела, — адзин ардандел дзеток кацаець, а другой криксу отгоняець: ступай, крикса, ў цёмное дупло, ў совиное гнездо, а сюда не иди и робят не будзи* (Ветухов, 361).

Те же устойчивые мотивы отгона вредносных сил, угроз в их адрес, отсылки в далекие места отмечаются и в вариантах безвокативных заговоров, изображающих, как птицы, лесные девы относят криксы на край земли. Ср. полесский заговор с яркими чертами экспрессивной речи: *Зпод цемного лесу убегло дзевяць дзевяцей, да ўсе оны сестрицы. Да ухопили од мого дзицятка криксы и плаксы и ночницы, побигли крутыми бережками, жоўтыми песками за цемные лесы на зелену мураву. Там оны себе гуляюць и спочыўки маюць. Там ву собе гуляйте и спочыўки майце, а мого дзицятка не торбуйце! Нехай мое дзицятко спить, и гуляе, и росце, и прыбувае, — угу! Побегли, побегли! Бежице, несице, а мого дзицятка не торбуйце!* (Moszyński, 140—141).

В других заговорах именно птицам приписывались действия, способные причинить вред духам бессонницы: *Летели сороки через дзицячий двур вусокий, да ухопили криксы и плаксы, ночницы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали ў яр глыбокий, крыльцами замели, ножками загребли* (Moszyński, 141);

*Сóнейко па не́бу хаді́ло, дитя́тко за рúчку вади́ло тёмными лесами, шы́рими берега́ми, круты́ми гора́ми. У тёмным лесі пта́шкі шыракала́пые, шыракадзю́бые, шыракано́сые. Ла́памі разгребу́ць, кры́лямі размету́ць, зубáмі раскляю́ць пла́ксы, кры́ксы...* (ПЭС, 147).

Можно предположить, что семантика отпугивания угрозами духов бессонницы раскрывается и в приговорах особой диалогической формы, которые произносились двумя заговаривающими (обычно через окно, через открытую дверь). Ср., например, полесский ритуальный диалог, направленный на лечение детского плача: *Нужно взять гребень, взяв ребенка на правую руку, сесть на пороге. На гребенчик льют кипяток. Другая женщина стоит во дворе, за порогом. Она подходит и спрашивает: "Что вы робытэ?" Льющая кипяток отвечает: "Ночныцы нарим!" Первая говорит: "Парь, парь да очи запарь"* (ПЭС, 147). Ср. также польский обрядовый диалог, включающий формулу проклятья в адрес ночниц: мать садилась с младенцем у окна или вставала в дверях, а перворожденный сын (ее или соседки) обегал вокруг дома, спрашивая: *"Есть тут ночницы?"* — *мать отвечала: "Есть!, — мальчик же трижды выкрикивал: "Пусть згинут, пусть пропадут!"* (Babanowski, 80). Вопросно-ответные формулы характерны для заговоров, произносимых одним исполнителем: *Ночныцы, полуночныцы шлы калыновым мостом, судошають сойцавидо́чку. — Куды́ и́дзи, со́нцава до́чка? — До Настáсиной Ксэ́ни ночны́цу одбира́ты. — Иди́тэ, беры́тэ, коб ны бу́ло ны́колы. Ночны́цам, полуночны́цам каля́ча гру́шка под бук, а Настáсиной Ксэ́не пухо́вая поду́шка под бук* (ПЭС, 147).

Таким образом, состав основных мотивов заговоров от детской бессонницы представлен следующими тематическими группами:

1. отгон: требования уйти, перестать ходить, не играть с младенцем, не будить его, не пугать, не ломить кости и т.п.;
2. отсылка: а) в пустые безжизненные места (*на мхи, на болота, где солнце не светит, где петух не поет* и т.п.), б) замаивание на край света *на зеленую мураву, к свадебному пиру*;
3. угроза: *золотым ножом глаза выколю, зубы поломаю, топором зарублю, пожелания в адрес духов — поломать ноги, сгореть в огне, заколоться иглой, захлебнуться водой, задавиться петлей, в ритуальных диалогах — сжечь в печи, запарить глаза кипятком* и т.п.
4. задабривание: *вот тебе пряслица, красна, пест да ступа, помельная лапа, хлеб-соль*;
5. просьба забрать бессонницу и принести сон;
6. договор об обмене бессонницы на сон: а) *у тебя сон, у меня бессонница, приди возьми ее и дай сон*, б) *у тебя сын, у меня дочь — посватаемся: твоему сыну плач и бессонница, моей дочери сон*, в) *достаточно мой ребенок плакал из-за твоего, пусть теперь твой плачет, а мой спит*.

Помимо них, существует еще целый ряд кратких, тематически разрозненных приговоров, часто построенных на основе магической формулы *как есть то, так пусть будет это*. Например, сербский текст: мать выносит ребенка во двор в момент, когда заходит

луна, и подкидывая дитя вверх, говорит: *Месец за гору, а мога Марка вриска у гору* (Српски Летопис; 29).

Анализ таких мотивов дает возможность составить представление о формах контактов и характере взаимоотношений человека с мифологическими персонажами — виновниками детской бессонницы.

Менее понятным остается мифологическое значение персонажей второго уровня (условно представляющих посредников, помогающих в лечении бессонницы). За исключением представителей христианского культа, явно осмысляемых как сила, противодействующая духам, пасылающим плач и плохой сон, — остальные *посредники* образуют три разнотипные группы: небесные светила и природные явления, связанные со сменой дня и ночи (месяц, звезды, солнце, заря, вечер); птицы (куры, петухи, сороки и д.); деревья (преимущественно — дуб). Некоторые подробности текстов позволяют предположить, что первые две группы, действительно, объединяют некие силы, способствующие изгнанию вредоносных духов, а деревья фигурируют скорее как место обитания самих мифологических персонажей. Ср. характерную формулу отсылки при обращении к дубу: *Ты, дубе кучерявый. У тебе дочка, а в мене сын: покумаемось, посватаемось!* — *прыволяють трычи. За третим разом трычи плюнуть и казать: "Иды соби на очерета, на болота!"* (Нова збирка, 112). С таким же значением выступает и обращение к углам дома (*куточки-браточки*) как к духам, пребывающим в этом пространстве.

Иной статус *посредников*, включающих светила и другие источники света, можно установить на основе таких мотивов, которые раскрывают смысл широко бытующих поверий о том, что свет, рассвет, заря прогоняют ночных духов. Ср. отражение этого представления в белорусском заговоре: *Цемная ночка начниці парадзила, малому дзицяци муки нарабила. Ясное соўнійка дзень начинаець, начниці прогоняець, дзянниці насылаець, боль сунимаець...* (Богданович, 16—17). Показательна в этом отношении практика отправки бессонницы в сторону светящегося окна чужого дома: напр., воду после купания ребенка выливают в ту сторону, где виден свет в окне, и приговаривают: *Мое дитыны писк най иде на той блиск!* (ПР, 146). Так же поступали болгарские женщины, произнося заговорную формулу: *На ти, оганьу, плач, пак нам да доіде мир* (СБНУ, II, 171).

Что же касается защитной символики, связанной с домашней птицей, то здесь, по-видимому, обыгрывается эффект отпугивания духов петушиным и куриным голосом. Ср. упоминание петушиного пения, изгоняющего криксу в русском заговоре: *Певны-петушочки, ранние кочеточки, пойте, распевайте, криксу-плаксу вынимайте* (орловск. СРНГ, XV, 255).

У восточных славян одним из наиболее эффективных способов избавления от бессонницы считалось "хождение под курей", т.е. вносили ребенка в курятник в тот момент, когда куры сидели на насесте. Характерна в этой связи следующая мотивировка по отношению к запрету выбрасывать за пределы двора горшок, из которого обмывали умершего ребенка: его следует отнести и бросить "под насести под курячи", так как здесь, говорят, и "кочеток поет,



и младенец пужать не будет” (Владимирск. губ. — Этнографическое обозрение, 1914, № 1/2, с. 92). Можно предположить, что голоса домашних животных, символизируют пределы освоенного человеком, *своего* пространства и на этом основании включаются — по народным представлениям — в состав апотропейных шумовых эффектов. Это могло бы прояснить смысл обычая носить страдающего бессонницей ребенка среди овечьего стада, чтобы *крик отблеять: Идите по овцам, по овцам. Овцы идут, и ты с маленьким ребенком идешь, — весь крик отблеют* (рязанск. СРНГ, XV, 254). Не случайно местами, предназначенными для духов, признавались лишь те, где *петух не поет, корова не мычит, овцы не блеют, куда куриный голос не доходит* и т.п. В одном из болгарских заговоров от детского плача приводится целый перечень голосов домашних животных и людей как условие для спокойного сна ребенка: *На кучеа-ту аф, на котеа-ту меак, на кукбшки креак, на лудье вук, на гувьбада реф, на деатеа-су мир* (СБНУ, II, 171).

В западной Сербии был зафиксирован обычай заставлять домашних животных подавать голос, чтобы отогнать приближающиеся градовые тучи: из хлева выпускали раздраженных быков, принуждали их громко реветь, специально вызывали визг свиней, бляние баранов, лай собак и т.п. (СБФ, 1981, с. 56—57).

Высказанные предположения, связанные с мифологическим значением световых и звуковых средств в практике лечения от детской бессонницы, позволяют по-новому оценить ролевое распределение среди персонажей, включенных в вокативные формулы, часть из которых прямо соотносится с духами — виновниками плача; другие же (углы, дуб, верба) можно считать их заменой; наконец, к третьим обращаются за помощью избавиться от бессонницы. Во всех случаях тексты заговоров обнаруживают яркие черты коммуникативной речевой организации.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

*Астахова А.М.* Заговорное искусство на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Т. 2. Искусство Севера. Л., 1928.

*Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869.

*Богданович А.Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. Гродно, 1895.

*Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания. Вып. 1—2. Варшава, 1907.

*Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.

*Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества. Вып. 1. Пг., 1914.

*Зечевић С.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

*Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

*Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.

*Мансуров А.А.* Описание рукописей этнологического архива общества исследователей Рязанского края. Вып. 1—5. Рязань, 1928—1933.

Нова збирка народних малоруських прыказок. Одесса, 1890.

ПА — Полесский Архив (Институт славяноведения и балканистики РАН).

ПР — Подкарпатска Русь. Рочн. 6. Ужгород, 1929.



- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965.
- Этнолингвистика — Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. Ч. 1. М., 1988.
- Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkotaków. Łódź, 1981.
- Biegeleisen H.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. T. 1. Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonimia, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.
- Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. W-wa, 1976.
- Maszyński K.* Polesie Wschodnie: Materiały etnograficzne ze wschodniej części b. pow. mozyrskiego oraz z pow. rzeczyckiego. W-wa, 1929.
- Mykytiuk B.G.* Die Ukrainischen Andreasbrauche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979.
- Prace filologiczne — Brückner A. Kazania Husyty polskiego // Prace filologiczne. T. 4. W-wa, 1892.
- Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde. T. I. Volksglaube und Volksbrauch. B., 1961.
- Zibrť — Zibrť Ć. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní. P., 1889.

Т.В. Цивьян

### Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции

Порча, происходящая от *дурного глаза*, — это некое универсальное нанесение вреда, последствия которого могут выражаться как в разного рода болезнях, так и в несчастьях, так сказать, социально-экономических — дом, хозяйство, работа и т.п. *Сглаз* — опасность, которая актуальна всегда, возникает неожиданно и в самых разных формах. Эти особенности воздействия *дурного глаза*, заставляющие человека постоянно быть начеку, приводят к выработке специальной процедуры борьбы со *сглазом*, отличающейся от способов борьбы с конкретными болезнями, несчастьями и т.п. *Дурной глаз* входит в архетипическую модель мира (ММ) как одна из необходимых составляющих, как самостоятельная семантическая единица<sup>1</sup>, и следует сказать, что ее воспроизведения (performance) в конкретных традициях имеют очень много общего — так, очевидно, глубока заложенная в ней универсальность и так велика ее содержательная нагруженность.

Взятый здесь пример из албанской традиции, с ее почти брутальной простотой и лаконичностью, приближает нас к архетипу. В каком-то смысле албанскую ММ можно считать точкой отсчета при описании картины мира для других, в частности балканских, традиций. То, что "грамматика и лексика" обряда могут казаться общеизвестными, не означает их неоригинальности. Напротив, эта очищенность от риторики, которая сообщает албанской традиции

особую эстетическую притягательность, позволяет распознавать древние контуры, приближаться к истокам.

В книге С. Фрашери "Албанский фольклор"<sup>2</sup> описан обряд излечения ребенка (младенца) от сглаза, последствия которого проявляются прежде всего в плаче, плохом сне, трудно режущихся зубах и т.п. Обряд состоит из трех частей. Первая — диагностика в чистом виде: определение того, от сглаза ли происходит болезнь. Если это действительно так, то вторая часть посвящается тому, чтобы найти виновника и наказать его. И только в третьей части происходит непосредственно лечение ребенка.

I. Для того чтобы определить, не заболел ли ребенок от сглаза, берут тарелку, наливают в нее немного воды и три раза крестят. Затем берут немного масла из светильника, зажженного дочерью-невестой, и капают в воду три капли. Если масло расплывется, значит, ребенка сглазили. Тогда произносят трижды: "Лопни глаз у того, кто это сделал!"

II. Далее ищут виновника и, когда его находят, берут у него *nishan* (метку — лоскут одежды, прядь волос) и сжигают. Если же найти его не удастся, произносят формульные заклинания.

III. После этого приступают непосредственно к лечению. Берут три щепки: от порога комнаты, от порога в сенях и от порога дома, где живет *дурной глаз*. Щепки сжигают, а дымом слегка окуривают ребенка. Угольки крестообразно бросают в воду. Во время обряда произносят:

Gjumë març,	'Сон возьми,
Sy mos març!	Сглаз не бери!'

Другой вариант лечения от сглаза: берут "немую воду", наливают ее в глиняную миску, кладут три волоска от щетки и трижды опрыскивают ребенка этой водой, говоря:

Marçin malet,	'Пусть берут [сглаз] горы,
Marçin drurët,	" " деревья
Marçin gurët;	" " камни
Marçin pujet,	" " леса
Marçin fushat,	" " поля'

Затем миску ставят в изголовье, на подушку и бросают в нее три горящих уголька. Если они потонут, ребенок не выздоровеет, если всплывут, выздоровеет. Этой водой ребенку трижды моют лицо руки и ноги. Взрослые моют ею правый глаз; остатки воды выливают под розовый куст. Бросание в воду горящих угольков — обязательный компонент обряда; он засвидетельствован и в других балканских традициях<sup>3</sup>.

Многие элементы обряда более чем знакомы; они принадлежат к азбуке магической практики: это и атрибуты — прежде всего вода и огонь = горящие угольки, и действия — умывание, окуривание, и, наконец, формульная отсылка болезни в горы, леса и поля<sup>4</sup>. Однако есть в нем примечательные черты, хотя, может быть, на первый взгляд, и не столь заметные. Мы остановимся на трех

из них, как будто друг с другом никак не связанных, — но тоже только на первый взгляд.

Первое — "контингент" потенциальных жертв сглаза: как уже было сказано, он предельно широк и захватывает не только человека, животных, растения, но и предметы (дом, утварь и т.п.) и даже действия. Однако при этом отмеченное место занимают дети и особенно младенцы; для них необходимы и превентивные средства от сглаза, о чем будет сказано далее.

Второе — техника лечения, с "оттягиванием времени": диагноз лишь косвенно связан с проявлениями болезни, а лечению предшествуют поиски и наказание виновника.

Третье — присутствие в обряде *глаза* в буквальном и метафорическом смысле.

*Сглаз* — это опасность, заключенная во взгляде, посылаемом особым глазом или особому глазу, поскольку опасность здесь двойная — беречься от *его* взгляда и не смотреть *ему* в глаза, ср. в том же источнике: 'глаз у него очень дурной, и нельзя смотреть ему в глаза' (*sy'r'i i tij është shumë i keq dhe s'duhet t'a shëkosh në sy*). Иными словами, речь идет об опасности контакта со злом, при этом глаз = взгляд служит каналом связи, по которому это зло передается. Откуда? Избирательность сглаза в отношении детей → младенцев → новорожденных приводит к мысли о том, что сглаз связан не столько с конкретным вредителем, но что здесь затрагиваются отношения *иного* и *этого* мира.

Из анализа балканских обрядов, связанных с рождением ребенка (предыдущая работа автора<sup>5</sup>), вытекает заключение о нестабильности статуса ребенка в *этом* мире, особенно в первые дни (а далее — недели, месяцы, первые годы) его жизни. Связь с *иным* миром оказывается разорванной не полностью, сохраняется опасность обратного перехода, т.е. возвращение в *иной* мир, вход в который в течение определенного времени (обычно в течение 40 дней после родов) остается открытым. При более детальном рассмотрении опасностей, вытекающих из этой возможности вторжения *иного* мира, который может "втянуть" свою жертву обратно, особое место занимает оппозиция *видимый/невидимый*. Среди разных способов реализации этой оппозиции самый первый — скрывание (укрывание в буквальном смысле) младенца от чужих взглядов<sup>6</sup>: у албанцев мать закрывает лицо новорожденному платком, его закрывают при гостях и т.п. Если ребенку грозит опасность от *иного* мира и опасность от глаза = взгляда, то естественно предположить, что *иной* мир и *глаз* в данном случае взаимосвязаны.

Символика *глаза* известна, и она наглядно-прозрачна: *око* = *окно* в *иной* мир<sup>7</sup>. Идя вслед за этой метафорой, можно сказать, что если дверь в *иной* мир открывается для человека дважды, в начале и в конце его жизни, то "наблюдение через окно" остается постоянным, хотя и ведется с разной интенсивностью. Особенно актуально оно в начале, для младенцев, когда дверь в *иной* мир неполностью, но все-таки закрыта, и эта закрытость компенсируется окном, которое,

как было сказано ранее, является не только средством наблюдения и контроля, но и нерегламентированным входом в *иной* мир. *Иной* мир не может не напоминать о своем присутствии, и *дурной глаз* указывает не столько на конкретного вредителя, сколько на медиатора, принадлежащего враждебному и опасному для человека миру.

Ощущение постоянного (и враждебного или по крайней мере недоброжелательного) контроля заставляет человека, в свою очередь, принимать меры предосторожности и искать эти опасные окна. Отсюда, очевидно, и вытекает актуальность мифологемы *особого глаза* в архетипической ММ. Она ярко проявлена в балканской ММ<sup>8</sup>, и албанская традиция занимает здесь отмеченное место; в первую очередь следует назвать таких персонажей, как *Siqënhennjeri* 'Глаз, пожирающий людей' и *Syqeneza* — ведьма с четырьмя глазами, также обладающая каннибальческими пристрастиями<sup>9</sup>. Возвращаясь к символике окна как нерегламентированного входа в *иной* мир, можно сказать, что "пожирающий людей глаз" означает как бы (почти воровское) втягивание жертвы в *иной* мир через окно (а не законный вход через дверь).

Если *дурной глаз* — окно и одновременно вход в *иной* мир, то становится понятной универсальность его воздействия. Это надежный канал односторонней (злокозненной) связи, путь, который ведет к любому человеку и ко всему, что с ним связано и ему принадлежит. По этому каналу может быть передана любая (отрицательная) информация, т.е. нанесен любой вред. Естественно, что *там*, в *ином* мире ставится задача найти *здесь*, в *этом* мире *locus minogis resistantiae*; то, что таковым является прежде всего ребенок, понятно, потому что его связи с *иным* миром долгое время остаются не только актуальными, но и напряженными.

То, что сглаз может поразить любого и любым образом, определяет и способ избавления от него: усилия, в том числе и превентивные, направлены не столько на проявления последствий (болезнь, другого рода несчастья), сколько на поиски и нейтрализацию ее инициатора, а точнее переносчика. На первый взгляд, это затягивание лечения-избавления от несчастий: до того как приступить к действиям, связанным непосредственно с пострадавшим, выявляют путь, ведущий к окну, через которое и пришла беда. Впрочем, здесь нельзя не видеть аналогий и с "научной" медициной, ведущей борьбу против возбудителя болезни. В данном случае поиски источника — это возможность "закрыть окно", т.е. прервать коммуникацию между *иным* и *этим* миром.

При такой интерпретации механизма сглаза способ борьбы с ним должен быть достаточно прост. Он включает в себя превентивные средства, остроумно выбираемые в рамках той же оппозиции *видимый/невидимый*. Наиболее надежный способ — скрыться, спрятаться, сделаться невидимым. Однако, если это невозможно, применяется отвлекающий маневр, особенно в отношении детей: к их одежде прикрепляют какой-нибудь яркий и необычный предмет, который отвлекает, "берет на себя" *дурной глаз* (это переведенный в визуальный код распространенный способ подмены, ср. хотя бы замену имени



и т.п.). К превентивным способам относится, конечно, и ношение разного вида амулетов<sup>10</sup>.

Если же превентивные средства не помогли, то непосредственное исцеление начинается, как уже было сказано, с поисков и наказания виновника. В приведенном албанском примере весьма интересен этот первый этап (диагностика), где символика глаза = окна проявляется завуалированно. Берется тарелка с водой — как бы макет озера, колодца и т.п., в символике ММ представляющих те же глаза = окна, ведущие в *иной* мир. Вода освящается; капли масла, в свою очередь, символизируют глаза (ср. глазки жира в супе), и если они расплываются в освященной воде, значит это глаза злокозненные, и тем самым реализуется пожелание "Лопни глаза": окно в иной мир разбито, "вышло из строя".

На втором этапе конкретные проявления болезни по-прежнему остаются в стороне — это поиски и наказание виновника (огнем или словом), и лишь после этого приступают к собственно лечению. Мотив *глаза* всплывает на этом третьем этапе непосредственно — домашние моют магической водой правый глаз. Вообще же стержнем всего комплекса ритуальных действий, связанных со сглазом, являются *огонь* и *вода*, вступающие во взаимодействие. Это масло, капающее в воду из горящего светильника; сжигание метки, принадлежащей виновнику сглаза; сжигание щепок; повторение обряда с горящим маслом и водой — на этот раз в воду бросают горящие угольки.

*Огонь* и *вода*, первоэлементы мира, в системе сакральных ценностей являются и наиболее радикальными средствами очищения, уничтожения зла, полярными, соответственно своим полярным по отношению друг к другу свойствам. Здесь они действуют в союзе, и, погасив очистительный огонь, освященная или вообще сакральная вода усиливает свои магические свойства, становясь вдвойне благотворной. Мы не касаемся здесь дополнительных атрибутов обряда — стеблей крапивы, крупинок соли, волосков из щетки и т.п., считая их в данном случае дополнительными деталями, как и не анализируем универсальные (архетипические) формулы отсылки зла. Здесь отдано предпочтение представлению, может быть, более эскизному, но, как кажется, в большей степени соответствующему своему масштабу в космической картине мира: на фоне такой бытовой и обычной ситуации, как плач ребенка по ночам и т.п., проступает борьба *этого* и *иного* мира, прорывающегося через *око* = *окно*, борьба жизни и смерти, в которой на стороне *этого* мира выступают *огонь* и *вода* в их очищающей, жестоко-благотворной функции.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. статью "Глаз" в энциклопедии "Мифы народов мира". Т. I. М. С. 306—307.

<sup>2</sup> *Frashëri S.Th. Folklor shqiptar*. Т. I. Durrës. 1936. F. 71—72.

<sup>3</sup> См. в частности: *Антонијевућ Д.* Обреди и обичаји балканских сточара. Београд. 1982. С. 80—81.

<sup>4</sup> Ср. "топографию клятв": небо, солнце, земля, поле, этот мир, гора, скала, камень, пещера и т.д. (*Mbledhës të hershëm të folklorit shqiptar*. Т. 3. Tiranë. 19. F. 275.

<sup>5</sup> Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. Приложение 3. Совмещение этого и иного мира в балканских обрядах, связанных с рождением ребенка.

<sup>6</sup> Ср.: *Bandić D. Tadu u tradicionalnoj kulturi srba*. Beograd. 1980. S. 77—78.

<sup>7</sup> *Jobes G. Dictionary of mythology, folklore and symbols*. P. I. N.Y., P. 538.

<sup>8</sup> Цивьян Т.В. Указ. соч. С. 78—80.

<sup>9</sup> *Gabej E. Studime gjuhësore*. V. Prishtinë. 1975. F. 156. — Ср. и такой персонаж, как *Verbiti, Verbi* 'Слепец', обитающий в горах грозный бог огня и северного ветра, имеющий власть и над водой (см. ниже, о связи *глаза = сглаза, огня и воды*). — *Lambertz M. Die Mythologie der Albaner*. Stuttgart. 1970. S. 505.

<sup>10</sup> *Frashëri S.Th. Ibidem*. — Ср. некоторые из них: синие бусины, зубы кабана, зубы и шерсть волка, ртуть, лошадиные или ослиные копыта, угольки, потушенные в "немой воде", записки с непонятным текстом и др.

В.Н. Топоров

### Еще раз об "авсеневах" песнях: язык, стих, смысл

Так называемые "авсеневые" песни (далее — А.-песни, соотв. А.-тексты, А.-цикл и т.п.) образуют в русской фольклорно-ритуальной традиции особую группу текстов, приуроченных к началу годового цикла. Это синтетическое по своему характеру начало тройственно: оно открывает три разных, но совмещенных друг с другом годовых цикла — природно-метеорологический или "солнечный" (появление "нового" годового солнца и начало прибывания дня, пик зимы и зимних холодов), хозяйственный (открытие земледельческого цикла), ритуальный (начало "праздничного" круга). Две пословицы лучше всего определяют смысл этого "начала" — *Солнце на лето, зима — на мороз* и *Зима — на морозы, мужик — за праздники*. Из их сопоставления естественно имплицируется третья — *Солнце — на лето, мужик — за праздники*. А.-песни как раз и связаны с этим началом (более того, на нем завязаны), которое совпадает с зимними святками (25 декабря — 6 января) и отмечается празднично, весело, непринужденно, карнавалыно.

Об А.-песнях в контексте соответствующих праздников писалось немало, в основном (кроме этимологии самого слова *авсень*) однообразно и обычно без органического соединения эмпирических данных с тем смыслом, который они реализуют. Во всяком случае сама структура А.-цикла и образующих его текстов исследовалась слишком общо (если не сказать — слабо), и, естественно, неудовлетворительное состояние этой проблемы не позволяет пока сделать наиболее "сильные" выводы из наличного материала.

Здесь необходимо сказать несколько слов о месте, занимаемом А.-песнями в фольклорно-ритуальном жанровом пространстве русской традиции, и о некоторый связанных с этим смежных вопросах. В широком смысле эти А.-песни, несомненно, относятся к жанру святочных колядок, исполняемых в это же время и с той же целью при коля-

довании, ритуальном обходе дворов, сопровождаемом величанием, и само слово *колядка* является наиболее общим, обычным и нейтральным обозначением этого жанра. Однако внутри него существуют свои разновидности структурного характера, позволяющие говорить об известной дифференциации колядных типов, каждый из которых характеризуется особыми признаками и может иметь свое название, соответствующее ареальному приурочению. Наряду с практически повсеместным обозначением этого жанра как "колядки" ср. так называемое "винограде" на русском Севере, "щедровки" в соседстве с украинским и белорусским ареалами (ср. *Щедрий вечер*), наконец, "авсень", "авсенюшки", "А.-песни". Этот последний А.-тип, как и само слово *Авсень*, *авсень* и под., имеет весьма характерный ареал — Моск., Тульск., Владим., Рязан., Пенз., Тамб., Новгород. губ., Среднее Поволжье и далее — Уфимск., Казан. губ. и даже Урал, Сибирь (отдельно — Курск. губ.), — как бы продолжающий на восток балтийский ареал, но с перерывом в местах, потерявших в свое время связь с Русью (Белоруссия, Смол., Брянск. губ.). Само слово *Авсень*, *авсень* и его многочисленные, часто далеко разошедшиеся между собой варианты (*Авсень*, *Авсенька*, *Авсенюшка*, *Овсень*, *Овсей*, *Усень*, *Усенюшка*, *Бай авсень*, *Боу овсень*, *Баўсень*, *Таўсень*, *Таўсин*, *То-аосинь*, *Таусенка*, *Тусень*, *Титусень*, *Ой таусень*, *Говсень* и т.п.)<sup>1</sup> отмечены почти исключительно в текстах двух типов — "внутренних" (А.-песни) и "внешних" (исторические документы XVII в., обычно официального характера, связанные с попытками искоренения этого обряда). Необходимо подчеркнуть, что А.-обозначения образуют некую лексико-семантическую совокупность с весьма неясными очертаниями и широким спектром возможностей интерпретации — от семантически "сильных" примеров (имя ритуально-мифологического персонажа, выступающего как субъект обряда, название самого праздника, составляющего его центр ритуала, обозначение участков обряда, вероятно, основного ритуального символа в его материализованной форме<sup>2</sup>, соответствующего текста-песни и/или ритуальных закличек, песенных рефренов) до семантически "вырожденных" (междометийные восклицания, открывающие и/или заключающие А.-песни, а иногда и сопровождающие каждую их строку). Провести отчетливые границы внутри этого пространства не всегда можно, а иногда и заведомо невозможно: слишком текучи переходы между разными случаями, слишком зыбки и двусмысленны (многосмысленны) грани, слишком неопределенны данные — как текстовые, так и внеположенные текстам. Более того, даже коренное различие между апеллятивным и ономастическим употреблением ясно далеко не всегда, и исследователь вынужден решать вопрос формально, т.е. исходить из написания (большая или малая буква в анлауте, да и то, если слово не начинается собой фразы), при том, что во многих случаях именно выбор начальной буквы в записях и публикациях вызывает весьма существенные сомнения.

