



Славянский оберег.
Семантика и структура



Традиционная Духовная Культура Славян



ТДК

Современные исследования



Е. Е. Левкиевская

**Славянский оберег.
Семантика и структура**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2002

УДК 398
ББК 82.3
Л 37

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 01–04–16058)*

Левкиевская Е. Е.

Славянский оберег. Семантика и структура. — М.: «Индрик», 2002. — 336 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5–85759–185–6

Настоящая книга посвящена оберегам — магическим способам охраны человека и его мира от опасности. Впервые на материале общеславянской традиции представлена модель оберега, описаны его семантика и конкретные формы ее воплощения в ритуальных текстах, действиях, предметах и обрядах, дано описание прагматики вербального оберега. В монографии использованы фольклорные и этнографические источники XIX–XX вв., а также современные экспедиционные материалы из Полесья, украинских Карпат и Русского Севера.

Книга предназначена для этнолингвистов, фольклористов и этнографов, а также для читателей, интересующихся проблемами славянской традиционной культуры.

© Институт славяноведения РАН, 2002
© Е. Е. Левкиевская. Текст, 2002
© Издательство «Индрик».
Оформление, 2002

ISBN 5–85759–185–6

Оглавление

Предварительные замечания	6
Глава 1	
Апотропеическая ситуация.....	16
Глава 2	
Семантика славянских апотропеев	25
I. Окружение.....	27
II. Преграда.....	43
III. Разграничение.....	51
IV. Укрывание.....	56
V. Нейтрализация	62
VI. Нанесение удара	73
VII. Уничтожение	94
VIII. Отгон опасности.....	115
IX. Замещение	150
X. Апотропеизация	164
XI. Контакт	188
XII. Функциональные обереги.....	196
Глава 3	
Языковая структура апотропеических текстов.....	202
Глава 4	
Высказывание в структуре текста.....	230
Глава 5	
Вербальный оберег в соотношении с невербальными апотропеями.....	255
Заключение.....	274
Литература	277
Географические сокращения	300
Предметно-тематический указатель	303
Указатель апотропеических действий	323
Указатель диалектных и мифологических терминов.....	331

Предварительные замечания

Эта книга посвящена семантике и структуре славянских оберегов — магических способов защиты человека и его мира от опасности. Книга написана в русле работ этнолингвистического направления, рассматривающего языковые факты в широком культурном контексте.

Хотя термин *оберег* (или *апотропей*) широко употребляется в научной литературе, у исследователей до сих пор не сложилось определенного мнения, какой круг культурных текстов подпадает под это понятие. Отсутствие видимых объединяющих признаков, а главное — невозможность выделить сколько-нибудь конкретное, строго очерченное, только апотропею принадлежащее место внутри культуры, его «растворенность» во всех слоях традиции до сих пор делали этот класс текстов (текстов — в широком семиотическом значении слова) неуловимым для научной классификации. Препятствием на этом пути является гетерогенность оберега. Слово, заговор, обряд, действие, жест, предмет, музыка — вот далеко не полный перечень текстов, которые могут выступать в качестве апотропеев. Говорить о какой-либо формальной жанровой общности здесь не приходится.

Настоящая работа посвящена трем основным формам апотропеических текстов — словесным оберегам, оберегам-предметам и оберегам-действиям, а также апотропеическому обряду, в котором объединяются все три формы.

На первый взгляд, тема, вынесенная в заглавие данной работы, должна была бы подразумевать создание типологической классификации апотропеических текстов и анализ их структуры. Подобный подход оправдывает себя в тех случаях, когда заранее известен перечень единиц исследуемого класса и нет трудностей при их отборе из числа других текстов (к примеру, при изучении свадебных чинов исследователь не спутает их с названиями мифологических персонажей или терминами ткачества). В том случае, когда не ясно, какие именно тексты можно отнести к данному классу (а именно так обстоит дело с оберегами), перед исследователем стоит задача не типологическая, а моделирующая. Чтобы определить, какие тексты народной культуры можно назвать оберегами, необходимо установить критерии отличия оберега от других классов текстов и, опираясь на эти критерии, создать модель славянского оберега, выявив способы его выражения в народной культуре. Построение модели оберега является своеобраз-

ным инструментом, с помощью которого можно «опознавать» тексты данного класса, поэтому моделирующий подход не может претендовать на создание законченного перечня оберегов в каждой из славянских традиций. Соответственно задача данной книги заключается не в создании всеобъемлющей компиляции славянских оберегов, а в выявлении их семантики и способов употребления.

Можно выделить несколько значений, в которых термин *оберег* употребляется в научной литературе. В одних случаях под оберегом понимается малый фольклорный жанр — короткие словесные формулы, предназначенные для охраны от сглаза, нечистой силы и пр. (типа: «тьфу, тьфу, чтобы не сглазить», «соль тебе в очи, головня в зубы» и под.). Однако попытка ограничить оберег жанровыми признаками оставляет «за бортом» множество текстов, принадлежащих к иным жанрам, но объединенных общей функцией охраны человека от потенциальной опасности. Нужно напомнить также, что в народной (севернорусской) традиции, из которой это слово было заимствовано в научный оборот, оно не имеет жанровых ограничений и употребляется по отношению к самым разным культурным концептам от амулета до заговора. Как будет видно из приведенных ниже примеров, на Русском Севере *оберегами* называют и заговоры на первый весенний выгон скота на пастбище, и наговоренные предметы, и растения, и изображения (в частности, крест), и вещества (например, смолу).

В других случаях *оберег* понимается как функция, которую могут приобретать различные тексты независимо от своей семантики и структуры и которая придает тексту способность предотвращать опасность. Соответственно с этим к *оберегам* причисляются все тексты, наделенные апотропеической функцией. Но такое толкование оберега фактически лишает это понятие каких-либо ограничений, поскольку в традиционной культуре при определенных условиях почти любой текст может приобретать охранительную функцию. К примеру, само выполнение всех принятых в традиции ритуалов, предписаний и запретов, независимо от их конкретной семантики, тоже можно рассматривать как оберег, т. к. правильное ритуальное и бытовое поведение само по себе предохраняет человека от возможного зла.

Наконец, этим термином может называться определенная апотропеическая семантика, существующая в тексте в виде мотивов, а также тексты, несущие в себе такую семантику. Для подобного понимания *оберега* не принципиально, что апотропеическая семантика может быть заключена не во всем тексте, а только в каком-либо его фрагменте. Однако семантика не всегда является гарантом отличия апотропеев от любых других текстов — часть мотивов, принадлежащих апотропеическим текстам, в то же время встречается в текстах,

имеющих другую функцию, например, лечебную. Семантика *очищения*, например, выраженная в таких магических действиях, как *окуривание, обмывание, выметание*, характерна и для лечебной магии, и для профилактической — обмывают и окуривают травами только что отелившуюся корову (или новорожденного ребенка), чтобы к ним не пристала болезнь или порча, а также уже испорченную корову (или больного ребенка), чтобы их излечить. То же можно сказать и о семантике *отгона* — отгонять можно и ту опасность, которая еще только приближается (например, градovou тучу), — и тогда это будет оберегом, и ту опасность (например, болезнь), которая уже завладела человеком, — и тогда это будет лечебной магией.

Из всех приведенных здесь толкований оберега наиболее уязвим для критики первый, жанровый подход, поскольку он не учитывает основной особенности — внежанровой природы оберега, его гетерогенности. Однако жанровый подход выдвигает на первый план важную проблему формальных признаков оберега и заставляет задуматься, к каким вообще жанрам могут принадлежать апотропеи.

Гораздо точнее определяет суть оберега *функциональный* подход, выделяющий апотропеическую функцию как основу, которая *объединяет* различные по своей природе реалии, но раздвигающий границы этого понятия почти до бесконечности. И здесь удачным ограничителем выступает *семантический* подход, который позволяет отсечь ту группу текстов, чья апотропеическая семантика не поддерживается апотропеической функцией (например, лечебные заговоры, содержащие мотив отгона болезни, или ритуал окуривания «испорченной» скотины), и ту группу текстов, чья апотропеическая функция не поддерживается апотропеической семантикой (например, благопожелания во время святочных обходов функционально направлены на то, чтобы «было все хорошо» и «не было ничего злого», но тексты благопожеланий обычно содержат семантику продуцирующую, а не апотропеическую).

Из приведенного анализа видно, что в зависимости от подхода понимание оберега может меняться от очень узкого до предельно широкого. Следует признать, что основное ядро этого понятия лежит на пересечении всех трех составляющих, главным образом, — на пересечении функционального и семантического аспектов. Таким образом, собственно оберегами могут быть признаны те тексты, чья апотропеическая функция поддерживается и определяется апотропеической семантикой. Например, затыкание крапивы, репейника, веток терновника или шиповника в углы и двери хлева накануне Юрьева дня или Ивана Купалы квалифицируется как оберег, поскольку функция этого действия — обезвредить ведьму, нанести ей увечье — следу-

ет из семантики используемых для этого колючих и жгучих растений. Такие обереги можно назвать *семантическими*. К их числу относится бóльшая часть оберегов, функционирующих в славянских традициях. В более широком смысле под оберегами можно понимать тексты с апотропеической функцией, не имеющие очевидной апотропеической семантики. Назовем такие обереги *функциональными*. Сюда относятся в основном вербальные тексты, пришедшие в устную традицию из письменных источников и получившие статус оберегов в силу своего высокого сакрального статуса (например, апокрифическая молитва «Сон Богородицы»).

Каково же место оберегов в системе народной культуры? Специфика семантики оберега во многом зависит от его положения по отношению к другим частям народной культуры. Тексты, функционирующие в народной традиции, можно подразделить на две группы: описывающие устройство мира и регламентирующие отношения человека с этим миром. Очевидно, что апотропеи принадлежат ко второй группе. Тексты, определяющие правила отношения человека с миром, обычно называются запретами и предписаниями, хотя в принципе это одно и то же, поскольку запрет — это предписание, выраженное другими средствами. С функциональной точки зрения тексты-предписания содержат объяснения того, что нужно делать, а) чтобы «хлеб родился», «корова много молока давала», «дети рождались и были здоровыми»; б) чтобы «ребенка не сглазили», «ведьма у коровы молоко не отнимала», «птицы не портили посевов», «дьявол не тронул человека»; в) чтобы «заболевший человек выздоровел», «испорченная корова снова стала давать молоко», «нечистая сила, проникшая в человека, была из него изгнана». Первую группу вербальных текстов и магических приемов, направленных на производство, создание жизненных ценностей, можно назвать производящей. Вторую, цель которой — охрана этих ценностей, — апотропеической, и третью, призванную исправлять, восстанавливать дестабилизированные участки культурного пространства — реабилитационной. Похожая классификация вербальных ритуалов по функциональному признаку была предложена польской исследовательницей Анной Энгелькинг, разделившей вербальные ритуалы на 1) «создающие» желаемое положение вещей в мире; 2) охранительные; 3) снимающие порчу [Engelking 1991, s. 75–85].

Из предложенной схемы видно, что оберег как класс текстов занимает промежуточное положение между текстами производящими и реабилитационными, что влияет на его семантику. Если построить символическую шкалу и расположить на ней тексты всех трех перечисленных типов, то апотропеи будут находиться посреди шкалы, пе-

ресекаясь на одном конце с продуцирующими, а на другом — с реабилитационными текстами. Эти пересекающиеся участки и будут составлять ту «маргинальную» часть семантики, которая в зависимости от ситуации может принадлежать как апотропеям, так и текстам двух других классов. Семантика обезвреживания, нанесения удара по источнику опасности, уничтожения опасности, ее отгона характерна как для апотропеев, так и для реабилитационных текстов, и принадлежность текста, несущего такую семантику, к тому или иному классу зависит от обрядовой ситуации.

Итак, основными критериями выделения оберега являются апотропеическая ситуация и апотропеическая семантика, поскольку апотропеические тексты не имеют таких структурных особенностей, которые бы отличали их от других классов текстов. Структура апотропеического текста определяется его жанровыми особенностями: оберег-заговор будет иметь стандартную структуру заговорного текста, оберег-приговор — структуру приговора.

Выбор оберега для той или иной ситуации зависит в первую очередь от того, как проявляется апотропеическая семантика и функция в текстах, поэтому основным объектом нашей работы следует признать конкретные способы выражения оберега в текстах традиционной культуры. Во-первых, под этим подразумеваются способы выражения апотропеической семантики — устойчивые мотивы, встречающиеся в оберегах, и лексические способы их выражения. Так, например, мотив создания магической преграды перед опасностью в русской традиции может реализовываться посредством ряда глаголов: *преграждать, заступать, защищать, закрывать, замыкать, засекаать, закрепивать, зааминивать, заговаривать* и т. д. Мотив создания магического круга реализуется глаголами *очерчивать, обходить, обводить, обсыпать, опоясывать, обтыкать, освещать*.

Во-вторых, сюда относятся способы выражения прагматической организации апотропеических высказываний — прямые и косвенные способы выражения иллокутивных значений. Например, в прямом виде иллокутивная цель просьбы или мольбы выражается глаголами *просить, умолять, молить* в первом лице настоящего и будущего времени изъявительного наклонения: «я прошу» или «я умоляю» (так называемый «эксплицитный перформатив» в терминологии Дж. Остина) + глагол в форме императива, выражающий суть просьбы: «Еще я, раб Божий (имя рек), помолюся: пошли, Господи, ко мне на помощь Андрея Первозванного...» (арх. каргопол. [Ребров 1886, с. 49]). В косвенном виде цель просьбы может выражаться деепричастным оборотом, как дополнительное действие. Ср. в белорусском заговоре от волков: «Закачу, завалю камянною сцяною, Божыя міласці

просючы, ад воўка-царыка, ад ваўчыцы-царыцы» (бел. [Замовы 1992, № 147]). Некоторые иллокутивные цели могут выражаться только косвенным путем. Например, в болгарской традиции для оберега от вампира употребляется формула «Сол кълцам» (Я рублю соль), которая формально является высказыванием с иллокутивным значением утверждения. В действительности такое высказывание имеет значение декларации (*У меня есть соль) и фактически заменяет собой акциональное предъявление соли, которой, якобы, боится вампир.

Изучению типов апотропеических ситуаций посвящена первая глава книги. В ней анализируются участники апотропеической ситуации — носитель опасности, охраняемый объект, исполнитель оберега; рассматриваются моменты, при которых необходимо применение апотропеев. Апотропеическая ситуация трактуется как ситуация коммуникативная, т. е. ситуация произнесения речевого акта, обладающая определенной прагматической организацией: наличием целей, отправителя текста, адресата, обстоятельств произнесения вербального оберега.