Еще Даль в своем словаре (т. 1<sup>4</sup>, 9) предложил наиболее обобщенное при всей его краткости описание А.-обряда, которое, однако, содержит в себе немало "интерпретационных" элементов, предполагающих определенные мотивировки А.-обряда, что, впрочем, ха-

рактерно и для самих А.-текстов, одновременно свидетельствующих о сути дела и ее затемняющих. И это объясняется не только дефектом информации, но и отчасти самой природой карнавального А.-обряда и А.-текстов. В статье об Авсене Даль пишет: "Так произносится слово это, известное почти только в акающих областях; вероятно, *овсень*, первично встреча весны: первый день весны, 1 марта, коим прежде начинался год; ныне это название перенесено на Новый год и на Васильев. вечер, канун Нового года. В песнях: *мусень, митусень, таусень, таусель*; щедрование или обсев хозяина житом, с пожеланиями: *свиная голова к обеду; вечером гаданье*"; ср. еще: "Едва появятся на небе звезды и начинается уже торжество молодых поселянок, поющих под окнами: *Ой, авсень! Ой, авсень! | Я ходил, | Я гулял | По святым вечерам*" или: "Под Новый год дети лет 6—10 берут санки и гурьбой ходят от дома к другому, распевая перед окнами: *Авсень, авсень, кишки да желудки в печи-то сидели, на нас-то глядели... Кто не даст пирога, мы корову за рога* и пр. Певцам подается хлеб и лепешка. Обычай в 70-х гг. XIX ст. прекратил существование" (ср. СРНГ 1, 199—200)<sup>3</sup>.

Разнообразие мифо-ритуальных интерпретаций А.-обряда, способствующие возрастанию неопределенности общей картины, разноречивой в выводах, часто слабо контролируемых конкретными фактами, наконец, реальные, неясности в А.-песнях делают особенно настоятельным обращение к самим А.-текстам, главному источнику наших знаний об А.-ритуале. Разумеется, эти тексты использовались и раньше, но, во-первых, выборочно (и в масштабе всего корпуса текстов, и в масштабе каждого отдельного текста) и, во-вторых, на некоем "поверхностно-содержательном" уровне, который нередко как раз и оказывается тем локусом, где "подлинное" деформируется как бы естественной его интерпретацией, а сама "подлинность" не более чем истолкование с позиции *сего дня*. Надо помнить, что тексты А.-цикла весьма архаичны и предполагают своего рода "эстафету" разных пластов, нуждающуюся в более последовательной и точной реконструкции, которая позволила бы ввести А.-песни в контекст генетически связанных с ними текстов других индоевропейских традиций. Поэтому при анализе А.-песен существенно эксплицировать языковые и специально стиховые их структуры. в том виде, к какому они содержатся в известных текстах, и постараться соотнести их с тем кругом архаичных текстов, который им в наибольшей степени соответствует и который точнее всего отражает исходный локус подобной текстовой конструкции.

Краткие выводы, представленные здесь и имеющие быть изложенными в другом месте подробнее, основаны на анализе всего известного автору корпуса А.-текстов, но проиллюстрированы будут из соображений экономии места на материале представительной выборки песен А.-цикла в ПКП — около полусотни текстов, отражающих в принципе все основные типы и варианты А.-песен.

В самом общем виде инвариант сюжета А.-песен рисуется в следующем виде. Некто едет-приезжает или идет-приходит, ища нечто и находя его. Соединение субъекта этих действий с их



объектом означает достижение состояния благополучия, которое воплощается в плодородии и его результатах — хлеб, скот, потомство, богатство (включая и деньги). Об этом просят и/или высказывают пожелания, чтобы это осуществилось в течение года. Существенно напомнить, что "некто" в этих текстах реализуется как Авсень, Коляда, бояре, три брата (годовые праздники), Иван, Иван Иванович, Ваня<sup>4</sup>, наконец, мы, причем уместно различать две позиции этого "некто" с точки зрения "автора" текста — субъект, судя по всему, не совпадает с "автором" (он — другой и принципиально третьеличен) и субъект совпадает с "автором", точнее — с группой, "говорящим" представителем которой выступает этот "автор". Иначе говоря, с одной стороны — Авсень, Коляда или бояре, как Иван (Иваныч), с другой же — мы, включающее "автора". Однако нет сомнений в том, что в более широком контексте эти две позиции не что иное, как разные проекции одной и той же реальной ситуации, представляемой то "объективно" (он, они), то "субъективно" (мы). Ритуал, к которому привязаны А.-песни и часть которого они сами составляют, подтверждает всегдашнюю коллективность этого "некто", голосом которого в определенных случаях может выступать "солирующий" автор. Основной вывод из сказанного состоит в том, что все конкретные реализации "некто" суть алло-персонажи, что дополнительно подкрепляется общими их предикатами, о которых вкратце уже говорилось. Эта "субъектно-предикативная" группа, собственно, и составляет экспозицию А.-песен. Ср.: *Ехали бояре* (ПКП2); *Овсей, Овсей / Шел по дорожке* (3); *Овсень, овсень / Ходил по всем* (15) и т.п., с одной стороны, и, с другой — *Вот ходили мы, / Вот искали мы* (10); *Мы ходили, мы гуляли / По святым вечерам, / Мы искали, мы искали...* (11); *Мы ходили, мы блудили / По святым вечерам, / Мы искали, мы искали...* (13); *Мы ходили, мы гуляли / По святым вечерам, /.../ Мы искали, мы шукали /.../ Мы нашли...* (75) и т.д.<sup>5</sup>

"Нечто", к чему приходят-приезжают и что ищут-находят те, кто объединяется под субъектным "некто", говоря в общем, реализуется как некое благо или место, где это благо находится. Поэтому целевым объектом указанных предикатов является или место нахождения блага (Иванов двор, Алексеев двор /дом/, Петрин двор, двор Михаила, генералов двор, широкий двор и т.п., см. ПКП 10, 11, 13, 32, 35, 36, 69 и т.п.), далее все более и более сужающееся и конкретизирующееся (дом, терем, ср. *высок нов терем*, 32, горенка, скамеечка, кровать, ср. *кроватька тесова*, 13, перинушка, подушечка) вплоть до персонификаций (*Катенька, свет Ивановна*, 37, Маша, 38. 40, Василиса, 39, Матрена, 42, Татьянушка, 46, жена Степана, 41, Ирина Ивановна, 49, *ягодка красна, земляниченька красна, клюковка красна*, 37—40 и т.п.)<sup>6</sup>, или растительные символы, представляющие собой в конечном счете алловарианты мирового дерева ("возрастающей опоры") (ср.: *Мы искали, мы шукали /Белую березу. / Мы нашли эту березу / У Хлюстовых на дворе. / На этой березе / Сидела тетеря; / Сидела тетеря, / Перышки роняла...*

75; *Уж ты сивая свинья, /.../ На дубу гнездо свила, / Поросенок вывела...*, 83 и т.п.), или же конкретные символы растительного, животного, человеческого богатства-плодородия (хлеб, жито, зерно, пирог, лепешка, блин, мясо, ветчина, колбаса, масло, сметана, мед, дети-"детушки" и т.п.).

Но все эти символы, вся эта "объективная" совокупность в песнях рассматриваемого цикла сводятся к синтетически-универсальному для данной ситуации образу Авсеня. В свою очередь внимательное рассмотрение А.-песен и размышление над реконструкцией "авсеневого" Уг-Техт'а приводят к весьма характерному и, видимо, правдоподобному выводу: элементарным квантом А.-песен, собственно, самой "авсеновой закличкой" скорее всего было двустиише, одна часть которого содержала некий мотив (позднее — и часть мотива), а другая "авсенеv" стих, или целиком или в сочетании с эхообразным отражением мотива. Об этом "авсенеvом" стихе можно судить по тем рефренам, в которых повторяются, почти междометийно, соответствующие восклицания (*Ой, Авсень, Авсень!*; *Таусень, Таусень!*; *Ой баусень* и т.п.) и которые, собственно, и специализируют новогодние колядки в А.-песни. Место "авсенеvа" стиха в двустииши могло быть "висячим", незакрепленным, т.е. и первым и вторым, но в случае нанизывания этих двустиишей в цепь соблюдался единый принцип выбора: "авсенеv" стих в пределах всей цепи должен был занимать или первую или последнюю позицию. Реально известные А.-песни как раз и отражают с вариациями разноместное положение "авсенеvых" закличек: ими песня может начинаться или кончаться или же и начинаться и кончаться. Особенно показательны те А.-песни, где собственно закличка воспроизводится после каждого стиха (или же двустиишия), ср.: *Овсень, овсень, / Боу овсень! / Мы ходили, мы гуляли / По святым вечерам, / Овсень, овсень, / Боу овсень! / Мы искали, мы искали / Алексеев дом, / Овсень, овсень, / Боу овсень!* и т.д. (ПКП 11)<sup>8</sup> или же "величальную" А.-песню: *Не ясён сокол, во поле увивается, / Таусень, таусень, увивается. / Что Ваня на коне ти величается, / Таусень, таусень, величается* и т.д. на протяжении 28 стихов (ПКП 70).

Из сказанного до сих пор напрашивается возможное заключение, что в реально отмеченных примерах типа *Вот ходили мы, / Таусень! / Вот искали мы, / Таусень! / По проулочкам, / Таусень! / По заулочкам, / Таусень!...* и т.д. или же, с иным порядком рефрена: *Таусень! / Вот ходили мы, / Таусень! / Вот искали мы...* и т.д. междометийно-экспрессивному *Таусень!* (*Авсень!* и т.п.) некогда предшествовало полноценно-содержательное слово той же формы, обозначающее символ богатства-плодородия, т.е. в реконструкции — \*Мы искали Таусеня (или таусень) & \*Мы нашли Таусеня (или таусень) и т.п. Собственно говоря, "вместимость" этого слова-имени содержательно ограничена немногими контекстами (кроме указанного ср.: *Таусень, таусень! / Дай блин, дай кишку*, 12 и под. — \*О, Таусень, дай блин... или же \*таусень дай, блин дай...)<sup>9</sup>, что как раз и могло бы быть еще одним аргументом в пользу минимального одно-, двустихового размера историческо-

го предшественника "авсеновой" заклички. Но при такой реконструкции, с достаточной степенью вероятия поддерживаемой и наличием материалом А.-песен, возникает совершенно новая ситуация. А именно: в "субъектно-предикативно-объектной" конструкции упомянутого типа при одном и том же предикате субъект и объект могут реализоваться одинаково, т.е. одним и тем же словом, соотв. — образом, приблизительно в следующем виде — \*Авсень приходит-приезжает к Авсеню (ради него) или "Авсень ищет-находит Авсения, или же "Авсень, дай-зароди Авсения (\*Пусть Авсень даст-зародит Авсения). В этих случаях перед нами типичная рефлексивная, точнее — авторефлексивная (в варианте "аутогенизма") ситуация, характерная для определенного круга мифопоэтических текстов, прежде всего связанных с творением. Речь идет об известном мотиве самопорождения, рождения из самого себя (без участия мужского, соотв. — женского начала), когда субъектом космогонического мироустроительного действия выступает Первотворец, Единый Некто, Абсолют или некое специализированное "саморождающее" (по преимуществу) начало — прежде всего Земля и Небо<sup>10</sup>.

Если вспомнить, что Земля и Небо составляют некое самодовлеющее начало, реализующее идею целого (ср. мифологические мотивы их исходной слитности в едином и их супружеских отношений), или же выступают как его представители, и принять во внимание, что это целое совпадает с миром, т.е. пространственно-временным континуумом, воспринимаемым обычно в его годовом масштабе ("мир-год"), то станет ясным, что Авсень еще один образ этого целого, взятый, возможно, метонимически, через фиксацию начала этого целого, хотя и конец его не оставался совсем в пренебрежении. Учитывая нередкие в текстах примеры "склеивания" или неразличения Авсения и Нового года, ср. весьма показательную колядку — *Новый год пришел, / Старый угнал, / Себя показал! / Ходи, народ! / Солнышко встречать, / Мороз прогонять* (ПКП 1), где говорится о двух годах — Старом и Новом, о конце и о начале, о годе, себя рождающем, и годе, себя исчерпывающем, изживающем, "пожирающем". Эта возвратность без особого труда распознается и по фрагментам типа *Кому ж, кому ехать / По тому мосточку? / Ехать там овсеню / Да Новому году* (2), в реконструкции — *Авсеню да Новому году*, что допускает две интерпретации: или Старому и Новому году, из которых один кончает свой путь, а другой начинает, или Новому году и неотделимому от него Авсеню. Во всяком случае в подобных фрагментах Авсень может обозначать и Старый и Новый год, начало его, так сказать, его рождение, призываемое и спешествуемое "авсеневыми" закличками, его "годовой" прибыток, приплод, богатство, благо (ср. этимологическую связь русск. *год* и др.-исл. *gōðr* 'хороший' 'благой', готск. *gōþs*, др.-англ. /*ge/gada* 'сотоварищ', 'супруг', др.-фриз. *gadia* 'объединять', др.-в.-нем. *begatōn* 'подходить-соответствовать' и т.п.). А.-песни нередко подчеркивают свою ориентированность не только на начало года, но и на весь год. Ср.: *Овсей, Овсей / Шел по дорожке. / ... / По этому мосту / Шли три братца: / Первой-то братец — / Рождество Христово, /*



*Второй-то братец — / Крещенье Господне, / Третий-то братец — / Василий Кесаринский...* (3). В связи с идеей порождения характерно, что первый годовой праздник — Рождество. Авсень непосредственно предшествует ему, как и Коляда, — *Пришла Коляда / Накануне Рождества* (16) и др.<sup>11</sup>

В этих рамках, между Авсением, персонажем-субъектом, и авсением-благом, объектом, соединяемыми общими предикатами, располагается содержательное пространство А.-песни. Оно упорядочивается двояко: во-первых, расчленением на "эпическую", изъяснительно-сообщающую и "апеллятивную", призывно-понудительную части, причем первая часть как бы подготавливает вторую, мотивирует ее; и, во-вторых, расчленением этого пространства мотивно-тематическими блоками, общее число которых невелико и довольно стандартно (путь, мощенье моста, приезд, поиск, нахождение, двор, дом, горница; носители блага, его "породители": он, она, свадьба, бракосочетание, залогов благого прибытка; призывание его, объявление реакции просящего на выполнение просьбы и на отказ<sup>12</sup> и т.п.). Дуальная организация текста А.-песен, двойственность жанровой природы и стиля, альтернативность исхода ритуала и его результатов в зависимости от двух противоположных типов поведения, наконец, нередкое раздвоение основного персонажа А.-песен и того, что им символизируется, — все это соответствует той ситуации промежуточности, переходности, пороговости и связанной с нею неопределенности, которая характеризует сам дух ритуала смены Старого года Новым. Присутствие этого духа обнаруживается на разных уровнях структуры текста А.-песен. И язык не составляет в этом отношении исключения.

Набор лексико-семантических групп в А.-песнях и состав каждой из этих локальных групп в принципе жестко ограничен и, так сказать, достаточно "номенклатурен". Как правило, элементы каждой локальной группы-парадигмы разворачиваются в определенном месте текста и в этом смысле могут служить индексами соответствующего композиционного узла А.-песен (верно и обратное: данный узел композиционной структуры сигнализирует о востребовании соответствующей ему лексико-семантической группы). Сказанное не исключает того, что "ядерная" часть каждой такой группы окружена более или менее расплывчатой областью окказиональных вариантов, диверсифицирующих "ядерную" структуру. Вкратце набор групп и состав каждой из них может быть представлен (в принципе в порядке введения лексем данной группы в текст А.-песен) в следующем виде:

1. Пространство-время: путь, дорога (дорожка), тропа; межи, рубежи, чужая сторона; поле, бор, лес, река, ручей, заводи, море, овраг, горы; сосна, дуб, береза, гнездо, мост (как отмеченные точки пространства с "путеобразующей" функцией; исторически — важнейшие индексы космолизованного и сакрализованного пространства, его символы); Новый год, Старый год, святые вечера (святки), Рождество (Христово), Крещенье, Василий Кесарийский (праздники); заутреня, обедня; город (село), Москва, улицы, заулки, проулки,



церковь ("ближнее" пространство, локус найденной, но еще нуждающейся в уточнении цели).

2. Персонажи: а) участники пути — Авсень, Коляда, Новый год, Солнышко, три брата (годовые праздники), бояре, Иван (Иван Иванович, Ваня), мы; — б) участники обряда — Бог (Господь); жених (молодец, парень, муж, хозяин, господин), невеста (девица, девка, жена, хозяйка, госпожа, старушка, душа), дети (чадо, дитя), сын, дочь, ребятки; бабушка, матушка, дед, бабушка, сношка, шурья; коледовщики, авсенюшки, славцы, проводчики, сват, дружка, гости; слуги, послы, сторожья, братья-миряне, красны девки, мужики, подросточки, недоросточки; крестьяне, бояре, генерал, белый царь, государь; татары, татарочка, орда; мужик добрый и мужик скупой (в ситуации выбора, в первую очередь в обряде и лишь вторично в тексте); — с) части тела — голова, волосы, кудри, коса, борода, усы, лицо, глаз, бровушки; ручка, ножка, пяты, плечи; сердце; — d) одежда, украшения — шуба, шляпа, шапочка, косынка, косник, кафтан, кушак, пояс, рубашонка, понька, сапоги (сапожки), лапотки; парча, шелк, атлас, сукно; жемчуг, перстень, ленточка, кисточка, салфетка, баса, булавки, гребенка.

3. Дом ("найденная цель", локус внетекстового ритуала), интерьер, вещи (утварь): двор, подворье, сад, ограда, забор, тын, ворота, столбы, маковка, завалинка, крыльцо, двери, кольцо, окно (окошко); дом, терем, изба, горница (горенка), сени; кровать, полог, перина, подушечка, пол, грядка, лавочка, скамеечка, полати; печь, чело, загнеток, свечка; сундучок, собедучек, кошель; коробица, кузов, решето, бочка, крышка, мешок; ведро, горшок, блюдо, братыня (пива), чарка, какашик, рюмка, ступа; шемела, кочерга, лопата, топор, косарь, вилы, толкач, железе, брусочек, булавка, игольные уши, веретена; полено, древа, доска, грамотка.

4. Символы плодородия и богатства ("природные" и "культурные"): авсень, коляда, урод (урожай); огонь (ритуальный); хлеб, хлеб-соль, жито, зерно (полузерно), колос, сено, соломка, рожь, пшеница, пирог, лепешка, елдаечки, пышка, шаньги, блин, оладьи, калач, коврига, горбушка, каша, лапша, гумно; пища, закуска; вода, вино, квас, пиво, солод, мед; — яблоня, трава, мурава, ягоды, земляниченька, клюковка ("отрицательные" символы — осина, ель; они употребляются как определения к слову гроб, который сулят скупому (мужику); — масло (масляна головка), молоки, сметаны, яйца; мясо, свежина, кишка (колбаса), желудок, ветчина, туши, ножки; конь, кобыла, жеребенок, хвост, грива, узда, седло, подпруга, плеть (плетка), меч-почёлнушка, стрелочка; — корова, бык, теленок; свинья, поросята, жеребята, телята, козлята, ягнята, гусята, гуси, цыплята, кунята, куна, ребята (ребятки); коза (козка), овца; утушка, селезень, кочет; зайка, хорек; гаголка, сокол, лебедка, пава, тетеря, соловей; рога, копытца, хвосты, перья, крыло; — золото, серебро, деньги, алтын, гривна (гривенка), копеечка, рубль, полтина, осмина, пятачок (ср. солнце, месяц, звездочки — применительно к хозяину дома, его хозяйке и их детушкам).

5. Самообозначения жанра и др.: авсень, усенюшка, таусенька, таусин, коляда, песенки, слова, словеса, речь, думушка; коса 'величание девушкам' (ср. кудри 'величание парням'); печаль, кручина (кручинушка), беда; помин, догляд 'смотренье', 'смотрины'.

6. Имена собственные (Авсень, Коляда; Василий, Степан, Иван, Марья, Василиса, Татьянушка и т.п.; иногда и Христос — Рождество Христово).

7. Эпитеты: красный (девица, девушка, головушка /краснехонька/, солнце, солнышко, ягодка, березок), золотой (терем /златоверхий/, ключи, окошечки, чугуны, узда, борода, усок /позолоченный/), серебряный (скамеечка, тын), белый (царь, девица, лицо, лебедь, береза, снег /беленький/), светлый (месяц), темный (ночь), зеленый (сад, сосна), румяный (девица), русый (коса), желтый (сметаны), серый (утушки), сивый (конь); — густой (рожь колоском густа, молоки), пустой (рожь соломкой), ужинистый (рожь), колосистый (колос), зернистый (зерно), полный (зерно), крупичатый (калач), кудрявый (сосна, яблонька), гладкий (телятки), полосатый (поросята), яловый (овца), жареный (свинья), масляный (головушка), частый (бровушки, звездочки); — Божий (дары), святой (коляда), пресвятой (мати Мария), добрый (молодец, мужик, конь), богатый (мужик), скупой (мужик), хороший (жена /хорошохонька/, Василиса, терем, окошечко), честный (Сонюшка), умный (Катерина), написанная (девица), молодой (жена), родной (матушка), милый (чадо), вольный (послы), верный (слуги), спесивый (шурья), чужой (мать, отец; сторонушка), шелудивый (девка), веселая (голова), ясный (сокол), вороной (конь), неезженный (конь), новый (год, счастье, горенка, узда, седло); — широкий (двор, ворота, рубежи), высокий (терем, крыльцо), чанный (ворота), передний (окошечко), задний (окошечко), великий (печаль), малый (детушки, утушки); — любезный (горенка), соборный (церкви), богомольный (церкви), тесовый (кроватька), пуховый (перинушка), косивчетый (окошко), тесмяный (узdecka), черкасский (седельшко), семишелковый (подпруги), окованный (сундуки), тугой (лук), разрывчатый (лук), шелковый (пояс, плеть, плетка; трава, мурава), шитый, витый, перевитый, золотой (косыночка), неточеный (веретена), суконный, посконный (борода), каменный (стрелочка), еловый (гроб), осиновый (крышка гроба), заманчивый (песенки); — быстрый, быстренький (река, реченька), крутой (бережок, гора), тихий, глубокий (заводи), дремучий (лес), сырой (бор), приукатанный (гора), чистый (поле), ракитовый (куст); — ср. высоко, далеко, низко, низехонько, узехонько и т.п.

8. Предикаты (наряду с существительными наиболее многочисленный грамматический класс, около 250 различных лексем; здесь указаны лишь наиболее показательные для жанра А.-песен, относящиеся к специфическим обрядовым действиям): стоять, сидеть, лежать; (с)рубить, пилить, колоть, мостить, устилать, напастить, убивать (гвоздями доски); ехать, приехать, идти-прийти, приходиться, гулять, блудить; искать, шукать, найти; отворять, отмыкать, отпирать, входить, встречать; молвить, говорить, приговаривать, сказать, колядовать, хвалить, бранить, благословлять, петь, кликать; обедать,

ужинать, молиться, часовать, коротать, радоваться, нежиться, лелеться, сдивоваться. величаться, кручиниться, печаловаться; жениться, свататься, послать, закупать, брать, (у)бить (по рукам), увести, ночевать; (за)родиться, (с)валить(ся), литься, пожитья, побытья, расти, витья; дать, подать, дарить, накормить, воскормить, воспоить, варить, наделить, закусывать, выпить, просить; накладывать (уздечку), подпоясывать(ся), стрелять, прихлыстить, гнать, обламывать, ломать, отломить, общинывать, ронять, уронить (упасть), столочь, варить, ткать, прясть, вить(ся), разбиваться, подцеплять, грести (зерно), точить, косить, конить, пасти, выпасти, пушить, красть, обманывать и т.п.

Морфологическая структура текстов А.-песен представляет собой сочетание двух "подструктур", в конечном счете соотносимых с тем дуализмом, который упоминается выше и прослеживается на разных уровнях текста. Критерием, позволяющим различать эти "подструктуры", выступают формы склонения: в одном случае — индикатив, в другом — императив, опативно-сослагательные формы и их эквиваленты. Противопоставление этих двух разрядов глагольных форм реализуется по признакам нейтральности—отмеченности, безусловности—условности, "прямоты"—косвенности. Первые характеризуют эпическую-сюжетную часть текстов, вторые — ритуально-просительную (просьбы, требования, мольбы, заклинания).

Характерная структура первых — Subj. 3 л. & Praed. Praes. √ Praet.: *Овсей, Овсей, / шел по дорожке* (3); *Ехали бояре* (2); *У Петровых у ворот / [...] / Вьется, вьется соловей* (42); *Не яён сокол во поле увивается* (70); *Не лес к лесу / Кланяется* (72); *Летела гаголка* (74); *Василий Звездин / [...] / По морю ездил* (76); *Попрыгала козка / По брусочку* (96) и т.п.<sup>13</sup> Существенно реже в этой конструкции выступает форма 2 л ед.ч. — *Таусень дуда, / Ты где была?* (98)<sup>14</sup>; при этом обычно речь идет о "неподлинных" второлличных формах, как бы перетекающих в третьелличные или допускающих их трактовку в качестве таковых, чему не может помешать окончательно ни *ты*, ни звательная форма (впрочем, тоже отчасти "неподлинная", недооформленная и постепенно, в более широком контексте, развенчиваемая), ср.: *А ты уж Сонюшка честна, / С отцом с матерью росла, / Кбсу русу заплетала, / Приговаривала: / "Ты расти, расти, коса / [...] (33) или Уж ты сивая свинья, / Таусень! / На дубу гнездо свила. / Поросятко вывела. / Поросята полоты / По сучкам пошли, / А один упал / [...] (83), или Уж ты ягодка красна / [...] / Во сыром бору росла* (37, ср. 38, 39) и др. Характерно, что публикаторы согласно избегают в этих примерах ставить запятую после *ты*, как ожидалось бы в случае звательной формы. Поэтому следует думать, что здесь перед нами результат некоей контаминационной конверсии первоначальных структур типа — *Ах ты, Сбнюшка честна* (скорее в функции междометийного рефрена, чем обращения) & *Она с отцом с матерью росла, / Кбсу русу занлела, / Приговаривала [...]*<sup>15</sup> и т.п. Нередко в указанной выше схеме выступает форма 1 л. мн. ч. — *Вот ходили мы, / Вот искали мы...* (10); *Мы ходили, мы гуляли / [...] / Мы искали, мы иска-*



ли / [...] / Мы нашли его двор (11), ср. 13, 35 (Уж и ходим мы, / Уж и бродим мы... и т.д.), 75 и др.<sup>16</sup> В этих примерах характерна, конечно, не столько сама возможность разного (с "личной" точки зрения) изображения одной и той же реальности, сколько именно та легкость, с которой "описатель" меняет свою позицию, иногда в одном и том же тексте, то "объективируя" описываемое (3 л.), то "субъективируя" (1 л.) его или, говоря точнее, снимая противопоставление "объектного" и "субъектного" (самоописание, в котором Я становится, помимо того, что оно, естественно, автор описания, и объектом "субъектного" описания). Эта языковая изменчивость, доводимая иногда до уровня подлинного "протеизма" и апеллирующая к дешифровке, как нельзя лучше соответствует тому духу игры, легких изменений, переходов, неопределенности, который столь свойствен атмосфере А.-ритуала и его песен, когда "авсеньюшки" одновременно и участники ритуала и его зрители, и просители и даятели (подай... & кто подаст, тому будет дано, тот получит...) и авторы текста (субъект описания) и предмет изображения (объект описания), когда они свободно, как бы играя, меняют свое место в грамматическом пространстве "лица" и так же легко переходят из сакрализованного мифоритуального пространства в профаническое и обратно, вводя тем самым идею некоей "релятивности", во всяком случае неокончателности происходящего и/или его трактовки. Этот дух ритуала "перехода", снимающего противопоставление старого и нового, концов и начал, не мог не отразиться в языке А.-текстов, но и, в свою очередь, не мог не отразить в себе вклад языка в реализацию и развитие идеи этого сезонного ритуала.

Структура второй группы глагольных форм ("не-индикативных") характерна для той части А.-текстов, которая является point'ом ритуала, просьбой, требованием, мольбой о даянии (...*ut des*). Эти отмеченные, "условные" формы представлены чаще всего императивами, нередко в виде целых серий и в соотношении с звательными формами и с вырожденными их результатами в виде междометийных комплексов (*Авсень, Таусень, То-аосинь, Баусень*). Нередко императивы соседствуют с "оптативно-сослагательными" формами (которые, впрочем, могут выступать и отдельно, иногда тоже в виде длинных серий). Типичная ситуация — трехчленный состав А.-текста: рефрен, "эпическая" часть или ее "результатирующая" экспозиция ("картинка"), просьба-пожелание. Ср. структуру ПКП 12: 1) *Овсень, овсень, / Боу овсень! / ...* (рефрен) & 2) "картинка" (ходили, искали, нашли *среди Москвы / Ворота красны Алексева двора*) & 3) просьба-пожелание: *Уж дай тебе Бог, / Зароди тебе Господь, / Чтобы рожь родилась, / На гумно свалилась!* (характерно, что и здесь обнаруживается контаминация 2 и 3 л: формы *Imper. 2 л дай, зароди* выступают в значении 3 л, чему отвечает *Nom. Бог, Господь* вопреки ожидаемому *Voc. Боже, Господи*). В полном варианте А.-песен "картинка" обычно предшествует *Imper.*, но известны и противоположные случаи, ср.: *Не летай-ка ты, сокол, высоко, / Таусень! / Не маши ты крылами далеко!* & "картинка" & *Таусень!* (32), ср. 45 и др. Впрочем, известны



и гипертрофированные случаи — когда Imper. вообще отсутствует (10, 35—42, 83—85, 96 и др.) и текст состоит исключительно из "картинки" и рефрена и когда Imper. в принципе проходит через весь текст (ср.: *подай, ... подай..., открывай..., выноси-ка...* с формульной концовкой — *Кто подаст лепешки — / Золоты окошки. / Кто подаст каши — / Золотые чаши...* и т.д., 81)<sup>17</sup>. Оставляя в стороне Imper., употребляющиеся вне "ритуально-просительной" части (ср.: *Рёбята, ребята, / Бёрите-ко топоры, / Рубите-ко сосну! [...]* / *Колите-ко доски! / [...]* / *Мостите-ко мост-от!..*, 4), нужно указать как другие формы "условных" наклонений, так и — шире — другие способы выражения императивно-оптативных значений. Первый случай одновременно иллюстрирует и "перетекание" императивных форм в "оптативно-сослагательные": *Блин да лепешка / [...]* / *Подавай, не ломай, / Не закусывай! / У хозяина в дому / Велись бы ребятки, / Велись бы телятки, / Велись бы ягнятки..*, 3 — восьмикратное *Велись бы* 'пусть ведутся'. Примеры второго случая многообразны, ср.: *Не пора ли вам, хозяйюшки, / Авсенюшкам дарить? / Пора подарить, / Чем Бог наделит...* (69, т.е. в экспликации — дарите, дайте, так как наступило время); *Ты нас будешь дарить — / Мы будем хвалить...* (72), т.е. дарите, дайте, а мы за это...); *Кто скоро дарит, / тот парня родит...* (74) и т.п. Более того, "императивно-оптативность", видимо, может быть, реконструирована и для ряда характерных вопросительных конструкций, в частности, для типа А.-песен с формульным *Кому...?* (с Infip. или Subst. Nom.). Два варианта одной А.-структуры (ПКП 2, 4) отсылают к прототипу схемы следующего вида: некто ехал, срубили сосну, пилили, кололи, мостили мост — в соответствии с призывами *берите топоры, рубите, колите, мостите*; когда все было сделано, спрашивали, кому ехать по этому мосту (или кому этот мост); естественно предположить, что после выяснения этого вопроса (Авсению, Новому году, Петру, Василью) каждому из этих персонажей предлагалось ехать по мосту, и много шансов, что это предложение — в продолжение серии — так же формулировалось в Imper. *\*Авсень! поезжай по тому мосточку*<sup>18</sup>. Наличие "ответного" соответствия (*Ему ехать*, ср. 35) позволяет с основанием видеть в этой конструкции Dat. "необходимой цели" с вероятным значением "ехать, чтобы жениться, брать невесту" (*Ему брать ли не брать..*, 35): *женись, бери или да женился, да возьмет*<sup>19</sup>.