Вторая глава посвящена анализу апотропеической семантики. Результатом этого анализа является описание «семантического поля» оберега, которое складывается из семантических моделей и семантических мотивов. Семантическая модель — абстрактная единица, созданная для удобства классификации, в основу которой положен тот или иной релевантный способ достижения апотропеической цели — окружение, преграда, разграничение, укрывание, нейтрализация, нанесение вреда, уничтожение, отгон и др. Конкретными воплощениями семантической модели в каждой из традиций на уровне текста являются семантические мотивы — предикатные единицы, содержащие постоянную семантику, устойчиво повторяющиеся в текстах и имеющие закрепленные в традиции формы выражения. Проблема семантических мотивов как основных единиц описания традиционной культуры давно поднималась в науке. Эту проблему в области фольклора разрабатывали А. Н. Веселовский [Веселовский 1913], В. Я. Пропп [Пропп 1969], Е. М. Мелетинский [Мелетинский 1969], отчасти И. И. Ревзин [Ревзин 1975]. Наиболее близкой к предлагаемой нами схеме классификации семантики оберега представляется теория *семантического мотива*, выдвинутая американским фольклористом А. Дандесом [Dundes 1962] и поддержанная болгарской исследовательницей Л. Парпуловой [Парпулова 1976; Парпулова 1978]. Опираясь на идею изоморфизма разных уровней культуры, Дандес вводит новые термины *мотифема* и *алломотив*, считая, что алломотив так соотносится с мотифемой, как аллофон с фонемой и алломорф с морфемой [Dundes 1962, p. 95]. Применяемый нами для анализа апотропеической семантики термин *семантическая модель* весьма близок по значению к рассматриваемой

Дандесом *мотифеме* (абстрактной единице, соотносимой в фонологии с фонемой), а термин *мотив* сравним с предлагаемым Дандесом термином *алломотив* — конкретной, существующей в традиции единицей выражения семантического значения.

Третья глава «Языковая структура апотропеических текстов» рассказывает о структуре вербального оберега. Основной единицей анализа является высказывание [Бахтин 1979], или речевой акт [Остин 1986; Серль 1986], который может равняться целому тексту или составлять его фрагмент. Изучение языковой структуры высказываний, встречающихся в вербальных апотропеях, проводимое в этой главе, отвечает на вопрос, какие иллокутивные цели содержат апотропеические высказывания и какими конкретно способами, прямыми и косвенными, эти цели выражаются в речи. Среди иллокутивных целей выделяются просьба, мольба, приказ, заклинание, утверждение, декларация.

Четвертая глава книги «Высказывание в структуре текста» посвящена жанровым реализациям вербального оберега. В нем рассмотрены жанры, к которым могут принадлежать различные апотропеические тексты: приговор, заговор, молитва, обрядовая и колыбельная песни. Для каждого из жанров исследованы основные, наиболее характерные способы соединения отдельных высказываний, имеющих разные иллокутивные значения, в единый текст.

Пятая глава «Вербальный ритуал» рассматривает гетерогенные обереги, состоящие из вербальной и акциональной частей, образующих единое целое. К числу таких оберегов, в частности, принадлежит ритуальный диалог. В главе анализируются типы соотношения вербального и невербального уровней внутри ритуала.

Источниками настоящей работы являются тексты славянской традиционной культуры в записях XIX–XX вв., среди которых: этнографические описания славянских традиций, сборники заговоров, фразеологические и диалектологические словари, материалы архивов, личные экспедиционные записи автора. Основной корпус текстов, на котором базируется работа, составляют тексты русской, белорусской, украинской и сербской традиций, с добавлением болгарского, польского, словацкого и, в меньшей мере, чешского материалов.

Слово *оберег* пришло в научный метаязык из севернорусских диалектов (*оберег*, *оберёж* от глагола *беречь* [СРНГ 22, с. 32–33]), где оно обозначает группу магических профилактических средств — как словесных, так и предметных, предназначенных для защиты от опасности. В. И. Даль так определяет слово *оберег*: «Заговоры, зачуранья, слова и обряд от порчи, уроки; наговор, нашепты для разрушенья или недопущенья вредных чар; талисман, ладанка, привеска от сглазу, от

огня, воды, змеи, падежа, порчи свадеб, болезни и пр.» [Даль 2, с. 579]. Примеры, приводимые в Словаре русских народных говоров, также подчеркивают гетерогенную природу оберега: «нашептанный сбруя для лошадей под свадебный поезд» (шенк. арх.); «нательный крест или ладанка с зашитым в нее соком чертополоха со змеиной шкуркой (выползком) или записанными на бумаге заговорами», а также «отпуск скота от трясавицы, богородицына молитва и загрызть грыжи... — первый предупреждает гибель скота во время пастьбы, второй — человека от лихорадки, третий и четвертый — ребенка от болезни» (онеж. арх.); «тетрадка, бумага с записанными заговорами на ловлю зверей и птиц, сохранение лошадей, при свадьбе, при выгоне рогатого скота на пастбище и т. п.» (арх.); «собрание особых слов и заклинаний, написанных на клочке бумаги и произносимых с целью предохранения человека от болезни, а животных от хищных зверей (арх.); «...*обереги* — клочки бумаги с записанными на них молитвами... но есть и другие обереги и приговоры на случай, полученные от знахарей» (арх. [СРНГ 22, с. 32]). Ср.: «Молитва така — *обереж* — нешто не заберет» (арх.); «*Обереж* она посадила, чтобы не испортить человека, не посадить икоту» [там же, с. 33]; «Крест из смолы намажут из колидору, чтоб боль не заходила, говорят, смола — *обереж*» (средняя Двина [Грысык 1992, с. 63]); «При свадьбах некоторые наговаривают на воск *обереж* и отдают его дружкам» (мезен. арх. [СРНГ 22, с. 33]). Ср. также русское название знахаря *оберегатель* и знахарки *оберегательница* [СРНГ 22, с. 32], а также одного из участников свадьбы *бережатый*, явно связанные с функцией охраны молодых от порчи. *Бережатые* ведут к венцу жениха и невесту (яросл. [ЯОС 1, с. 52]).

В древнерусских былинах слово *оберег* могло обозначать оружие, орудие защиты, в частности палицу, как в былине об Илье Муромце: «У Ильи был *оберег* полтора пуда, / Полтора пуда был с четвертью» [СРНГ 22, с. 32]. Ср. также *оберег* — «гарнизон, охрана» [Даль 2, с. 579]. Слово *оберег* служит также для обозначения осторожной манеры поведения, стиля жизни: «Мужик разумный, живет с *обережью*, и дети умные, тоже *оберег держут*» (сарат. [СРНГ 22, с. 33]).

Следует заметить, что в русских народных говорах слово *оберег* употребляется и по отношению к чисто прагматическим средствам профилактики: «Женщины разошлись по домам за бутылочками [с карболкой и сулемой при холерной эпидемии] для *оберегу*» (арх. [СРНГ 22, с. 33]), что свидетельствует об отсутствии в традиции границы между магическими и прагматическими средствами защиты и восприятию магической и ритуальной практики в чисто прагматическом ключе.

В других славянских языках, видимо, нет определенного термина для этого класса текстов. В украинских исследованиях, несомненно

под влиянием русской традиции, встречается термин *оберег* (ср.: [Щербаківський 1991, с. 547]). В трудах белорусских ученых используется слово *апатрапей* [Нікольскі 1933], а для вербальных оберегов — сочетание *засцерегальныя вусныя замовы* [Замовы 1992, с. 9]. Собственно белорусское народное название *ахоўная* [замова] зафиксировано один раз (зап. Е. Романова, Городецкий пов. [Замовы 1992, с. 51]). У белорусов существует близкое по значению к *оберегу* слово *прі́мхи* — комплекс магических предписаний для сохранения здоровья и благополучия, которые А. Сержпутовский сравнивает с «правилами гигиены» [Сержпутовский 1907, с. 33]. Сербский исследователь Т. Джорджевич комплекс мер, предохраняющих от сглаза, называл словом *заштита* [Ђорђевић 1938]. Собственно народное сербское *хамајлија* имеет узкое употребление, обозначая только обереги-амулеты.

* * *

Исследования в русле этнолингвистического направления, имеющие объектом своего изучения различные фрагменты славянской народной культуры, давно занимают значительное место в отечественной славистике. Среди предшественников этого направления можно назвать А. Н. Веселовского и Д. К. Зеленина. Во второй половине XX в. этнолингвистические методы изучения славянской традиционной культуры и ее языка разрабатывались в трудах П. Г. Богатырева, Н. И. и С. М. Толстых, Л. Н. Виноградовой, С. Е. Никитиной и других. Практические результаты исследований отражены в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» [Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1999]. Среди зарубежных работ следует назвать ряд исследований польских ученых и, прежде всего, «Słownik stereotypów i symboli ludowych» под редакцией проф. Е. Бартминьского, а также исследования Я. Адамовского, С. Небжеговской, Ф. Чижевского и др. Необходимо также упомянуть исследования болгарских ученых И. Георгиевой, Ф. Бадалановой, сербского ученого Л. Раденковича, чьи работы значительно углубляют наше представление о народной культуре. В работах этих и других ученых прямо или косвенно затрагивались и проблемы оберега.

Несмотря на то, что во фрагментарном виде апотропеи представлены в целом ряде работ по славянской традиционной культуре (см., например: [Толстые 1981, с. 44–120; Ђорђевић 1938] и др.), сколько-нибудь значительных исследований, посвященных непосредственно славянскому оберегу, не существует. Среди работ, исследовавших частные аспекты этой темы, можно назвать ряд статей о севернорусских «отпусках» — апотропеических заговорах, предохраняющих скот ([Боб-

ров, Финченко 1986; Дурасов 1989] и др.), книгу А. Ф. Журавлева, в которой, в частности, рассматриваются магические способы охраны скота от болезней и порчи [Журавлев 1994], статью А. В. Гуры, посвященную апотропеическим формулам при встрече с волком в Польше [Гура 1988], статьи С. М. Толстой и Л. Н. Виноградовой об одном из видов апотропеического ритуала — о приглашении носителя опасности на рождественский ужин [Виноградова, Толстая 1991; Виноградова, Толстая 1993]. В статьях болгарского исследователя А. Гоева описаны виды свадебных оберегов. Магические способы защиты от «злого» глаза рассмотрены в фундаментальной работе Т. Джорджевича «Зле очи у веровању Јужних Словена» [Ђорђевић 1938], а также в статьях С. Тановича [Тановић 1934], Б. Русича [Русић 1935] и др.

Методы теории речевых актов, используемые в настоящей книге, разрабатывались в основополагающих работах П. Стросона [Стросон 1986], Дж. Серля [Серль 1986], а также исследованиях Т. В. Булыгиной, А. Д. Шмелева (см., в частности: [Булыгина, Шмелев 1992], Н. Д. Арутюновой [Арутюнова 1976], Е. В. Падучевой [Падучева 1985]). Однако до ближайшего времени эта теория не затрагивала текстов народной культуры, оставаясь в рамках исключительно литературного языка. Применительно к текстам славянской народной культуры теорию речевых актов использует в своих работах С. М. Толстая [Толстая 1992]. В нашей работе сделана попытка исследовать славянские апотропеические тексты, опираясь на теорию речевых актов, что вкупе с анализом апотропеической семантики должно дать более полное представление о славянском обереге.

Апотропеическая ситуация может быть описана как ситуация коммуникативная, т. е. как ситуация речевого акта [Толстая 1992, с. 33]. Она имеет все признаки прагматической организации, присущие коммуникативной ситуации: цель воспроизведения (произнесения) текста, наличие участников ситуации: отправителя текста и адресата, время и место, сопутствующие обстоятельства. Однако в отличие от коммуникативных ситуаций, возникающих в обыденной речи, апотропеическая ситуация принадлежит народной традиционной культуре и является ситуацией применения оберега, а точнее, — его воспроизведения — предъявления предмета, совершения действия, произнесения текста. О воспроизведении мы говорим потому, что человек, произносящий апотропеический текст, не является его автором, не создает его самостоятельно, а лишь воспроизводит те тексты, которые уже существуют для этих целей в традиции, и воспроизводят их исключительно в ситуациях, обусловленных традицией [Толстая 1992, с. 32]. В своих основных чертах апотропеическая ситуация универсальна и не зависит от природы апотропея.

Цель воспроизведения апотропеического текста многослойна. Воздействие апотропея всегда направлено на будущее опасное событие, предотвращение которого и является основной целью оберега. Опасное событие обычно эксплицировано в мотивировке, которая выражается формулой: «Делаем X, чтобы не случилось Y». При этом второй элемент формулы — Y — обычно указывает на цель применения текста, называя то опасное событие, которое должно быть предотвращено. В широком смысле цель любого апотропея — предохранить человека и его мир от различных форм зла и опасности. Эта глобальная цель обычно выражена в мотивировках типа: «чтобы ничего злого не было», «чтобы ничто злое нас не коснулось» и под. Тексты с такой предельно общей апотропеической целью очень часто сливаются с продуцирующими текстами, поскольку мотивировка «чтобы не было ничего плохого» является по сути перифразом формулы «чтобы было все хорошо».

Оберег также имеет более узкую, конкретную цель, направленную на охрану строго определенного фрагмента культурного пространства и выражаемую формулировками типа: «каб воўк карову не чапаў», «су-

праць русалкі», «ад несправядлівага абвінавачвання», «каб ніхто не пакараў», «каб ружжо суроц не боялося», «шоб не глазілі», «каб ведьмы не украли молоко у коров», «штоб уроки короўке не праставалі» (мотивировки белорусских апотропеических заговоров) и под.

И, наконец, существует самое узкое, практическое понимание апотропеических целей как конкретных форм предотвращения опасного события. Например, *предотвратить* порчу коровы ведьмой можно по-разному: *окружить* хлев магическим кругом; *преградить* ведьме доступ к корове, замкнув двери хлева замком; *отогнать* ведьму, прочитав соответствующий заговор и заставив ее собирать зерна мака; *нанести ей увечье*, заткнув в щелях хлева крапиву, нож или косу; *уничтожить* ведьму, спалив ее чучело на купальском костре; произвести ритуальное *очищение* коровы, сделав ее *нечувствительной* к чарам ведьмы. В тексте обычно бывает выражена эта узко практическая цель, направленная на решение конкретной задачи — создать магический круг, отогнать опасность, преградить опасности дорогу и т. д. Более общие цели подразумеваются, но чаще всего в тексте не бывают эксплицированы.

Существует другой тип мотивировок, указывающих не на цель, а на саму апотропеическую ситуацию, т. е. на ситуацию произнесения текста: «як гоняць першы дзень скаціну на пасту», «пры ўваходзе ў лес», «пры выхадзе з хаты», «замова у дарогу», «як заблудзіла жывёла», «як хлопец ідзе ў армію», «як на суд едуць» (мотивировки белорусских апотропеических заговоров) и под. Подобные формулировки содержат ситуацию, при которой воздействие на опасность совершается. Подобный перенос возможен именно потому, что цели текста, воспроизводимого в апотропеической ситуации, закреплены за ней и не могут быть изменены произвольно.

В любой апотропеической ситуации присутствуют: 1) носитель опасности, против которого направлен конкретный оберег; 2) охраняемый объект, нуждающийся в защите; 3) исполнитель оберега.