Эти данные морфологического уровня текста А.-песен естественным образом отсылают к соответствующим синтаксическим структурам, в основном уже обозначенным выше. Не останавливаясь на них здесь, стоит лишь подчеркнуть, что и они реализуют собой два ведущих начала этих текстов — известную разъединенность, незавершенность, неопределенность (ср. "висячие" члены предложения и целые их corteжи, "плавающие" конструкции и т.п., точный грамматический смысл и место во фразе или тексте которых или опознается не сразу или определяется с допущением вариаций<sup>20</sup>) и соединенность, связь, переходность ("перетескаемость").

Два слова о синтаксических приемах выражения этого последнего семантического круга. Речь идет прежде всего о тех средствах, которые связывают разные фрагменты текста воедино, пронизывая его чем-то единым, общим или сходным. Это синтаксическое "мощение моста", приводящее как к "прибытку" к формированию текста А.-песен и идущее как бы параллельно соответствующей процедуре, "разыгрываемой" в А.-ритуале и описываемой в А.-песнях, реализуется прежде всего в многочисленных повторах (в данном случае в виде однородных синтаксических конструкций, ср.: *мы ходили, мы гуляли, мы искали, мы искали, мы нашли...*; *дай, подай, неси — не трясси, давай, не ломай...*; *если.., то.., если не.., то не..; ехали.., срубили.., пилили.., мостили.., устилали.., убивали..* и т.п.), которые высшей своей организационной функцией достигают в диалогических частях А.-песен, в той или иной степени присутствующих приближительно в третьей (если не более) части всех относящихся сюда текстов. От собственно диалогических структур нужно отмечать "пред-диалогические". Среди них случаи монологической прямой речи или легко диалогизируемые (если не наличием другой монологической партии, то хотя бы контекстом, содержащим намек на ее пересказ), или позволяющие думать о вырождении диалога в прототипе в монолог (ср. 33); особенно характерны в этом случае "вопросительные монологи, остающиеся без ответа и превращающиеся тем самым в риторические вопросы (... *бояре / Сдивовалися: / "Да уж чье это дитё / Богу молится, / [...] / Низко клонится? / [...]*, 39: выясняется из текста, что это *Василиса хороша*, а из самого монолога, что к ней едут свататься; в реконструкции могло бы быть: *\*Чье это дитё? & Это дитё родителей* (имярек) *& к ней надо ехать свататься*). Особая категория случаев — тексты, в которых успевают выразить просьбу-пожелание, но ответ на нее, согласно канону А.-песен, в текст не входит, но материализуется в самом ритуале в виде "ответного" дара, исполнения просьбы (ср.: *"Красна девушка, / Татьяна Михайловна! / Отпирай-ка сундучок, / Вынимай-ка пяточок! [...]*, 46; ответом, остающимся неизвестным, но допускаемым в двух — положительном и отрицательном — вариантах самим "монологистом [*\*Ты нас будешь дарить — / Мы будем хвалить, / А не будешь дарить — / Мы будем бранить!*"], может быть подача "пяточка" или отказ в нем; ср. также 47, отчасти 71, 72 и др.). Другой случай — когда ответ на просьбу дать успевают в тексте: сын Павел просит — *"Пусти, батюшка, / Пусти, матушка! / На ручей погулять, / Селезня поглядеть"*; ему в ответ: *"Дитя ль мое, / Дитяtko, / То не селезень — / Разлука твоя / [...]*", 73. Третий тип — что-то вроде "внутреннего" диалога в монологе: Настенька-лебедка спрашивает, а затем и отвечает себе: *"С кем мне спать? / С кем мне ночевать? / [...] / Кого мне на ручку класть? / Тимофея Никитича! (75).*

Особое место занимают, конечно, "вопросо-ответные" диалоги. Наиболее элементарный тип — один вопросо-ответный цикл: *"Ты Матренушка-душа, / Чем дарила соловья?" / — "Шитой, витой, перевитой / Косыночкой золотой"* (42) или *"Да и чей это такой добрый молодец? / Да кто его воспoил, воспормили?" / — "Воспоила*

его родна матушка, / Воскормил же его родной батюшка / [...]” (45), или “Дома ли хозяин?” / — “Его дома нету! / Он уехал в поле / Пашеницу сеять”, 14 (ср. вариацию в 15, где, получив ответ, заключают благопожеланием). Более специализированная структура — в случаях, содержащих ядро наиболее полных вариантов: *Кому ж, кому ехать / По тому мосточку? / Ехать там овсеню / Да Новому году!* (2) или ядро с намеком на его развертывание: *Кому этот мост-от?” / — “Пётру, Василью” / [...] / Чего им возить-то?” / — “Туши да уши, / [...]”* (4). Но наиболее полной реализацией вопроса-ответного диалога нужно признать цепочную кумулятивную схему, которая, как писалось не раз, в своих основаниях связана с жанром прений (часто в виде загадок и ответов на них) на космогонические темы, типа ведийских брахмодья. В русской фольклорно-ритуальной традиции при сохранении с высокой степенью целостности формы этой схемы наблюдается тенденция к приспособлению схемы к иному, часто низкому содержанию и к приданию ей элемента комического или комически-парадоксального, вплоть до упражнений в выворачивании высокого смысла наизнанку, до нелепицы, абсурда, иногда, как можно с известными основаниями думать, до обценности. К сожалению, записи, как правило, отражают результаты автоцензуры самих исполнителей, не говоря уж и о коллективной цензуре разных видов. Ср. наиболее устоявшиеся и “проверенные”, а следовательно, и смягченные, примеры: “*Чего козка ищет?” / — “Брусочек”*. / “*На что те брусочек?” / — “Косу точити”*. / “*На что тебе косу?” / “Сено косити”*. / “*На что тебе сено?” / — “Корову кормити”*. / “*Зачем те корову?” / — “Масло копити”*. / “*Зачем тебе масло?” / — “Сына женити”*. / “*Которого сына?” / — “Сына Константина”*. / *Таусень, таусень* (96) или еще более длинную цепь, охватывающую весь текст кроме заключительной просьбы о блине и лепешке: “*Таусень дуда, / Ты где была?” / — “Коней пасла”*. / “*Что выпасла?” / — “Коня в седле, / В золотой узде”*. / “*А где кони?” / — “За воротами стоят”*. / — “*Где ворота?” / — “Водой снесло”*. / — “*Где вода?” / — “Быки выпили”*. / — “*Где быки?” / — “За горы ушли”*. / — “*А где гора?” / — “Черви выточили”*. / — “*А где черви?” / — “Гуси выклевали”*. / — “*А где гуси?” / — “В тростник ушли”*. / — “*А где тростник?” / — “Девки выломали”*. / — “*А где девки?” / — “Замуж ушли”*. / — “*А где мужья?” / — “На полатах сидят,” / [...]”* (98). Тем не менее черты вырожденности не отменяют связи топики с тем, что непосредственно продолжает космогоническую цепь, с жизнеустроительной деятельностью в потомстве, в семье. Отсюда — появление в финале этой кумулятивной цепи темы бракосочетания, свадьбы.

Собирающе-соединяющее начало представлено в А.-песнях и на фоническом уровне, причем подавляющее большинство примеров (за исключением довольно редких окказиональных звуковых притяжений типа *Сидит девица-душа / Зинаида Ромáновна / И бела, и румяна... 32: Рамáньна — румяна* или *Василий Звэ́здин, / Таусень! / По морю э́здил, / Уронил пёрстень*, 76 и т.п.) ориентировано на ключевое слово — имя А.-песен — *Авсень, Таусень* и т.п., что существенно

повышает достоверность примеров. Несколько из них — *Овсень, овсень / Ходил по всем / [...] / Сунь кочережкой / [...] / Пшеничку сѣять* (15); *Наш овсень, / Подавай совсем! / [...] / Осиновую крышку. / А на помин...* (17); *Овсень, овсень! / [...] Свиные ножки / [...] / Овсень, овсень, / Давай блин совсем! (80); Ой овсень! / [...] / По сеням прошла, / Сени погнула* (69); *Ой баусень! [...] / Плывет селезень* (73); *Таусин! / [...] / Стояла тут сосна, / На сосне-то пава. / [...] / Таусин! [...] / Осиновый тебе гроб* (78); *То-аосинь, то-аосинь! / А ты уж Сбнюшка честна / [...] / Ты расти, расти коса / До шелкова пояса* (33); *Уж ты сивая свинья, / Таусень! / На дубу гнездо свила* (83); *Таусень, таусень! / [...] / Сено косити / [...] / Сына женити. / Которого сына? / Сына Константина. / Таусень, таусень!* (96); *Не ясён сокол во поле увивается, / Таусень, таусень, увивается* (70) (не исключено в реконструкции \*ясен — т́аусень) и т.п.; ср. также и другие частые примеры притяжений *авсень* — *сосна, авсень* — *свинья, таусень* — *поросенок, авсень* — *святой, таусень* — *сени, таусень* — *сено, таусень* — *сын* — *женить, таусень* — *красна* — *красно солнышко* (ПКП 2, 4, 10—13, 35—41, 71, 74, 96 и др.). Вместе с тем уже по приведенным примерам можно видеть, как постепенно расчленяется, разжижается, меркнет, становясь все более неопределенным, звуковой образ текста, заданный словом-именем, по мере удаления от его места в песне — вплоть до *с* и *н* в отдельных словах<sup>21</sup>. Любое из таких *с-н-слов*, попав в соответствующее место А.-песен, может пониматься как отзвук слова-имени *Авсень* или намек на него, долженствующий вызвать звуковой образ того, что этим именем обозначается.

Прогресс в области изучения стиховой формы А.-текстов носит, несмотря на частые успехи, весьма ограниченный характер и оставляет многое в этой области неясным. Эти неясности, зависящие от недостаточной (а иногда и совершенной) неисследованности целого ряда существенных вопросов (акцентуация, метрический корпус, ритмические структуры, сгрофика, рифма; мелодика; типы исполнения и т.п.), прибавляются к известной переходности, промежуточности текстов А.-жанра между историческим предшественником А.-песен<sup>22</sup> и паличными А.-песнями, между стихом и прозой, между песенным стихом и говорным стихом. Нерегулярность, а в ряде случаев и непредсказуемость, элементов метра, ритма и рифмы не позволяют говорить о стиховой форме А.-текстов в терминах правил и делают более осторожными и надежными заключения о тенденциях. Такая позиция объясняется не только ограниченностью исследовательских возможностей, но и самим характером А.-текстов, которые в процессе падения еров пришли к существенному разрушению своей стиховой формы и находились в стадии поисков новых форм организации. Двумя основными направлениями организации могло быть следование за напевом, как в песенном стихе, и за словами и рифмой, как в говорном стихе<sup>23</sup>. Оба соблазна были для А.-текстов и — шире — для всего корпуса колядочных песен актуальными, хотя здесь нет возможности судить об их соотношениях. Пожалуй, с определенностью можно сказать лишь то, что путь "стихизации" А.-текстов



стал важнейшим принципом их организации и что другой основой организации этих текстов стало формирование двух частей, свидетельствуемых "полными" образцами, — условно "сюжетно-эпической" и "обрядово-просительной". Обе эти особенности в широком их понимании предполагают некое воспроизведение прецедента, повтор и, следовательно, поворот к прецеденту. "Поворот" и "повтор" одновременно отсылают к двум разным, но в данном случае одинаково существенным явлениям, а именно, к природе самого праздника, к которому приурочены А.-тексты и который, собственно, и является праздником годового поворота и повтора того, что было год назад и будет через год, и к стиху, для которого повтор и поворот в их регулярности выступают как коренные условия его существования, удачно отраженные в самом обозначении стиха, ср. лат. *versus* 'стих', букв. — 'поворот', 'возвращение к началу ряда' ('повтор'). В этом контексте родство стиха и ритуала, воспроизводящего акт творения на стыке Старого и Нового года, не только не является случайным, но закономерно на должной глубине (ср. *versus* 'стих' и *annus & verto* : *anniversarius* 'каждый год повторяющийся', 'ежегодный' → 'годовщина' → 'годовой праздник', *annus vertens* 'круглый год', 'текущий год'; 'мировой год', *anno vertente* 'в течение года' и т.п.).

При рассмотрении соотношения "песенности" — "говорности" в А.-текстах уместно напомнить, что название их "песнями", видимо, вторично (хотя идея "пения" изредка возникает и в этих текстах, ср.: *Спеть ли вам таусеньку?* 71 или *Таусень дуда*, 98) и что глагол, связываемый с исполнением этих текстов, не *петь*, но *кликать*, о чем свидетельствуют и исторические документы (...и *загородом*, и *по переулкам*, и *в черных* и *в ямских слободах по улицам* и *по переулкам в навечери/и/ Рождества Христова кликали многие люди коледу и усень...* И мы указали о том учинить заказ *крѣпкой, чтоб нынѣ и впредь... усеней не кликали и песней бѣсовских не пѣли.*, 1649 г.; *клички бѣсовские кличут, коледу и таусень.*, 1650 и др.) и более поздние свидетельства ("Хозяин с хозяйкой, велите *овсень прокликать*", — просят коледовщики. — "Кличьте", — отмечают им<sup>24</sup>; ср. и другие примеры этого рода). Среди последних особенно важны те, в которых четко отрицается пение А.-текстов. Вообще нужно подчеркнуть, что термины *кликать*, *окликать*, *закликать*, *окликанье*, *окликальщики* и под. не ограничиваются связью исключительно с А.-текстами, но распространяются и на исполнение масляничных, егорьевских (веспянки) и др. песен. Это обстоятельство приобретает особое значение, поскольку очевидно, что "кликанье" предполагает специфический исполнительский жанр, противопоставляемый пенью<sup>25</sup>. Показания самой традиции о сути жанра окончательно решают главный вопрос, хотя конкретное воплощение этот "кликанья" может, естественно, быть предметом споров и разноречий.

Длипа стиха А.-песен в слоговом измерении очень различна, но все-таки "ядерный" инвентарь (4—8 слогов) определяется довольно просто. Минимальное количество слогов — три; оно встречается

часто, но исключительно в рефренах (*Таусень!*; *Ой овсень!*; *Наш овсень!*) и лишь изредка в вопросах и ответах "кумулятивных" А.-песен (*Чего козка ищет?* / — *Брусочек*, 96; *Где вода? ... Где быки...*, 98). Размеры более чем 8-сложные встречаются редко, причем прежде всего в двух текстах, вообще говоря нехарактерных для А.-цикла (ПКП 45, 70). Состав текста 45 в слогах (6 — 2 раза, рефрен; 10 — 11 раз, причем четырежды подряд; 11 — 13 раз; 12 — 5 раз; 13 — 1 раз; 14 — 5 раз; 15 — однажды: *Из восьминки три восьминки, из зернышка пирожок*). В тексте 70 нет стихов менее чем из 10 слогов, в основном 11 — 14, но однажды и 16: *Не пора ли вам, хозяйушки, за усенюшку платить*. Из "ядерных" стихов несколько особое место занимают четырехсложные: их реализуют в основном рефрены (*Овсей, Овсей; Овсень, овсень!*; *Боу овсень!*; *Ой коляда!*) и отдельные строки (*А не подашь; А на помин; Косник до пят; Жених догляд; Нежилая; Посвататься!*; *Краснехонька* и т.п.), включая и из "кумулятивных" текстов (*Коней пасла; Что выпасла?; А где кони?; Где ворота?; А где гора?; Коня в седле* и др.); иногда стихи из 4 слогов образуют "монотонную" последовательность значительной длины (ср. текст 73, открываемый шестью стихами этой длины). Восьмисложные стихи встречаются реже других из числа "ядерных" и при этом обычно единично и не более двух стихов подряд, если не считать одного сгущения в три стиха (ПКП 98). 5—7 сложные стихи наиболее характерны: они встречаются значительно чаще других, реализуют архаичные формульные блоки (*Вот ходили мы; Вот искали мы; Кому ж, кому ехать, / По тому мосточку; По святым вечерам; Родись рожь хороша; Зароди тебе Господь; У доброго мужика; Уж ты ягодка красна; Во сыром бору росла* и т.п.) и образуют наиболее значительные по объему сгущения (ср. 12 пятисложных стихов ПКП 69; 7 — 72; 6 — 69; 5 — 10, 69, несколько раз, 69; 11 шестисложных стихов — 2; 7 — 4; 6 — 82; 6 семисложных стихов — 2; 7 — 4; 6 — 82; 6 семисложных стихов — 37, 77 и т.п.). Именно эти сгущения "ядерных" в отношении слоговой длины стихов и образуют, во-первых, наиболее регулярно-упорядоченную часть А.-песен и, во-вторых, эта часть привязывается почти исключительно к "сюжетно-эпическим" фрагментам текстов, чем полагается еще один *principium divisionis* двух структур в пределах "стандартной" А.-песни.

Что касается метрики А.-песен, то многое остается гадательным прежде всего из-за неясной картины в распределении ударений в стихе. Эти неясности вызываются отсутствием в подавляющем большинстве случаев акцентированных записей, прихотливостью дистрибуции ударений в ряде акцентированных (чаще всего лишь частично) текстов и некоторыми другими причинами. В ряде случаев вариативность в выборе мест ударения такова, что есть все основания говорить о высокой степени неопределенности, сильно ограничивающей возможности прогнозов в этой сфере или даже о нарочитом сдвиге по сравнению с "нормальным" ударением, используемым как прием. Помимо ряда частных примеров и предположения о других случаях, остающихся неизвестными, ср. две ил-

люстрации, имеющие общее значение. Прежде всего ср. текст 4, имеющий частично акцентуированную запись: *В бóру, у бóру / Там стоит сóсна, / Всéго вышиннéе, / Всéго зеленéе / [...] / Рéбята, ребя́та, / Бёрите-ко тóпоры, / Рубите-ко сóсну! [...] / Мóстите-ко мост-от...* и т.д. (можно предполагать и в неакцентуированной части *Кóлите-ко доски; Кóму этот мост-от?; Пётру, Васи́лю* и т.п. и даже *Чéго им возитьсá?* и проч. Другой пример являет собой вариативность ударений в ключевом слове-имени А.-песен: *áвсень* (75) при *авсéнь, óвсень* при *овсéнь, та́усень* при *таусéнь* и (судя по косвенным данным) *та́усень, ба́усень* при *боу́ авсень* и, видимо, *ба́усень*, ср. также \**аусень* при *аусеньки скричатъ* и, возможно, *у́сень* при *усéнь* (ср. еще *То-а́бсинь*).

Именно поэту установление схемы распределения ударений принадлежит к числу самых сложных задач, и исследователю приходится считаться с принципиальной возможностью ряда вариантов речитации одного и того же А.-текста. Несмотря на контаминации песен А.-цикла с жанрово и ритуально близкими им типами и наличие указанной метрической вариативности, не всегда четко отделимой от метрических отклонений и погрешностей, которые в принципе тоже допустимы в этом жанре, А.-песни в наиболее "стандартной" их части нередко тяготеют к шестисложнику типа:

- |                  |                       |
|------------------|-----------------------|
| 1. — ' — — ' —   | Мостóчек мостíли,     |
| 2. — ' — — ' —   | Сукнóм устилáли,      |
| 3. — ' — — ' —   | Гвоздьмí убивáли.     |
| 4. — — ' — — ' — | Ой овсéнь, ой овсéнь! |

(впрочем, учитывая форму *óвсень* и стих 5 мог подверстываться к трем предыдущим по своей метрической схеме, ср. ПКП 15; однако приходится отдать предпочтение первому варианту, поскольку А.-зачлечка чаще все-таки отличается и метрически от схемы предшествующих ей стихов). Акцентуированный текст 4, процитированный несколько выше при ряде остающихся неясностей предлагает комбинацию разных метрических типов, ср. стихи 1—4 и 6—8:

' — — ' — — ' — — — ' — — — — ' — — — — — ' — — — — — ' — — — — — ' — — — — — ' — — — — — ' — — — — — и т.п.

Но общим для этого текста (кроме "просительной" части: — — ' — — — ' — — — — — *Поросáт да утáт & — — — ' — — — — ' — — — — —* *Девяно́сто утáт*) является наличие ударения на начальном и на предпоследнем слоге). Но наиболее часты примеры, обнаруживающие тенденцию к ударности третьего от начала стиха, который в пятисложных стихах оказывается и третьим от конца стиха, т.е. осью симметрии всего стиха, ср.: *Алексéев дом; Середí Москвы; Воротá красны, 11* или *Колоскóм густа, 12; Подава́й совсем!, 17; Мы на нíz сойдем, 72* и т.п. и особенно в случае, когда пятисложный стих реализует одно слово с одним ударением: *Хорошóхонька, 41, Недорóсточков, 47; Завивáется, 72; У Васи́люшки, 72* и т.п. Стихи этого типа образуют дактилическую рифму, весьма нередкую в А.-песнях. Но передки и случаи "гипердактилических" окончаний, когда послед-

ним ударным слогом в стихе оказывается четвертый от конца. Иногда с помощью таких окончаний организуются целые совокупности стихов (*Он на добром коне поёзживает, / Шелковой платкой помá-хивает, / На высок терем поглядывает, 32; Хороша девка написанная, / Уму-разуму насыпанная, 45; ... Черви выточили, / [...] / Гуси выклевали, / [...] / Девки выломали, 98*, но чаще, конечно, встречаются единичные стихи этого типа, нередко реализуемые одним словом: *Переушивают, 98; Коня ворона / Неёзженного / 69; Тут стояла скамеечка, / Серебряная, 36; Приговаривала, 33*). Но, разумеется, чаще случаи, когда последним ударным слогом в стихе оказывается последний или предпоследний. Именно эти два типа окончаний, нередко рифмующихся или "изограмматичных", наиболее распространены в А.-песнях. Иногда такие типы охватывают весь текст (кроме рефрена), ср. "мужские" окончания, соотв. рифмы: *Летел соколёк, / Таусень! / Через бабушкин дворок. / Уронил сапожок, / Кричит: "Бабушка, подáй!" / — "Недосуг подавать, / Я к обеденке спешу, / Над челом поньку сушу, / Кочергой хлебы мешу, / Решетом воду ношу, / Косарем лапу крошу". / Таусень! (77) или "женские": *Ой, баусень! / Наш хозяин богатый, / Гребет денежки лопáтой, / Сидит на скамееке, / Считает копейки, / Сидит на лавке, / Ой баусень! (85)*. Подобное распределение ударений в конечной части стиха (на "повороте"), воспроизведение ("повтор") этой структуры в следующих по порядку стихах, особенно если они оказываются звукоподобными, как раз и составляют тот locus, где активнее всего происходит организация текста через его "стихизацию". При этом организующую функцию осуществляют не только конкретные структуры, но и извлекаемый из них и переносимый на весь текст или значительную его часть принцип. Соответствующим образом организуются с помощью распределения ударений и начальные части стихов, ср.: *Овсень, но Овсень в начальной позиции (также Таусень), соответственно стихи, открывающиеся ударным слогом (Пышки, лепешки! Блин да лепешка!; Завтра Новый год; Красно солнышко; Ехали бояре; В бору у бору; Овсень, овсень / [...] / Кишку, ножку / Сунь кочережкой / В верхнее окошко. / Здравствуй, хозяин; Дайте коровку, / Мясляну головку; Косу русу заплела и т.п.) и стихи с первым ударением на втором слоге (Пришла коляда; На Новый год; А если сломишь; Из поля, поля, / Из чиста поля, / [...] / Пригнали сторожья; Татары взяли; Татар догляжу, / Конём столочу, / [...] / Мечом прикочу; Мосточек мостили; На заднем окошке; Велись бы ребята; Не дашь пирога и т.п.) и на третьем от начала слоге, см. выше. Соответственно задается некая хорейски-дактилическая или ямбическая тенденция, если оперировать этими понятиями условно. Вторая тенденция отражена значительно слабее, однако существенно, что она (как отчасти и "анapestическая" — *Ой, авсень, ой, авсень! / Я ходил, / Я гулял...*, — см. выше) находит место в "обрядово-просительных" частях А.-песен, хотя бы отчасти ритмически противопоставляя их "сюжетно-эпическим" частям.**

Окончательные суждения о строфике А.-песен затруднительны, поскольку, во-первых, ряд записей страдает произвольностью в этом отношении и, во-вторых, существует некая спорная зона, в которой допу-



стимы альтернативные решения. Последнее относится прежде всего к астрофическим текстам, в частности, и к тем из них, которые, как ПКП 98, или отчасти "строфизированы" (напр., ядро текста & рефрен), или организованы по некоему принципу, допускающему строфическую переинтерпретацию (вопросо-ответные двойчатки), или, наконец, сочетают то и другое. В целом астрофические тексты составляют до трети всех А.-текстов. Среди строфических наиболее распространены тексты, в которых строфа образуется парой стихов: *Мы ходили, мы блудили / По святым вечерам // Мы искали, мы искали / Мы и Петрина двора* и т.п. (13), хотя в ряде записей текст дается и астрофически: *Ты позволь, господин, / Да ко двору прийти, // Ко двору прийти, / Да слово молвити* и т.п. (16) и др., ср. 15, 35—41, 46, 47, 71—73, 75, 81, 96 и др. Достаточно характерны трехстишные строфы, завершающиеся рефреном (*Ай во боре, боре / Стояла там сосна / Зелена, кудрява. / Ой осень, ой осень!* 2, ср. 4 и др.). Во многих случаях инструментом строфизации оказывается "просительная" часть, образующая строфу уже в силу своего противопоставления предыдущей "сюжетно-эпической" "основной" текст & "просительная" строфа в заключение. Эта последняя чаще всего представлена четверостишиями, ср. 12 (два альтернативных четверостишия — *У доброго мужика...* и *У скупого мужика*), 71, 98 и др., но и пятистишиями (75), шестистишиями (33 и др.) и даже семистишиями (73).