1. В число носителей и источников опасности попадают не все реальные случаи, когда человеку грозит опасность, а только маркированные, наделенные этим статусом в традиции (например, в крестьянской работе очень велика вероятность получить бытовые травмы, раны, увечья, однако оберегов, предохраняющих от таких событий, в славянской народной практике почти нет, при том, что существует много лечебных средств от ран, ушибов и пр.). Выделение событий, наделенных в традиции статусом опасных, обозначит круг и конкретные цели применения апотропеев. В данном случае, безусловно, не стоит вопрос о реальном существовании тех или иных видов опасности (например нечистой силы) — мы рассматриваем то, что релевантно с точки зрения народного сознания.

Основными источниками опасности являются персонажи, в той или иной степени мифологизированные и связанные с погусторон-

ним миром: все «представители» нечистой силы; реальные животные, опасные для человека или наносящие вред его хозяйству (змеи, волки, мыши, вредные насекомые) и, как правило, связанные с хтоническим миром; стихийные бедствия и атмосферные явления, которые традиционно осмысляются как результат воздействия потусторонних сил (пожар, засуха, заморозки, гроза, град, буря, вихрь и пр.), а также опасные пространства, находящиеся за пределами освоенного человеком мира (лес, болота, водоемы и пр.), локусы, имеющие статус нечистых (баня, кладбище, заброшенный дом), различные маргинальные пространства (перекресток, межа, порог) и опасные временные периоды, как правило, «переломные» моменты, символизирующие открытость границы между «тем» и «этим» миром и поэтому связанные с повышенной активностью нечистой силы (полдень, полночь, дни летнего и зимнего солнцестояния, совпадающие в народном календаре со святочным и купальским периодами) и др.

Охраняемыми объектами являются сам человек и все, что для него ценно. С точки зрения сакральной значимости в охране нуждается то, что содержит в себе жизнь и способно ее умножить. Ср. сербские и карпатоукраинские представления о том, что бесплодное дерево, корова, не дающая молока, вышедшая из продуктивного возраста женщина не нуждаются в оберегах, ибо подвержено опасности и потому должно охраняться только то, что плодовито.

В жизни человека традиционно выделяются моменты, связанные с переходными ситуациями (рождение, свадьба, смерть), когда человек находится как бы на границе двух миров и поэтому подвергается серьезной опасности болезни, смерти, бесплодия, а, с другой стороны, в силу своего пограничного состояния, сам является источником опасности для других. Рождение ребенка — переход его из «иного» мира в человеческий — опасен как для него самого, так и для роженицы. Ср. полеское поверье о том, что для родильницы «могила шесть недель открыта». Новорожденный ребенок и его мать подвергаются опасности смерти, болезни, порчи, обмена ребенка нечистой силой. Источником опасности для матери и новорожденного являются как специальные мифологические персонажи, насылающие болезни на детей и обменивающие их (серб. *бабицы*, пол. *boginka*, карпат. *поветруля*, бел. *мара*, рус. сибир. *вештица* и др.), так и обыкновенные люди, обладающие «злым» глазом. Свадьба — второй переходный этап в жизни человека. В этот момент молодые подвергаются опасности болезни, смерти, бесплодия, несчастливой и бедной жизни, превращения в волколаков. Наиболее опасный момент в свадьбе — путь молодых к венцу и обратно. Источником опасности обычно бывают колдуны, упыри, а также просто завистливые люди, обладающие «злым» глазом. Похороны — проводы человека в «иной» мир, содержат двоякую опасность: во-первых, опасность для

живых людей, связанную с возможностью покойника «утянуть» за собой в могилу родственников и все свое хозяйство. С другой стороны, сам покойник подвергается опасности быть неправильно похороненным, а значит — рискует превратиться в вампира, ходячего покойника, лишенного услоения на том свете.

Кроме этих трех моментов в жизни человека, отмеченных специальными ритуалами, существуют и другие, хронологически не закрепленные, возникающие спонтанно: болезнь, нападение хищников, укусы змей, встреча с нечистой силой и под.

В охране нуждается все то, что обеспечивает жизнь и благосостояние человека, — скот, домашняя птица, урожай. Опасности подвергаются прежде всего молодые, новорожденные животные и птенцы — как и маленькие дети, они могут погибнуть от сглаза и болезней. Скот и домашнюю птицу необходимо оберегать также от эпизоотий, хищников и ведьм, отнимающих у коров молоко. Ведьмы могут «испортить» корову в любое время, но наибольший вред они причиняют в «опасные» календарные даты: в ночь на Ивана Купалу или Юрьев день, в период святок и др. Что касается урожая, то пик опасности для него существует во время цветения, когда ведьмы и колдуны собирают спор с чужих полей и делают закрутки и прожины, уменьшающие количество зерна и навлекающие на хозяина поля болезни и смерть. Значительную опасность представляют птицы и мыши, поедающие зерно, а также непогода (заморозки, ливни, град) — от всех этих видов опасности есть свои обереги.

Работа (ткачество, охота, пчеловодство, сев, жатва и пр.), создающая благосостояние человека, подвергается опасности сглаза со стороны недоброжелателей. Особенно важен момент начала какого-либо дела, который символически приравнивается к рождению — начало строительства дома, сева, пчеловодческого сезона и т. д. (ср. белорусское выражение *молодой дом* — о доме, который начали строить [Никифоровский 1897, с. 136]), — в это время опасность порчи наиболее велика.

Освоенное человеком и принадлежащее ему пространство — дом, хлев, усадьба, поле, пасека и пр. — подвергается опасности проникновения туда нечистой силы и болезней, а также стихийных сил (вихря, молнии, пожара, града).

Кто может применять обереги? Человек, использующий оберег, в зависимости от ситуации и конкретной традиции может быть наделен разной степенью сакрального права на его исполнение. Большинство оберегов не требует специальных «профессиональных» исполнителей текстов — их может применять любой. Для их действенности достаточно знания текста и соблюдения элементарных правил его произнесения. Сюда относится большая часть оберегов человека и скота от сглаза, нечистой силы, хищников, града и т. д.

Обереги, включенные в обряды или сами являющиеся обрядами, требуют конкретных исполнителей. Для этих оберегов характерна большая или меньшая «профессионализация» исполнителей, закреплённость за ними определенной обрядовой роли. Таковыми могут быть хозяин и хозяйка (как в ритуальном приглашении мороза или волка на рождественский ужин), только девушки или вдовы, как в обряде опахивания. Свадебные песни апотропеического содержания поют только участники свадьбы, отправляющие молодых к венцу, а не вообще все приглашенные гости. Степень «профессионализации» исполнителя оберега в одной и той же апотропеической ситуации может зависеть от традиции. Так, на Русском Севере в ситуации первого выгона скота доминирующая роль в исполнении оберегов принадлежит пастуху, который, согласно своей обрядовой роли, обязан знать тексты «отпусков» — охранительных заговоров, владение которыми недоступно хозяевам скотины. Все апотропеические действия над стадом в день первого выгона может производить только пастух и никто другой. В свою очередь существует ряд апотропеических заговоров и приемов, известных каждой хозяйке, которые она и применяет, выгоняя скотину на пастбище. Похожая ситуация у карпатских украинцев и словаков, где именно старший пастух является исполнителем апотропеических обрядов, совершать которые другие лица не вправе. В Полесье же главная роль в охране скота в день первого выгона принадлежит хозяевам, поэтому тексты апотропеических заговоров известны каждой хозяйке. Таким образом, в традиции одна часть апотропеев является знанием «профессионалов», другая — общедоступным знанием, что в равной степени верно и для знания лечебных или продуцирующих магических приемов.

Основная особенность апотропеических текстов по сравнению с текстами лечебными или продуцирующими в том, что применение оберега всегда предшествует опасному событию, что оберег имеет дело не с уже реализованной опасностью, а только с возможностью опасности — порчи, болезни, нападения волка, укуса змеи, выпадения града, встречи с нечистой силой и под. В научных работах возможность подобного рода называют *онтологической возможностью*, или *потенциальностью* и подразумевают под ней возможность, которая объективно имеет место, независимо от того, сможет она реализоваться или нет [Булыгина, Шмелев 1992, с. 137]. Эта возможность может быть более или менее актуальной, однако в пределах апотропеической ситуации она никогда не переходит в реализованную опасность. Ведь задача оберега как раз и заключается в том, чтобы создать такие условия, при которой возможность опасности превратилась бы в ее невозможность. Это достигается с помощью предписаний и запретов: и те, и другие уничтожают условия существования опасности.

Апотропеическая ситуация отличается именно потенциальным характером опасности. Реабилитационная ситуация включает только случаи уже реализовавшейся опасности (уже начавшейся болезни, уже наступившего неурожая, уже «испорченной» скотины). Продуцирующая ситуация также имеет дело с онтологической возможностью (большого урожая, рождения детей, приплода скота), однако, в отличие от апотропеической, она направлена на то, чтобы желаемая возможность превратилась в реальность.

Вместе с тем существует множество пограничных случаев, когда опасное событие уже произошло, но его результат еще не наступил и может быть предотвращен. К числу таких случаев относится применение заговоров и магических приемов при обезвреживании залама, сделанного колдуном на чьем-либо поле; предотвращение последствий вредоносного взгляда, брошенного ведьмой на ребенка; отгон уже приблизившейся градовой тучи; отвращение от деревни уже начавшейся в округе эпидемии или эпизоотии и под. Во всех этих случаях применение оберега опережает опасное событие на ничтожно малое время или почти совпадает с ним. В настоящей работе магические приемы, применяемые в подобных случаях, рассматриваются как обереги, хотя ситуация не является безусловно апотропеической и подобные случаи лежат на границе апотропеической и реабилитационной магии.

Выбор средств защиты, а также особенности апотропеической ситуации определяются традицией и зависят от характера самого события. Очевидно, что магическая охрана скотины от волков потребует иных способов защиты, чем охрана молодых на свадьбе от «злого» глаза, а оберегание поля от града будет проходить иначе, чем защита человека от нечистой силы.

Конкретные особенности апотропеической ситуации зависят от характера возможной угрозы. Одно и то же событие, например, угроза градобития, требует разных мер защиты в зависимости от того, принимаются ли эти меры заблаговременно, во время рождественского ужина (как в традиции карпатских украинцев), или в тот момент, когда градовая туча уже приближается к полю. Будут отличаться способы охраны скотины от хищников в первый день ее выгона на пастбище и в тот день, когда она заблудилась в лесу; равно как и предохранительные средства от сглаза в момент рождения ребенка будут иными, нежели в том случае, когда человек со «злым» глазом уже взглянул на ребенка.

В зависимости от актуальности потенциальной опасности можно выделить два вида апотропеических ситуаций. Первый подразумевает применение апотропея при появлении непосредственной, реально существующей, сиюминутной угрозы, например, при встрече с волком (змеей, ведьмой, лешим, русалкой, вампиром и т. д.), приближении гра-

довой тучи, угрозе эпидемии и т. д. Ситуации такого рода не имеют устойчивого хронотопа и реализуются при необходимости, когда надвигающаяся опасность очевидна. Назовем такую апотропеическую ситуацию актуальной. В другой ситуации оберег применяется не против конкретной, единичной опасности, а против определенного типа опасности: не против конкретной градовой тучи, а против града вообще, не против встречи с волком в данной ситуации, а против хищников вообще, не против конкретной ведьмы, а против порчи, исходящей от любой ведьмы. Назовем такую апотропеическую ситуацию профилактической. Профилактические ситуации всегда имеют определенный хронотоп и более высокую степень «профессионализации» участников ситуации. Исполнение таких оберегов не связано с конкретным опасным случаем, происходит заблаговременно и приурочено к какой-либо календарной дате. Например, в Сочельник, когда в Полесье и на Карпатах совершаются апотропеические обряды против градовых туч, волков, змей и пр., непосредственной опасности градобития или встречи со змеей не существует. Апотропеический обряд направлен на то, чтобы предотвратить возможность возникновения данного типа опасности на весь будущий сезон. Сюда же можно отнести и южнославянские охранительные ритуалы, совершаемые в так называемые «мышинные», «медвежьи» и «волчьи» дни и направленные на то, чтобы обезвредить хищников на весь последующий сезон. Это своего рода оберег, исполненный впрок. Семантика и структура оберегов, используемых в актуальной и профилактической ситуации для одного вида опасности, в одних случаях могут различаться, в других — быть одинаковыми. К примеру, на Русском Севере при первом выгоне скота читают заговоры, цель которых — замкнуть хищникам зубы, огородить скот символической стеной, преградить к ней доступ волкам непроходимым буреломом и т. д. В случае, если корова потеряется и ей грозит опасность быть съеденной волком, камень, символизирующий корову, накрывают горшком, тем самым делая животное невидимым и недоступным для волка. В данном случае при общей цели — оградить скотину от хищников — используют различные по своей природе обереги. Напротив, обряд опахивания может совершаться и окказионально — при наличии актуальной опасности эпидемии или эпизоотии, и профилактически, «впрок», будучи приуроченным к определенной календарной дате (примеры см.: [Журавлев 1978, 71–94]).

Обстоятельства, сопровождающие применение оберега, при всем своем разнообразии определяются общими канонами традиции.

Профилактические ситуации всегда хронологически приурочены. Во-первых, они являются частью календарного ритуала и автоматически воспроизводятся вместе с ним. Например, в Полесье изгнание или

сожжение ведьмы, сопровождаемое апотропеическими песнями, является частью купальского обряда. Рождественский обряд у всех славян включает в себя обязательный комплекс апотропеической магии, направленный на защиту будущего урожая от мороза или града, защиту скотины от волка (так называемое приглашение на рождественский ужин мороза, волка или демонов, направляющих градовые тучи; символическое обезвреживание хищников и недоброжелателей), на защиту домочадцев от болезни и пр. Нужно заметить, что «привязка» апотропеической ситуации к календарным датам обычно не обусловлена семантикой оберега, а зависит лишь от традиции. Апотропеическая ситуация часто бывает приурочена и к определенному времени суток. Например, у украинцев обход поля, чтобы защитить его от воробьев, часто совершается ночью, у сербов обряд, призванный уберечь членов семьи от болезней и опасности, происходит рано утром на Благовещение (ср. восточнославянский обычай совершать профилактические и очищающие действия до восхода солнца в Страстной четверг).

Во-вторых, апотропеическая ситуация может быть частью семейного обряда. Похоронный обряд всегда включает в себя обереги, предохраняющие живых от покойника, а также самого покойника — от превращения в вампира. Родинный обряд предусматривает охрану роженицы и младенца от порчи, болезней, нечистой силы.

Место исполнения оберега в апотропеических ситуациях не имеет никаких принципиальных особенностей по сравнению с другими сакральными ситуациями. Наиболее типично, а зачастую необходимо, чтобы исполнение оберега происходило в присутствии того, кого (или) что охраняют: на территории охраняемого пространства (внутри дома, на поле, пасеке и т. д.) или рядом с охраняемым объектом (ребенком, коровой). Возможны ситуации, когда исполнитель заговора находится в одном месте, а охраняемый объект в другом. Например, если корова заблудилась в лесу и не вернулась домой, хозяин у себя дома использует апотропеическую магию, чтобы уберечь корову от волков: затыкает в стену нож, накрывает камень или угли горшком, произносит заговоры и т. д. Дисконтактные обереги применяют и в том случае, если кто-то из домочадцев находится в пути, армии и под.