Рифма в А.-песнях, зарождаясь в сфере естественного для этого жанра параллелизма и выступая как своего рода "служанка параллелизма" (по выражению М.Л. Гаспарова), сыграла существенную роль в стиховой организации этих текстов, еще и еще раз подчеркивая идею повтора, совмещенного с поворотом. Во всяком случае среди А.-песен есть такие, где рифма проходит через весь текст, кроме рефрена (ср.: *лепешки — ножки & сидели — глядели & подай & подай & осень — совсем & ломай — Николой & немножко — Ермошка & горбушку & Андрюшка & куляду — уведу, 80; богатый — лопатой & скамейке — копейки & лавке — булавки, 85*) или через основную его часть (*точити — косити — кормити — копити — женити & сына — Константина, 96*). Типология рифмы в А.-песнях достаточно многообразна. Оставляя в стороне простые повторы, а также "дорифменный" параллелизм изограмматических структур в конце стиха и обнаруживающееся во многих случаях и едва ли всегда случайное тяготение к одинаковости последнего ударного гласного в стихе (*Уж дай тебе Бóg, / Зароди тебе Госпóдь, 11; Среди Москвѣ / Ворота красны́, 11; Мы ходили, мы гуля́ли / По святым вечера́м, 11; У доброго мужика́ / Родись рожь хороша́; / Колоском густа́, 12; У генералова двора́ / Стоит сосна зеленá, 13; На Новый год́ / Еловый тебе грóб, 17; во Москвѣ — по Русѣ, 32; честна́ — росла́, 33; красна́ — росла́, 37; хороша́ — росла́, 39; дѣточки — звѣздочки, 47; отда́ла — вина́, 69; в Москвѣ — парчу́, 71; дѣнежки — по дѣточкам, 72; спáть — кла́сть, 75; пáва — упáла, 78; ворота́ — пирога́, 81; хлѣба́ — дѣда, 82; ко́зка — по брусóчку, 96; дуда́ — была́, 98; в седлѣ́ — узде́, 98 и т.п.) или даже консонантного остова (*свинья — свила, 83; кúшкú — нóжку, 12; напи́санную —**

насыпанную, 45; Таусень — сосну, 4 и т.п.), — стбит отметить особую роль грамматических рифм, прежде всего глагольных (ср.: сруб́или — пил́или — мост́или & устил́али — убив́али, 2; гуля́ли — иска́ли & родил́ась — свали́лась, 11; пошл́ем — убь́ем — увед́ем, 38; мо́лится — клон́ится, 39; вал́ит — сид́ит — гор́ит — лет́ит, 41; ступа́т — лука́т — запира́т, 45; гор́ит — сто́ит — сид́ит, 46; да́рить — хвал́ить — да́рить — бран́ить, 46; взя́лись — облегли́сь, 69; догля́жу — столоч́у — прикоч́у — прихлы́щу, 69; убива́ется — велича́ется, 70; сиж́у — ниж́у, 76; спеш́у — суш́у — меш́у — нош́у — крош́у, 77; отворя́й-ка — подава́й-ка, 72 и т.п.), но и неглагольных (ребя́тки — теля́тки — ягня́тки, 3, ряд из восьми рифм; по зау́лочкам — по проу́лочкам, 10; по межа́м — рубежа́м, 13; кишќу — виску́, 13; блинка́ — пинка́, 13; коро́вку — голо́вку, 73; лепёшќи — но́жки, 75; вы́соко — далéко, 32; вы́соко — ширóко, 45; красне́хонька — хорошóхонька, 41; узéхонько — низéхонько, 39; выши́нее — зеленéе, 4; курáшкиных — степáшкиных, 39; обты́нен — обвед́ен, 13; неточéны золочéны, 83 и т.п.). Существенное место занимают как рифмы, в которых участвуют слова одного грамматического класса, но разной грамматической формы (но́жку — коче́рёжкой, 15; колоси́стый — зерни́сто, 14; но́вое — шелко́вую, 69 и т.п.), так и рифмы, в которых участвуют слова и разных грамматических классов, и разных грамматических форм (парч́у — запла́чу, 71; рож́у — хорош́у, 71; но́жку — понемно́жку, 12; овсе́нь — совсе́м, 17; душ́а — хорош́а, 32; немно́жко — Ермо́шка, 32; Звёзди́н — э́здил — пёрстень, 76 и т.п.). Увеличению организующего начала стиха способствуют и внутренние рифмы, довольно нередкие в А.-песнях (ср.: Туши да уши, 4; Поросят да гусят, 4; Поросяты полосаты; 83; Пятьдесят поросят, 82; Сето, сето на новое лето, 92; Супротив его двора приукатана гора, 45; Или денег мешок, или каши горшок, 45; Либо сена клок, либо вилы в бок, 70 [последние примеры в некоторых записях даются в два стиха]; Подавай/те/, не ломай/те/, 33, 71, 80 и др.; известны и более тонкие случаи — Не летай ты, со́кол, вы́соко, 32 или Сера у́тушка — родна ма́тушка, 70 и др.). Изредка встречаются составные рифмы (О́всень — по́ всем) или нечто к ним приближающееся (Проси́лся он, / Моли́лся он, 73 или Вот ходи́ли мы, / Вот иска́ли мы, 10). Некоторые рифмы должны быть отмечены особо, ср.: воротá — борода́ (71, 78, 83), пиро́жок — горшóк (45), формульное пиро́га — за рога́ (71, 82) и т.п. Сказанное о рифме не позволяет, однако, пренебрегать тем фактом, что существенно более половины всего корпуса стихов А.-песен не имеет рифм и что само распределение рифмованных стихов далеко от случайности: удельный вес их в "ритуально-просительной" части намного превышает их удельный вес в "сюжетно-эпической" части; более того, возврат (поворот) — повтор рифмующихся отрезков в первой части обычно совершается быстрее, чем во второй, в силу меньшей длины стиха; отсюда — впечатление большей энергичности этих стихов, некоей их "рубленности", как бы приглашающей к скандированию, к "тактовой" рецитации. Тем самым стихия двойственности, пронизывающая разные уровни и элементы А.-песни, обнару-

живает себя и в области рифмы, а взятая во всей совокупности своих проявлений, эта двойственность может скрывать в себе важную информацию о генезисе самого жанра А.-песен и его двояких источниках, контаминированных в единое целое, в котором, однако, еще вполне различимы его составные части — условно "эпическое" и "заклинательно-гимновое", отсылающие соответственно к мифу и ритуалу.

Уже рассмотрение языковых и "поэтических", в частности, и стиховых структур А.-песен прямо или косвенно вводит в содержательную сферу этого жанра — от уровня общей атмосферы и специфических идей, реализуемых текстами этого типа, до частных мотивов и персонажей, с ними связываемых. На достаточной глубине становится очевидным, что языковые, стиховые и иные поэтические структуры не только "разыгрывают" некие смыслы, соотносимые с внеположенной текстам реальностью, но и сами эти смыслы генерируют и уже в силу этого не могут быть сведены к чисто "инструментальной" функции: язык и стих выступают в этом случае и как субъект творчества, следовательно, и осмысления того, что изображается в А.-песнях.

В заключение уместно обозначить, каким образом язык, в данном случае ключевое слово-имя, отсылая к генетически связанным элементам других индоевропейских традиций (подробнее об этом в другом месте), помогает извлечь дополнительные смыслы из текстов через отсылку к мифоритуальным реалиям. Лишь один аспект будет здесь затронут, а именно связь Авсенья с конской темой. Напомнив достаточно легко и надежно реконструируемый общий контекст А.-ритуала и А.-текстов (стык Старого и Нового года, мировое дерево/дуб, сосна, береза/, т.е. отмеченные точки пространства и времени, символизирующие идею "центра", забота о плодородии-богатстве, которое может иссякнуть, если не будут приняты некие крайние меры; ср. и образ всадника на коне у ствола мирового дерева — типа известного "фракийского всадника"), следует еще раз обратиться к фигуре Авсенья и связанной с ним конской темой. Авсень или персонаж, с ним связанный и/или выступающий как некая сниженная трансформация его, едет (собирается ехать) на коне. Что касается самого Авсенья, то он не только едет на коне, как свидетельствуют тексты, но, строго говоря, может представляться в виде коня. Всадник ли Авсень (конник) или сам конь, обычно решить трудно, и эта трудность, кажется, связана не столько с недостаточной детализированностью текстов, сколько с неясностью для самого "потребителя" их подлинной природы Авсенья. Впрочем, внетекстовые аргументы, а также и данные "вторичных" текстов, свидетельствующих о том, что Авсенья представляли в конском облике<sup>26</sup>, делают более вероятным (для ранней стадии) заключение о конской природе Авсенья. Зато те, к кому он приезжает-приходит, и/или те, кто должен рассматриваться как транспозиция этого образа на "человеческий" уровень, имеют коня, едут на коне и т.п. Ср.: *Таусень! / [...] / Ты подай конька! / Если подашь конька, / Так родишь сына... (79); Таусень! / [...] / Кому по нем (по мосту — В.Т.)*



ездить? / — Василию Шандру. / [...] / Кто скоро дарит, / Тот парня родит: / На коня посадит (74); Как у этой у сосны / Конь и доброй стоит. / Как и грива-то гребенкой, / А и хвост-то дугой. / Как на этом на коне / Узда новая. / Уж я села на коня / И поехала (13); Таусень! / [...] / Нет такого молодца, / Как Ивана Иваныча. / Он на добром коне поезживает (32); Ой таусень / [...] / А нам сына женить / Со доброго коня (36) и т.д., ср. 18, 35, 69, 70, 72 и др. На коне едет и Коляда ("катится"), кстати, русск. диал. *коляда* — бранное слово, употребляемое по отношению к лошади.

Это вождение "авсеновой" кобылки (Авсенья-коня в реконструкции), изображаемой человеком (одним или двумя), в начале годового цикла, в сочетании с обычаем выпускания лошадей весной на луг, на пашню (обычно в Юрьев день, главный мифоритуальный персонаж которого — конный всадник) отсылает к годовому ведийскому ритуалу ашвамедха (*aśvamedha*), сопровождаемому жертвоприношением. Конь (*aśva*), воплощающий собою год-богатство, выпускается на волю, но под охраной войска-стражи; земли, которые он обходит в течение года, становятся "прибытком" царя, его собственностью. После этого конь приносится в жертву; части его тела соотносятся с элементами Вселенной: "старый" конь распадается на части, "новый" синтезируется из них и несет на себе богов и людей, "годовое богатство" ("Брихадараньяка-Упанишада" — Мадху I, 1, 1 и др.). Авсень, переехавший по мосту в Новый год, приносит тоже богатство, приплод, урожай (во всяком случае об этом его просят в А.-песнях). Эта тема достигает кульминации в мотиве брака-свадьбы и родов (она также имеет соответствие в ашвамедхе — ритуальное соитие царицы с мертвым конем с той же целью), отсылающем к иерогамии, "первосвадьбе" и к рождению божества-богатства. Благодаря Авсеню хождение по святым вечерам и поиски двора приводят к цели — терему, горенке, где стоит *кроватька тесова*, на которой *перинушка пухова*, а на ней — молодая женщина, имеющая стать матерью<sup>27</sup>.

"Конский" мотив в А.-песнях связывает воедино две ипостаси — Авсенья и Коляду. Они, с одной стороны, объединяются как конь и колесница (колесо, ср. *calendae* как начало месяца), а с другой — выступают как символы солнца, движущегося по небу (в суточном и годовом циклах) в колеснице, запряженной конями, и, следовательно, года, поскольку он определяется движением Солнца — нисходящим (Старый год) и восходящим (Новый год). Вместе с тем есть случаи, которые могли бы трактоваться как указание на парность: "старый" Авсень и "молодой" Авсень (иногда Коляду понимают как мать "молодого" Авсенья). В этом контексте Авсень в этих двух ипостасях, конечно, неотделим от других парных конских образов — Ашвинов, Диоскуров, др.-ирл. *Etain Macha* и т.п., в разных индоевропейских традициях. Особенное значение имеет сопоставление Авсенья с персонифицированным конем и конским богом ("Equum deum vocant") латышской фольклорно-мифоритуальной тра-



диции Усиньшем (*Ūsinš*), сходства которого с Авсением (кстати, и Усением < \**Usin-Is*) многообразны и глубоки. В частности, есть основания говорить и о парности Усиньша. У него "было два сына, оба одного возраста; не видели, как они родились, только видно, как они странствуют; тот, что побольше, — когда я работал; тот, что поменьше, — когда я спал" (текст № 1603 в биоттнеровском издании), — сообщает традиция. В этом же плане можно истолковать и противопоставление двух Усиньшей: *Ūsinš*, *Ūss* — *Ūsinītis*, *Ūsītis*, как бы "старого" ("большого") и "молодого" ("малого"). Характерно, что Усиньшу приносят в жертву *duos solidos et duos panes*, что, вероятно, также отражает "двоичную" природу Усиньша. Это сходство русского Авсенья-Усенья с Усиньшем и другими парными конскими образами индоевропейской традиции выдвигает вопрос о возможности истолкования самого слова-имени Авсень как продолжения и.-евр. \**ek'uo-s* 'конь' (> др.-инд. *aśva-*, ср. *Aśvin-*, лит. *ašvā* и т.п.), подвергнувшегося "народно-этимологическому" переосмыслению под влиянием слова *овес* (ср. чеховскую "лошадиную" фамилию -- *Овсов*)<sup>28</sup>.

\* \* \*

<sup>1</sup> См. Словарь русских народных говоров. Л., 1965. Вып. 1. 199—200; вып. 2. 1966, 151; вып. 6, 1970, 261; вып. 22, 1987, 302—303 и др. (СРНГ); ср. также: Поэзия крестьянских праздников. Вст. ст., сост., подготовка текста и примеч. И.И. Земцовского. Л., 1970 (далее — ПКП), раздел "Колядки" и др.

<sup>2</sup> Речь идет не только о фигуре Авсенья, не раз упоминаемой в документах XVII в., но и, например, об обрядовом святочном печенье, лепешках, изображающих коня, корову, птицу (обычно утку), ср. ряз. диал. *a/o/всеньки* и т.п.

<sup>3</sup> Не говоря о старых работах XIX — начала XX в. (Потебня, Веселовский, Аничков, Марков и др.), ср.: *Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957, 69—71; *Земцовский И.И.* ПКП 10—12; Фасмер 1, 59 и др. Ср. автора этих строк — Авсень и "Авсеньевы" тексты в свете реконструкции // Малые формы фольклора. М., 1993, а также краткий вариант — в кн.: Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм. М., 1988, 16—21 и др.

<sup>4</sup> Ср. ПКП №№ 32, 35, 70 и т.п. в контексте Ивана как первочеловека, первожреца, героя — будь то демиург или Иван-дурак.

<sup>5</sup> Иногда эти мотивы езды-хождения и поиска-нахождения даются в более косвенных формах, во всяком случае сильно отклоняющихся от стандарта, нередко требующих реконструктивных усилий для восстановления единства происхождения. Ср.: *У Ивана на дворе | Стоят сорок коней | ... | Ему в Москву ехать ...* (35) (поездка на конях); *Не ясьн сокол во поле увиивается, | ... | Что Ваня на коне ти величается* (выходящая к Ване матушка советует: ... *ты не ездий-ка в орду*) (70); *Василий Звездин, | ... | По морю ездил* (76); *Попрыгала козка | По брусочку ... | "Чего козка ищет? | — "Брусочек" (96); "Тausень дуда, | Ты где была?" | — "Коней наsla" (98); Собирался Иван | Ко заутрени (71); Собирается Трофим к заутрени (45); Как Петр выходил, | Он Матрену выводил (42); Пригнали сторожья | К Михаилу на двор. | ... | Подайте мне | Коня ворона. | ... | Я сам поеду | Во чисто поле (69) и др. С мотива прихода обычно начинаются многие колядки, формально не принадлежащие к А.-песни (отсутствие слова *Авсень, авсень*), ср.: *Коляда-моляда! | Ты пришла на двор (7); Пришла коляда | Накануне Рождества (16); Коляда пришла. | Рождество принесла (5); Как пошла коляда | По улице гулять (31) и т.п.* Разумеется, есть А.-песни и без экспозиции, сводящиеся исключительно к просьбам о даровании благ и/или к благопожеланиям или же, напротив, расширенные за счет включения эпически-героических тем (ср. ПКП 69, 70 и др.). В обоих случаях перед*

нами результат вырождения стандартного типа текста этого жанра. Наконец, экспозиция может отсутствовать и в "ритуально-центричных" примерах А.-песен, где слушатель-читатель сразу же вводится *in medias res* обряда: *За рекой огонь горит, / Там скамеечка стоит / ... / На скамеечке / Татьянаушка сидит...* (46) и др. Такой же тип представлен и в текстах иного рода: *У Марьюшки у вдовушки / На сдорочках, / ... / Расстилась мурава / Шелковая, / Убирать ее будет Марьюшка. / Во тереме у Марьюшки / Милы детушки...* (47) и т.п.

<sup>6</sup> В этом корпусе наряду с "эмпирическими" женскими именами "имяреков", надо полагать, присутствуют и "нелучайные" имена, имеющие определенные ассоциации и мифопоэтические связи. Точнее — сами эти "эмпирические" имена, совпадая с отмеченными "мифопоэтическими" именами, вовлекаются в соответствующее поле, как бы "заражаются" мифопоэтическими энергиями и обретают новый, близкий к сакральному статус, ср. *Марья, Маша, Матрена, Маланья, Ивановна, Василиса* (: *Премудрая Василиса*, этимологически — царица), *Степанова жена* и под. как имена жены мужского первоперсонажа, участника сюжета "основного" мифа, о чем см. в другом месте.

<sup>7</sup> Сюда же, очевидно, нужно отнести и брусочек (ПКП 96, где этот объект вовлечен в иную предметно-инструментальную сферу /орудие для точения/, ср.: "*Чего козка ищет?*" / — "*Брусочек*". / "*На что те брусочек?*" / — "*Косу точити*" / ... / — "*Сено косити*" и т.д.). Однако просвечивающие за топикой и парадоксально-шутливым наполнением кумулятивной схемы "серьезные" данности, относящиеся к теме плодородия (корова, масло, женитьба сына), позволяют предполагать и более "серьезное" концептуально—"тетическое" назначение "брусочка" в реконструкции. Это предположение могло бы быть подкреплено циклом загадок на "синтетическую" тему космологического характера (с ответом — "год", "пространство-время", "мир", "вселенная" и т.п.), в которых долженствующий быть найденным ответ моделируется образом мирового дерева или его аллюварианта — *бруса*, на котором год и размещает свои "годовые" данности. Характерно, что в реконструкции же, подтверждаемой и реально сохраняющимися архаичными примерами, загадывание загадок приурочивалось, во-первых, к мировому дереву и, во-вторых, к рубежу Старого и Нового года (о чем писалось ранее). Это же относится и к "кумулятивным" вопросо-ответным текстам, представленным и в корпусе А.-песен (ср. ПКП 96—98).

<sup>8</sup> Можно думать, что более правильной записью этого текста, ориентирующейся на реконструируемый тип, было бы:

*Овсень, овсень, / ббу овсень!*

*Мы ходили, мы гуляли / по святым вечерам и т.п.*

К сожалению, публикаторы А.-песен нередко опускают повторы, иногда даже не оговаривая их наличия. Исключения редки, ср. ПКП 11 (= Шейн 1041), но ПКП, с. 549; или ПКП 10 (= Лядов 36), но ПКП, с. 549 и др.

<sup>9</sup> Нельзя исключать и других возможных вариантов реконструкции. Так, фрагмент ПКП 11 *Уж дай тебе Бог, / Зароди тебе Господь, / Овсень, овсень, / Боу овсень! / Чтобы рожь родилась, / На гумно свалилась! / Овсень, овсень, / Боу овсень!* содержательно некогда мог пониматься как "Уж дай тебе Авсень (авсень, авсенево богатство), зароди тебе Авсень (авсенья)..." и т.д. Ср. *Бог: богатство* и исходное значение этого и.-евр. корня.

<sup>10</sup> Ср. змею как символ самородящего и самоожиряющего начала, о чем, в частности, недавно писалось в связи с сербскохорватскими заговорами о Земле и змее. Свернувшаяся в кольцо змея, кусающая свой собственный хвост (совпадение начала и конца), отсылает к своему прототипу, образу мирового Змея, подобно эддическому *Jǫrmungandr*'у, опоясывающему весь мир, всю землю (ср. обозначение Земли как *jǫrmungrund*).

<sup>11</sup> Сам путь труден и нет уверенности, что он состоится: Старый год слишком стар и немощен и может истощиться, не достигнув той точки, в пространстве-времени, где должен родиться Новый год. Созданию пути нужно помочь. Для этого и рубят сосну, колют-пилят доски, мостят мосты, чтобы Авсень и Новый год могли по нему проехать. Мошенье мостов — частый и очень характерный мотив А.-песен, относящийся в своей основе к космогонической функции "соединения", установления связи, делающей возможным переход от старого к новому (в этом смысле А.-обряды,

конечно, относятся к классу *rites de passage*). Характерно, что слово *мост* (связь по горизонтали) этимологически связано с др.-исл. *mast* 'мачта на корабле' (связь по вертикали), ср. нем. *mast* 'мачта', но и 'опора' как алловариант мирового дерева, места, где возрастает жизнь и ее условия; в связи с топикой А.-текста ("пищевой" контекст) ср. нем. *Schweine zur Mast halten*, об откармливании свиней, *Mastjahr*, об урожайном годе, *Mastkorn*, о кормовом зерне, *Mastischwein* 'откормочная свинья', *Mastvieh*, *Mästung* и т.п. и даже *Mastdarm* 'прямая кишка' в связи с популярной в А.-песнях темой кишки как одного из образов "пищевой" блага.

<sup>12</sup> Ср. противоположные варианты в зависимости от того, каким окажется мужик: *У доброго мужика / Родись рожь хороша: / Колоском густа / ... / У скупого мужика / Родись рожь хороша: / Колоском пуста ...* (12); (Если подадут): *Дай, Господи, / Нашему хозяину / (Если не подадут): Не дашь пирога — / Мы корову за рога...* (13); *Ты нас будешь дарить — / Мы будем хвалить, / А не будешь дарить — / Мы будем бранить* (46); *Либо каши горшок, либо блюдо кишок / ... / Либо сена флок, либо вилы в бок* (70) и т.п.

<sup>13</sup> Нередко начало текста, завязку сюжетной линии образует "стативный" глагол: *Ай во боре, боре / Стояла там сосна* (2); *В бору, у бору / Там стоит сосна* (4); *У Ивана на дворе / Да три терема стоят* (10); *У Ивана на дворе / Стоят сорок коней* (35); *За рекой огонь горит, / Там скамеечка стоит* (46); *Стояла тут сосна* (78) и др.

<sup>14</sup> Форма 2 л. ед.ч. выступает и при Imper., ср.: *Ах ты, тетюшка, / Разбе-душка, / Ты подай конька!* (79); *Уж ты, бабушка, подай! / Ты, Варварушка, подай!* (81) и т.п.

<sup>15</sup> Кстати, такой "второ-третьеличной" двусмысленности соответствуют и другие факты, обнаруживающиеся на синтагматической оси. Ср., напр., характерный "дрейф" 2 л. — 3 л.: *Уж ты ягодка красна, / [...] / Отчего она красна? / Во сыром бору росла. / Уж ты Катенька умна, / [...] / Отчего она умна? / Что у батюшки росла ...* (37), что подтверждает сделанное выше предположение.

<sup>16</sup> В несколько иных узлах структуры А.-песен появляются перволичные формы "монологического" характера (прямая речь): *"Ты женись, женись, / Васильюшка! / Как не женишься — / Мы на низ сойдем, / [...] / Мы коня сведем, / [...] / Продадим мы / Коня своего / [...] / Мы будем хвалить, / [...] / Мы будем корить..."* (72) — и даже в един. числе: *Я сам поеду / Во чисто поле, / [...] / Татар догляжу, / Конем столочу, / [...] / Мечом прикочу"...* (69) или "Поезжай в Москву, / Купи парчу! / Я за эту за парчу, / Те сама заплачу" (71) и т.п.

<sup>17</sup> Характерный пример — отсутствие "картинки" при наличии Imper. и развертывание обозначаемого им действия в альтернативных вариантах индикативного модуса: *Таусень! / [...] / Ты подай конька! / Если подашь конька, / Так родишь сына. / Не подашь конька — / Родишь девицу ...* (79).

<sup>18</sup> Вероятно, то же относится и к "ответному" типу Dat. & Infin.: *Таусень, таусень! / Ему в Москву ехать, / Ему солод закупать, / Ему пиво варить, / Ему сына женить, / [...] / Ему брать ли не брать / Настасью Лукиничну! / Таусень, таусень!* (35) — \*О, Иван, поезжай, закупай, вари, жени сына, бери Настасью. Во всяком случае альтернативное *брать ли не брать* отсылает к известной схеме: *Бери!* (Imper.) & если возьмешь, то нечто положительное ✓ если не возьмешь, то нечто отрицательное (см. выше).

<sup>19</sup> Возможно, сходным образом нужно трактовать и другие "вопросные" ходы с Infin., ср. *С кем мне спать? / С кем мне ночевать? / [...] / Кого мне на ручку класть? / Тимофья Никитича! / Авсень, Авсень!* (75).

<sup>20</sup> Этой неопределенности в области идентификации членов предложения соответствует сходная неопределенность в морфологической атрибуции ключевого слова А.-песен — *Авсень, Таусень* и под. (и в том, что касается классификации по частям речи, и в том, что относится к определению формы: существительное или междометие, одушевленное или неодушевленное, Nom. или Voc. и т.п.).

<sup>21</sup> При выходе за пределы А.-песен обнаруживаются новые примеры звуковых притяжений к слову-имени, по которому названы песни. Есть сведения о пародийном шуточном авсеньканье детей — *Той, аусень! Подай, мы закусим*. Оно предвзрета разговорами колядовщиков ("Пойдем авсенькать! — Пойдем!.."). При подходе к дому: "Хозяин велел авсень кликать". — "Чьей ватаге?" — "Шматовой Палаги!" или

же: "Бабушка с дедушкой, аусеньки скричать, что ли?" — "Кричи!" — "Кому?" — "Соньке! Кбсу!" После чего исполняется текст А.-песни 33 (см. Земцовский ПКП 551—552). Встречающееся в А.-обряде обсыпание-обсвнение его участников овсом провоцирует еще одну линию притяжения *овес-овсень*, нередко используемую при объяснении этимологии слова. Ряд этимологических объяснений слова *авсень*, по сути дела, предполагают поиск и указание новых примеров звуковых притяжений. Один из них (*авсень* — *синь*, *синий*, см. *Фасмер* 1, 59; *Марков А.* Что такое Овсень // Этнографическое обозрение. Кн. XIII. 1904. № 4. 50—65 и др.), возможно, нашел бы поддержку и в текстовых данных. В типичном образце А.-песен (но без самого слова *Авсень*) фрагмент *У Ивана на дворе / Разливалось морé, / Морé синее, / Полуусине* (ПКП 34) два последние слова могли бы, вероятно, быть истолкованы как своего рода анаграмма имени Авсения, особенно в таком его варианте, как *Абсинь* (ср. 33), ср. *про-синец* и под.

<sup>22</sup> Проблема реконструкции стиховой формы праславянского прототипа А.-песен трудна для решения, но все-таки возможна, хотя бы в ряде существенных отношений. Некоторые положительные данные (набор лексем и обрядовых формул, фонетический и морфологический уровень, ряд сведений по акцентологии, конкретные представления о возможностях метрического уровня и т.п. образуют более или менее надежную основу для дальнейших разысканий) делают небезнадежными задачи реконструкции, которая и при частичном решении проблемы была бы важным прорывом в область праславянского стиха.

<sup>23</sup> Ср. последние исследования М.Л. Гаспарова — Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. М., 1984; Очерк истории европейского стиха. М., 1989, особенно разделы, относящиеся к русскому и славянскому стиху народной поэзии.

<sup>24</sup> См. ПКП, с. 12, запись 1918 г., Рязанский уезд (архив А.А. Мансурова, фонд III-512, № 117).

<sup>25</sup> Ср. применительно к веснянкам: "Подъезжаете ближе и слышите — девки песни поют [...] — Что девки песни поют? — спросит какой-нибудь завезжий на ту пору в деревушку, — теперь Великий пост, а здесь девки песни поют. — Девки те не песню поют. — Как не песню? — а так не песню [...], не песню; это весну закликают", см. *Якушкин П.И.* Мужичий год // Собр. соч., М., 1884, 158—159. Веснянки не только закликают, но иногда и "кричат", "гукают", ср. ПКП, с. 25.

<sup>26</sup> Ср.: Филарет Никитичь Патриарх Московский и всея Руси указал: кликать бирючю... чтоб с кабылками неходили и на игрища б мирские люди не сходилися, ... и коледы б и овсеныя и плуги не кликали (Акты Исторические III, 96) или: ...кликчи бѣсовские кличут, коледу и таусень... и загадки загадывают... и накладывают на себя личины и платье скоморожское, меж себя наряда бѣсовскую кобылку водят (Там же IV, 124—125; документ от 31 декабря 1650 г.).

<sup>27</sup> Муж, жена и дети обычно соотносятся с австральной символикой (месяц, солнышко, звездочки, ср. ПКП 10 и др.).

<sup>28</sup> Ср. сходное "метатетическое" соотношение в паре балто-слав. \**aus-* 'сиять' (о заре): \**азу-* 'конь', подтверждаемое и связью божественных конских близнецов с мотивом сияния зари, открывающей день (одна из функций Усиньша, — тогда как Авсень открывает год, "годовое" солнце, "годовой" дом, ср. годовые праздники).



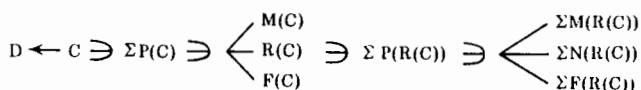
## Картина мира и модель мира в прагматике заговора

Картина мира (КМ) трактуется в настоящей работе как комплекс знаний о мире, об устройстве и функционировании макрокосма и микрокосма, и в первую очередь как ядерная часть этого комплекса (системы), которую можно считать в известной степени универсальной для человеческого менталитета в целом. КМ формируется в результате перекодировки<sup>1</sup> восприятия данных с помощью знаковых систем, и в первую очередь языка. Формируемая менталитетом языкового коллектива языковая картина мира (ЯКМ) отражает "универсальное знание" этноса о мире, что находит свое отражение в функционировании языковых (лингвоментальных) категорий, в первую очередь определенности/неопределенности (т.е. "известности"/"неизвестности", уникальности/неуникальности в рамках макрокосма) и неотчуждаемости (т.е. известности, уникальности в рамках микрокосма), ср., например, определенность объектов типа *Unica* (т.е. объектов определенных, уникальных в рамках КМ), ср.: *Я увидел солнце* (Def), но *Я увидел звезду* (Indef), а также объектов, уникальных в рамках некоторой ситуации: *На заводском собрании выступил директор* (Def) и *один инженер* (Indef). Уникальными являются также неотчуждаемые объекты обладания по отношению к соответствующему посессору<sup>2</sup> с учетом количественного признака<sup>3</sup>, ср.: *В толчее у меня украли кошелек* (Def) и *оторвали пуговицу* (Indef).

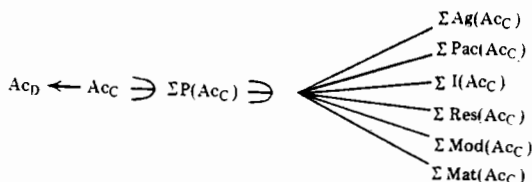
Наблюдения показывают, что неотчуждаемость как лингвоментальная категория присуща не только предметам, но и действиям и процессам<sup>4</sup>, что отражается в ЯКМ в возможности элиминации имен неотчуждаемых актантов действия, например, в возможности (обязательности) элиминации неотчуждаемого пациенса, тождественного агенсу, при обозначении привычных, "рутинных"<sup>5</sup> действий, направленных на собственную часть тела (ср. *чистить (\*себе) зубы*) или, например, в обязательности (возможности) элиминации наименований инструмента (в частности, части тела), характерного (уникального) для совершения данного действия, ср. *вбивать гвоздь (\*молотком)*, *смотреть (\*глазами)*, *слышать (\*ушами)* и т.п., при этом имя инструмента, имплицитно содержащееся в семантике таких глаголов, "материализуется" в случае несоответствия описываемой ситуации данному фрагменту КМ, например, при сообщении о признаке инструмента: *гладить тяжелым утюгом*, *писать дрожащей рукой* и т.п.