Местом исполнения оберегов обычно бывают различные рубежи: порог дома — как при полесском приглашении мороза или волка на рождественский ужин, ворота — как при восточнославянском первом весеннем выгоне скотины, домашний очаг — как при сербском обереге от волков на Рождество.

Для совершения оберега могут иметь значение различные атрибуты и состояние самого исполнителя. В одних случаях оказывается важным, чтобы исполнитель оберега был нагим (как, например, в укра-

инской традиции при обходе поля от воробьев), в других — простоволовым (при восточнославянском опахивании селения) или опоясанным поясом и в платке (в севернорусском выгоне коров на пастбище), с иконой, кнутом (на Русском Севере пастух при первом выгоне скота) или с ритуальным топориком (у словаков старший пастух в аналогичной ситуации) и пр.

Можно выделить несколько вариантов апотропеической ситуации в зависимости от отношений между ее участниками:

1. Первый вариант подразумевает наличие одновременно всех трех участников при совершении оберега: охраняемого объекта, носителя опасности и исполнителя оберега. В актуальных апотропеических ситуациях адресат оберега, т. е. носитель опасности реально присутствует при исполнении оберега, а в профилактической только подразумевается. Так, если хозяйка увидит коршуна, вышшегося над цыплятами, она должна сказать: «Не до нас, до людей, де богато курей» (укр.).

2. Другим вариантом является ситуация, при которой в качестве отправителя текста выступает сам охраняемый объект, а носитель опасности является адресатом. Это в основном характерно для актуальных ситуаций. Например, при встрече со змеей человек должен бросить в нее палку или камень и сказать: «Не я тебя бью, а бье тебе святой понядилок» (называется день, в который это происходит; бел. гом., [Романов 5, с. 111]).

3. Третий вариант представляет собой случай, когда исполнителем оберега является сам носитель опасности, а конкретный адресат не выражен. К примеру, человек, обладающий «злым» глазом и не желающий сглазить маленького ребенка, должен посмотреть себе на ногти со словами: «Дывлюсь на пазуры» [Смотрю на ногти] (Кривляны жаб. брест., ПА).

Основная особенность профилактических ситуаций в том, что в них обязательно присутствие только самого исполнителя оберега, тогда как охраняемый объект и носитель опасности могут при этом отсутствовать. Например, чтобы предохранить корову от ведьм, хозяйка мажет ее экскрементами и говорит: «Нэ мащу корови ману та вымя, а мащу чародийницям зубы и очы» [Не мажу корове спорину и вымя, а мажу ведьмам зубы и глаза] (Головы верхов. ив.-фр., КА). Когда рождается ребенок, повивальная бабка подносит его трижды к устью печи и говорит: «Печь не боится ни жару, ни пару, так и мой ребеночек не боится ни шуму, ни гаму» (арх., [Грысык 1992, с. 65]).

Рассмотренный материал показывает, что апотропеическая ситуация может реализовываться весьма разнообразно — и непосредственно в минуту опасности, и «впрок» — задолго до проявления потенциального зла; в соответствии с этим она может быть окказиональной и календарно закрепленной и включать в себя различное число участников.

Если выразить апотропеическую ситуацию предложением *Апотропей оберегает охраняемый объект от опасности*, то в одних случаях в этом предложении будет актуальным прямое дополнение (охраняет объект), в других — косвенное (охраняет от опасности), в зависимости от того, на что направлен «вектор» действия апотропея — на объект, который нуждается в охране, или на источник опасности. Существует и третья ситуация — когда нуждающийся в охране объект становится сам себе апотропеем, т. е. наделяется такими магическими свойствами, которые делают его недоступным для сил зла. Исходя из этого, семантические обереги можно разделить на три категории: 1) обереги, которые охраняют объект, не допуская к нему потенциальное зло; 2) обереги, которые воздействуют на носителя опасности, различными способами обезвреживая его; 3) обереги, которые превращают в апотропей сам охраняемый объект, наделяя его соответствующими качествами, делающими его неуязвимым перед опасностью.

Апотропеическая ситуация реализуется в одиннадцати моделях. Четыре из них относятся к оберегам первой категории, т. е. к таким, которые охраняют объект. Это *окружение, преграждение, разграничение, укрывание*. Ко второй категории оберегов, воздействующих на самого носителя опасности, относятся: *нейтрализация (или обезвреживание), нанесение удара, уничтожение, отгон*. Сюда же можно отнести и *задобривание*, которое содержит «ненасильственные» способы общения с источником зла. К оберегам третьей категории относится всего одна модель — *апотропеизация* — сюда включены обереги, которые сообщают самому объекту апотропеические свойства. Наконец, модель *замещение* относится одновременно и к первой, и ко второй категориям, поскольку содержит обереги, которые воздействуют на сам охраняемый объект, но вектор действия которых направлен на носителя опасности.

При определении семантической модели принимается во внимание не цель (которая может быть общей для оберегов различных моделей), а способ, механизм ее достижения. Например, у апотропеев, принадлежащих к моделям окружения, преграждения, разграничения, укрывания, цель общая — создание сакральной границы, отделяющей

охраняемый объект от опасности, но механизмы, с помощью которых эта граница создается, разные. Каждая модель — это абстракция, которая в конкретной традиции реализуется в конкретных мотивах, — простейших предикативных единицах, обладающих самостоятельной иллокутивной целью и имеющих постоянные формы выражения, закрепленные в традиции, существующих как на вербальном, так и на невербальных уровнях.

Как уже говорилось, мотив реализуется на разных уровнях: вербальном, акциональном (в т. ч. обрядовом), предметном. Поэтому каждая модель может быть представлена в виде гипотетической таблицы с набором уровней в горизонтали и с набором характерных для нее мотивов по вертикали. В конкретной живой традиции не все мотивы реально бывают выражены на всех уровнях, и отдельные клеточки таблицы останутся пустыми. Для каждой локальной традиции существует свой набор устойчивых реализаций.

В вербальном тексте мотив может реализовываться в основном виде или в косвенном. В основном виде мотив выражается глаголом или рядом синонимичных глаголов (например, в русской традиции мотив *закрывать* в значении «преграждать доступ» кроме глагола *закрывать(ся)* может выражаться синонимами *затворять*, *затынивать(ся)*, *закутать(ся)*, *не пропускать*). На реализацию мотива влияет не только сам глагол, но и те валентности, которые оказываются заполненными. К примеру, глагол *замыкать* может встречаться в двух мотивах, принадлежащих к разным моделям. В одном случае (модель *Преграда*) *замыкают замком охраняемое пространство* для преграждения доступа в него опасности: «замыкаюся трыдзевяць замкамі, трыдзевяць ключамі» (бел., [Замовы 1992, № 69]). Во втором случае (модель *Нейтрализация*) *замыкают замком пасть и ноги хищным зверям*, чтобы обезвредить их: «Święty Pawle i Piętrze weźte kluce, zamknij paszczę leśny suce...» [Святой Павел и Петр, возьмите ключи, замкните пасть лесной суке...] (пол. келецк. [Siarkowski 1879, s. 29]).

Закрепленность тех или иных глаголов за конкретным мотивом во многом определяется языковой и культурной традицией. Так, в восточнославянских текстах глагол *опоясывать* всегда входит в мотив, реализующий семантическую модель *Окружения*: «...оболокусь походячим оболоком, опояшусь белой зарей» (рус. енис., [Макаренко 1898, с. 391–392]). В сербской традиции этот глагол используется в мотиве «отсылание опасности в никогда — к моменту, когда станет возможным некое невозможное событие», как, например, в заговоре от вештицы: «Кад се мотовилом поштапала, а вратилом *опасала*, ондар ми ђету наудила» [Когда мотовилом подопрется, а навоем опояшется, тогда моему ребенку навредит] [Вукова 1934, с. 19].

Некоторые мотивы реализуются исключительно в косвенном виде, т. е. выражаются метафорой, метонимическим переносом и другими поэтическими средствами. Например, мотив *приравнивать опасность к нулю* в сербском заговоре против градовой тучи выражен метонимией: человек, производящий отгон тучи, берет в левую руку яйцо-болтун (яйцо, лишенное зародыша) и разбивает его о землю, произнося: «Она рука крста нема, јаје-мућак пила нема, ова ала места нема! Пуче мућак, пуче ала!» [У этой руки крста нет, у этого болтуна цыпленка нет, этой змеюке места нет! Лопнул болтун, лопнула змеюка!] [Толстые 1981, с. 99].

Деление на модели и мотивы позволяет выявить набор своего рода «элементарных семантических единиц», из которых строятся обереги, но вовсе не отражает реального построения апотропеического текста, очень часто включающего в себя несколько мотивов, взаимодополняющих и усиливающих друг друга. Например, в Юрьев день у восточных и южных славян принято совершать обход скота, чтобы защитить его от нечистой силы и болезней. У русских в Тверской губ. знахарь брал в руки решето с ячменем, в него ставил икону Георгия Победоносца, клал туда же косу, замок с ключом, за пояс засовывал топор и так обходил стадо трижды против часовой стрелки. Дойдя до того места, откуда он начал обход, знахарь читал заговор, призванный спасти скот от различных видов опасности — от огня, воды, лютого зверя, ползучего змея и т. д. Когда знахарь заканчивал заговор, двое его помощников стреляли из ружей [Шаповалова 1974, с. 130–131]. Очевидно, что в этом апотропеическом ритуале реализуется доминирующий семантический мотив — *создание магического круга вокруг стада* путем обхода, а также несколько сопутствующих мотивов, привносящих дополнительную семантику и усиливающих воздействие ритуала в целом: *семантика уничтожения опасности* (коса, топор, выстрелы из ружья), *закрывания скотины от опасности* (замок с ключом), *усиления продуцирующих свойств скота* (зерно), *отгона* (движение наоборот, против часовой стрелки, необходимое, по объяснению информантов, чтобы нечистая сила «отталкивалась»), *вручение скота под покровительство св. Юрия* (икона Георгия Победоносца, заговор с просьбой к нему уберечь скот).

I. Окружение

Обереги, направленные на охраняемый объект, объединены общей идеей создания сакральной границы, которая бы обеспечивала отсутствие контакта между носителем опасности и охраняемым объектом.

В отличие от естественных рубежей, являющихся местами постоянного пребывания хтонических сил, апотропеическая граница специально создается с помощью орудий и предметов, имеющих высокий культурный статус, в том числе и с помощью слова. В заговорных текстах такая граница создается из элементов сакрального мира: месяца, звезд, зорь, солнца или фантастических сил природы, таких как огненная река в заговоре скота от хищников: «...и вы проведите огненную реку от востока и до запада, от лета и до севера, со всех четырех сторон, от черного зверя широколапого...» (северодвин. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 139]).

Граница (чаще всего она имеет форму круга) строится искусственно самим человеком или его сакральными покровителями. Естественные рубежи редко выступают в качестве апотропеических границ. Среди немногих примеров — восточнославянское свидетельство о том, что русалки не могут перебраться через полевые межи [Зеленин 1995, с. 211]; южнославянское представление о том, что река и вообще вода является непреодолимой преградой для вампира: будучи перевезен на другой берег и оставлен там, он не может самостоятельно вернуться обратно (см., например: [Вражиновски 1995, с. 123; Славянские 2000, № 92]).

1. **Огораживать/ограждать** охраняемый объект — один из наиболее частотных и универсальных охранительных мотивов. **Предметами**, выступающими в качестве апотропеического круга, могут быть реальные ограждения — *хозяйственные постройки* (забор, плетень и пр.), которые на основе своей способности огораживать какое-либо пространство становятся средствами магии. Непременным условием действительности такой преграды являлась ее целостность, отсутствие проемов, стыков, границ. В одной харьковской быличке крестьянин, поймавший в своем хлеву *вупыряку*, спрашивает его, каким путем тот пробрался во двор. — «Через тын, в тим мисти, де кошара прычалюиця до хливця» — ответил ему *вупыряка*. Тогда крестьянин понял, почему отец приказывал ему «завсегда кругли загороды робыты» (купян. харьк. [Иванов 1991, с. 491]). Для усиления магических охранительных функций обычной ограды применялись различные способы. В случае смерти кого-либо из родных специально покупали гроб длиннее, чем следует, лишнее отпиливали и из этих остатков изготовляли клинья, которые вбивали в забор по всему периметру. Считалось, что вор, забравшийся в огород, не сможет выйти за пределы такой ограды — его будет держать неведомая сила (рус. яросл. [Костоловский 1916, с. 041]). У сербов, чтобы хищные птицы не таскали кур, в ограду втыкали вертел, на котором жарили петуха (Гружа [Дучић 1931, с. 233]).

Построение таких заграждений могло приурочиваться к определенной дате. Такова, например, *загорода* — в севернорусских землях

специальный загон с воротами, куда загонялся скот в первый день весеннего выгона [Гуляева 1986, с. 172–180]. У чехов на пастушеский праздник *Kravske hody*, устраиваемый накануне Троицы, пастухи загоняют скот в *специально приготовленные круги*, чтобы скот летом не разбрелся и *mira* не высасывала у коров молоко ([Потебня 1865, с. 297] со ссылкой на: [Sumlork 1845–1846, с. 395–397]).

Кроме заграждений в качестве «индивидуального» магического круга мог использоваться также обруч, в частности, для того, чтобы защититься от нечистой силы. Согласно карпатской быличке, охотник, чтобы подобраться к черту, играющему в лесу на волынке для женских демонов *нявок*, наделал себе обручей, связывая их наотмашь, надел их на себя и таким образом смог близко подойти к черту и подслушать мелодии (Зеленицы надворн. ив.-фр. [Онищук 1909, с. 57]).

В вербальных текстах этот мотив встречается в основном в заговорах. При этом сакральность «выстраиваемой» при помощи слова ограды определяется тем космическим материалом, из которого она строится. Ср. начало русского заговора: «Встану я, раб Божий... благословясь... *огорожусь* светлым месяцем...» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]). Мотив огораживания встречается в белорусском и украинском свадебных охранительных заговорах: «Мяне маці нарадзіла, сонейкам *абгарадзіла*» (бел. [Замовы 1992, № 56]); «*Maty syna rodyła, misiacet obhorodyła...*» (винн. укр. [Porowski 1882, s. 47]). Основная идея этого мотива — создание надежного тына, частокола вокруг охраняемого объекта, как, например, в пастушеском заговоре на охрану скота: «...и *поставь*, Господи... медян, железен, булатен *тын*, стену каменную со всех четырех сторон, от земли и до неба, от востока и до запада, от лета и до севера за тридцать за три версты, за тридцать сажен глубины в землю...» (северодвин. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 137]), а также в заговоре на охрану пасеки: «Мисяц Авраме, Божий громел!.. *Став* коло моей пасики велькый *частокил*, щоб чужая пчола не перейшла и моей пасики не знесла...» (луб. укр. [Милорадович 1991, с. 240]). Ср. русский заговор на охрану пасеки: «*Обрацается* моя пасека Николиною милостию, железным тыном, каменною стеною от земли до неба...» (владим. рус. [Назаров 1911, с. 67]). Глагол *обращаться* (**ob-vrat-*), заимствованный из церковнославянского, употреблен в значении «оборачиваться». Некоторую сложность представляет следующий фрагмент из русского заговора от порчи: «...младым месяцем *сотынуся*, частыми звездами затычуся от призоров, от порчи» [Виноградов 1908, с. 26]. Вероятно, здесь имеется в виду глагол *отыниться* «огородиться тыном» [Даль 4, с. 448].

Прочность, нерушимость ограды, ворот, дверей, сделанных из железа, — постоянный мотив славянских апотропеических заговоров: в

заговоре на первый выгон скота хозяйка загораживает свою скотину от волков «железным тыном» и замыкает хищным зверям зубы «железным замком» (полес.), в севернорусском заговоре вокруг дома строят «тын медный, ворота железны», в свадебном заговоре «железный муж отворачивает недобрые словеса и речи колдунове и ведунове» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 20]).

Апотропеический заговор может состоять из рассказа о том, кто и как такой тын строит, как в фрагменте заговора на охрану скота: «...Константин несет костян [тын], Козьма Дамиан медные врата, Стефан несет железные верей и становят весь костян тын, врата медныя и верей железныя от земли и до небес...» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 20]). Соответствующая ограда может быть «построена» прямой констатацией факта ее создания: чтобы летом коровы не пропадали, в Страстной четверг маленькие дети обегали двор с криком: «Около двора железный тын!» (рус. [Максимов 1993/2, с. 392]).

Огораживать можно не только оградой, сотворенной из «вещественных» элементов мира — месяца, звезд, солнца и пр., но и Божьей милостью и Иисусовой молитвой: «...моцию Его (Бога. — *Е. Л.*) святою милостию и силою Его себя исцеляю и очищаю и весь свой дом огорожаю» (зак. лемки [Петров 1891, с. 126]); «Около нашего двора Иисусова молитва, Николина ограда — тын медный, ворота железны...» (рус. [Ефименко 2, с. 165]).

Если во всех предыдущих случаях ограда создавалась вокруг охраняемого объекта, в одном из белорусских заговоров ограждение строится для того, чтобы изолировать носителя опасности: «...агороджаю огольчак рыжих (волков. — *Е. Л.*) гарюю камянною ад зямли да неба» (бел. гом. [Замовы 1992, № 154]).

В восточнославянских традициях глагол *ограждать* выражает абстрактную идею *ограждения* как обеспечения безопасности. Если *огороживать* может кто угодно, в том числе сам отправитель текста, то способностью *ограждать* обладает почти всегда только Господь Бог или святые, как во фрагменте пастушеского заговора на выгон скота: «*Ограждает* она, Пречистая Богородица, Мати Божия меня, раба Божия имярек, своею нетленною ризою... Святый Господний верховный апостоли Петре и Павле, снидите ко мне, рабу Божию имярек на помощь, посопствуйте и *ограждайте* меня, раба Божия имярек, своею нетленною ризою...» (каргопол. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 138]). Ср. фрагмент белорусского заговора: «Господзи, *оградзи оградю* своею и силою своею, хрястом нашим честным, чим увесь свет сохраняетца от усякага зла и усякага процивника» (бел. [Романов 5, с. 48]) или полесского заговора перед сном: «Господи, *оградзи* мяне своими святыми ангелами» (Гортоль ивацев. брест., ПА), а также заговора на

охрану пасеки: «Господи, яко *оградил* еси моря песком, так *огради* нашу пасеку от уроков и одурчищев [sic!] и от пристрегу и от пристретищев...» (укр. [Гринченко 2, с. 47]).

В восточнославянской традиции глагол *оградить* приобретает значение «защитить силой креста», что подтверждается соответствующей диалектной лексикой: *градить* «осенять крестом», *граждаться* «креститься», *заградить* «обезвредить силою креста» [Прохорова 1988, с. 155], *оградить* «крестить кого-либо, ограждать крестом» (соликам. перм. [СРНГ 22, с. 352]). Такое значение формировалось в народной лексике под влиянием книжной традиции: «Възмогоша, крстнымъ оружиемъ *ограждшася*» [Прохорова 1988, с. 155]; «Кртмь *ограждаемі* вѣрнии люди побѣждають супротивныя» [там же], но человек сам может ограждать себя крестом, специально данным ему для защиты. Ср. в белорусском заговоре на обезвреживание залама: «Ишоў Исус Хрыстос из небёс цяраз трое ворот, з золотым крестом, з золотым мечем. Я золотым крестом хозяйство *ограждаю* и здоровьем наделяю...» (бел. мин. [Шейн 2, с. 528–529]).

В русских говорах глагол *огородить* может выступать в значении *оградить*, как, например, в молитве при отправлении в дорогу: «Пошла я, раба Божия, в путь, Божия мать впереди, Господь позади, ангел хранитель, *огороди* пути мои» (вельск. арх. [Щепанская 1992, с. 112]) или в свадебном приговоре: «Батюшка родимый, матушка родимая, гости браные, гости званые! Благославите князя молодого... хлебом-солью *огородите!*» (рус. тул. [СРНГ 22, с. 342]).

Если в восточнославянских текстах глагол *оградить*, выражая обобщенную идею охранения, продолжает сохранять связь с семантикой огораживания, то в сербских апотропеических заговорах глагол *ограђивати* «ограждать» употребляется уже безотносительно к идее огораживания и часто бывает связан с семантикой укрывания, покрытия, как в сербском заговоре против града: «'вамо је ђевојка седмаџиња родила седморо копиљади. Њиним пеленами наше поле *оградила*, њиним пеленама наше поље *прекрила*...» [Здесь девица семи лет родила семь внебрачных детей. Их пеленками наше поле оградила, их пеленками наше поле перекрыла] [Толстые 1981, с. 63] или: «'вамо има ђевојка, седморо ђеца родила, седамдесет пелена изаткала, пеленама нас *оградила*» [Здесь есть девушка, семерых детей родила, семьдесят пеленок выткала, пеленками нас оградила] [там же, с. 55–56].

2. **Опоясывать.** К предметам, заключающим в себе семантику окружения, относится *пояс* — одно из наиболее сильных и универсальных защитных средств, по своей сакральной значимости в народной традиции соотносимое с крестом [Байбурин 1992, с. 5–6; Кремлева 1989, с. 248–264; Лебедева 1989, с. 229–248]. Поэтому пояс часто вы-

ступал в качестве самостоятельного оберега, который вывешивался в охраняемом пространстве или прикреплялся к охраняемому объекту. В Полесье пояс (особенно от мужских штанов) привязывали на рога корове, предохраняя ее от сглаза, прикрепляли на ворота во время похорон, чтобы покойный не «увел» за собой хозяйство. Накануне весеннего выгона скота хозяйка сплетала из трех льняных ниток пояс со словами: «Как этот плетешок плетется, так, милая скотинка, плетись на свой двор из следа в след, из шага в шаг...» Этот пояс хозяйка носила на себе, а в день выгона зарывала под порогом двора, чтобы оградить животных от всяких бед (каргопол. арх. [Дурасов 1988, с. 100]). Кроме обычного пояса, существовали специальные, «со словесами», охраняющие человека в дальней дороге. Один из таких поясов, с написанными на нем словами молитвы «Да воскреснет Бог», изображениями креста и Троице-Сергиевой лавры, использовался крестьянами с. Хоромска Столинского р-на Брестской обл.

Апотропеическая семантика пояса как границы между «своим» и «чужим» пространством в ряде случаев дополнялась и усложнялась специальными характеристиками пояса. Например, часто в качестве оберега от сглаза и другой опасности использовали мужской пояс, в частности так называемые «крайку» или «га́шник» — пояс, оторванный от исподних мужских штанов, или «очкúр» — шнурок, на котором держатся мужские штаны, поскольку такой пояс наделялся символической плодородия и мужской сексуальной силы, что увеличивало его апотропеическую ценность (см. модель *Апотропеизация*). Ср., например, польский обычай подкладывать под голову женщины мужской (лучше свадебный) пояс, чтобы защитить ее от богинок [Udziela 1898, s. 431]. В других случаях акцентировался красный цвет пояса, символизирующий жизнь и плодородие. Например, беременная женщина должна была носить красный пояс во время беременности, чтобы защитить себя от колдовства (Картушино стародуб. брян., ПА) и предохранить будущего ребенка от влияния смерти, если она была вынуждена присутствовать на похоронах: «Нэ мѳжна, кажут, [беременной] на могилки йты, на хрестыны нэ мона, на похороны. Можно тоди, колы красным поясом, чы ниткой обяжеш себя» (Ч. Волока луг. жит., ПА). В третьем случае особая магическая мощь приписывалась поясу священника как сакрального лица: «В одной жінкы вмэр чоловік и став до нѳйи ходыты в ноцѳ. А спала вона в stodбли. И там пив року до нѳйи ходыт. И вона дужэ вѳсохла. А свѳкруха йий кѳжэ: „Пиды до бѳтюшкы и прызнѳйся“. Пѳшла вона, а бѳтюшка дав йий пѳяс вид рѳсы: „Пидпѳрѳжѳся, — кѳжэ, — як знов прѳййдѳ“. От прѳходѳ чоловік в ноцѳ, а в нѳйи пѳяс. „Ага, — кѳжэ, — догадѳлася!“ И бѳльшѳ вжѳ нѳ ходыт» (Красностав вл.-волын. волын., ПА).

В роли пояса могла выступать *рыболовная сеть*, повязанная по голу телу, — у русских ею опоясывали молодых перед свадьбой, чтобы предохранить их от порчи и сглаза (орл. [Зеленин 1914–1916/2, с. 956]); для этих же целей служила и *первая пряжа*, выпряденная девочкой, которая только учится прясть, — ею опоясывали молодых перед отъездом к венцу (орл. [там же, с. 957]).

На акциональном уровне опоясывание человека или предметов широко распространено у восточных славян. Опоясывание человека считалось столь же обязательным, как и постоянное ношение нательного креста. У русских в апотропеических целях опоясывали ребенка в день крещения, молодых в день свадьбы, колдун опоясывал невесту после мытья в бане, завязывая на поясе определенное количество узлов [Криничная 2000, с. 101]. У белорусов беременную невестку свекровь опоясывала своим поясом (Партизанская хойн. гом., ПА), а также беременная сама опоясывалась лентой, взятой в церкви (Ласицк пинск. брест., ПА); у сербов женщина в течение всего срока беременности должна быть опоясана поясом мужа, чтобы защититься от сглаза [Милојевић-Радовић 1958, с. 243]. Опоясывание считалось обязательным и в других ситуациях, например, при входе в лес: «Пояс надо надевать, когда в лес идёшь. Чтобы не заблудиться, чтобы звери разные [не нападали]» (Тихманьга каргопол. арх., АА). В Болгарии, чтобы ведьмы в Юрьев и Иванов дни не использовали кросна как средство передвижения, хозяйки снимали их с ткацкого станка и обвязывали поясом [Българска 1994, с. 181]. Чтобы предохранить себя от моры, у сербов предписывалось ложиться спать, перекинув через себя пояс [Дучић 1931, с. 313; Милићевић 1894, с. 326]. Для предохранения нового дома от злых сил, в первый день новоселья на заре хозяева выходили во двор и опоясывали дом веревкой [Тановић 1927, с. 301].

Хорошо известно, что поясом не только можно окружить охраняемый объект, но и связать, лишить носителя опасности способности двигаться. Украинцы полагали, что ведьму и дьявола можно связать поясом, принадлежащим семилетнему ребенку, который тот носил на себе в течение семи лет [ZWAK 1880/4, s. 3]. На Карпатах верили, что особой сакральной силой обладает пояс священника. Им можно поймать ведьму, а также *вѣтрянцу* — женского демона, который вступает в сексуальные отношения с молодыми парнями, будучи невидимой для других людей. В этом случае нужно было опоясать поясом священника парня вместе с предполагаемой *вѣтрянцей*, в результате чего она станет видимой и послушной людям (КА). В полесской традиции пояс священника используется для того, чтобы связать приходящего в дом покойника (Грабово любомл. волын., ПА).

В вербальных текстах мотив опоясывания встречается в восточнославянской заговорной традиции. В свадебном заговоре: «...оболокусь походячим оболочком, опояшусь белой зарей...» (рус. енис. [Макаренко 1898, с. 391–392]); ср. то же в заговоре от порчи: «...облаком оболочкусь, утренней зарей подпояшуся...» (рус. [Виноградов 1908, с. 26]); «Встану я, раб Божий (имя рек), благословясь... подпояшусь красною зарею...» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]); «maty syna godyla... szepszýnou pidperezala, do szlubu wyradzala...» [мать сына родила, шиповником опоясала, к венчанию снаряжала...] (свадебный заговор, укр. винн. [Popowski 1882, s. 47]); в украинском заговоре от порчи: «Иду меж мiр... зорями одяжена, місяцем подперезана, пречистая моя тварь...» (укр. мелитоп. [Ефименко 1874, 25]). «Мяне маці нарадзіла, місяцем падпаясала, ў дарогу адправляла» (бел. гом. [Романов 5, с. 57]). В заговоре от выкидыша: «Ишла Прачистая синим мóрам, широким полям, золотым мотузом потпаразавшись...» (бел. гом. [Романов 5, с. 57]).

В косвенном виде и довольно редко этот мотив встречается в приговорах: например, чтобы отогнать от себя вихрь, нужно упомянуть о поясе, сказав: «Сировóго óчкурал» (Н. Березов, ив.-фр. [Могила 1987, с. 23]).