Называемый в речи конкретный денотат D соотносится в сознании коммуникантов с соответствующим концептом (эталоном) C, обладающим априорно известным комплексом свойств  $\Sigma P(C)$ : характерных, неотчуждаемых признаков  $\Sigma M(C)$ , характерных, "неотчуждаемых" функций  $\Sigma F(C)$ , неотчуждаемых объектов обладания  $\Sigma R(C)$  и их неотчуждаемых свойств  $\Sigma P(R(C))$ : неотчуждаемых качественных

$\Sigma M(R(C))$  и количественных  $\Sigma N(R(C))$  признаков и "неотчуждаемых" функций:  $\Sigma F(R(C))$ :



Аналогичным образом, упоминаемое в речи конкретное действие  $A_{CP}$  соотносится в сознании коммуникантов с соответствующим "концептом" (эталоном) действия  $A_{CC}$ , также обладающим априорно известным комплексом "свойств"  $\Sigma P(A_{CC})$ , к которым могут быть отнесены: агент и пациенс действия  $A_g(A_{CC})$  и  $P_{ac}(A_{CC})$ , инструмент  $I(A_{CC})$ , а также ряд других свойств: результат действия  $Res(A_{CC})$  способ действия  $Mod(A_{CC})$ , используемый материал  $Mat(A_{CC})$  и т.п.:



В частном случае агентом действия может быть человек или животное, а инструментом — его часть тела, и в этом случае инструмент (часть тела) рассматривается менталитетом не только как свойство данного одушевленного  $C$ , но и как "свойство" данного концепта действия  $A_{CC}$  (см. выше. с. 196).

Таким образом, любой концепт  $C$ ,  $A_{CC}$  в картине мира может быть представлен совокупностью его неотчуждаемых свойств, по которым он может быть идентифицирован ( $C \leftarrow \Sigma P(C)$ ,  $A_{CC} \leftarrow \Sigma P(A_{CC})$ ) и которые, как показывают языковые данные, не могут быть использованы для идентификации конкретного денотата. Возможность репрезентации концепта  $C$  через его концептуальные неотчуждаемые свойства ( $C \leftarrow \Sigma P$ ) различным образом используется в паремиологических текстах (в загадке, заговоре, пословице, поговорке и т.п.). Помимо отражения картины мира, в паремиологических текстах, восходящих, как правило, к менталитету древних социумов, используется и система концептов-символов, которая может трактоваться как результат творческого осмысления знаний о мире и человеке и может быть определена как модель мира (ММ), система, в которой предметам и действиям также присваиваются неотчуждаемые свойства. И КМ, и ММ принадлежат менталитету определенного языкового коллектива, составляют фонд общих знаний всех ее членов. Они содержат информацию (истинную или ложную) о свойствах концептов — "идей" предметов и абстрактных сущностей:  $C \ni \Sigma P_{KM} \& \Sigma P_{MM}$  (где  $\Sigma P_{KM}$  — сумма свойств некоторого концепта  $C$  в системе КМ, а  $\Sigma P_{MM}$  — сумма свойств концепта  $C$  в системе ММ). Именно эти концептуальные свойства, нерелевантные для прагматики обычного текста (ср. \*Этот снег — белый, \*Он умылся водой), используются при порождении паремиологических текстов раз-

личных типов, т.е. вне зависимости от того, включается ли данный паремиологический текст в конкретную ситуацию (как заговоры или причеты), в контекст (как пословицы и поговорки) или этот текст семиотически не связан с контекстом или ситуацией (как это имеет место в загадке). Следует отметить, что неотчуждаемые концептуальные свойства, зафиксированные в системах КМ и ММ, широко используются и в других типах фольклорных текстов, например, в волшебной сказке — ср., сказки о животных, в которых "действуют" по сути не "денотаты", а "концепты", эталоны животных (*Лиса, Заяц, Петух* — а не *лиса, заяц, петух*), всем своим поведением репрезентирующие свои концептуальные свойства.

Типы паремиологических текстов различаются по своей прагматике, и, следовательно, используемые фрагменты КМ и ММ служат в этих разных по типу текстах разным прагматическим задачам. Так, если паремиологической задачей загадки является идентификация загаданного концепта посредством репрезентации его через его концептуальные свойства<sup>6</sup>, то прагматическая задача заговорного текста — это словесное магическое воздействие на ситуацию с целью ее изменения.

В заговорах главным орудием словесного колдовства являются повторы. Повтор может осуществляться эксплицитно (анафоры, тавтологии), что можно схематически обозначить как С & С (повтор концепта), и имплицитно, т.е. путем повторной репрезентации уже названного концепта посредством называния его концептуальных свойств, что можно схематически обозначить как С & P(C). При этом заговорный текст, как и любой другой паремиологический текст, является каноническим, и хотя он и произносится в конкретной ситуации, он не содержит указания на свойства конкретных денотатов (на личные качества и достоинства возлюбленной, к которой обращен любовный заговор, или на отличительные признаки частей тела конкретного человека в заговорах, изгоняющих болезнь):

...Из эфтой тучи  
Выпадала птичя  
Залъзная кокти  
Булатной нож.  
Вырывает, выхватывает  
Из зубов черви,  
Грыжи, уроки, прикосы,  
Людскія завидости  
Из каждой косточки,  
Из каждой жилочки,  
Из ясных очей,  
Из черных бровей,  
Из бѣлых рук,  
Из рѣзвых ног,  
Из буйной головы,  
Из бѣлых зубов,  
Из ретивого серьця,  
Из горечей крови. (БС-94)

Разумеется, у конкретного больного могут быть светлые (пшеничные или седые) брови, слабые от старости ноги, потемневшие от крестьянского труда руки, почерневшие зубы и т.п. Названные концепты репрезентируются в заговоре через свои концептуальные свойства — реальные (в системе КМ) или идеальные (в системе ММ).

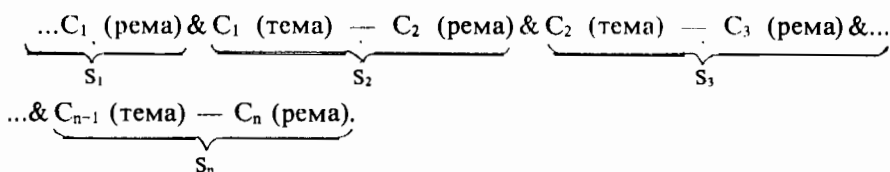
Задачей настоящей работы является рассмотрение различных типов повторов с целью их семантической классификации и возможной формализации (т.е. схематического их описания, в левой части которого помещается символ исследуемого фрагмента заговорного текста, содержащего повтор, а в правой — символ соответствующего фрагмента КМ или ММ). Такого рода описание имеет целью раскрытие семиотического механизма заговорного текста и в конечном счете может быть полезно для реконструкции КМ и ММ древних социумов. Архантность заговорных текстов и особенности их применения создают предпосылки для решения с помощью такого рода исследований некоторых этнографических проблем.

## СЕМИОТИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ ПОВТОРОВ

### 1. Анафорические цепи

Анафорические цепи — художественный прием, широко используемый в фольклорных текстах различных типов<sup>7</sup>.

Анафорический повтор, при котором имя выполняет функцию сначала ремы (в antecedенте), затем темы (в повторе, в котором ремой служит другое имя, играющее в следующем повторе роль темы и т.д.), придает тексту волшебное, колдовское звучание. Здесь играет роль, по-видимому, как повтор одного и того же имени (С & С), так и многократный повтор самого приема анафоры — анафорическая цепь, семантико-синтаксическую схему которой можно представить в виде:



Например:

*Всталъ я, рабъ Божій (имя рекъ), благословясь, пошелъ перекрестясь, изъ хаты дверьми, изъ двери воротами, да вышелъ въ чистое поле. Въ чистомъ полѣ есть сине море, на тымъ синемъ мори тихая заводь, на той заводи тихій плаваетъ сѣрый гоголь, на томъ сѣромъ гоголь не держитця ни вода, ни роса (МЭ, с. 54); *Ложусь я, рабъ Михайло, помолясь, встану перекрестясь, умоюсь теплою росою, утрюсь чистою пеленою, пойду путемъ дорогою до городу Русалиму. В городе Русалиме стоит соборна церква. Во этой церкве стоит гробница, в этой гробнице лежит Мать Пресвятая Богородица (ЛН—44);**



Въ чистомъ полѣ сидитъ баба сводница, у тое у бабы сводницы стоитъ печь кирпична, въ тоѣ печѣ кирпичной стоитъ кунжанъ литръ, въ томъ кунжанѣ литрѣ всякая вещь кипитъ, перекипаетъ... (ВЗ—1.1);

На морѣ на Окіяні, на островѣ на Буянѣ стоитъ бѣль горючъ камень, на томъ камяхъ лежатъ три камня, на тѣхъ камняхъ стоятъ три гроба, въ тѣхъ гробахъ три доски, на каждой доски три тоски; первая тоска убивалася, съ тѣломъ разставалася; вторая тоска убивалася, съ тѣломъ сопрягалася; третья тоска убивалася, въ сердце вошла. Къ тѣмъ гробамъ двѣцца... приходила, отъ тѣхъ гробовъ вѣтер подуваетъ, тоску рабѣ... навѣваетъ, за упокой ея поминаетъ (ВЗ—1.15).

Анафорические цепи характерны для зачина заговора. Кроме анафорических цепей, в зачине используется повтор имени в пределах одной фразы, например:

Встану я... и пойду изъ дверей въ двери, изъ воротъ въ ворота... (ВЗ—1.7);

Встану я, рабѣ Божій... и пойду изъ дверей дверьми, изъ воротъ воротами (ВЗ—1.14);

Стану благословясь, пойду перекрестясь, изъ воротъ въ ворота, въ чистое поле, къ Окіянь морю (ВЗ—10).

Возможна и комбинация обоих способов:

Встану я... и пойду изъ дверей въ двери, изъ дверей въ ворота... (ВЗ—8).

Магическое действие анафорической цепи может быть усилено многократным повтором одного и того же атрибута, связывающего анафорическую цепь в единое целое:

...На золотомъ морѣ золотой островъ, на золотомъ островѣ стоитъ золотой престолъ, на золотомъ престолѣ стоитъ животворящее древо, на животворящемъ древи сидитъ Самъ Исусъ Христосъ и Небесная Царица, Мати Его (МЭ, с. 41);

На Окіяні морѣ стоитъ золотъ стулъ; на золотѣ стулѣ сидитъ Николай, держитъ золотъ лукъ... (ВЗ—213);

...Выйду я на двирь, та гляну на сыне море. На сыним мори сыня рыбалка сыню рыбу ловить; в сынній води полоскалы, в сынни горшки клары, в сынній печи варилы. Десь узялись сыни люди, сыню рыбу поймалы, як найилысь, и сами розсылысь... (МЭ—46).

## 2. Другие разновидности повтора С & С

В этот раздел могут быть отнесены повторы, в которых редуцированное имя или глагол занимает одну и ту же синтаксическую позицию, что имеет место, например, при обращении:

Золотникъ мой, золотникъ, дорогой золотникъ, отыщи, дорогой золотникъ, свое дорогое мѣсто и стань, дорогой золотникъ, на свое дорогое мѣсто... (ВЗ—50).

Сюда же могут быть отнесены и случаи синонимического повтора, характерного как для имен, так и для глаголов:

Байюшко ты, царь огонь, будь ты кротокъ, будь ты милостивъ; какъ ты жарокъ и пылокъ, какъ ты жгешь и палишь в чистомъ

полю́ травы и муравы, чашиши и трушишобы, ... тако же и я молюся и корюся тебѣ-ка, батюшка, царь огонь, жги и спали съ раба Божія (имя рекъ) всяки скорби и болѣзни, уроки и призоры, страхи и переполохи, ... (АЗ—85);

Щобъ и у мене хрещенаго, молитвеннаго раба Божяго (имя рекъ) не болилы, не щемилы (МЭ—49);

Снесите и донесите, вложите и положите въ рабицу Божію..., въ красную дѣвицу, въ бѣлое тѣло, въ ретивое сердце, въ хотъ и въ плоть (ВЗ—1);

Тѣмъ моимъ словамъ ключъ и замокъ, аки крестъ на церквѣ (ВЗ—1);  
— Внесите вы тоску и сухоту въ рабицу Божью, чтобъ она по мнѣ, рабѣ Божьемъ..., тоснула и сохла ... (ВЗ—1);

...В руках она держит / Булатной нож. / Отшиват, отпариват / У рабой божьей Ольги / Грыжи, грыжи, грыжи, / Уроки, прикосы, / Ломоты, шшепоты, / Людски завидости... (БС—94);

Господа Бога Мать Пресвятая Богородица на помощь призывала, и всѣ скорби и болѣзни обмывала; не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогает и избавляет Самъ Сусъ Христось и Сама Мать Пресвятая Богородица съ Своимъ Сыномъ Христомъ Небеснымъ, помогает и избавляет (ВЗ—52);

— Гой еси, три брата, да вы куда идете, вы куда бредете (ВЗ—2);  
Кто раб человек до трою в день / Прочитает эту молитву, / Тот спасен будет от меня и помилован / От скорби, от болезни, / От вода, от потопы, / От огня, от пожегу, / От еретника, от ябедника, / От злого и от лихого, / От стречного и от попережного... (ЛН—43).

По сути роль повтора играет в заговоре перечисление однородных объектов; слова, различные по своей семантике, воспринимаются здесь как синонимы, как повтор одного и того же слова благодаря их созвучию, рифме:

Добры день тоби, земле — Тытяно, водо-Оляно! Обмывайишь ты лугы, береги, каминня, креминня, всяке зилья и кориня, обмый мою душу хрещену, нарождену молитвенного (имя рекъ) (МЭ—40);

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. От болезни лихорадочной, головной, сердечной, нутренной костоломной, знобучей, трясучей, поносной, сыпучей, неприимной водянки помилуй раба Божьего... (ЛН—15);

Ты, змѣя Ирина, ты, змѣя Катерина, ты, змѣя полевая, ты, змѣя луговая, ты, змѣя болотная, ты, змѣя подколодная, собирайтесь укружь и говорите удругъ (ВЗ—176);

Матушка змѣя шкуронѣя, внимай своихъ дѣтокъ: колодныя, болотныя, лесовыя, летучія, позлучія, боровыя, подможныя, подконечныя, перярець (ВЗ—177).

Использование повторов, перечислений, созвучий имеет целью тотальное воздействие на объект заклинания, это как бы путь от части к целому, воссоздание в тексте всей сферы воздействия — будь это человек, его тело, душа, поступки или болезни, силы природы или весь мир:

Еще покорюся и помолюся Спасу сохранителю: и ты соблюди, спаси,

всемилостивый Никола Можайский, Изосимъ и Савватій, Соловецкіе чудотворцы, Тихонъ преподобный, Иоаннь Креститель, Иоаннь другъ, Иоаннь зачатіе Христово, Иоаннь Златоустъ, Иоаннь постникъ и вся сила небесная, поставьте желѣзный тынь около меня, раба Божія..., отъ земли и до небеси, отъ вѣку и до вѣку, чтобы меня, раба Божія..., не испорчивать, не исколдовывать, не взглядывать и не видѣть, и не слышать при пиру, при бесѣдѣ, во всякой потѣхѣ и во вѣки по вѣки, отнынѣ и до вѣку, аминь, аминь, аминь, во вѣки аминь (ВЗ—209);

Господу Богу помолюся и Святому Духу, и святому Миколаю, святому Михаилу и Святой Пречистой, святому Вознесенію, святой Покровѣ и святому Юрью, и тебе прошу, красное солнце, и тебе прошу, ясный мѣсяць и вас прошу, зори зореници, Божіи помощници, и тебе прошу, галочко, и одверни злыхъ собакъ одъ мого скота, и тебе прошу, царя Давыда и кротости твоей: стань ты мѣнѣ въ помощи! (АЗ—84);

Шепотуха, ропотуха, полунощица, полуночная, полудутренна, полудѣнна, полувечѣрна, безпокойница, неугомойница над единственнымъ рабомъ Божьимъ Александромъ (или Василисою), дейся над смолкой, над деготкомъ, над лучкомъ, над тамарикомъ... (ЛН—32);

Во имя Отца и Сына, отъ зубов, отъ волосов, отъ быстрыхъ глаз, отъ стрешного, отъ поперешиного, отъ женого, отъ двоеженого, троеженого, отъ девки пустоволоски, отъ бабы долговолоски, отъ жены поперешины... (ЛН—20);

Какъ у сердца сукъ сохнет, так и у раба Ивана костова и мозгова, и жилова, и мясова, и сердцева, и лехкова, и печенна, и кровяна, и нутряна, и реброва, и сустава, и скретьшева, и спинова, и ногова, и перстова, и ногтова, и рукова, и плечева, и горлова, и шеева, и ротова, и деснова, и зубова, и языкова, и глазова, и ушова, и лобова, рожа сохни (ЛН—21);

Уроки и урочици, чоловичи, жиночи, дитячи! вамъ, уроки, урочища, у роба Божяго (имя рекъ) не стоять, жовтой кости не ломыты, горячей крови не пыты, сердца ёго не нудыты, билого лычка не сушыты. Вамъ идты на мхи, на темные луга, на густыя очерета, на сухи леса, куды люды не ходять (МЭ—56);

Вызываю прыстрить (переполох) изъ ёго головы, зъ очей, изъ рукъ, изъ нигъ, съ семьдесяты жиль и зъ семьдесяты суставивъ, и вызываю, и выкликаю: бѣтъкивъ, материнь, чоловичый ѥ жиночый, парубочый ѥ дивочый, хлопьячый ѥ малый дивчачый..., витряный и водяный, полуношный и полуденный, и вечерный, и вранишный, и зайиденый, и запятаный, и недбаный, подуманый и погаданный, и присланный, и насланный отъ лыхихъ людей и лыхихъ помысливъ, — иды соби легенько техенько на гниле колодя, де пивни не спивають, де гласъ хрыстіянскый не заходе (МЭ—54); Согласно такимъ заклинаниямъ, болезнь должна покинуть тело человека и его душу, заклинание как бы "выметает" ее из всех закоулков тела и души и переносит на темные, враждебные человеку силы природы.

Повторы, рифмовки и перечисления связывают текст заклинания в единое целое, из которого нельзя опустить ни одного слова, нельзя

ничего изменить или переставить, и поэтому в конце текст "запирается на замок", чтобы слова в нем дошли до цели в том же порядке, в каком были произнесены:

Будьте эти все мои слова, которые я договорила и которые недоговорила, и которые переговорила, слово в слово, передние на перед, задние на зад и среднее в середине. В чистое поле, в синее море и ключ с замком. Аминь (ЛН—18).

Универсальность заклѣтия должна проявляться не только в плане наибольшего пространственно-временного распространения магического воздействия, но и в плане наибольшей его детализации, о чем свидетельствуют вышеприведенные примеры, ср. также:

... въ ѣжѣ бы не заѣдала, въ питьѣ бы не запивала, в гульбѣ бы не загуливала, во снѣ бы не засыпала, ни въ году, ни в полугоду, ни во дни, ни въ ночи, ни въ часу, ни въ получасу, ни въ минуту, ни въ полуминуту (ВЗ—2);

... чтобы не болѣло, чтобы не щемѣло ни день, ни ночь, ни часъ, ни полу-часа, ни минуты, ни полуминуты, во вѣки, аминь (ВЗ—95);  
...отъ дауницы, желуницы, отъ нутренной, жилиной, костяной, мозговой, денной, ночной, полуденной, полуночной, отъ утренней и вечерней (ВЗ—115);

... вынимайте нечистый адъ, отъ суставъ, отъ полусуставъ, отъ жилъ, отъ полужиль, отъ полупожилковъ, отъ тридевятъ суставовъ, отъ тридевятъ полусуставовъ, отъ тридевятъ полупожилковъ, отъ черной шерсти, отъ бѣлаго тѣла, отъ чистой крови, отъ чистаго сердца, отъ буйной головы (ВЗ—176).

Сфера воздействия заклѣтия расширяется за счет использования универсальных семиотических оппозиций, таких как верх—низ, день—ночь, мужской—женский и т.п.:

Въ чистомъ полѣ бежитъ рѣка черна, по той рѣкѣ черной ѣздитъ чертъ с чертовкой, а водяной с водяновкой на одномъ челнѣ не сидятъ (ВЗ—33);

... и стану отговариваться отъ колдуновъ, отъ колдуньи, отъ шептуня, отъ шептуньи, отъ старца, и старицы, отъ всякаго злаго челоуѣка, отъ рабовъ и рабынь, отъ вѣрныхъ и невѣрныхъ... (ВЗ—43);

... чтобы никто не могъ прострѣлить его, отъ востока до запада, отъ сѣвера на лѣто, ни еретику, ни еретица, ни колдунъ, ни колдунья, годный и негодный, кто на свѣтѣ хлебъ ѣстъ (ВЗ—42); Ключь моимъ словамъ въ небесной высотѣ, а замокъ въ морской глубинѣ на рыбѣ на китѣ ... (ВЗ—3);

... чтобы она тосковала, горевала весь день, при солнцѣ, на утренней зарѣ, при младомъ мѣсяцѣ, на вѣтрѣ-холодѣ, на прибылыхъ дняхъ и на убылыхъ дняхъ, отнынѣ и на вѣка (ВЗ—6); Іоаннь другъ, Іоаннь зачатіе Христово, Іоаннь Златоустъ, Іоаннь постникъ и вся сила небесная, поставьте желѣзный тынь около меня, раба Божія ..., отъ земли и до небеси, отъ вѣку и до вѣку, чтобы меня, раба Божія..., не испорчивать, не исколдовывать, не взглядывать и не видѣть, не слышать при пиру, при бѣсѣдѣ, во всякой потѣхѣ и во вѣки по вѣки, отнынѣ и до вѣку, аминь, аминь, аминь, во вѣки аминь (ВЗ—209).



Особенность использования семиотических оппозиций в заговоре состоит в том, что члены оппозиции не противопоставлены друг другу, а предстают как части единого целого; аналогичная трактовка универсальных семиотических оппозиций имеет место в загадках, где членам оппозиции свойственна одновременно полярная удаленность друг от друга и неразрывность, что подтверждается использованием терминов родства в качестве кодовых денотатов: *Две сестры: одна светлая, а другая темная* (день и ночь, 3—4974).

### 3. Тавтологии

Тавтологии представляют собой особый тип повторов, совмещающий в себе эксплицитный (см. выше) и "имплицитный" (см. ниже) типы повторов. Такая контаминация может быть описана схемой: C&C; C&(P-C), в которой первая часть символизирует эксплицитный повтор, а вторая — имплицитный (т.е. сочетание эксплицитного наименования с его импликацией через свойство называемого феномена), ср.:

... и не могла бы без меня, раба Божія ... не жить, не быть, не дни дневать, не часа часовать; не ѡдой отъѡстись не могла бы отъ меня, не пьемь отпиться, не думьем отдуметься, не гуляной загулять, не в бани отпариться (ВЗ—1);

... чтобы красная дѡвица ... тосковала и горевала по ... во снѣ сучочныя въ двадцать—четыре часа, ѡдой бы не заѡдала, пьемь она не запивала, въ гульбѣ бы она не загуливала, во снѣ бы она не засыпывала, въ теплой парущѣ калиновымъ щелокомъ не смывала, шелковым веником не спаривала, пошла, слезно плакала (ВЗ—3);

... въ ѡдѣ бы тоски не заѡдала, въ пойлѣ не запивала ... (ВЗ—15); ... Такъ бы рабъ Божій ... съ рабой Божьей ... на одной бы лавкѣ не сидѣли, въ одно окно бы не глядѣли одной бы думы не думали, одного совѣта бы не совѣтовали (ВЗ—33).

Выше приведены глагольные тавтологические сочетания, состоящие из глагола и тавтологичного ему слова, обозначающего "свойство" выраженного глаголом действия:  $A_{CC} \& (P \Leftarrow A_{CC}) \Rightarrow A_{CC}$  (концепт действия в сочетании с тавтологичным ему свойством, репрезентирующим данный концепт действия); в зависимости от характера "свойства" данная общая схема может быть развернута в несколько частных:

совѣтъ совѣтовать:  $A_{CC} \& (Pac \Leftarrow A_{CC}) \Rightarrow A_{CC}$  (концепт действия в сочетании с пациенсом действия, тавтологичным этому действию и репрезентирующим данный концепт);

ѡдой отъѡстись:  $A_{CC} \& (I \Leftarrow A_{CC}) \Rightarrow A_{CC}$  (концепт действия в сочетании с тавтологичным ему инструментом действия, репрезентирующим данный концепт);

въ гульбѣ загуливать:  $A_{CC} \& (Loc \Leftarrow A_{CC}) \Rightarrow A_{CC}$  (концепт действия в сочетании с тавтологичным ему местом действия, репрезентирующим данный концепт);

слезно плакать:  $A_{CC} \& (Mod \Leftarrow A_{CC}) \Rightarrow A_{CC}$  (концепт действия в сочетании с тавтологичным ему способом действия, репрезентирующим данный концепт).

Аналогичные глагольные тавтологические сочетания встречаются и в загадках, где тавтология выполняет суггестивную функцию и играет роль "подсказки" при отгадывании: *Рычка рычит, скачка скачет* (волк и сорока, 2—1264); *Ползун ползет, иглы везет* (еж, 3—1923). В этих сочетаниях в качестве "свойства" действия выступает его агенс:  $A_{cc} \& (Ag \Leftarrow A_{cc}) \Rightarrow A_{cc}$  (концепт действия в сочетании с тавтологичным ему агенсом действия). Эта же семантико-синтаксическая структура может встечаться и в заговорах (отличие лишь в направлении словообразования — не глагол в сочетании с отглагольным существительным, а имя в сочетании с отыменным глаголом): *Как камень окаменел, уроки, призоры окаменели ...* (ЛН—7).

Возможны в заговорах и глагольные тавтологические сочетания, включающие более одного актанта:

*Замкну замки замками, заключу заключи ключами, твердейшими словами* (ВЗ—18); в качестве "свойств" действия здесь выступают пациенс и инструмент:  $A_{cc} \& (Pac \Leftarrow A_{cc}) \Rightarrow A_{cc} \& (I \Leftarrow A_{cc}) \Rightarrow A_{cc}$  (концепт действия в сочетании с тавтологичными ему пациенсом и инструментом действия, репрезентирующими данный концепт).

Именные тавтологические словосочетания, встречающиеся в заговорах, состоят обычно из имени и тавтологичного ему атрибута:  $C \& (M \Leftarrow C) \Rightarrow C$  (концепт в сочетании с тавтологичным ему признаком, репрезентирующим данный концепт):

... *выньте из меня ... тоску тоскующую и сухоту плакующую* (ВЗ—8);  
... *а подь тѣми досками три тоски тоскуція, три рыды рыдучія* (ВЗ—14);

... *и напуцу на нее тоску тоскущую, кручину кручинскую; ѿдами бы она не заѿдала, питьеь бы она не запивала, думой бы она не задумывала; и разоидись, тоска тоскущая, кручина кручинская, ...*  
... *запру я эту тоску тоскущую, кручину кручинскую ключами и замками ...* (ВЗ—25);

*От колотьа колющего, от крови от кроущей, не ты меня колешь, а я тебя колю ...* (ЛН—36);

*Все вы четыре евангелиста, подите к рабу Михайлу, сымайте, срывайте с раба Михайла лихую лихоту, лихорадку-лихоманку, ломуху-лапуху трясуху, ломучу, скорбучу, трясу-трясучу, трясу-ломучу, трясу-скорбучу...* (ЛН—11);

... *такъ бы на раба Божія ... глядѣли и смотрѣли старые старики, молодые мужики, старья старухи, молодья молодухи ...* (ВЗ—9);

*Красная красавица, бѣлая бѣлавица, черная чернавица, не жги, не пали моего бѣлаго тѣла, краснаго мяса!* (ВЗ—96).

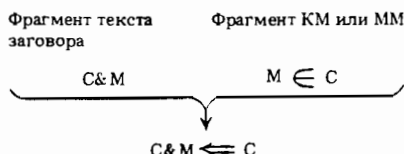
Аналогичную семантико-синтаксическую структуру имеют тавтологические именные словосочетания в загадках: *Белая беляна по полю гуляла, к нам пришла — по рукам пошла* (соль, 3—4269).

#### 4. Типы имплицитных повторов

Как уже было отмечено выше, повтор может иметь как эксплицитный характер (синонимический, анафорический, тавтологический), так и имплицитный, т.е. осуществляемый посредством повторной

репрезентации концепта указанием на его концептуальные свойства. Такими концептуальными свойствами могут быть:

**4.1. Признак М.** Поскольку неотчуждаемость свойства Р (в данном случае признака М), репрезентирующего данный концепт С, не следует эксплицитно из текста, а имплицитно содержится в пресуппозиции (т.е. известно из КМ или ММ), то семиотическая структура атрибутивного сочетания ("повтора") может быть выражена схемой, левая часть которой представляет собой фрагмент текста, а правая — соответствующий фрагмент КМ или ММ, используемый в пресуппозиции повтора:



Нижняя строчка схемы дает семиотическую репрезентацию данного фрагмента текста: "концепт в сочетании с признаком, имплицитным самим концептом".

4.1.1. Признак, неотчуждаемый в системе КМ, например: *Благословясь, лягу я, рабъ Божій ... , помолясь, встану, перекрестясь, умоюсь водою, росою, утруся платкомъ тканымъ...* (ВЗ—2);

*Приносили три заступа железных ...* (ЛН—1);

*Там для вас кровати поставлены песовые, перины пуховые, подушки перьяные...* (ЛН—12);

*На желтомъ песку есть белая рыбица ...* (ВЗ—12);

*Идем в лѣса темные, на болота зыбучія, на рѣки тѣкучія ... лѣса зажигати, болота высушати, рѣки затворяти ...* (ВЗ—2); в последнем фрагменте представляет интерес идея отчуждения, "лишения" концепта его неотчуждаемого признака, вследствие чего он перестает существовать.

Те же или аналогичные признаки являются репрезентантами соответствующих концептов в загадке, ср.: *Течет, течет — не вытечет, / Бежит, бежит не выбежит* (река, З—469). Попутно заметим, что не всегда можно провести четкую грань между двумя типами свойств — признаком и функцией, если эти неотчуждаемые свойства семиотически тождественны.