Функциональным вариантом опоясывания является **обведение** или **обвязывание** ниткой или несколькими нитками человека или охраняемое пространство. На акциональном уровне существовал обычай обводить вокруг охраняемого пространства специально спряденной для этого случая ниткой, волоча ее за собой при обходе. На Русском Севере и в Полесье принято было в Страстной четверг до восхода солнца выпрядать нитку «на левую сторону» (т. е. вертя веретено в обратную сторону) и обводить ею три раза вокруг двора для того, чтобы летом не пропадал скот (рус. [Максимов 1993/2, с. 392]), а также обходить с ней поле, чтобы воробьи не клевали посевов (Радчицк стол. брест., ПА); для этой же цели такую нитку трижды обкручивали вокруг делянки, где посеяно просо (Стодолічи лельч. гом., ПА), и обвивали двор, хлев и гумно, чтобы змеи не заползали на территорию хозяйства (Дубровка добруш. гом., ПА). У сербов в Сочельник все домочадцы, начиная со старшего члена семьи, понемногу пряли веревку из остатков пакли. Каждый должен был делать это зажмурившись. Последний, кто прядл веревку, выходил за порог и обвязывал ею весь дом, чтобы волки не нападали на хозяйство (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 345]). Похожий обычай исполнялся у сербов накануне Юрьева дня, когда хозяйка обвязывала дом белой веревкой, веря, что он таким образом становится неприступным для колдовства и порчи [Тановић 1927, с. 64]. Чтобы предохранить человека от нечистой силы, вокруг него обводили

круг ниткой или шнуром, читая при этом специальный заговор (бел. [Замовы 1992, № 72]). Сербы обводили красной ниткой вокруг роженицы и новорожденного младенца, предохраняя их от злого глаза и подмены ребенка женскими демонами бабицами. Согласно украинской быличке, когда умершая ведьма стала приходить к себе домой, хату обмотали нитками, напряденными двенадцатилетней девочкой, и ведьма не смогла проникнуть в дом (укр. харьк. [Щербаківський 1991, с. 550–551]). Эта же практика была известна на Подолье, где хату обтягивали тремя освященными нитками основы, чтобы предохранить ее от всего злого [М. Б. 1867, с. 695]. У сербов при возникновении эпидемии чумы принято было опоясывать дом полотном, чтобы чума не смогла в него проникнуть [Чајкановић 1995, с. 279].

На вербальном уровне мотив обведения ниткой, шнурком встречается в восточнославянских заговорах: «Василька маці родзила... шоўковою ниткой обводзила» (свадебный заговор, Стодоличы лельч. гом., ПА); «Маць Прачыстая шаўковыя шнуры чапаець, шаўковымі шнурамі абводзіць...» (бел. [Замовы 1992, № 72]).

3. Обходить/объезжать. Среди ритуальных действий, направленных на создание магического круга, наиболее распространенным является обход охраняемого пространства, чаще всего усадьбы или поля, приуроченный к определенным календарным датам. В чистом виде обход с целью создания магического круга практиковался редко. Чаще всего предметы, с которыми он совершался, а также обстоятельства исполнения приносили в семантику обряда дополнительные коннотации. Чаще всего обход совершался с различными ритуальными предметами: колющими или режущими (нож, ножницы, серп, коса и пр.), предметами домашнего очага (кочерга, сковорода и под.), а также сопровождался ритуальным шумом (звоном колокольчиков, битьем камнем о косу или сковороду, звуками трещоток и различных музыкальных инструментов, хлопаньем пастушескими бичами, выстрелами из ружья и под.). Обход приурочивался, как правило, к определенному времени суток, обычно ко времени до восхода или после захода солнца, а также к фиксированным календарным датам. Существовала практика индивидуальных обходов хозяином своего хозяйства или своего поля и коллективных обходов, когда все односельчане участвовали в обходе земель, принадлежащих общине. Коллективные обходы, как правило, были профилактическими и приурочивались к конкретным праздникам. У сербов в Юрьев день практиковались коллективные обходы села с петухом или змеей, помещенной в тыкву, или с дышленком, которого после обхода живым закапывали в землю для защиты села от града [Ђорђевић 1, с. 91–92; Филиповић 1972, с. 221].

Индивидуальные обходы обычно приурочивались к календарным датам или были окказиональными. В Юрьев день хозяйки обходили свою скотину, чтобы никто не смог отнять у нее молоко и чтобы звери не нападали на скот [Борђевић 1958, с. 378]. В Витебской губ. для защиты посевов от воробьев девушки под Новый год объезжали верхом на помеле вокруг усадьбы [Никифоровский 1897, с. 229]. В Страстной четверг хозяин трижды объезжал на кочерге вокруг поля, огорода и дома, приговаривая: «Крот, крот, не ходи в мой огород, в день Чистого четверга тебе в... кочерга», чтобы в огороде не было кротов (рус. твер. [Гура 1997, с. 266]). На Орловщине в этот же день аналогичный обряд совершался хозяином для того, чтобы «богатство не уходило» [Соколова 1979, с. 205].

В пинском Полесье с серпом обходили вокруг хаты, чтобы предохранить ее от проникновения ходячего покойника (Ласицк пинск. брест., ПА). На Витебщине, чтобы волки не нападали на скот, совершали обход вокруг села с головой собаки, загрызенной волками [Никифоровский 1897, с. 185]. В Полесье принято было до восхода солнца обходить или обегать голым свое поле, чтобы предохранить его от воробьев. Часто в этом случае семантика создания магического круга осложнялась дополнительными обстоятельствами: во-первых, обнаженностью, которая служила маркером ритуальной значимости происходящего и приносила семантику отгона опасности обнажением гениталий (см. модель *Отгон*). Во-вторых, имели значение и предметы, с которыми совершался обход (земля, взятая с могилы, палка, которой ужа отогнали от жабы, хлеб, забытый в печи и пр.), семантика которых должна была увеличивать апотропеическую силу обряда.

На Русском Севере был известен специальный термин *обход*, используемый применительно к обряду первого выгона скота, доминантой которого был обход пастуха вокруг поскотины. *Обходом* назывался и сам заговор, произносимый в этот момент. Примечательно, что аналогичный ритуальный обход пастуха вокруг поскотины на р. Ваге назывался «поставить тын» (рус. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 158]).

Обычно обход совершался вокруг охраняемого объекта или пространства, лишь в некоторых случаях обходили вокруг того, что представляло опасность, чтобы не дать ей возможность вырваться за пределы магического круга. Именно так поступали в случае пожара: чтобы огонь не распространялся на другие постройки, горящее здание обходила женщина (часто — голая, беременная, менструирующая, родившая двойню, роженица и под.) или человек, родившийся «в рубашке», обычно с иконой Богородицы «Неопалимая Купина» или любой другой. В данном случае состояние женщины, совершающей обход, оценивалось как ритуальная нечистота, способная отвращать опас-

ность, а семантика сакральной чистоты, которой обладала икона, увеличивала действенную силу обхода (см. модель *Апотропеизация*).

На вербальном уровне мотив *обхода/объезда* вокруг охраняемого пространства встречается в заговорах. Ср., в частности, фрагмент заговора, читаемого при выгоне скота: «Еще я, раб Божий (имя рек), помолюся св. Власию и св. Медосию, патриархам Иерусалимским, и *обойдите* круг меня, раба Божия (имя рек)... круг всей поскотины моей и круг стада моего...» (каргопол. арх. [Ребров 1886, с. 49]) или фрагмент заговора на защиту дома от всего злого: «*Обійде* та казочка докола нашого дворочка й сьиде собі на воротях у червоних чоботьих...» (укр. [Щербаківський 1992, с. 547]). Вариант мотива, связанный с объездом, представлен только в русском заговоре на оберег скота: «Святой Георгий Победоносец и святой Константин на белых конях... *объезжают* около нашего скота, милого живота...» (смолен. [Добровольский 1908, с. 154]).

4. *Опахивать* охраняемое пространство — ритуал, во время которого участники обряда проводят сохой замкнутую борозду вокруг села или отдельной усадьбы для защиты от возможной опасности — мора скота, эпидемии, стихийных бедствий и пр. Этот обряд практиковался чрезвычайно широко у восточных и южных славян (историю вопроса и библиографию см.: [Журавлев 1978, с. 71–94]). Опахивание — полисемантический обряд, включающий, помимо мотива создания магического круга, ряд дополнительных мотивов, усиливающих его магический эффект: ночь как время проведения обряда, нагота и сексуальная чистота его участниц (в обряде обычно участвуют вдовы и молодые девушки), ритуальное молчание, хранимое на протяжении всего опаживания, убийство попадающихся по пути животных (кошки, собаки) как форма уничтожения носителя опасности, у южных славян — обычай собирать железо для сошника из девяти различных мест и выковышивание его за одну ночь кузнецами-близнецами, а часто еще и цыганами и т. д. Ср. несколько примеров: с. Луквица Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. во время своего образования было опажено волами-близнецами, что, по мнению его жителей, до сих пор предохраняет село от града (КА); опаживание села волами-близнецами, которыми управляют два брата-близнеца, широко распространено в южнославянской традиции как защита села от надвигающейся эпидемии (см., в частности: [Чайкановић 1995, с. 279, Българска 1994, с. 138–139]). В русских селах Харьковской обл. осенью по окончании жатвы совершалось опаживание села для охраны скота от болезней на весь последующий год до нового опаживания [Городцов, Броневский 1897, с. 187]. В с. Ровбицке Брестской обл. последний раз опаживание проводилось в начале 30-х гг., чтобы предотвратить создание колхоза (ПА).

При опахивании апотропеической эффект магического круга усиливается тем, что вспаханная, т. е. возделанная, окультуренная земля сама по себе является оберегом. Так, по чешским и польским представлениям, от водяного следует спастись на вспаханном поле, потому что там он теряет свою силу [СД 1, с. 400].

Мотив опахивания вербально не выражен — тексты, которые проносят или поют участницы обряда опахивания, данной семантики в себе не содержат.

5. **Очерчивать круг** ножом, углем, кочергой, крестом, освященным мелом и др. предметами, усиливающими значимость магического круга дополнительной апотропеической семантикой. Этот мотив в качестве личного оберега используется для защиты человека от соприкосновения с потусторонним миром в случае столкновения с нечистой силой, при гадании и под. При встрече с русалками необходимо очертить вокруг себя палкой или просто рукой круг и закрестить его, чтобы быть недоступным для них (тул. рус., бел. [Зеленин 1995, с. 159, 210]). Если в семье умирали дети, то чтобы предохранить родившегося ребенка от смерти, мать должна была родить ребенка в медный круглый противень, вокруг которого сошником был очерчен круг [Антонијевић 1971, с. 134].

Человек, ждущий в ночь на Ивана Купала цветения папоротника, должен очертить вокруг себя косою, чтобы до него не смогла добраться нечистая сила (Ветлы любешов. волын., ПА); так же поступали, чтобы покойник не приходил в свой дом: «брáлы кóсу и гóстрым носкóм обводíли тры разы́ дом» (Хоромск стол. брест., ПА), а чтобы в дом не заползали змеи, обходили дом, отменяя косою потенциальную опасность, как веником (Стодоличи лельч. гом., ПА); чтобы вештица не проникла в дом, его нужно было обкосить косою [Павловић 1921, с. 137]. У сербов «знающий» человек, умеющий командовать змеями, очерчивал вокруг себя колом, чтобы змеи не подползали к нему (племя кучи [Дучић 1931, с. 337]). В Полесье вечером накануне Крещения и Ивана Купалы, а также в Чистый четверг обводили освященным мелом черту вокруг хаты, чтобы предохранить ее от грома, ведьм и других напастей.

Особенно важно сохранение дистанции между человеком и иным миром во время гадания, когда человек сам провоцирует потусторонние силы на активность и разрушает естественные границы между тем и этим мирами. На Русском Севере, где принято было судьбу свою и своих близких узнавать у дворового, перед началом общения с ним очерчивались, чтобы обезопасить себя от его возможного нападения (Тихманьга каргопол. арх., АА). Во время святочных гаданий, происходивших, как правило, в «чужом» пространстве — на перекрестке, дороге, поле и под., гадающие садились на коровью или бычью шкуру

и очерчивали себя, тщательно следя, чтобы и хвост от шкуры оказался очерченным, т. е. чтобы пространство внутри шкуры было замкнутым: «На святкі мы ходілі на ростанную дарогу, где три дороги, и кожу брали такую, и все садилисе на эту кожу и обчертилисе сковородником.... Ежели кто не попадет в круг, тово потащит [черт]» (Тихманьга каргопол., арх., АА). При этом приговаривали: «Черти, к нам, чертенки, к нам. Вокруг круга ходите, к нам не заходите» (шенк. арх. [Богатырев 1916, с. 73]) или: «За три черты, черт, не ходи» (холмогор. арх. [Ефименко 2, с. 159]).

Очерчивание круга являлось эквивалентом создания ограды не только вокруг отдельного человека, но и вокруг дома, поля, пасеки или стада: чтобы воробьи не клевали посевов, в субботу в полдень поле обводили терновой веткой (укр. зак. [Потушняк 1940/1, 1942/2]); чтобы в дом не проник ходячий покойник, вокруг дома обводили круг острым концом косы, которую после вешали на дверях (Хоромск стол. брест., ПА); вечером накануне Крещения вокруг дома трижды обводили освященным мелом, чтобы предохранить его от грозы (Нобель зареч. ров., ПА), а на Вольни в этот же вечер очерчивали вокруг дома метлой, чтобы туда не смогли залезть змеи [Зеленин 1914–1916/1, с. 275]. Для охраны пчел от злых сил хозяин окапывал или очерчивал круг вокруг пасеки [Гура 1997, с. 472]. Чтобы роящиеся пчелы не улетали со своей пасеки, пчеловод обчерчивал ее рукой мертвеца (шишкин. костр. [Виноградов 1904, с. 77]) или сверлом, оставляя его на ночь возле ульев (серб., макед. [Ђорђевић 2, с. 233]). В день первого выгона скота на пастбище пастух очерчивал стадо кругом; образовав тем самым ограду и поставив две срубленные березы, обозначал «ворота». Внутрь «ограды» через «ворота» загонялся скот (каргопол. арх. [Дурасов 1989, с. 274]). Магическая граница могла создаваться также обметанием вокруг охраняемого пространства: например, в Полесье в Страстной четверг до восхода солнца принято было обметать кругом двор веником, «шоб ниякá нечисть не была во дворé» (Тонеж лельч. гом., ПА). Поскольку обметание содержит не только семантику окружения, но и очищения, подробно оно описывается в мотиве *Очищение*.

На вербальном уровне мотив встречается редко, в частности, он зафиксирован в одном белорусском заговоре на предохранение соседних домов от начавшегося пожара: «Сам Іісус Хрыстос окала этага агня ходзіць і абчырчваець...» (бел. могил. [Замовы 1992, № 28]).

6. **Обсыпать/обсеивать** маком, просом, зерном вокруг охраняемого пространства — один из повсеместно распространенных способов создания магического круга для защиты от опасности. У восточных славян принято было обсеивать свой дом и хлев освященным маком или зерном, чтобы не допустить туда ходячего покойника, ведьму, колдуна

и других мифологических персонажей. Обычно это делали накануне «опасных» календарных дат, когда активизировалась нечистая сила: «На Иўана Купайла. От этіе плóскуни, их кругóm хаты, дўорá, ўсе обсыпають, шоб не пришлá змея. Шоб ўэдьма не пришлá на дўур, ўрóди ужé она бойца этóго» (Симоничи лельч. гом., ПА); «Шóбы мёртвий нэ ходы́в, забывають ў магі́лу колка́ осы́навого. Ма́ком самасейным обсыплют хату, у цэркву свѣтяць егó...» (В. Жары браг. гом., ПА); «У любé время самосейным, свячѣным ма́ком-ведю́ком обсыпаюць хлева́, хату, шоб погáный не крутил... Обсыпáли хату льном, як починаюць ткаць, шоб люди у той хáти не болѣли» (Боровое рокитн. ров., ПА). В Белоруссии в Страстной четверг хозяйка, раздевшись донага, обсевала свой двор зерном, чтобы обезопасить его от нечистой силы [Романов 8, с. 154]. В Галиции хату обсыпали маком, освященным на Пасху, считая, что после этого «нэякого зла не будэ́т» (Крылос галич. ив.-фр., КА), а в Закарпатье накануне Крещения в охранительных целях дом обсыпали пшеницей: «На Ба́бын вѣчир (18 сичня) сию́т, обсиваю́т пшэ́нью доўко́ло хы́жи...» (Пилицец межг. зак., КА). Маком обсыпали отелившуюся корову, чтобы ведьмы не отняли у нее молоко; вокруг кровати роженицы и колыбели новорожденного, «шчоб плач нэ принѣсли» (Новоселица межг. зак., КА). Сербь накануне Юрьева дня обсыпали пеплом вокруг скота для защиты его от ведьм [Филиповић 1972, с. 189, Петровић 1931, с. 242], а болгары обсыпали просом вокруг дома на Игнатъев день (2.01/20.12), веря, что ведьмы не смогут проникнуть в дом [Българска 1994, с. 155]. У сербов зерном обсыпали вокруг роженицы с новорожденным, чтобы защитить их от бабич (Алексинач. Помор. [Антонијевић 1971, с. 130]). Поляки в новогоднюю ночь обсыпали вокруг дома пеплом, чтобы защитить его от змей [Kosiński 1891, s. 48], в день св. Степана обсыпали поле овсом, чтобы не допустить туда нечистую силу [Kotula 1962, s. 44], а в Мазовии в день св. Валента (14.02) перед восходом и заходом солнца обсевали поле золой, чтобы защитить его от воробьев [Гура 1997, с. 593].

При создании магического круга при помощи обсевания возникает дополнительная семантика, обусловленная символикой зерен (мака, проса) или частиц пепла как бесконечного множества, которое нельзя сосчитать и собрать. Граница, созданная таким способом, распадается на бесконечное множество дискретных преград — зерен или частиц пепла, каждую из которых надо преодолеть, собрав или, что равносильно, сосчитав.

На вербальном уровне мотив обсевания встречается в белорусских заговорах: «...зорочками осеюся, золотым тыном обгорожуся...» [Романов 5, № 45]; «Я сваю скаціну загаварываю, ...дробнымі звяздамі абсываю...» [Замовы 1992, № 142].

7. **Обтыкать охраняемое пространство** — этот мотив в чистом виде не часто встречается в славянской охранительной магии. На акциональном уровне символическим огораживанием охраняемого пространства от сил зла часто служило помещение на его границах предметов-оберегов. Для ограждения полей и огородов от вредителей по их границам или углам **втыкали** или **закапывали** освященные ветки, кости пасхального поросенка, головешки от обрядового костра, хлеб, пасхальные яйца и пр. Гуцулы на Рождество обтыкали границы своих полей рыбными костями, оставшимися от вечерней трапезы, на манер частокола, чтобы оградить хозяйство от возможного зла [Щербаківський 1901, с. 548], в других случаях так поступали, чтобы предохранить огород от кротов (Зеленицы надвorn. ив.-фр. [Онишук 1909, с. 28]); словенцы Белой Краины закапывали четыре яйца по углам виноградника, чтобы охранить его от птиц; словаки в день св. Андрея (30.11) пекли четыре лепешки, замешенные на собранной в это утро росе, и помещали их на углах крыши, чтобы уберечь дом от пожара [Валенцова 1996, с. 308].

При втыкании сакрально значимых предметов на границах полей, в углах дома и др. определенный участок культурного пространства ограждают от проникновения злых сил. Апотропейное значение самого действия усиливается за счет магических свойств втыкаемых предметов: это острые, колющие предметы и ветки, а также предметы, имеющие высокий сакральный статус. Чаще всего втыкание в землю совершается в обрядах весенне-летних обходов полей, во время которых осуществляется защита от града, непогоды, нечистой силы. У южных и отчасти у западных славян в Юрьев день и на Вознесение по углам полей и виноградников втыкают ореховые ветки или кресты из них. У восточных славян для этой цели используется освященная верба. На укр. Карпатах для распознавания ведьм каждый день в течение трех лет в одно место бросали по одной щепке. Перед тем, как поджечь накопившуюся кучу щепок, ее обтыкали колышками, а тот, кто это делал, обводил вокруг себя освященным мотовилом, чтобы собравшиеся к костру ведьмы не смогли его затушить и повредить человеку [Онишук 1909, с. 126].

Обычно огораживали охраняемое пространство, чтобы не допустить в него зло, но в ряде случаев принято было огораживать место, где находится потенциальный носитель опасности. Знахарь огораживал осиновыми ветками залом, чтобы его обезвредить (укр.). В Болгарии, восточной Сербии, Боснии и Далмации могилы огораживали боярышником или другим колючим кустарником, чтобы не дать ходячему покойнику возможности вылезти из могилы [Георгиева 1983, с. 155].

На вербальном уровне мотив обыкания реализуется в заговорах. В наших материалах мотив представлен русской и, отчасти, белорусской традициями, см., например, фрагмент свадебного заговора: «...опояшусь белой зарей, обычусь частыми звездами, часты звезды по косицам» (рус. енис. [Макаренко 1898, с. 391–392]), а также заговор против порчи: «...младым месяцем сотьнуса, частыми звездами затычуся от призоров, от порчи...» [Виноградов 1908, с. 26]. Эта же идея обыкания может быть выражена и другими глаголами. В заговоре скотины от волков: «и етыя скоцина, сивая шарсцина... месячком обсадися, звездами обгородися, черной хмарой покрыйся, медзяным замком замкнися» (бел. [Романов 5, с. 44]).

8. **Осветиться** — мотив представляет собой интересный пример того, как глагол, не имеющий первоначального значения окружения, развивает его под влиянием других, однородных глаголов. Более того, и на акциональном, и на предметном уровне этот мотив имеет совсем другую семантику, второстепенно связанную с идеей создания магического круга (см. модель *Замещение*). Глагол *осветить(ся)*, имеющий основное значение «распространить свет на определенное пространство», оказавшись в одном ряду с глаголами *обсеяться*, *обгородиться* и под., приобретает значение «огородить светом»: «...месяцем освячуся, совняйком обогрююся, зорочками осеюся, золотым тыном обгороджуся...» (бел. гом. [Романов 5, с. 45]); «Будзем ад етыя балеzni зорычкамі аграждацца, месічкам асвяшчацца» (заговор от нечистой силы, бел. могил. [Замовы 1992, № 73]); «...подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым солнцем, обычусь частыми звездами и освечусь я красным солнышком» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]).

9. **Рассказывать**. Создать магический круг можно самим процессом рассказывания сакрального текста. В гуцульской быличке человек, чтобы спастись от бабы-«опириці», рассказывает ей «байку», и только «опириця» хотела к нему подступиться, смотрит — «а то остріг коло него, шо не може до него приступити. То та байка, шо він сказав, то стала коло него острогом» [Щербаківський 1991, с. 547]. Способность произносимого текста выполнять роль магического круга прямо декларируется в украинском заговоре: «Обійде та казочка докола нашого дворочка й сьиде собі на воротьих у червоних чоботьих з огненным мечем — шо добре — пускає, шо лихьи — стинає» [Щербаківський 1991, с. 547].

10. **Помещать охраняемый объект внутри круга**. Во всех предыдущих случаях магический круг создавался вокруг охраняемого объекта. Но возможен вариант, когда то, что нуждается в охране, помещается внутрь круга: «Станаўлю раба Богага на сярэбраным кругу, на залатом масту...» (бел. [Замовы 1992, № 72]).

II. Преграда

Вторая семантическая модель содержит обереги с семантикой создания преграды, заграждения доступа к охраняемому объекту.

1. **Загораживать, создавать преграду.** Из предметов семантикой преграды наделена *печная заслонка*, благодаря своей прагматической функции — закрывать чело печи. В частности, печь нужно держать всегда закрытой заслонкой, чтобы «домовыки не лазылы» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 181]). С заслонки кормили скот при первом весеннем выгоне, чтобы *заслонить* его от хищников: «На заслонке — левой стороной вверх, чтоб заслон всё лѣтушко закрывал корбушку, оберегал» (Тихманьга каргопол. арх., АА).

На **акциональном** уровне мотив реализуется в действиях, обыденных в обычное время, но приобретающих сакральное значение в опасных ситуациях, требующих магического вмешательства, ср. русский обычай во время эпидемий и эпизоотий *загораживать*, преграждать дорогу, ведущую в село, чтобы преградить путь болезни.

У южных славян двери и ворота тщательно запираются на ночь, если известно, что в селе появился вампир. При похоронах, после выноса со двора гроба, ворота сразу закрывают, чтобы покойник «не вернулся назад» (Вышевичи радомышл. жит., ПА), а также ворота завязывают полотенцем, чтобы предотвратить смерть в семье (Олбин козлец. черниг., ПА), или красным поясом, для того, чтобы скотина «не пошла за хозяином» (киев. [Зеленин 1914–1916/2, с. 615]). В Сочельник, после «приглашения» мороза на ужин, хозяин запирает за собой двери, которые запрещается открывать до конца ужина (укр. [Воропай 1, с. 71]). Ср. запрет для пастуха самолично открывать ворота весь сезон выпаса скотины, чтобы не открыть доступа к ней диким зверям (арх. [Калинин 1913, с. 258]).

На украинских Карпатах в качестве искусственно создаваемой преграды используются вырезанные из земли вместе с травой прямоугольники дерна (так называемые *кїцки*), которые раскладывали на воротах усадьбы, создавая своеобразные заграждения [Несторовский 1905, с. 90].

На **вербальном** уровне мотив загораживания реализуется в различных заговорах и близок к мотиву огораживания, отличаясь от последнего отсутствием семантики окружения. Ср., например, фрагмент молитвы, читаемой на ночь: «В каждом уголку по Ангелу читают по Эвангелю, Пресвятая Мать Богородица с Иисусом Христом *заграждают* все окна и двери, трубу и подпольную дверь святым духом» (белозер. вологод. [Учебные 1992, 28]). В белорусском заговоре «...выяжжя к нам Гасподзь Бог на белым кані і ў белым плацці заграджа-

ваць нашу скаціну зялезнымі тынамі...» (бел. гом. [Замовы 1992, № 131, то же: Романов 5, с. 43]). В заговоре на охрану скота: «Святы́й Ягорый, святы́й Антоний и святая Лисавета Хвёдоровна (лясун и лясуниха)... загородзиця ж вы их (скот. — *Е. Л.*) жарким сонцам, ясным месяцам, дробными звездами...» (бел. [Романов 5, с. 154]).

В восточнославянских традициях эта же семантика может передаваться рядом других глаголов:

заслоняць: «...возмолюсь я Михаилу-архангелу: Михаил-архангел! *Заслони* ты меня железною дверью и запри тридевятью замкáми-ключами. И глаголет мне, рабу Божию Михаил-архангел: *заслону* я тебя, раба Божия, железной дверью...» (рус. [Буслаев 1861, 407–408]);

заваливать: «...закачу, завалю камянную сцяною, Божыя міласьці просючы, ад воўка-царыка, ад ваўчыцы-царыцы» (заговор, охраняющий скот от волков, бел. [Замовы 1992, № 147]);

застанавліваць: «...Я сваю скаціну загаварываю, дзвёмі зарамі — ранней і вячэрней — застаўляю...» (заговор на охрану скота, бел. гом. [Замовы 1992, № 142]);

засекать: «...прашу Госпада Бога і Юр'я святога зацінаці, *засякаці* (вид и масть скотины) ад габа-габіхі, дыла-дыліхі...» (заговор на охрану скота, бел. гом. [Замовы 1992, № 141]); «*Засекаю* (сиваю, рыжаю, белаю — какая-там) шерсть ат тыну и да тыну, ат неба и до зямлі». При чтении этого заговора полагалось ножом сотворить крест «от неба и до земли», что служило акциональным дублированием произносимого текста (заговор на охрану скота, Картушино стародуб. брян., ПА). Глагол *засекать* в этих примерах употреблен в значении «делать завалы, затрудняя проход». Такие завалы делались из срубленных деревьев, которыми загораживали дорогу для затруднения приступа. Засака могла также служить рубежом владений [Даль 1, с. 645]. Способностью *засекать*, т. е. преграждать путь неприятелю, обладает и само слово: «...*засекайте*, мои слова, от колдуна, от колдуньи, от ведуна, от ведуньи...» (рус. [Майков 1992, с. 27]);

защыцаць: в восточнославянских заговорах этот глагол употребляется как в абстрактном значении «охранять», ср., например, заговор на защиту скота от хищников: «Святы́ Юра, святы́ Мікола... *защыці* і памілуй ад звера ляснога, ад чалавека ліхога...» (бел. [Замовы 1992, № 61]), так и в конкретном — «закрыть щитом», при этом *закрыць* можно не только щитом или какой-нибудь материальной преградой, но и молитвой: «Святы́й Михаїла архангел, *защыти* меня, раба Божия (имя рек), своим *золотым щитом* от меча и топорка...» (рус. [Зенбицкий 1907, 2]); «Святая Пречистая Богородица, *защыти* меня, раба Божия (имя рек), святыми *молитвами, железными затворы* от востоку до западу (рус. [там же]). В белорусском заговоре: «*Защыщычына* зімля

нібісамі — *защщці мяне, Госпадзі, харошымі славісамі*» [Замовы 1992, № 1339]. На Украине во время рождественского ужина хозяин произносит молитву: «Господи, *захисти* худібку мою від звіра, а мене грішного (імя рек) від віри поганой та від безвір'я — на росах, на водах та на тяжких переходах» (укр. [Воропай 1, с. 73]). В русском заговоре на защиту скота святой Георгий Победоносец и святой Константин объезжают вокруг стада, «*имущи в руках огненные щиты*» (смолен. [Добровольский 1908, с. 154]).

Мотив загораживания может выражаться косвенно, как, например, в заговоре на счастливую дорогу: «Для меня, раба, стоит каменная стена, молитвами закрыта, аминем заперта» (белозер. вологод. [Учебные 1992, с. 25]). Ср. также в русском заговоре от колдовства: «И сойдет Никола милостив и снесет железа и поставит от земли до небес» [Буслаев 1861, с. 28]. В заговоре «на сон грядущий» роль преграды играет «свеча восковая от земли до небеси» (арх. [Учебные 1992, с. 23]);

закрывать (в значении «прекращать доступ») двери, ворота, проходы: «Там стояла Божья цэрква, у той цэркви Божья матяр службу служила, царские ворота зачиняла. Царские ворота зачинились, Сияньская гора закатилась, молодец, поры дяржыся» (заговор на предупреждение выкидыша, добруш. гом. [Романов 5, с. 53–54]).