4.1.2. Признак, неотчуждаемый в системе ММ: ... *такъ бы я казался бѣ ей рабъ Божіей, краснее красного солнышка, свѣтлѣ свѣтлаго мѣсяца* (ВЗ-3);

*Подите вы, семь вѣтровъ буйныхъ, соберите тоски тоскучія со вдовъ, сиротъ и маленькихъ ребятъ, со всего свѣта бѣлаго, понесите къ красной дѣвицѣ ... въ ретивое сердце; просѣките булатнымъ топоромъ ретивое ея сердце, посадите в него тоску тоскучую, сухоту сухотучую, въ ея кровь горячую, въ печень, въ составы ...* (ВЗ—3);

*Встану я ... и пойду изъ дверей въ двери, изъ воротъ въ ворота, въ чистое поле, въ широкое раздолье, къ синему морю-окияну...* (ВЗ-7);

... есть на святой Руси красна дѣвица..., полетай ей въ ретивое сердце, въ черную печень, въ горячую кровь, въ становую жилу, въ сахарные уста, въ ясныя очи, въ черныя брови ... (ВЗ—6);

... терпи, ея ярая кровь, ярая плоть... (ВЗ—20);

Бѣсь Салчакъ, не куй бѣлаго желѣза, а прикуй добраго молодца (или красную дѣвицу) ... (ВЗ—16);

На встрѣчу мѣ огонь и полымя и буень вѣтеръ ... Гой еси, огонь и полымя! Не палите зеленыхъ луговъ, а буень вѣтер, не раздувай полымя, а сослужите службу вѣрную, великую ... вложите ее въ рабу Божию..., въ бѣлую грудь, въ ретивое сердце... (ВЗ-8);

Уроки-призоры, с ветру пришли, на ветер подитѣ, с темного лесу, с быстрых рек (ЛН—20);

Стану я, раб (имя), благословясь, пойду перекрестясь, из избы двери, из ворот воротами, в чистое поле, в зелену дубраву (ЛН—4);

Как сук на лавке сохнет и блѣкнет, так и у раба Божия Егора в груди под пазухой, на белом теле, на ноге сучья титька и чирей василей, сохни и блѣкни... (ЛН—24);

Летучий огонь, пойдти на огонь с раба Божия Микулая, с белого лица, с рыла, с губ (ЛН—24);

Кто твой сон поймет, трою раз на дню прочитает и завсегда от Бога нашего спасен бывает от ножа булатного, от воды потопы, от огня, от пламени, от черного зверя, от вора разбойника, от злого супостата (ЛН—44);

... вамъ, урокы, урочища, у раба Божяго (имя рекъ) не стоять, жовтой кости не ломыты, горячей крови не пыты... (МЭ—56);

... царь огонь, жги и спали с раба Божія (имя рекъ) всяки скорби и болѣзни..., с ретиваго сердца, с крови горячи, с бѣлаго легкаго, с черныя печени, ..., и с бѣлаго лица, и с ясныхъ очей, и с черныхъ бровей... (АЗ—85);

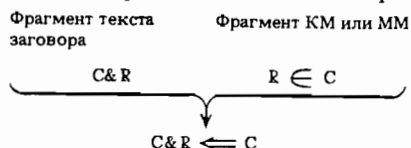
... и тебя прошу, красное солнце, и тебя прошу, ясный мѣсяць, и вас прошу, зори зореници... (СМ—155);

Представленный материал показывает, что в отличие от загадки, в которой признаки, содержащиеся в системе ММ, используются крайне редко (ср. выше) (поскольку в загадке осуществляется идентификация концепта по его свойствам и используются признаки из системы КМ как более точные), в заговорах именно система ММ является источником большинства признаков. Эти признаки в системе КМ не являются неотчуждаемыми, т.е. они могут характеризовать отдельный конкретный денотат, а не концепт, ср. черные очи, черные брови, белое тело, белое лицо, красная девица и т.п., однако в системе ММ они репрезентируют именно концепты и не соотносятся с конкретным денотатом, о котором идет речь в заговоре.

4.2. Часть тела R. Части тела играют в заговоре двоякую роль: они служат репрезентантами соответствующих концептов и одновременно локусом чувств и болезней; чувства передаются с помощью заговора от любящего к любимой; болезни изгоняются из частей тела, покидая тем самым их обладателя. Семиотическая структура



такого имплицитного повтора может быть изображена схемой:



Нижняя строчка схемы дает семиотическую репрезентацию данного фрагмента текста: "концепт в сочетании с его частью, имплицитруемой данным концептом":

*Снесите и донесите, вложите и положите в рабицу Божию ..., в красную дѣвицу, в бѣлое тѣло, в хоть и в плоть (ВЗ—1); ... полетай ей в ретивое сердце, в черную печень, в горячую кровь, в становую жилу, в сахарные уста, в ясные очи, в черныя брови... (ВЗ—4);*

*... зажги ты красну дѣвицу ..., в семьдесятъ-семь составовъ, в семьдесятъ-семь жилъ и в единую жилу становую, во всю ея хочь... (ВЗ—7);*

*Садитесь вы, матушки три тоски, в ретивое ея сердце, в печень, в легкія, в мысли и в думы, в бѣлое лицо и в ясныя очи ... (ВЗ—14);*

*Вложи ей, Господи, огненную искру в сердце, в легкія, в печень, в потъ и кровь, в кости, в жилы, в мозгъ, в мысли, в слухъ, в зрѣніе, обоіяніе и в осязаніе, в волосы, в руки, в ноги — тоску и сухоту, и муку; жалость, печаль и заботу и попеченіе обо мнѣ, рабѣ ... (ВЗ—20).*

Последний из приведенных примеров интересен тем, что наряду с частями тела в нем упоминаются и абстрактные неотчуждаемые объекты обладания, связанные с ментально-чувственными способностями человека.

Слияние соответствующих неотчуждаемых объектов обладания любящего и любимой символизирует слияние их обладателей:

*Вѣтръ Мойсей, вѣтръ Лука, вѣтры буйныя, вихори! Дуйте и винтите по всему свѣту бѣлому и по всему люду крещеному; распалите и присушите мѣднымъ припоемъ рабу (имя рекъ) ко мнѣ, рабу Божию. Сведите ее со мною — душа съ душою, тѣло съ тѣломъ, плоть съ плотію... (ВЗ-1).*

Помимо любовных заклинаний, части тела упоминаются во всех заговорах, изгоняющих из тела человека различного рода болезни: *... чтобы спала съ моего лица бѣлаго сухота плакучая, а изъ ретива сердца тоска тоскучая ... (ВЗ—30);*

*Вояси ты, матушка заря утренняя Марія и вечерняя Маремьяна, приди къ нему къ рабу Божию, ко младенцу, возьми ты у него полуночника и щекотуна изъ бѣлаго тѣла, изъ горячей крови, изъ ретиваго сердца, изъ всей плоти, изъ ясных очей, изъ черных бровей, изъ всего человѣческаго составу, изъ каждой жилочки, изъ каждой косточки, изъ семидесяти-семи жилочекъ, изъ семидесяти-семи суставчиковъ... (ВЗ—56);*

Как брусок исчезает от укладу, от булату, от желъза, так исчезни и изсохни, родимое колотье, въ бѣлой кости, въ черном мясъ, въ бѣломъ тѣльцѣ отнынѣ и до вѣка (ВЗ—88).

Особенностью заклинаний, в которых упоминаются части человеческого тела и другие неотчуждаемые объекты обладания, является наличие при именах частей тела постоянных атрибутов, обозначающих неотчуждаемые признаки неотчуждаемых объектов обладания, не имеющие ничего общего с реальными признаками частей тела лиц, упоминаемых в заговоре.

**4.3. Термины родства и некоторые другие объекты неотчуждаемой принадлежности.** Термины родства, наряду с другими предметами неотчуждаемой принадлежности, используются в заговоре в качестве символа нерасторжимой связи, которой хочет связать себя любящий с любимой:

... как тоскуеть мать по дитяти, так раба Божія тосковала и горевала по рабѣ Божіемъ, тосковало и горевало ея сердце; как тоскуеть младенец по титьке, так бы и она тосковала и горевало сердце у рабы Божіей по рабѣ Божіемъ; как тоскуеть кобыла по жеребенкѣ, корова по теленкѣ, так бы раба Божія тосковала и горевало ея сердце по рабѣ Божіемъ; как тоскуеть сука по щенятамъ, кошка по котятамъ, так бы и она, раба Божія, тосковала и горевало ея сердце по рабѣ Божіемъ; как тоскуеть утка по утятамъ, клуша по клушатамъ... (ВЗ—2);

... ни на кого бы не взирала, ни на отца, ни на мать, ни на брата, ни на сестру, ни на дядю, ни на тетку, ни на сосѣда, ни на сосѣдку; а взирала бы только на одного раба меня ... (ВЗ—18);

И казался бы я ей, рабѣ ..., милѣ отца и матери, милѣ дѣтей, милѣ всѣхъ земныхъ вещей, милѣ братьевъ и сестеръ, милѣ милыхъ товарищей, милѣ милыхъ подругъ, милѣ всего свѣта вольнаго ... (ВЗ—20);

... и казался бы я ей ... милѣ отца и матери, милѣ всего роду племени, милѣ всего под луной Господней... (ВЗ—3);

Как всякой человекъ не можетъ жить безъ хлѣба, безъ соли, безъ платья, безъ ѣжи, так бы не можно жить рабѣ Божіей ... безъ меня, раба Божія ... Коль тошно младенцу безъ матери своей, а матери безъ дитяти, толь тошно рабѣ Божіей ... безъ меня, раба Божія (ВЗ—11).

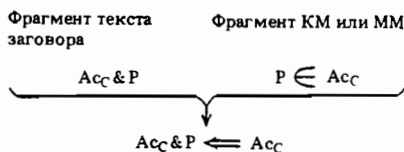
Как видно из примеров, наряду с терминами родства, в качестве необходимых неотчуждаемых объектов обладания упоминаются одежда, еда, питье — обязательные условия человеческого существования. К таким обязательным условиям приравнивается и любовь. В связи с этим большой интерес представляет сопоставление с загадкой, которая тоже очерчивает сферу наиболее необходимых человеку объектов обладания, наиболее постоянных и универсальных<sup>7</sup>. Особый интерес представляют загадки, в которых объект обладания должен быть угадан лишь по одному его свойству — неотчуждаемости. Поскольку любой концепт С обладает множеством неотчуждаемых объектов обладания, то одна и та же загадка в принципе может иметь множество отгадок, в чем проявляется конвенциональный ха-

рактически загадки как семиотической единицы. Загадки такого рода свидетельствуют о том, что в менталитете древних социумов неотчуждаемость существовала как самостоятельная ментальная категория, в соответствии с которой все неотчуждаемые объекты обладания суть концептуальные свойства предметов и абстрактных существей (в отличие от их индивидуальных свойств, используемых для идентификации и дифференциации реальных предметов); при этом неотчуждаемость как связь предметов и их концептуальных свойств эксплицитно раскрывается в загадках как необходимость (обязательность) наличия концептуальных свойств у любого конкретного воплощения данного концепта, например: *Без чего не может жить человек?* (имя, 3—1626); как постоянство концептуального свойства для конкретного предмета (в отличие от его индивидуальных свойств, которые могут быть также и временными), например: *Что с собой в гроб кладут?* (рубашка, 3—1008); *Ведро утонуло, а дужка наверху* (имя умершего, 3—1628); как необходимость концептуального свойства для всех конкретных воплощений данного концепта (универсальность): *Собой не однака, а нужна одинако младенцу и мертвецу и доброму молодцу* (рубашка, 3—4007); *Что у всех есть* (имя, 3—1627); *И у тебя, и у меня, и у попа, и у кота, и у щуки в море и у дуба в лесу* (имя, 3—1625); *Никто его не минует: ни царь, ни царица, ни красная девица* (намогильный знак, 3—1676); *У тебя есть, у меня есть, у дуба в поле, у рыбы в море* (тешь, 3—433).

**4.4. Свойства действия.** Свойства действия являются его неотчуждаемыми объектами и служат в тексте репрезентантами действия подобно признакам предметов. В качестве свойства действия в заговоре чаще всего выступает инструмент:

- ... умоюсь водою, росою, утрюся платкомъ тканымъ... (ВЗ—2);  
 ... Бога бы не боялась, людей бы не стыдилась, во уста бы целовала, руками обнимала, блудь сотворила ... (ВЗ—11);  
 ... умоюсь я росою, утрюсь престольною пеленою... ВЗ—19).

Семиотическая структура такого имплицитного повтора может быть изображена схемой:



Семиотическая репрезентация: 'концепт действия в сочетании с его свойством, имплицуемым данным концептом'. В загадке свойство действия служит средством для отгадывания самого действия, его результата или другого его неотчуждаемого свойства, ср.: *Кто тклет без рук, без стана и без челнока?* (паук, 3—754).

Таким образом, исследование различных семиотических типов повторов и предпринятая попытка их формализации позволяет сделать вывод о некоторых семиотических особенностях заговорных текстов в сопоставлении с загадкой. В заговоре, как и в загадке, и в любом

другом паремиологическом тексте, семантика выполняет чисто прагматические задачи. При этом заговор, как и любой другой паремиологический текст, является каноническим и не содержит указания на свойства конкретных объектов. Названные концепты репрезентируются при повторе через свои неотчуждаемые, т.е. концептуальные свойства, содержащиеся в системах КМ и ММ и не имеющие связи с конкретными денотатами. Прагматические особенности загадки обуславливают преимущественное использование в ней данных системы КМ. Иными словами, паремиологические тексты могут служить материалом для исследования и сопоставления сфер неотчуждаемых объектов обладания и их неотчуждаемых свойств, заложенных в системах КМ и ММ с целью реконструкции этих систем, что позволит сделать ряд существенных выводов как в плане этногенеза, так и в плане универсального характера человеческого менталитета.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

<sup>2</sup> Головачева А.В. К вопросу о соотношении категорий неотчуждаемости и определенности // Славянское и балканское языкознание. М., 1986.

<sup>3</sup> Крылов С.А. Детерминация имени в русском языке: Теоретические проблемы // Семантика и информатика. Вып. 23. М., 1984.

<sup>4</sup> Категория посессивности в славянских и балканских языках. М., 1989 (глава "Категория посессивности в плане содержания").

<sup>5</sup> Wierzbicka A. Mind and body — from the semantical point view // Syntax and semantics. Academic Press. 1976. V. 7.

<sup>6</sup> Волоцкая Э.М., Головачева А.В. Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок // Малые формы фольклора. Исследования по фольклору и мифологии. М., 1992.

<sup>7</sup> Головачева А.В. Индивидуализация и идентификация в анафорических структурах // Категория определенности—неопределенности в славянских языках. М., 1979.

#### ИСТОЧНИКИ

АЗ — Миллер В.Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. Кн. 7. 1896.

БС — Озаровская О.Э. Бабушкины старинны. М., 1992.

ВЗ — Майков Л.Н. Великорусские заклинания.

З — Митрофанова В.В. Загадки. Л., 1968.

ЛН — Лечебные "наговоры" Приангарского края. Из собрания А.А. Савельева. М., 1990.

МЭ — Ястребов В. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894.

СМ — Ефименко П.С. Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.



## Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах

При рассмотрении латышских заговоров невозможно не обратить внимания на заговоры каббалистической традиции, представляющие яркую инновацию в этой устойчивой и архаической системе. Рассмотрение этих новых заговоров проясняет некоторые особенности семиотической структуры традиционных заговорных текстов и дает возможность подойти к тем семиотическим процессам, которые характерны для мифопоэтического мышления.

Заговоры каббалистической традиции появляются в Латвии не в условиях расшатывания или исчезновения исконных заговоров, восходящих к индоевропейской традиции, но, наоборот, в условиях активного функционирования последних, живой, непрерывной связи актуально используемых заговоров с реконструируемым древнейшим наследием. Латышские образцы дают опору для представления об индоевропейской структуре текстов, как, например, заговоры, аналогичные Мерзебургскому заклинанию (Топоров, 1969). Здесь и сама формула типа "кость к кости" (Гамкрелидзе, Иванов, 1984), и последовательность называния частей тела ("костный мозг — кость — сухожилие — плоть — кровь") соответствуют с точностью до семантемы текстам заклинаний других индоевропейских традиций, свидетельствуя о глубокой древности соответствующей структуры текста (Топоров 1969). Интересно, что заговоры сходного типа оказываются бытующими и теперь. Так, в 1986 г. М. Виксне в секторе фольклора Института языка и литературы АН Латвии получила от информанта из Елгавы такой заговор (Лекомцева, 1988):

*Lauzum vārdi*

*Brik, brak, kauls pie kaula, dzīsla pie dzīslas, asins vidū. Kalns, pakalne to ne vienam nevajaga kustināt. Kur āda bijusi, tur vajaga stāvēt. Caur Dieva tēva mūsu kunga, mūsu kunga un pestītāja (2034:31)\*.*

Заговор от ломоты

Брик, brak, кость к кости, жила к жиле, кровь внутри. На горе, под горой, — это нельзя шевелить. Там, где кожа была, нужно стоять. Во имя Бога отца Господа нашего, нашего Господа и спасителя.

Исцеление или восстановление целостности человека происходит здесь "в пространстве эпохи мирового дерева" — "на горе, под горой", т.е. в сакральном и профаническом мирах (Топоров, 1988).

Более детально пространство действия заговора описывается в следующем тексте, присланном в сектор фольклора в такой записи:

*Launum wahrdi*

*Eij Pee Pura Kunga*

*Eij Pee Upes Kunga*

От лихорадки

'Иди к хозяину (господину) болота

Иди к хозяину (господину) реки

\* Здесь и далее указаны шифры, под которыми находятся соответствующие единицы хранения в картотеке сектора фольклора Института языка и литературы Академии наук Латвии.

*Eij Pee Eβera Kunga*  
*Eij Pee Juhras Kunga*  
*Eij Pee Uguns Kunga*  
*Eij Pee Zemes Kunga*  
*Eij Pee Mahjas Kunga*  
*Eij Pee Pilβeta Kunga*  
*Eij Pee Meβa Kunga*  
 (150.1240)

Иди к хозяину (господину) озера  
 Иди к хозяину (господину) моря  
 Иди к хозяину (господину) огня  
 Иди к хозяину (господину) земли  
 Иди к хозяину (господину) дома  
 Иди к хозяину (господину) города  
 Иди к хозяину (господину) леса'

Повторить 27 раз.

Традиционная форма отсылки болезни — "иди" — предполагает персонификацию болезни. Персона "Лихорадка" должна уйти к хозяину или господину болота, реки, озера, моря... Это перемещение вызывает или вызывается актуализацией космогонического акта, времени, когда хозяином или "Господином всех вещей" творились болота, реки, озера, моря, ... (Неклюдов, 1985).

Но параллельно этой живой традиции индоевропейских заговоров в Латвии очень широко распространилась тексты-обереги и заговоры каббалистической традиции:

*Drudza vardi*

*Ambakuta.*

*Ambakut.*

*Ambaku.*

*Ambak. Japagatavo ar sadiem vardiem trisas zimites. Vie*

*Amba. Viena jasiem slima kakla, viena janodedzina, vie*

*Amb. viena jasviez udenu. (150.2264).*

*Am.*

*A.*

'С этими словами приготовить три записки. Одну нужно привязать на шею больному, другую сжечь, третью бросить в воду\*.

Это могут быть только письменные знаки:

*Asins wahrdi apturet:*

V x K x B x D x B x W x K x H x G x O x R x X x Zs x f x f x M x  
 x Sch x Y x X x

*Schohs bokstabus nes pie sevis tad neweens tawa assini neisslus nedss tewi nokaus (150.14).* 'Эти буквы носи с собой, тогда никто твою кровь не прольет и тебя не убьет'.

К текстам-оберегам примыкают заговоры-обереги, где важно и графическое представление текста, и произнесение его девять или двадцать семь, или семьсот двадцать девять раз (3<sup>2</sup>, 3<sup>3</sup>, 3<sup>6</sup>). Например:

A B A B A T A B R  
 B A B A T A B R  
 A B A T A B R  
 B A T A B R  
 T T A B R  
 T A B R  
 T B R  
 T R

(150.2272)

\* Пользуюсь случаем поблагодарить сотрудников сектора фольклора Института языка и литературы Академии наук Латвии М. Виксне, Э. Олупе и Б. Рейдзана, а также Я. Курсите и А. Кубульню за оказанное содействие в работе.

Pee katras wainas wajaga trihs reiz ruhnaht kad galwa ar seenu tad nazi aiz bahzt, kad pakala tad sahlī ar maizi aprunaht un eedoht. 'При любой болезни три раза сказать когда в голове (болит) тогда нож в стену воткнуть, когда в поясице соль с хлебом заговорить и съесть'.

О том, как широко была представлена и распространена практика каббалистических заговоров и оберегов, можно судить по книге К. Страуберга (Страуберг, 1939) и материалам, собранным в секторе фольклора Института языка и литературы Академии наук Латвии.

Заговоры каббалистической традиции, представленные в собрании этого сектора, записаны большей частью в самодельных книгах и тетрадях, в изготовленных домашним способом блокнотах-амулетах, иногда для их записи использовались и промышленно сделанные тетради и блокноты. Семиотически значимо (и значение очевидно) то, что эти книги и тетради обычно изготовлены из черной или синей бумаги, а текст написан белыми чернилами. Ценные рукописи с материалами по каббалистике хранятся в Библиотеке Академии наук Латвии. Чаще всего эти книги называются "Шестой и седьмой книгами Моисея": *Sesta un septa Mosu grahmata. No Ebreer walodas 1362 gadda swehta Klara klosteri.* Или: *Sesta unn Septihtā Mosus Grahmata pehc Ebreera walodas 1403.* Эти сборники и соответствующие практики использования приводимых в них заговоров известны по всей Латвии. Сведения об аналогичных "черных книгах" имеются относительно Литвы, Польши, Чехословакии, Германии, Югославии (Раденкович, 1981)\*, но этнографический и ареально-семиотический анализ распространения каббалистической традиции еще ждет своего исследователя.

В настоящей статье задача ограничивается семиотическим анализом латышских заговоров (т.е. не текстов-оберегов, состоящих из символов-букв), связываемых с каббалистической традицией. Соответствующая каббалистическая практика не рассматривается.

Отступление: среди материалов на тему каббалистической традиции в заговорах большое место занимают магические квадраты. Свидетельства об их использовании многочисленны. Знание их наблюдается и сейчас. Эти квадраты определяют письменную традицию магических действий. Они чертятся над входом в дом, изображаются на двери и воротах, рисуются на люльках. Перед тем, как ставить хлеб в печь, на нем пишется магический квадрат. Чтобы задуманное желание исполнилось, магический квадрат представляется на бумаге, которая должна быть сожжена, пепел высыпан в вино и это вино — выпито.

Магический квадрат — это акростих-квадрат-палиндром:

S A T O R	R O T A S
A R E P O	O P E R A
T E N E T	T E N E T
O P E R A	A R E P O
R Q T A S	S A T O R

\* Пользуюсь случаем поблагодарить проф. В. Айсмана за информацию об этой работе и предоставление статьи Л. Раденковича.

Как палиндром, его можно читать слева направо и наоборот, как квадрат, его можно читать сверху вниз и снизу вверх, как акростих, это можно продельвать с каждой строкой и колонкой, и при всех этих чтениях смысл и текст остается неизменным: "сеятель Арено содержит колеса со старанием". Центральные оси этого квадрата остаются неизменными и образуют крест со значением "держит":

Т  
Е  
Т Е Н Е Т  
Е  
Т

По этой форме буквы магического квадрата могут быть расположены так, что они образуют идеограмму "Отче наш" — *Pater noster*

Р  
А  
Т  
Е  
Р  
Р  
А Т Е Р Н О С Т Е Р  
О  
С  
Т  
Е  
Р

При этом остается две буквы А и две О, которые легко понять как обозначение греческих букв альфа и омега:

А  
Р  
А  
Т  
Е  
Р  
А Р А Т Е Р Н О С Т Е Р О  
О  
С  
Т  
Е  
Р  
О,

что отсылает нас к самоназванию Бога, как сказано в Откровении Святого Иоанна Богослова: "Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь" (Откр., I, 8) — по латыни: 'Ego sum α, et ω, principium et finis, dicit Dominus Deus'. Альфа и омега — иносказательное представление "первого и последнего", как сказано у пророка Исайи: "Я первый и Я последний и кроме меня нет Бога" (Ис., 44, 6).

Из этих же букв квадрата может быть составлена и молитва:



Oro Te, Pater, oro Te, Pater, sanas — Отче, молю Тебя, Отче, молю Тебя, Ты исцеляешь (Огард, с. 33).

Буквы А и О могли бы, смотря по обстоятельствам, стоять на высоте Т и обрамлять квадратом эту формулу:

```
      P
      A
    A  T  O
      E
      R
P A T E R N O S T E R
      P
      S
    A  T  O
      E
      R
```

Согласно христианской технике дешифровки можно было бы Агеро толковать также как 'плуг', так что в очевидной теперь символике эту формулу можно было бы читать: "Сеятель Христос плугом креста останавливает колесо судьбы" (Промис, с. 142).

Этот магический квадрат был известен уже у первых христиан, как показали раскопки в Помпеях и других местах. Возможно, что в то время он использовался как знак принадлежности к христианской общине и как магической оберег. В Латвии и в XIX—XX в. он считается знаком сильной магической защиты от всякого зла: злого умысла, дурного глаза. "Этими не имеющими лексического значения словами, довольно распространенными между латышскими заклинаниями, лечат не только от лихорадки, но и от некоторых других недугов". Соответствующая магическая практика описывается следующим образом: "Возьми семь горбушек хлеба, напиши на каждой по одному из нижеследующих строчек и съешь горбушки в течении семи дней, каждый день по одной" (Трейланд, 1881, 149).

Страубегр приводит такой текст заговора (этот же текст в материалах сектора приводится как текст из "Шестой книги Моисея"):

```
Neble zeed um kwamm a
Neble eed um wat ma
Neble d um am ma
Neble um ma
oho
```

(Страубегр, 1939, 150.3176).

К самым распространенным заговорам относятся следующие слова:

```
A b a m a b r a k k
A b a m a b r a k
A b a m a b r a
A b a m a b r
A b a m a b
A b a m a
A b a m
A b a
A b
A
```

и вошедшее во многие языки "абракадабра":

A b r a c a d a b r a  
b r a c a d a b r a  
r a c a d a b r a  
a c a d a b r a  
c a d a b r a  
a d a b r a  
d a b r a  
a b r a  
b r a  
r a  
a

(150.1975)

или: a b r a c a d a b r a  
a b r a c a d a b r  
a b r a c a d a b  
a b r a c a d a  
a b r a c a d  
a b r a c a  
a b r a c  
a b r a  
a b r  
a b  
a

(Страуберг, 272), которая имеет следующие варианты:

A b r a s a d a b r a  
A b r a š a d a b r a  
A b a r a k a d a r a  
A b r a z a d a b r a  
A b r a n a t a b r a  
A b r a b e t a b r a  
A b r a n k a l a      b e t a b r a  
A b r a k a  
A b r a n k u b a n  
A b e i r a n k a l  
A m b r a k u l a  
A m b a k u t a  
A b r a n k o l a m  
A b a r a n k t a  
A u g u n k u r      (Страуберг, 273).

Заговоры каббалистической традиции иногда сочетаются с SATOR формулой:

Abrankola  
Abrankol  
Abranko  
Abrank  
Abran  
Abra

Kaber Tader

A. Ab. + S + A + T + O + R +  
+ A + R + E + P + O +  
+ T + E + N + E + T +  
++ O + P + E + R + A +  
+ R + O + P + S + A +  
Ader laber

Если поставить вопрос о смысле этих "слов", то ответ на него внутри каббалистической традиции никак не может быть отрицательным. Здесь мы находимся в той ситуации, когда особенно ярко видно, что слово как минимум несет на себе печать принадлежности определенному языку, а язык гарантирует каждому слову некоторый смысл (в отличие от слов с неопределенной семантикой, не соотносящихся ни с каким определенным языком) (Лекомцева, 1987). Рассматриваемые "слова" включают в свой смысл признак тайного языка. В заклинании оружия говорится: "...эти знания сохраняются тайно, потому как они из царства такой силы, что одними словами во всех делах преуспеть можно" (Страуберг, 1939, 270). И далее: "Поэтому это тайное искусство спасено и действительно против всех больших умов, а также против чертей, ведьм, колдунов; оно помогает также, если кто одержим злом..." (там же. Пер. Я. Курсите) Как говорил Новалис, в магическом языке "каждое слово — это слово заклятья, какой дух вызывают, такой и появляется" (Новалис, 1968).

В смысл всех этих магических слов входит как бы знак переключения на другой, тайный язык и соответственно все характеристики этого языка — т.е. необходимо постулировать смысл для слов заговоров каббалистической традиции, но этот смысл выступает как некий "х" с точки зрения непосвященного в тайны Каббалы носителя латышского языка.

Если же говорить о значении или области референции этих слов, то особенностью их является то, что область отнесения их необычайно велика: это может быть любая болезнь, пожар, укусы змеи, — различные явления и состояния вплоть до такого страшного состояния, "когда ты не знаешь, чего хотеть" (150.1981). Можно считать, что слова каббалистических заговоров имеют универсальную референцию, — их можно направить на любой объект, любое действие и состояние.

Эта свобода соотношения слов каббалистических заговоров с произвольным фрагментом объективного и субъективного мира отличает их от слов заговоров индоевропейской традиции, имеющих закрепленную сферу применения (напр., заговор от вывиха не подойдет в ситуации, когда надо остановить кровотечение). Слова заговоров каббалистической традиции по способу соотношения с денотатом аналогичны указательным местоимениям в самом расширительном смысле, т.е. как знаки, которые при первом употреблении классифицируются как знаки-индексы (с дополнительным значением символа магии).

Один "период" заговора состоит в поэлементном сокращении слова слева направо или справа налево до его полного исчезновения. При магическом отождествлении означаемого и означающего такое последовательное усекновение означающего становится иконическим знаком ликвидации означаемого. Если в заговоре индоевропейской традиции, лихорадка, например, отводится к господину болота, реки, озера, моря, ... — перемещается в далекие края и уменьшается согласно такой перспективе, то в заговоре каббалистической традиции она непосредственно "семиотически аннигилируется" вместе со своим обозначаемым. Поэтому "период" заговора — иконический знак

исчезновения означаемого. Надо отметить, что иконические знаки играют большую роль во всей каббалистической практике, в том числе в действиях с восковыми подобиями (Страуберг, 1939).

Но структура каббалистического заговора определяется еще и тем, что такой период повторяется 3, 9, 27 или 729 раз. Число повторений определяется магическим числом три, которое усиливается как трижды три ( $3^2$ ), трижды трижды три ( $3^3$ ) или трижды трижды трижды три ( $3^6$ ). Считается, что двадцать семь повторений соответствует лунному месяцу, 729 повторений — двулетию\*. Здесь отражается установка каббалистических заговоров на тотальную символизацию: символическое значение имеют не только буквы, но и числа (конечно, символика чисел относится к более архаическому пласту семиозиса). Это приводит к тому, что текст каббалистического заговора оказывается сплавом знаков-индексов, знаков-символов (символов магической идентификации и магического воздействия, символов знания Каббалы, где буквы и другие знаки символизируют определенные сущности) и иконических знаков (знаков исчезновения означаемого, знаков соответствующих единиц времени).

Фиксированная длина текста образуется жесткой ритмической схемой, определяемой исходным словом. При произнесении заговора ритм становится основным инструментом слияния и отождествления означаемого и означающего. Здесь трудно удержаться, чтобы не вспомнить Новалиса, который сказал о ритме: "Объективная картина и мой дух образуют в нем единое событие" (Новалис, 1968)

"Логизирующий ритм" (Топоров, 1988) заговора, дающий возможность с помощью "магического слова" вычленив из мира Я и не-Я любой фрагмент и произвести его семиотическую аннигиляцию, требует при воспроизведении его распределенного внимания: необходимо произносить слово, образуя от него последовательность с сокращением на один элемент в начале или в конце его (иногда и более сложным образом — см. с. 8) и одновременно считать число приносимых периодов (четками и другими средствами мнемотехники пользоваться при этом, естественно, нельзя). Такие параллельные действия требуют особой сосредоточенности и приводят к изменению состояния сознания, аналогичному экстатическому или вызванному психотропными средствами (Спивак, 1983). Поэтому практика заговоров каббалистической традиции может быть отнесена к видам деятельности в измененных состояниях сознания, как, например, камлание шамана.

Тип коммуникации при заговаривании в каббалистической традиции тоже изменяется: это не общение между членами — участниками данного акта коммуникации, а способ взаимодействия Я и Я (если заговаривающий заговаривает себя) или Я и не-Я. Другими словами — язык здесь выступает в специфической функции манипуляции или в функции специфической манипуляции сознанием, когда целью произнесения слов является слияние—отождествление субъекта и

\* Пользуюсь случаем поблагодарить проф. В. Зариньша за указанную информацию о восприятии в народной традиции смысла числа необходимых повторений заговора.



объекта — для того, чтобы изменить исходную ситуацию семиотически и физически. Этим объясняется отсутствие в языке каббалистических заговоров средств для выражения субъектно-объектных отношений и интерперсонального взаимодействия, также, как и способов представления модально-временных категорий. В связи с этим обращают на себя внимание наблюдения над речью в средне-, сильно- и крайне-измененных состояниях сознания (вызванных воздействием наркотиков) носителей русского языка. Если в среднем состоянии (второй/третьей стадии) сохраняются личные местоимения и притяжательные прилагательные, противопоставление имени и глагола, различие первого и третьего лица, то на следующей стадии — перед потерей речи — все эти противопоставления снимаются и остается нерасчлененный "слово-образ" (Спивак, 1989).

"Магическое слово" каббалистического заговора дает возможность расширить сферу номинации до беспредельности, а соответственно обеспечить и возможность безграничной манипуляции. Предполагавшаяся в заговорах индоевропейской традиции область запрета именованная — табуированная лексика — исключала тем самым определенную сферу и из стремления воздействовать на нее, манипулировать соответствующими означаемыми. Распространение каббалистических заговоров на фоне живой традиции, восходящей к индоевропейским заговорам, может быть объяснено, в частности тем, что каббалистические заговоры дают возможность воздействовать магическим образом на любой объект-субъект-действие-состояние безо всяких ограничений, в то время как традиционные заговоры имеют достаточно фиксированную область применения. Универсальная семантизируемость, которую предполагают каббалистические заговоры, дает им несравненные преимущества в постоянно меняющемся мире.

Каббалистические заговоры не требуют и особой касты практикующих их: алгоритмическая структура текста таких заговоров делает их доступными для каждого человека. Характерно, что заговоры индоевропейской традиции передаются по наследству, хранятся и практикуются особенно отмеченными людьми (знахарями, колдунями, — например, заговор, приведенный выше, записан от внука известной колдуньи Анны Краукле), а заговоры каббалистической традиции широко переписываются и используются (как и магические квадраты), судя по собранному данным, без особых ограничений. Заговоры каббалистической традиции обеспечивают семантическую замкнутость корпуса заговоров, представляя собой максимальную степень семиотического обобщения традиционных заговоров.

Это семиотическое обобщение касается не только собственно используемых знаков, которые становятся индексом-символом-иконическим знаком, но и изменения структуры семиотической ситуации, описываемой как "субъект (заговаривающий) — объект-адресат-сообщение (заговор)". В процессе заговаривания сфера внимания субъекта и адресата и соответственно расчлененного восприятия постепенно становятся полем нейтрализации, когда "единственным событием" оказывается ритм заговора. Этот ритм приводит к изменению состо-

яния сознания, в котором исходная семиотическая ситуация превращается в неделимую-нечленимую, когда все ее составляющие сливаются в одно. Отсюда следует, что заговоры каббалистической традиции имеют особенно сильную прагматическую направленность и особенно значимый в этом отношении результат.

Теперь, имея представление о структуре текста каббалистического заговора и заговора индоевропейской традиции, можно поставить вопрос о типе дискурса, к которому могут принадлежать эти тексты. О сходстве заговора индоевропейской традиции и мифа уже говорилось (Топоров, 1988), хотя, как отмечалось в той же работе, "заговор не сливается полностью ни с ритуалом-делом, оперирующим непрерывным, ни с мифом-словом, исходящим из дискретного. Но вместе с тем заговор пытается удержать преимущества, которые есть порознь у ритуала и мифа" (Топоров 1988, 23). Если обратиться к типологии дискурсов Ч. Морриса, то мифологический дискурс выделяется тем, что "в мифологическом дискурсе знаки являются оценками некоторых действий и стремятся дать информацию о предпочтительном статусе, соответствующем некоторому человеку или группе в этих действиях" (Моррис, 1971).

Заговоры индоевропейской традиции, по-видимому, вполне подходят к этому типу дискурса: в них описываются и оцениваются действия, необходимые для достижения "предпочтительного статуса" адресата заговорного текста. Однако заговоры каббалистической традиции уже трудно подвести под эту категорию дискурса, — в них не описываются и не оцениваются действия, необходимые для адресата, не дается "предпочтительный статус" и ничего не говорится о его достижении. Для каббалистических заговоров в типологии Ч. Морриса наиболее подходящим представляется "космологический дискурс" или "десигнативно систематизирующий дискурс", т.е. дискурс, в котором десигнаты (означаемые) используются с целью организации знакового (семиотического) поведения, вызываемого этими десигнатами" (Моррис, 1971, 211). "Космологический дискурс отличается от научного тем, что он стремится организовать главные означаемые, приемлемые для данного индивидуума в данное время таким образом, что они могут включать как фиктивные, так и принятые нормой означаемые, как неподтвержденные убеждения, так и общепринятые знания (Моррис, 1971, 212). Космологический дискурс включает то, "во что верит данный человек; он не может быть отвергнутым как "бессмыслица" или как "эмотивный", или как "неважный". Его значение состоит в том факте, что "людям нужна организация представлений, в которые они верят — как одна из фаз их общей ориентации" (Моррис, 1971, 212).

Семантическое пространство, предполагаемое каббалистическими заговорами, их прагматика, кажется, ближе всего подходит к определенному выше космологическому дискурсу. Означаемые (а это здесь — неограниченная область) с означающими "используются с целью организации поведения", а именно: процедура заговаривания в данной традиции имеет результатом последующее игнорирование заговариваемого объекта или состояния (означаемого) в поведении,

т.е. семиотическое аннулирование соответствующего десигната. При этом верификация результата осуществляется только самим заговаривающим и его адресатом. Статус коллективных представлений здесь не сопоставим с индивидуальной убежденностью.

С этой точки зрения интересно сопоставить представления, предполагаемые практикой каббалистических заговоров, с рассуждениями о мире, представленными в классическом космологическом дискурсе — в традиции европейской философии. Это та философия, которая, по словам Новалиса, "является собственно инстинктом тоски по родине — стремлением всюду быть как дома" (Новалис, 111, 172).

Для этого необходимо попытаться суммировать положения, определяющие семантическое пространство каббалистических заговоров. Они могут быть сведены к следующим пунктам.

1. Мир Я и не-Я может сливаться (по крайней мере в состоянии измененного сознания) — по сути он представляет собой единство (или даже тождество).

2. Означающее и означаемое (язык и мир) представляют собой неразрывное целое — поэтому сознательное сокращение означающего вплоть до его отсутствия приводит в этой системе к аннигиляции, уничтожению и соответствующего означаемого.

3. Означающее-означаемое могут быть произвольно выделены как в мире внешнем, в мире не-Я, так и в мире внутреннем, мире Я. "Магическое слово", несвязанное с членением мира, диктуемым естественным языком, дает бесконечную степень свободы для номинации и конкретной референции.

4. Исключение из актуальной семиотической ситуации любого данного означаемого дает возможность преобразовать ее в ситуацию, в которой данное означаемое семиотически отсутствует. Это приводит к снятию семиотических зависимостей от ряда составляющих компонентов заданной ситуации, к прорыву ограниченности состояния "здесь и теперь".

5. Означающее в этом контексте — не обычный "план выражения" конвенционального знака, но неороглиф, "магическое слово", принадлежащее тайному языку, план содержания которого в принципе не ограничен.

6. Ритм заговаривания — существенная составляющая в преобразовании исходной ситуации в желаемую.

7. Речь (заговаривание) — не способ коммуникации между участниками ситуации, а способ самонастраивания (в том числе и настраивания адресата) и вызывания изменения состояния сознания, т.е. вызывания такого состояния сознания, при котором становятся очевидными приведенные выше положения.

Этот комплекс представлений встречается в разное время и в разных системах, но наиболее близкое соответствие ему можно видеть во взглядах немецких романтиков раннего периода. Этот пример дает возможность рассмотреть еще один пример космологического дискурса, относящегося уже к XIX веку.

При всем индивидуальном разнообразии идей раннего немецкого романтизма обращает на себя внимание прежде всего подчеркивание

единства и целостности, органичности мира, характерное для всех его представителей. Романтики считали очевидным единство мира Я и не-Я. Так, еще в раннем эскизе Ф. Шеллинг писал: "Я должен трактовать то, что конечно, что лежит в основе всякого существования — абсолютное бытие, проявляющееся в каждом существе, как идентичное мне самому, чему-то конечному, неизменному во мне" (Шеллинг, 1856, I, 247). Далее он развивает эту мысль: "Поэтому в Я должны развиваться все представления внешнего мира" (Шеллинг, 1856, II, 33), с одной стороны, но с другой — "я сам — только мысль бесконечности" (Шеллинг, 1856, I, 36). В 1804 г. он формулирует: "Для нас нет ничего субъективного и ничего объективного, — так как абсолют является для нас только отрицанием этой оппозиции, абсолютным тождеством обонх" (Шеллинг, 1982, 47).

Эти представления широко представлены у всех романтиков: их можно проиллюстрировать словами Ф. Бадера, который считал, что "через все формы проходит каким-то образом Один дух — именно дух, который все оживляет, создавая из них живое целое для нас и в нас" (Бадер, 1851—1860, II, 71).

Новалис развивает эту мысль: "Мы мечтаем путешествовать по Вселенной, но не находится ли Вселенная внутри нас? Мы не знаем глубин нашего духа. — Туда лежит полный таинственности путь. В нас и нигде больше вечность с ее мирами, прошедшее и будущее" (Новалис, 1968, 19—20). Отношение мира Я и не-Я Ф. Шеллинг формулирует как: "Природа — это видимый дух, дух — это невидимая природа" (цит. по: Новалис, 1968).

Единство означающего и означаемого — по крайней мере на заре человечества, в "золотом веке" — любимая идея немецких романтиков. Представление о языке как подлинной тайне мира, "музыке миров" дает Новалис на таком примере: "Священное Писание не требует никаких объяснений. Кто говорит правду, тот полон жизни вечной, и его писание кажется нам чудесно связанным с истинными тайнами, так как это — аккорд из симфонии вселенной" (Новалис, 1983, 73).

Романтики стали понимать слово, знак в расширительном смысле — как чудо, озарение, с одной стороны, и как "алгебраический шифр" — с другой (А. Шлегель, 1911, 282). Так, Ф. Шлейермахер, основатель герменевтики, пишет: "Что такое чудо? Скажите мне, в каком языке понимается оно не как знак? Эти знаки не определяют ничего иного, как непосредственное отношение какого-либо явления к бесконечности, к универсуму" (Шлейермахер, 102). Отход от узко конвенционального знака языка дал возможность романтикам обобщить понятие знака настолько, что в него стало возможным включить и "связь по природе" (φύσει) — то, что потом в классификации знаков Пирса будет называться знаком-симптомом".

Произвольность, свобода выделения означаемого в семантическом пространстве заговоров рассматриваемой традиции перекликается с идеями Ф. Шлегеля о направлении внимания. "Мы должны осознать, что отличительный характер человеческого воображения основывается на свободном, произвольном направлении внимания. Воображение имеют и животные. Они имеют те же органы чувств, им нельзя



отказать в определенной памяти и воображении. Однако то, что делает человека человеком, и чего нельзя найти у животных даже в минимальной степени, так это привольное, свободное движение его духовных сил и действий” (Ф. Шлегель, 1837, I, 65).

Характерно следующее определение Новалиса: “Магия — это искусство произвольно использовать чувственный мир” (Новалис, 1968). Поэтому магия и поэзия как ее современное представление для Новалиса (как и для Хельдерлина, Хюльзена, Гоффмана) становится прорывом из сковывающих отношений “здесь и теперь” к свободе “золотого века” прошлого и утопии грядущего. “Чародей слова” могли, как писал Новалис в романе “Хайнрих фон Офтердинген”, “пробудить мертвые семена растений и превратить их в чудесные сады, приручить диких животных и обратить одичавших людей к порядку и нравственности, воспитать в них склонность к искусству и миру...” (Новалис, 1968, 129). Таинственные знаки, магические слова, которыми пользовались эти древние поэты, — это воплощение “музыки сфер”, это — “пение, открывающее небесную музыку”. Другими словами, “планом содержания” этих магических слов оказывается весь универсум.

При таком подходе ритм у романтиков стал центральным понятием. Новалис считал: “Любой метод — это прежде всего ритм. Уходит от человека ритм мира — значит, от него уходит и мир. У каждого человека свой индивидуальный ритм.

Алгебра — это поэзия.

Чувство ритма — это гений.

Фихте ничего не открыл, кроме ритма философии, и выразил его вербально-акустически” (Новалис, 1968, 24).

Идеи раннего романтизма сами по себе представляют интерес, но в рассматриваемом аспекте нельзя не остановиться на одной из наиболее характерных черт романтической идеологии (в отличие, например, от ведущих идей Просвещения) — на идее преимущества иррационального постижения мира. “Свет перестал быть местом пребывания богов и знаком неба. Ночь стала главным источником озарения” (Новалис, 1968, 4). Язык сновидений говорит больше, чем опыт эмпирического наблюдения и индуктивного размышления. “На этом языке с помощью немногих иероглифических особенно связанных между собой образов, которые мы представляем себе быстро — последовательно или одновременно, мы выражаем за небольшое время больше, чем это было бы возможно с помощью слов в течение нескольких часов” (Шуберт, 1814, I). “Язык пророков”, в котором проявляются глубинные пласты человеческой психики, как и язык поэтический, родственный ему, предстает, согласно Г. Шуберту, “как воплощенный мир снов”. “Живые иероглифы” языка снов являются “оригиналами окружающей нас природы”: “В тех образах и формах, которыми пользуется, как поэзия и высокие пророчества словами, язык снов, мы находим оригиналы окружающей нас природы, и они являются здесь нам как воплощенный мир снов, как язык пророков в живых иероглифических формах. Поэтому один неизвестный философ, кажется, не без основания сравнивал природу

с сомнамбулой, говорящей во сне, которая всюду действует с той же внутренней необходимостью, с тем же самым бессознательным и слепым инстинктом, из которого происходят действия лунатика, и плоды природы — при всем их разнообразии — оказываются сходными с картинами наших снов, которые только благодаря тому, что они обозначают, что они представляют, содержат в себе бессознательно смысл и существенность” (Шуберт, 1814, 24).

Поэтому основой процесса познания является чувство — чувство — любовь — “идеальное первичное состояние” по Ф. Шлегелю. Чтобы представить контекст, в котором понимание предполагает любовь, а любовь — понимание, вспомним слова Ф. Шлегеля: “...я не знаю, мог ли бы я обожать всей душой Вселенную, если бы я не любил женщину. ...Любишь ли ты вообще, если не находишь (весь) мир в своей возлюбленной? Но чтобы его в ней можно бы было обрести, его должно уже иметь, уже любить или по крайней мере иметь представление о нем, понимание и способность любить его” (Ф. Шлегель, 1980. 11, 112).

Внимание к данным измененного состояния сознания и подчеркнутое предпочтение именно этого состояния в духовной жизни человека, проявившееся в творчестве ранних романтиков, имеет отчетливую аналогию в “идеологии”, определяющей практику и структуру семантического пространства, предполагаемыми заговорами каббалистической традиции. Комплекс сходных представлений не исчерпывается сказанным, но он достаточен, чтобы показать, что философия раннего немецкого романтизма имеет сходство с системой пресуппозиций и практикой каббалистических заговоров, так что с точки зрения типологии дискурса Ч. Морриса оказывается нестранным, что обе эти системы относятся к космологическому дискурсу.

В чем заключается причина такого сходства — встает естественный вопрос, но ответ на него — это уже “другая история”.

## ЛИТЕРАТУРА

- Augarde T.* The Oxford Guide to Word Games. Oxford Univ. Press. 1984.
- Baader F.V.* Sämtliche Werke. Leipzig, 1851.
- Гамкрелдзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси, 1984.
- Лекомцева М.И.* Особенности текста с неопределенно выраженной семантикой // Исследования по структуре текста. М., 1987.
- Лекомцева М.И.* Об одной инновации в системе латышских заговоров // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.
- Morris Ch.* Signs, language, and behavior. — Writings on the general theory of signs. The Hague; Paris, 1971.
- Неклюдов С.Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
- Novalis.* Gedichte. Romane. Zürich, 1968.
- Novalis.* Schriften in einem Band. Berlin, 1983.
- Олуне Э.* Структура латышских заговоров. Принципы и виды построения // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.

*Promies W.* Visuelle Poesie // Symmetrie in Kunst, Natur und Wissenschaft. B. 3. Spiel, Natur und Wissenschaft. Eduard Roether Verlag. Darmstadt, 1986.

*Раденковић Л.* Структурно-типолошке карактеристике знаковности писаних магијских формула и других бајаличких форми // Научни састанак слависта у Вукове дане. Реферати и саопштена 7. Београд, 1981.

*Спивак Д.Л.* Лингвистическая типология искусственно вызываемых состояний измененного сознания // Физиология человека. IX. № 1. 1983.

*Спивак Д.Л.* Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.

*Straubergs K.* Latviešu būgamie vārdi. Rīgā, 1939. I. Magija un būgamie vārdi tematika.

*Топоров В.Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969.

*Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988 а.

*Топоров В.Н.* О статусе и природе заговора (теоретический аспект) // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: 1. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988.

*Трейланд Ф.Я.* /Бривземниак/. Труды этнографического отдела: материалы по этнографии латышского племени. М., 1881.

*Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart and Augsburg, 1856.

*Schelling F.W.J.* Schriften 1804—1821, Berlin 1982.

*Schlegel A.W.* Vorlesungen über philosophische Kunstlehre. Leipzig, 1911.

*Schlegel F.* Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806. Bonn, B. 1, 1837.

*Schlegel F.* Werke in zwei Bänden. Berlin und Weimar, 1980.

*Schleiermacher F.* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, s.a.

*Schubert G.H.* Die Symbolik des Traumes. Bamberg, 1814.

## Заговорные тексты в рукописных материалах П.Г. Богатырева

Рукописный фонд П.Г.Богатырева в ЦГАЛИ (ф. 47, оп. 1) включает полевые записи, сделанные в Западной Украине (ед. хр. 12—40), материалы, связанные с термином "полазник" (ед. хр. 42), рукопись исследования "Магические действия, обряды и верования Закарпатья" (ед. хр. 43), записи, сделанные во время поездок в Саратовскую и Рязанскую губернии (ед. хр. 11). Особый интерес представляют материалы, собранные П.Г. Богатыревым в Шенкурском уезде Архангельской губернии летом 1916 года (ед. хр. 8—10). Три тетради (около 180 листов в каждой) содержат в общей сложности сотни текстов, относящихся к различным фольклорным жанрам, в том числе и заговорные:\*

Стану я рап Божій благословясь пойду перекрестясь Из ызбы дверьми Из двора воротами Есь там святая Божья цер'кофь И в той святой Божьей церкви Есть Свят Престол На том светом Престолѣ Сидит свѣт Божій Святой ангель Елисѣй И я помолюсь Свѣту Божью Ангелу Елисѣю Состырли и споли С меня раба Божья и С бѣлово звѣря зайца (Или с <как> ого друго <?> звѣря Горносталя лисицы и т.д.) И Свѣт Божій Елисѣй берет в лук вкладывает калѣную стрѣлу Стырлит и парлит Притчи уроки злые лихие уговоры От старово, от малово от пьяново от поганова От дѣпки черноризницы, от бабы цустоволоски От однозубово от двоезубово от троѣзубово от широконосово, от кляпоносово, слинастово злому лихому чиловѣку соли в глас сулимы в горла Дресвяный камень на язык Зализа́ под язык Будьте мои слова крѣпки и ёмки Вострѣ вострова ножа и булатнова шыла И вострѣ шучьява зуба. (Ф. 47, оп. 1, ед. хр. 9, л. 92—92 об).

Стану я рап Божій благословясь Пойду перекрестесь Из ызбы дверьми из ворот воротами Там есть огненная рѣка В огненной рѣки лежит стар матѣр челоуѣк И не плит и не горит и не плиндиваит Так бы у меня раба Божья рана не плѣла и не горѣла и не плиндивала Будьте мои слова крѣпки и лѣпки Борки и ёмки вострѣ вострово ножа и булатныва шыла. Отнынѣ и до вѣку от востоку и <?> западу. (Л. 91 об.)

\* Тексты воспроизводятся по черновым карандашным записям, сделанным в полевых условиях, с сохранением использовавшейся П.Г. Богатыревым рабочей транскрипции без корректировки случайных отступлений от фонетической записи и непоследовательностей.



[Кроф унимать]

На синем морѣ На сѣром камнѣ Сидит дѣвка С шолковою ниткой  
С булатной иглой Рану зашивает Крофъ унимает Крофъ стань  
да и ни кань. (Ед. хр. 8, л. 8).

[Кроф <?> заговаривать <неразб.> или пожгѣш и поскѣш]

Стану я рап Божый Прокопій благословесь Пойду перекрестесь  
Из избы дверьми Из двора воротами Ест синѣ море в синем  
море синій камень Нѣт в каменю не крови не болѣзни И не щепоты  
не болѣзни И лѣтит свѣт Божый Ангел Я помолюсь и покорюсь  
Свѣту Божьему Ангелу И Свѣт Божый Ангел Берѣт зѣлоту иглу  
И шоѣкову нитку У меня раба Божья Прокопья Крову рану зашивает  
и замывает и закусывает И не ис камени воды И не с кости руды  
И свѣтым Дѣхом Стань руда не капень <?> И стань руда не кань  
И стань руда не кань. (Ед. хр. 9, л. 90 об. — 91).

Баба шла и собаку вела Чѣрну пестру И загривесту Баба стала  
И собака стала И руда перестала И будьте мои слова Крѣпки  
и ѣмки Вострѣе вострова ножа Булатнова шыла И щуц'ява зуба.  
(Л. 145 об.)

Стану рабиц'я Божія благословясь Пойду перекрестясь Из дверей  
дверьми Из ворот воротами В чистое поле за ворами В чистом  
полѣ стоит бѣлая бер'оза Она шатайтца и махаетца спашы и смашы  
хрупу и коросту банную нечисть. (Ед. хр. 8, л. 97 об.)

[От родимца]

Стану благословясь Пойду перекрестясь и т.д. В чистое поле  
В чистом полѣ Есть сухой бор На том бору 12 дубоф На тех на дубах  
12 вороноф Покорюсь помолюсь я двѣнадцати воронам Летайте  
каркайте Что ес' на народѣ Ес' на народѣ цѣрна Немоц' мимо  
хот двѣнат'ц'ять родимц'ев Помливый <?> ревлиый Опухливый,  
Дрисливый Зажымц'ивой денной ноц'ной, полуноц'ной утренней вецѣр-  
ный полуденной, часовой временной Соймите с раба Божья (имя)  
чѣрну немоц' мимо хот двѣнадцать родимцеф Глазами высматривайте  
Когтями выцарапывайте Из бѣлыва лиц'я из закажной <?> шес<sup>ш</sup>тинки  
из каждой боровинки Ис тредивить жыл Ис тридивить суставоф  
Ис ретивова сердца Ис красной крови и с<sup>ш</sup>нис<sup>ш</sup>ите вы в тѣмны  
лѣса в синя моря гдѣ ко люди <?> не знают и пѣтухи не опѣвают.  
Бутьте эти слова на эти дѣла крѣпки лѣпки Крѣпче крѣпкова замка  
Вострѣе булатнова ножа. (Ед. хр. 10, л. 99об.—100).

[Слова вас научить, чтобы зубы не болѣли]

Стану благословясь Пойду перекрестясь Из избы дверьми Из двора  
воротами В чисто поле за ворами В чистом поле стоит бѣлая  
берѣза Ету бѣлую берѣзу Ъдят бѣлые ц'ерви Я спрошу черви Не  
болят ли у вас зубы Онѣ скажут не болят Я скажу Кабы у вас  
черви зѣбы болѣли А у раба бы Божія (имя рек) не болѣли  
Не было бы ни щепоты ни ломоты Нынѣ и присна и во вѣки  
вѣков Аминь. (Ед. хр. 8, л. 7—7об.)

[От зубной боли]

Анна рабиц'я стану благословясь Пойду перекрестясь Из дверей  
дверьми Из ворот воротыми В чистое поле за ворами Анна рабиц'я  
Божья На восток лиц'ём На запат хрепт'ём Идёт мёртвиц' Идёт  
мёртвиц'я Идёт малый младён Что жа ты мёртвиц и мертвица  
и малый младён Не болят ли у вас костяные зубы Не ломают  
ли у вас ток нѣт раба Божья не болят у нас костяные зубы  
Не ломают у нас ток Так не болѣли у рабы Божья Анны Не ломили  
бы ток. (Л. 96об.—97)

Стану благословесь Пойду перекрестесь Из избы дверьми Из двора  
воротами В ц'истое поле Ес' Антипа зубной бох Покорюсь я помо-  
люсь я Антипѣ зубному богу Антипа зубной бох Сходи на погос  
Смотри у мертвыа мертвеца У мертвыа мертвец'я Зубы не болят  
ли Так бы у раба Божья Зубы не болѣли Кости не щипили Не цюл  
бы ни щипоты ни ломоты в головѣ. (Ед. хр. 10, л. 98об.—99)

[Против запоя поят с покойного <...> чѣм обмывают и разные  
наговоры. Напримѣр:]

Шла рѣка матушка Мхами и горами И крутыми берегами Гора  
с горой не сходится Вѣк может не сойтись не свидѣться И также  
бы раб Божій не мог бы о ни <?> сойтись не с видиться ни с  
пивом ни с вином ни со слаткой водоц'кой ни с кобаком Во вѣки  
вѣков. (Ед. хр. 8, л. 170)

[Молитва от грома. Сказал Б. Шергин]

Свят свят свят сѣдый в грому Обладавый молніями сам суди  
окаяннаго дьяволы с бѣсы, а нас помилуй. (Ед. хр. 9, л. 168об.)

[От полуноц'ницы Когда робята плац'ют не спят ноц'ями]

Денная полуден'чиц'я Ноц'ная полуноц'ниц'я Не тѣшся не утѣшайся  
Над малым младёнцом Тебѣ малый младенец Не пирушка не игрушка  
Поди в ц'истое поле В восточ'ную сторону Тѣшси утишайся Нат  
бѣлый берескый Над кистоц'ками над листоц'кими Там тебѣ мѣсто  
Там тебѣ и покой Вѣки по вѣки отнынѣ и до вѣки. (Ед. хр. 9,  
л. 125)

[Привораживать Наговаривать на мыло и самому умыться кто  
приговаривает]

Стану я раба Божія (имя отчество) Пойду перекрестясь Из избы  
дверьми Из ворот воротами В ц'истое поле Под восточ'ну сторону  
Под восточ'ной сторонѣ Храм Божья цер'ква В том храму Божьем  
Стоу престоу За тем за престолом Стоит Престытая Богородица  
Со истинным Христом Со своим сыном Друк на дружку зрят и  
смотрят Раб Божій (имя) зрил бы и смотрил Очей мало сводил  
Не мок бы он Ни быть ни жыть Ни пить ни јис' Ни дни днєвать  
Ни цесу ц'исовать Ходиу бы так на умѣ держау А спау бы во  
снѣ видѣл. (Ед. хр. 10, л. 97об.—98)

[Присушивать]

Стану благословесь Пойду перекрестесь Раба Божья (имя) Из избы дверьми Из ворот воротами В цисто поле В цистом поле Стоят хресьяна цёрны и бёлы Перет бёлым царём Руки по швам Так бы раб Божый <Анд. Ив.> на ногах бы стоял Супротивных рёчей не говорил Казалась бы я раба Божия Краше красных дёвиц' Лучшие всёх молодиц' Плещ'ом плещ'иста рёц'ми рец'иста Похоткой хороша Не мок бы не быть ни плыть Ни дни днёвать ни цисы цисовать Аминь Аминь Аминь (Ед. хр. 10, л. 100об.—101)

[Приворизить парня или мужыка <?> бабу не любят или баба мужыка не любят <?>].