Мотив загораживания выражается в заговорах рядом синонимичных глаголов:

затворять: «...*затворю*, аз, раб Божий (имярек), за тридевять щитов, за тридевять дверей...» (свадебный заговор, рус. [Майков 1992, с. 26–27]); «...у тех же тридесяти тынов есть тридесять ворот, есть тридесять замков — есть тридесять ключей. Приду я, раб Божий (имярек), и *затворю* те тридесять замков...» (Ваймуга холмогор. арх. [Бурцев 2, с. 22]);

затыниться: «...железный тын, *затынься*, ворота закутайцесья, замки, замкницесья: дозривши, само отвалитца» (заговор от выкидыша, бел. [Романов 5, с. 160]);

закутать(ся): «...железный тын, *затынься*, ворота *закутайцесья*, замки, замкницесья: дозривши, само отвалитца» (заговор от выкидыша, бел. [Романов 5, с. 160]);

заступать: этот глагол, как и некоторые другие, имеющие охранительную семантику, употребляется в абстрактном значении «спасать» и в конкретном «преградить дорогу». В большинстве случаев в восточнославянских текстах народной культуры глагол употребляется в абстрактном значении, что, вероятно, можно объяснить влиянием книжной традиции, для которой такое употребление глагола *заступать* наиболее характерно. Ср.: «Новъгородъ же *заступи* Бгъ» [Срезневский 1, с. 950]; «Да Бг нас пожалуетъ и *заступитъ*» [Срезневский 1, с. 950].

Народная традиция в целом повторяет тенденцию употребления глагола *заступать* в абстрактном значении: «Николаїе святыи, *заступы* ты звїра від кўлі, а маржїну від звїра» (Головы верхов. ив.-фр., КА); «Николай угоднык Божий, помошнык Божый!.. *заступы* и сохрани од усякого зла» (укр. черниг. [Шарко 1891, с. 172]); «И еще помолюся пречистой Богородице: *закрой* и *заступи* во всякий день и час и по всякий час всегда, ныне, присно и во веки веков» (каргопол. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 142]).

Реже этот глагол встречается в заговорах в конкретном значении: «Святыи Ягорїй, сохрани овец моїх від ябедників, від ябедниць, *заступи* їх, Господи, *чугунною лавою*» (укр. [Воропай 1, с. 71]); «А ты, рабе Божый Аляксей, *закрой*, *заступи* своєю шубою» (Замощье лельч. гом., ПА).

В древнерусской книжной традиции встречается отглагольное существительное *заступник*, употребляющееся применительно к Богу и христианским святым: «Прибѣже къ стѣи трапезѣ, и створи Ба *заступника* от напасти» [Срезневский 1, 950]. То же встречается и в заговорах: «Крест Иисуса Христа, будь моим *заступником* против несчастных случаев, крест Иисуса Христа, будь моей обороной против неприятностей видимых и невидимых» (бел., перевод с пол. [Романов 5, с. 158–159]); «Стань, Спаситель, *заступник* наш, и *заступи* и сохрани нашу скоцинку...» (бел. могил. [Романов 5, с. 43]); «Св. Пятница, помоги рабам Божим Н. без скорби жатву покончить, будь им *заступница* от колдуна и колдуницы, еретика и еретицы... от всякой злой напасти» (рус. [Даль 1993/2, с. 313]); «Святая Неупалимая Купино, святая *неподвижымая стено*, *заступница* усердная, *заступи* нас од грома, од огня, од меча и од напрасной смерти» (Пески ратн. волын., ПА). В последнем случае конкретное значение «преграждать доступ» реализуется не столько самим глаголом, сколько сравнением Богородицы с неподвижной стеной.

не (про-)допускать: на Украине, вставляя в новой хате притолоки для дверей и подоконники для окон, делают топором знак креста, говоря при этом: «Святы наши викна, не пропускайте кризь себе ворив, ни разбойникив, ни злого духа...» (укр. харьк. [Иванов 1889, с. 54]). В заговоре на охрану скота Богоматери приписываются следующие слова: «...раба Божая, ідзі спаць, я буду ў сваей скацінкі ў галоўцы стаць, змей-чарадзеї не дапускаць» (бел. [Замовы 1992, № 95]).

2. Замыкать замком. Этот мотив, в зависимости от направленности своего воздействия, принадлежит двум семантическим моделям. Вектор действия апотропея может быть направлен на охраняемый объект, и в этом случае замыкание замком трактуется как загораживание охраняемого пространства. В другом случае (модель *Нанесение удара*)

вектор действия оберега направлен в сторону носителя опасности и трактуется как его обезвреживание.

Среди предметов такую семантику имеют *ключ* и *замок*, символизирующие замыкание и отмыкание и выступающие в обрядах как взаимозаменяемые ритуальные предметы. Закрытый замок использовали, чтобы символически закрыть доступ к охраняемому пространству. В Юрьев день хозяин трижды обходил хлев с солью, освященной на Рождество, весами и замком и говорил: «Мој бел сира со солио, кантар мерии, а катанац чувао од душманина...» [Мой белый сыр солью солил, весами измерял, а замок охранял от злодея] (серб. [Николић 1961, с. 207]). Чтобы не допустить в село эпидемическую болезнь, во время обряда опахивания закалывали вола и закапывали его в землю вместе с замком, закрытым на ключ. Считается, что никакая болезнь не сможет проникнуть в «закрытое» таким образом село (болг. [Българска 1994, с. 138]). С этой же целью при эпидемии оспы вешали замок на дверях домов, где болезнь еще не появилась (рус.). Чтобы потерявшуюся корову не тронул волк, закрывали замок, преграждая ему путь к скотине (бел.). Когда купленную скотину вводили во двор, хозяин в воротах раскладывал пояс и замок, которым запирают дом — через них корова должна перешагнуть, — тогда ее никто не сможет увести со двора (рус. ярсл. [ЭО 1901/3, с. 136]).

Функциональным синонимом замка является ключ. Через него переводили корову при первом выгоне на пастбище, чтобы ее не сглазили (полес.); в польских Бескидах хозяйка в Сочельник клала на стол ключ, чтобы в дом не проникли воры и пр.

На акциональном уровне мотив чаще всего реализовывался при закрывании замка ключом. Это проделывали в первый день выгона скота, обходя его с замком (в.-слав.) и приговаривая: «А замочэк замыкаю ат усяких врагоў» (в.-бел.). Чтобы загородить волку путь к стаду, прибегали к следующему способу: в первый день выгона каждый хозяин запирает все замки в своем доме на ключ: «всё на замо́к бэрэ, шо в хаты е. И проганее тую скотыну и тые ключы дае пастуховы, и пастух но́сыть цільый дэнь до вэчора. На то́е, шоб воўк, як пры́дэ, нэ ухопы́ў овэчку, тэлёнка. И ужэ як пры́дэ, то вин нэ во́зьмэ. И от пры́дэ вовк в той табун и будэ скака́ты, и нэ во́зьмэ в тэм табунэ нычо́го» (Олтуш малорит. брест., ПА). Накануне Юрьева дня, а также в Сочельник хозяин обходил с замком скот, после чего закрывал на замок двери хлева, чтобы туда не могли проникнуть злые силы [Петровић 1931, с. 242; Ђорђевић 1958, с. 340]. У русских, как только молодые переступали порог дома, сейчас же кто-нибудь закрывал замок, а ключ бросал в источник, для охраны молодых от порчи [Маслова 1984, с. 37]; дверь в спальне новобрачных запирали на замок, чтобы их не могли испортить [Зеленин 1914–1916/1, с. 174].

На вербальном уровне этот мотив обычно встречается в заговорах, где это действие приписывается христианским святым: «Святы Ягорай-пабеданосец... замыкай тры пучі ад звера бягучага, ад гада паўзучага, ад злога паганага чалавека...» (заговор при отправлении в дорогу, бел. [Замовы 1992, № 54]); в заговоре от колдовства: «Михаил-архангел!.. запри тридевятью замками-ключами. И глаголет мне, рабу Божию, Михаил-архангел: ...и замкну тридевятью замками-ключами...» (рус. [Буслаев 1861, стб. 1513]); в польской молитве от волков: «Pietrzepawłemikolaju, weź kluczyki z raju! Zamknij psu drogę wściekłemu, leśnemu...» [Петрпавелниколай, возьми ключики от рая! Замкни псу дорогу, бешеному, лесному...] колбуш. [Kotula 1976, s. 75]. Часто этот мотив встречается в апотропеических формулах, предупреждающих выкидыш, где замыкание замков символизирует замыкание женского лона: «Ишла яна [Богоматерь] до рабы Божай, золотыя замки замыкати, шовковый пояс к сэрцу привязати...» (бел. гом. [Романов 5, с. 57]).

Впрочем, человек сам может запирает себя от опасности, как, например, в заговоре, читаемом при входе в лес: «...и замкну аз, раб Божий (имярек), за тридевять замков, выну из тридевять замков тридевять ключей» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]). В заговоре на ночь: «Я, раб Божий (имя), восхождением солнца укроюсь, ясным месяцем запрусь, никого не боюсь» (вельск. арх. [Щепанская 1992, 122]); «...лягу, запрусь, никого не боюсь...» (рус. вологод. [Учебные 1992, с. 24]).

Функциональным вариантом мотива замыкания может быть **завязывание узла**. Обычно это действие имеет семантику обезвреживания опасности и направлено на сам источник опасности (завязывают пасть волку, клюв хищным птицам, рты недоброжелателям и т. д., см. модель *Обезвреживание*). Но в редких случаях это действие синонимично замыканию охраняемого пространства для преграждения пути опасности. Ср. завязывание узла с целью оградить свою скотину от опасностей (с.-рус. [Дурасов 1989, с. 273]).

На вербальном уровне мотив завязывания охраняемого объекта от опасности встречается в восточнославянских заговорах и южнославянских ритуальных диалогах, где он сопровождает одновременно производимое действие: на Русском Севере пастух в первый день выгона скота *завязывал* на нитке узлы со словами: «*Вязу* своих скотинок крепко-накрепко от волков, от медведя, от росомахи, от трясуна, от зыбуна, от всякого несчастного случая. *Вязу* скотинку плотно-плотно» [Дурасов 1989, с. 273]. У сербов в Сочельник хозяйка садилась у очага, сплетала длинную нитку, а затем завязывала ее на верхнем звене цепи, висящей над очагом. Другая ее спрашивала: «Што завезу-жеш?» — «Завезуем од вука, од ајдука, од цпрнице, од змије, да благо не коље» [Почему завязываешь? — Завязываю от волка, разбойника,

от ведьмы, от змеи, чтобы скот не загрызла]. При упоминании каждого «врага» завязывался отдельный узел на нитке (серб. гранич. [Беговий 1887, с. 224]).

3. Закрещивать. Семантика закрепщивания в народной магии определяется универсальной символикой креста как одного из главных символов христианской культуры, ср. «Молитву Животворящему Кресту Господню», согласно которой крестное знамение, наряду с крестом, является оберегом, отгоняющим и уничтожающим зло силой распятого на кресте Иисуса Христа. Закрещивание в традиционной культуре осуществляется не только канонически (у православных троеперстным перекрещиванием правой руки справа налево, у католиков и протестантов — ладонью правой руки слева направо), но и другими способами (ногой, хлебной лопатой, ухватом, вербой, тестом и пр.).

Закрещивание как оберег входит в один ряд с такими акциональными оберегами, как заминивание, зачурание, запираение, закрывание, заграждение и под., применяется для защиты охраняемого объекта или пространства от демонов. Двери и окна дома закрепщивались на ночь и в «опасные» календарные даты. Повсеместно у славян принято было на Рождество, Крещение, в заговенье на Великий пост или в Страстной четверг при помощи мела, глины, меда или копоти от освященной свечи обозначать кресты на окнах и дверях дома, обходя его посолонь. Польский демон *kłobuk* не может проникнуть в тот дом, который был закрепщен от пола до крыши. Ср. западноукраинскую быличку о двух упырях, которые не могли проникнуть в дом, где все окна и двери были закрепщены — «запечатаны». Вставляя в новой хате дверную раму, говорили: «Двери, двери, будьте вы на заперти злomu духови и ворови» и делали топором знак креста (укр.). Чтобы умерший знахарь не «приходил» домой, сразу после выноса тела кочергой закрепщивали углы дома (Любязь любешов. волын., ПА). Во время грозы ножом или ногтем делают крест на коре того дерева, под которым прячутся, чтобы черт, спасающийся от грома, не смог подойти к этому месту (карпат.). Когда молодые приходят в дом к жениху, старший дружка вводит их в хату и, чтобы защитить от порчи, ударяет крест-накрест в косяки дверей три раза (укр.). Перед доением и после него закрепщивали вымя коровы, чтобы ночью ее не могли доить демоны (пол. [Dworakowski 1964, s. 199]). Чтобы защитить ребенка от сглаза, ему накрест измеряли лицо большим пальцем и мизинцем раскрытой ладони (укр. зак., серб. [Вукова 1934, с. 34]).

Помимо обычного способа, закрепщивали мелом (бел., укр., пол.), дегтем (рус., укр.-карпат., серб.), чесноком (о.-слав.), ножом (укр.) и другими предметами и веществами, имеющими самостоятельный статус оберегов, что придавало действию дополнительную охранительную семантику. Новорожденного ребенка повитуха трижды перекрещивала

последом, чтобы его не могли сглазить (Галиция [Кузеля 1906, с. 168]); если в доме был маленький ребенок, которому еще не исполнился год, мать должна была после захода солнца закрепивать ножом все окна, двери, печную трубу и вообще все отверстия в доме, чтобы ничто злое не повредило ребенку (Галиция [Кузеля 1906, с. 201]). Чтобы уберечь ткацкий станок от сглаза, его крестили убитой сорокой (полес.). На Крещение через скот перебрасывали топор крест-накрест (рус. [Чичеров 1957, с. 74–75]). В день св. Евдокии (1.03) хозяйки мазали накрест корове вымя, брюхо и между рогов свиным калом и чесноком, чтобы защитить ее от ведьм, а перед Ивановым днем хозяин на пороге чертил чесноком знак креста, чтобы стриги не смогли войти в хлев (словац. [Vaclavik 1943, s. 73]); у сербов хозяйка, всякий раз начиная месить тесто, а особенно в Страстную субботу при изготовлении пасхального кулича, чертила тестом крест на пороге, чтобы в дом не могли проникнуть болезни [Тројановић 1911, с. 30]. Ср. общеславянский способ закрывания посуды в случае отсутствия крышки — положить накрест две лущинки или соломинки, чтобы преградить путь нечистой силе.

Присыпая на ночь золой угли в очаге, его трижды закрепивали хлебной лопатой, чтобы вештицы не собирались около огня (серб. [Вукова 1934, с. 11]). Выезжая первый раз селять, хозяин перед выходом из дома трижды перекрещивал порог хлебной лопатой (з.-укр.), кнутом чертил на земле знак креста, произнося: «ДоромѠз, Воже» [Помоги, Боже] (пол. [Lęga 1961, s. 266]).

На вербальном уровне закрепивание может заменяться или сопровождаться декларацией о совершении крестного знамения — словесным эквивалентом соответствующего действия. Крестя стадо, произносят: «