Стану я рабиц'я Божья благословясь Пойду перекрестясь Из дверей дверьми Из ворот воротами В чистое поле за ворами в В чистом поле стоит бёлая берёза Пот бёлой берёзой Чист бёлый кудрявый молодец' Разыкчила его горёчия печь Ретивое серчо Потколённая жыла Чтобы он не мок без меня без рабы Божья Ни жить ни быть Ни ёс' ни пить Ни в сну засыпать Чтобы спал к ночи в голову клал. (Ед. хр. 8, л. 97—97об.)

[Отвораживать]

Стану не благословясь Пойду не перекрестясь Из избы не дверьми Из двора не воротами Мышиными дырами Собац'ими тропами Идут чорт с горой водяной водяной Бьются дерутца Царапаютца На смёртну чашу На красну крофь <не закончено?> (Ед. хр. 10, л. 98—98об.)

[Неяёста по избё понашыт потом на улицу выйдет начнёт пахать на улиц' на Крещенье]

Вышла красная дёвица на шыроку улицу пахать Сужыному ряженому Папу и распахиваю Машу и размахиваю На все на четыре стороны Штобы шли да ёхали Со всёх четырех старон Без отпятоц'но <?> Без оглядоц'но Безотворотоц'но Ка Божьей церкви Как идут не воротятся Так и мнё рабё Божьей. (Л. 100—100об.)

[Молоко отпирают у короф]

Стоит короушка горою Бёжит молочко рёкою По пенью и по коренью И по свётлому по каменью Так бы бёжало у (имя коровы) молоц'ко. (Ед. хр. 8, л. 98).

[В силки преже ловили ряпков, чтобы ворона не ёли]

Стану я рап Божый Прокопий благосло<вясь> Пойду перекрестесь И пойду я в тёмные лёса На промысла и на угодыя И стану я становить волосиные петли к воскирям и муравищам <?> И по моим тропам, по моим дорогам Ходит Егорий свёт милостлиф и летает чёрное воронище по окольным старанам И садитсё чёрное воронище на подсуху дерева И я пёкорюсь и помолюсь Егорью свёту милостиву Уймай чёрна воронища Егорий свёт милослиф Берёт востро копё И залёзно жазло И тычет чёрна воронище в правый бок и в право крыло И в рётивно сердце ево И валитца чёрный варанище

на землю И зарѣкается не дай Бох бывать у раба Божья Прокопья на путикѣ Не тетереви не копалы Не польника не польнюхи Не репка и не ребухи Не курапта не кураптихи И как я залѣцю не его промысла и на его угодыа Будь я чѣрный воронище глухо и слѣпо Отнынѣ и до вику. (Ед. хр. 9, л. 89об.—90)

Публикация К.К. Богатырева

**Заговорные формулы  
и описания магических действий,  
собранные П.Г. Богатыревым  
(из фондов Фольклорного Архива ГЛМ)**

Представленные ниже материалы хранятся в Отделе Рукописей ГЛМ и входят в состав фонда П.Г. Богатырева (ФА инв. № 392, ед. хр. 82, 90)<sup>1</sup>.

Материалы распадаются на две группы. Первая включает в себя заговоры, записанные П.Г. Богатыревым в Серпуховском уезде в конце 1910-х годов. Это беловая запись, сделанная, очевидно, на основании полевой, не сохранившейся в архиве. Своеобразие орфографии позволяет предположить, что беловой текст записан сразу после орфографической реформы: П.Г. Богатырев полностью отказывается от Ъ в конце слова после согласной, но сохраняет почти повсеместно менее яркие приметы старой орфографии: Ъ, І. Мы не сохраняем эту особенность рукописи в публикации. Пространный отзыв Ю.М. Соколова на материалы, собранные П.Г. Богатыревым во время экспедиции в Серпуховской уезд (ед. хр. 92), датирован 1919 г.

Вторая группа публикуемых материалов состоит из заговоров и магических действий, записанных П.Г. Богатыревым в Закарпаты. Приблизительная датировка записей — 20—30-е годы. Тексты приводятся по беловой записи. Характерная особенность, присущая закарпатским материалам — смешение латиницы и кириллицы, русских, чешских, украинских, диалектных слов. Эту особенность мы сохраняем при публикации.

**МАТЕРИАЛЫ, СОБРАННЫЕ В СЕРПУХОВСКОМ УЕЗДЕ.**

**Заговоры<sup>2</sup>**

**От зубной боли**

І. Барин татарин вырви чирья ис зуба у Ивана вверху или внизу (где болит) — 3 раза.

Рассказала Надежда Крепкова лет 40—50 из Попова, слышала она от Арины Орловой лет 80—85, которая умеет заговаривать еще от укуса змеи, рожи и грыжи. Заговор от зубной боли, приведенный выше, помогает и тогда, если самой себе будешь заговаривать зубы.



II. Передала лично мне Лукерья Петровна Князева из села Бавыкина.

Больного зубами оставить в комнате, а самому выйти наружу. Если болит верхний зуб, то взять верхнюю хлебную корку, если нижний, то нижнюю, и с этой коркой выйти на месяц и говорить: Месяц июль (надо назвать тот месяц, в который происходит это заговаривание), был на том свете?

— Был.

— Видил живых и мертвых?

— Видил.

— Ни баля у тибя зубы?

— Ни баля.

— Ни ламя у тибя зубы?

— Ни ламя.

Зделай так штобы у раба (или у рабы) ни балели.

Во имя Атца и Сына и Святаго духа. Аминь.

Сплюнуть слева. Дать корку эту больному, чтобы он её положил на больной зуб и сжал её, а потом съел. Передавать этот заговор женщинам можно, а мужчине "избави Бог: не будет действовать"<sup>3</sup>.

III. Лечила меня Арина из Бавыкина так.

Сделала тупым концом на щеке круг, произнося шепотом: Во имя Отца и Сына и Святого Духа.



Затем обвела ножом в другую сторону, произнося шепотом: И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.



Затем сделала в этом круге крест и дунула. Получилась, следовательно, такая фигура



Повторила все это три раза. Затем велела погрызть тупой кончик ножа, которым обводила щеку.

1. Заговор от ячменя

Сказала Александра Михеевна Щеголихина.

Надо показывать ячменю указательный палец и в то время приносить:

Ечмень ечмень

Нака[з] тибе кукуш

Чиво хочит то и купит.

Купи сибe сикирку

Срубi сибe галофку

Па самы по плечки.

Затем плюнуть. Все это проделать надо три раза<sup>4</sup>.

2. В ходу в Бавыкине и такое лечение: кому-либо плюнуть на больной глаз

Средство от лихорадки

Рассказала Арина.

Поставить стакан воды в головах, перекрестить его и накрыть

ложкой, Утром перекреститься и выпить 1 ложку. На другой день все это повторить и выпить, только 2 ложки, на третий 3 и т.д. до 12 ложек.

Заговоры от обжога

А. Передала Лукерья Петровна Князева.

Перекреститься и произнести: Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. Три раза дунуть на большое место и сдунуть с левой стороны. Все это проделать 3 раза.

Заговор этот может передать женщина мужчине и наоборот, но не как мужчина мужчине и женщина женщине, если хотят, чтобы заговор имел силу<sup>5</sup>.

В. Заговор рассказал Лукерья Федоровна из деревни Перхурово.

Отрыки благочестивы

Со воспи[в]анием

Злочестиваю вилению небрехши,

Но посреди пламени стоячие пояху

Отце Боже благославен еси.

1. Заговор от бородавки

Рассказала Лук. Федорова из Перхурова.

Надо выйти на месяц и сказать:

Светил месяц

Светил месяц

Ты на небе чист

Штоб лицо было чисто у рабе.

У больной надо взять из-под пятки правой ноги земли, приложить ее на болячку и опять под пятку положить.

Заговоры от пожара

I. В пещь огненную ввержены преподобные отроци огонь в росу прелаживши воспиванием сицы вопиющи: Благослови еси Боже, Отец наших.

II. Не опальная огню в Синае прищачияся купина Бога яви медленно язычному и гуннивому Моисеову 3 небриборимыя во огни пецфы показа. Вся дила Господня Господи пойти и привозносити Ево во веки.

III. Песнь VII Псалтыри.

IV. Чтобы прекратить пожар в огонь бросают благовещенскую просфору (Мих. Мих. Щеголихин сказал) и яйца пасхальные (Н. Тихон. Щеголихина из Тарутина Тульской губ.). Обносят также икону Богоматери Неопалимая Купина, чтобы огонь пошел в другую сторону.

Средство заставить вспомнить о себе человека, находящегося в отъезде.

Сказал Мих. Мих. Щеголихин. Подать поминание с именем этого человека "За упокою" и поставить свечку фитилем вниз.

Средство узнать, сколько лет проживешь.

Надо снять с себя пояс и обвязать им то дерево, где сидит кукушка. И с того момента, как завяжешь узел, слушать кукованье.

Средство от лихорадки, рассказал старик монах Давыдовской Пустыни. Был военным фельдшером. У него находилась тетрадка, где были записаны заговоры и средства от многих болезней. Во время

душевной болезни у него тетрадка эта исчезла. Теперь помнит лишь одно только средство от лихорадки, которое и сообщил мне. Осиновую кору с хмелем разварить в кипятке и выпить этот отвар натошак. Осиновая кора служит средством от боли в боку<sup>6</sup>.

#### ЗАКАРПАТСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

Беловежцы повідали, что один звон (= колокол) в Москве так сильно звонил, что на 4 мили его было слышно. Одна жона зачитала, чтобы кус голоса шол по воде, и теперь уж так сильно не звонит, барс не глушит, потому что часть идет по воздуху, а часть по воде.

А. Сафка. Цернипы

"Zla chorost" za človekem trese a oči prevrace, a žyly napne, jako mrtvy. Dostaje (человек ту болезнь) ze horučky a také zlosti, a z žalja. Decko len z horučky (у него нет ни злости, ни жалья).

От этой болезни средство:

Om decka treba košule rozdrť na nim, jak peršy raz choryi, a tu košulju odnest kde dva vody sia schodza tam len zakopat do zemi, mat' povi: "Ze by na tebe nigda nevidela". Kad zakope do zemi эту кошулю разодранную mat' položi ребенка на holu zemlju pod meštgrade, de križ na meštgrade (т.е. под самый крест, который вырублен на мештеграде) v chuzi, tri raz presedne ребенка, lem sia dotkue. Na jednu ruku, a na jednu nožku na pokriž из священного želja ovjaža (как браслету). Ked mu lepše ta odvijaje.

Lem peršy raz spomaha, na druhý raz nespomaha. Lem persyи gaz to chrestna matka na levé ruce z maloho palca (себе) наколит иглой или с гамбошкой и с той крови на čoli emu (ребенку) zrobot križ. Ked to перомоха, jak vāse raz ma (приступы болезни), то треба rozdrť nad nim tu čornu kuru nad tim čo chorý a že by krev этой разодранной курицы на neho karkala.

Polijakovce

Воду, когда газдыня умыва[т] хлеб, перед тем, как сажать хлеб, потом, когда вынимает его испеченным, потом эту воду дают худоби: кравам, чтобы не достали četeg (болезнь), конь, "ze by sia ne zmišel" (тоже болезнь). Газда на коне ездит, чтобы конь "zmišena" вышел, потом дают duhan, cibulju, holubince (говно от голубя, которое варя в sladkem mleku, šmalec (-sadlo свиный) a polubines. Potum davaji kopovi. A takze давай воду с хлеба. Siroke, Kolarovska. Наверное рассказывала otyla.

Я слышал разговор в одной хижке в Липовце. Одна крестьянка рассказывала, что какой-то газда заболел, и его вылечил один баща. Тот крестьянин, когда еще был болен, обещал баче корову. Потом, когда выздоровел, не дал корову. Бача ходил и его пугал тем, что он причинит ему зло. Газда снова заболел и заплатил баче столько, сколько стоит корова.

Липовец.

Воштицу заговаривать.

Во имя Отца и Сына и Святого духа. Аминь.

Я тя лечим с Богом Отцом и с Богом Сыном и с Богом Духом Святым.

Не з мою мо́цу  
Але с Криста Пана помо́цу  
Якый есть гость  
Най те буде така честь.  
Отыть ты од мо́жо  
Крестьянского тіла.  
Ясно слунко за гору,  
А вошица вон за скору.

Рано и вечер и[зас]рано надо читать. Треба тихо читать, который лечи. От каждого муси достать, а то му не скане [?] не выйде от болезни. Треба растопить сало, а зо салом мастить-мастить лем просто. Научил (её старуху) мой небоший отец. Старуха умеет читать, а kedjem писала, ked была молодши. Я ходила до школы до 12-го року (до 12 лет).


От укуса змен.  
Заговор от каждого гада.  
на статец:

Эпрус непрус не допусть Боже  
Червене мясо  
Черна крев  
Не з мою мо́цу  
Але с Криста Пана  
помо́цу

А кедь человека:

Эпрус непрус не допусть Боже  
Біле цело  
А червена крев  
Не з мою мо́цу  
Але с Криста Пана  
помо́цу.

Треба взять нож и с ножом читать

Где А воткнуть нож,  
 а казать:  
Як ся было  
Так и будь.

Не треба, же бы человек или добыток был здесь. Нельзя говорить, что знаю. Только, где учую, что его гад укусил, то треба сказать: "Заплать ми, я знаю", Котрый в этом нуждается ніч не гварит, лем принес нуж и укаже этот нуж (И я уж знаю). Можно научить лем того, кто молодший от них. Кедь старший, то нет. (Чертить) треба лем на землі, на столі нет.

Сообщавшая заговор не понимает, что то знамена: "Эпрус, непрус". Научил (её этому) небошиц отец.

Старуха из Ренчишова Anna Fedorko по мужу Seman Mikalova gdova, 72, 73 или 74 года, учила в школе Закону Божьему.

Kto sa náhle pochorie alebo ho hlava rozboleje, iste mu prišbo z očo.

Komu prišbo z oču, nech si spravi uhliko, vej vody dáva, nech obracene



počíta: tri, dva, jeden. Chvorí trošku s toho vipije, a ostatok vylyje na zavesy dvery (на крючки, на которых висит дверь).

Bradavice z vemäna kravy možno odsránit' horúcon ešte krvon zarezaného holuba.

Porekadla a poveru. Ucit. Kolarik Finčic. (Народ называет Finčice)

Если босорка сделает больным, то та другая жона наговорит (она знат молитву). Та жона, которая эту молитву знает, 12 пятниц новых, которые на месяц новый (приходятся). Когда новый месяц на небе, а не январь, февраль и т.д. — нич не мож есть и не робить. А мож научиться этой молитве против босуркан лиш на Святый Вечур и на Водохрестный вечур.

Уйбарово, Вовчок, баба — мать его жены, и еще одна женщина.

То чисто жона не робит, а только босурканя. Пуд муст кладут суль, коль перша иде череда с села, то примовляют, чтобы "ману" взять. "Мана" — смеана. Потом корова схне, не хоче припустить газдыню к собі, а рыче лишь.

3 (три) вечеру треба робити, а 9 (= девять) раз [рано] давати, щобы та мана вернула. Нужно (читать?)

Дівочки лісові,

Я вас твердо прошу

Я вас не б'ю, я вас не грожу

Бысте в ночи не спали

Бысте вы мојуй корові

Ману глідали.

Я вас прошу

Я вас не б'ю

Я вас не грожу.

Глядайте

Ци у овец

Ци у кус (а м.б. у куз)

Ци у сусід

От першой до другой

От другой до третёјі

А от третёјі до четвертой

От четвертой до пятой

От пятой до шестой

От шестой до семой

А от семой до восьмой

От восьмой до девятой

А девочки лісові

Будьте такі добрія я вас прошу

Обы сте вы в ночі не спали

Обы сте глядали

Обы сте мојуй корові манну давали.

Треба класти 3 (три) раз девять гринок — каждый раз по три — хліба, а путому священну суль и с хлібом на три гринка треба посыпати. Рас треба класти три гринки один вечур: першу гринку в хлів на вугол, а другу гринку над дверми, а третю гринку на другый угол

(на передні оба углы) хліва. Ставить (надо) горі на хлів на вінцы на передний вугол вонка. Други двері хліва вонка класти гринкы треба 3 (три) вечера по три гринка. Першу гринку треба дати завтра на другый день, докуд сонце не зыде, корові, а треба казати: "не сесь хліб тобі даю, а твою манну тобі даю". У другый день рано другу гринку, ту, що над дверьми (была положена), так треба говорити "не тото тобі даю, а твою манну". А путом третій день рано третю до сход сонца. — Усії до схуд сонца. — А так третій вечур онять треба зачинати класти. Треба однако говорити, як проповідь писали. Ту суль треба святити на Водорици и на Великдень, на Маковея, коли царину идут сятити. Мож 9 рас сятити.

Одну суль девять рас сятити, то је добре.

Другая женщина. Мария Мольнар, 30 лет, неграмотная.

Треба взять цілый хліб (розоштыый — непонятно), а через цілый хліб отрезать гринку,



а ту гринку на 3 части разрезать. Важно, чтобы 3 гринки из одного хліба были, а не из разных.

Корові треба наші тілы гринки зьїсти.

Матиаш Целя.

Лісня дівочки по хащи (ходят) — лісны діўкы. Они прекрасно играют на голос и співають.

Матиаш Целя.

Лісна дівка, то повітруля. Только так повітрулями лесных девиц называть нехорошо. Кой их знает. Они красно играют як повітрули, не мож (их) видити.

Или Матиаш Целя, или Кузьма Мария.

Вітер — нечистый чуловік.

Повітруля — девка, которая, когда она спит, печистый дух выходит из нее и несет в гору порох крутячи.

Повітруля мае два духа: чистый и нечистый.

Коли иде чуловік, и она ему встретится, и если он плохо о ней подумает, она його подвіе, и он больше не ходит ногами. Люди спали около орсага, а повітруля шла віючи, а там был меж людьми един легинь, котрый вер в ню ножом, и она ему сразу явилась, к нему як дівка и с чолом пробитым и казала: кабы ту не были ещо другі чесні люде, так бы тобі поднесла вон по под небо.

Рассказал мне Ян Лях, котрый сам в это не верит. Уйбарово.

На Святый вечур, а на Водохрясный вечур, можно научиться баити. На Святый вечур не муси пости [гать?] лишь 12 пятниц.

Кажется, тоже Ян Лях.

Может зробіть только сельска баба. Як перный раз родится у невісты дитина, як у мужеська пола, то платно про діўку, а як женського пола, то плати про легиња, там є сало и то баба бере, щобы жона не віділа тото, и потом дас легињеви, если діўка, чтобы легинь носиў па серыці завязане 9 дней, а потом котрый хоче діўку приворожити возьме так, щобы она не видила; он утре рукой и мазнет по лицу или по шее. Коли діўка то легињева. Или же помастит яблоко той мастью.

Шлюс.

В Эгриши одна діўка дала яблоко и потом он через 2 часа хотел видеть девицу, а потом побежал хотя бы видеть стену ее дома. А потом он женился.

Которые такими ворожками действуют, потом один из них умрет. Чтобы отворожить, должна девица дать пить воды из левой руки, а если влюбилась девица, то, чтобы ее отворожить, должен любимый легиць также дать воды.

Если голова болит, или другая болезнь, бывает такое терло зміи. С одного міста приходят зміи и свадьбуют 2 дня и 2 ночи, и зміи выдуют дыру (в камне), и потом сквозь эту дыру май молодший гад пролезает, и потом камень тот берет відьма и на шею носит, и потом, когда приходят с болезнью 3 (три) раза окружает того человека и дух 3 (три) раза и що каже: "Як камень гады продули, так щобы проказа з ній исчезла.

Батюшка.

Vizi ánni gawlli péro ós perúri ós perúri péro múri ójhel úhel. Omen. Ведер ропы три раз приказали ту ропу, а той ропой помастити хоть що чуловіка або маржыну: свиню, пса, маржыну, челядника хоть що, до ктора на свити хоть котрый гад укусил.

Гад живи доки солнце зайде: бити го не треба.

Мені мой нянька научил, не научил, лишь написал, учись нет. Сказка, як грачка слова, но очень помогает. Сказал мне, что я учить других могу так, как он меня учил, т.е. только [проднатоветь].

Гетман, старый еврей.

Котри знают банти на Святый вечер нич не могут јисти Уйбаров. Кузьма Мария.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. краткий обзор фонда настоящего издания (с. 239).

2. Дальнейшая рубрикация, нумерация текстов, пояснения в круглых скобках и пр. принадлежат П.Н. Богатыреву; в угловые скобки заключены слова, или части слов, в правильном прочтении которых публикатор не уверен.

3. П.Г. Богатырев делает на полях примечание о сходстве этого заговора с № 71 собрания Майкова (имеется в виду издание: *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1868.)

4. Примечание П.Г. Богатырева о сходстве заговора с № 184 собрания Л.Н. Майкова.

5. Примечание П.Г. Богатырева о сходстве заговора с № 183 собрания Майкова.

6. Примечание П.Г. Богатырева о сходстве заговора с № 617 ч. II собрания Виноградова. (Виноградов Н.Н. Заговоры, обереги и спасительные молитвы // Живая старина. Кн. 1, 2. 1907).

Публикация О. Смолицкой

## Новые материалы из личного архива П.Г. Богатырева

Задача нашего краткого обзора — привлечь внимание исследователей к фонду П.Г. Богатырева, хранящемуся в Фольклорном архиве отдела рукописных фондов ГЛМ в Москве. Материалы, составляющие фонд, были переданы в музей Т.Ю. Богатыревой вскоре после смерти ученого, но не систематизировались до 1989 г. В настоящее время фонд имеет номер ФА № 392.

Среди материалов фонда наиболее значительными кажутся нам фольклорные записи, сделанные в ходе закарпатских экспедиций П.Г. Богатырева 20—30-х годов. Некоторые из них представлены в беловом виде, однако и черновые, и разрозненные записи, несомненно, вызовут не меньший интерес исследователя.

Перечислим основные группы закарпатских материалов: записи об обычае "полазовать" — ед. хр. 68; записи обрядов и поверий, связанных с постройкой дома — ед. хр. 69—70; обряды, связанные с домашним скотом и курами — ед. хр. 71; материалы по обрядам и поверьям, связанным с ритуальной едой — ед. хр. 72; обряды, обычаи и поверья, приуроченные к определенным дням и праздникам годового цикла: дням святых Андрия, Люции, Юрия, Яна, праздникам Великдень, Главосика (Усекновение главы Иоанна Крестителя), Крещение, май, новый год, Святой вечер и Святая Неделя — ед. хр. 73; записи обрядов, связанных с этапами человеческой жизни: рождением, крестинами, заручинами, свадьбой, похоронами и с культом покойника — ед. хр. 74; записи различных обрядов и поверий, не приуроченных к определенному дню. Кроме того, среди закарпатских материалов есть записи быличек и сказок Закарпатской Украины — ед. хр. 80, заговоров — ед. хр. 82; описание и фрагмент исследования игр с обрядовым характером — ед. хр. 83.

Немалый интерес представляют, на наш взгляд, наброски и материалы к статье о нечистой силе в поверьях Закарпатья, — ед. хр. 86, а также почти завершённый текст статьи, озаглавленный нами по проблеме, обозначенной в начале авторского текста как "О диалектических и этнографических разысканиях и их взаимодействии на материалах Закарпатья" — ед. хр. 87.

Образцом почти беллетристической прозы П.Г. Богатырева предстает в фонде ед. хр. 85 — "Из дневника этнографа-собираателя Подкарпатской Руси". Материал, возможно, готовился для печати, однако нам не удалось установить, был ли он опубликован. Есть в фонде и дневник той же самой поездки, датированный 22 июня — 4 августа без указания года.

Примечательны сочинения закарпатских школьников на темы пословиц и поговорок, а также рассказывающие о бытующих обычаях и поверьях. Предположительно, они собраны П.Г. Богатыревым. Сочинения датированы 1937—1938 гг.

Выше представлена наша публикация материалов одной из



первых фольклорных экспедиций П.Г. Богатырева, в Серпуховской уезд. Отзыв о материалах, собранных молодым ученым, датирован 1919 г., его дал Ю.М. Соколов. Весь корпус записей, сделанных в экспедиции — это 13 тетрадей белого текста, где собраны сказки, прибаутки, анекдоты, считалки, песни лирические, колыбельные и хороводные, детский фольклор, апокриф "Сон Богородицы" и другие жанры народной словесности. Кроме того, имеются черновые и полевые записи, некоторые из них "угасают" (все серпуховские материалы — ед. хр. 90—92).

Отдельную группу материалов составляют наброски и черновики работ П.Г. Богатырева. Среди них набросок "Примитивный коллективный дух", отнесенный нами по косвенным признакам к концу 1910—1920 годам — ед. хр. 1; черновик статьи "Народный эпос славянских народов", — созданный в конце 40—50-х годов — ед. хр. 3, а также недатируемые, подготовительные материалы к работам "о предмете этнографии" — ед. хр. 9 и "Маяковский и фольклор" — ед. хр. 8.

Примечательны отзывы и рецензии П.Г. Богатырева на курсовые, дипломные, диссертационные и прочие научные работы. Они охватывают время от 1941 до 1970 г. Оцениваются работы М.К. Азадовского, С.А. Токарева, В.И. Чичерова, А.В. Позднеева, Э.В. Померанцевой, Б.П. Кириданна и других. Имеется отзыв на работу Н.И. Кравцова "Сербский эпос", датированный 1947 г.

Хочется особо отметить немногочисленные резко отрицательные отзывы П.Г. Богатырева. Это отзыв о работе В.М. Сидельникова о русской песне (ед. хр. 47), и о его же, подготовленной совместно с С.И. Василенком хрестоматии по народному творчеству (ед. хр. 61), о программе по курсу "Русское народное творчество", составленной Н.В. Водовозовым (ед. хр. 25) и некоторые другие.

Переписка, собранная в фонде, немногочисленна. Это несколько писем М.К. Азадовскому и ответы на них — ед. хр. 94 и 103; за ними встают многие события как научной жизни времени, так и личной жизни П.Г. Богатырева, в том числе, арест его сына К.П. Богатырева, а также несколько писем к жене Т.Ю. Богатыревой и сыну, и некоторые другие.

В особый раздел фонда выделены работы славистов и фольклористов, присланные П.Г. Богатыреву на отзыв или же в подарок. Здесь хочется отметить диссертационную работу С.В. Шувалова "Дуалистические апокрифы и легенды в древней русской и южнославянской литературе и фольклоре — ед. хр. 128." Текст может быть датирован 1938—1940 гг., к сожалению, сохранился не полностью.

Фонд П.Г. Богатырева содержит богатый изобразительный материал. Это и любительские фотографии, и коллекции открыток, в основном, относящиеся к 1930—40-м годам. Здесь виды Закарпатья, архитектура, интерьер, детали быта и костюма; сцены повседневной жизни людей из различных слоев общества; сцены из представлений кукольных театров Чехословакии, Польши и других народов, материалы об этнографических музеях разных городов мира.

Обзор О.В. Смолицкой

# Содержание

## ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ЗАГОВОРЫ И ИХ РЕКОНСТРУКЦИЯ

- В.Н. Топоров.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) ... 3  
*А.А. Зализняк.* Древнейший восточнославянский заговорный текст ..... 104

## СЕМАНТИКА И СТРУКТУРА ЗАГОВОРНОГО ТЕКСТА

- С.Г. Шиндин.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира ..... 108  
*Э. Олуе.* Формула уничтожения в латышских заговорах ..... 128  
*Т.Н. Свешникова.* Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни) ..... 139  
*Л.Г. Невская.* О заговорной реализации одного эпизода "основного мифа" ..... 149

## СТРУКТУРА И СЕМАНТИКА РИТУАЛА ЗАГОВОРА. ЯЗЫК И ПОЭТИКА ЗАГОВОРА

- Л.Н. Виноградова.* Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа ..... 153  
*Т.В. Цивьян.* Защита от дурного глаза: пример из албанской традиции ..... 164  
*В.Н. Топоров.* Еще раз об "авсеневах" песнях: язык, стих, смысл ..... 169  
*А.В. Головачева.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора ..... 196  
*М.И. Леконцева.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах ..... 212

## АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

- Заговорные тексты в рукописных материалах П.Г. Богатырева (публикация *К.К. Богатырева*) ..... 227  
Заговорные формулы и описания магических действий, собранные П.Г. Богатыревым (из фондов фольклорного архива ГЛМ, публикация *О.В. Смолицкой*) ... 231  
Новые материалы из личного архива П.Г. Богатырева (обзор *О.В. Смолицкой*) ..... 239

Научное издание

## ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ БАЛТО-СЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ. ЗАГОВОР

*Утверждено к печати Институтом славяноведения и балканистики РАН*

Руководитель фирмы "Наука — культура" *А.И. Кучинская*  
Редактор издательства *Т.М. Скрипова.* Художник *А.А. Кущенко*  
Художественный редактор *И.В. Монастырская*  
Технический редактор *О.В. Аредова.* Корректор *Г.В. Дубовицкая*

Набор выполнен в издательстве на электронной фотонаборной системе

ИБ № 50001

Подписано к печати 18. 05. 93. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.  
Усл.печ.л. 15,0. Усл.кр.-отт. 15,4. Уч.-изд.л 19,3. Тираж 1000 экз. Тип. зак.303.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"  
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО "Наука"  
199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

Исследования  
в области  
балто-славянской  
духовной культуры  
Заговор

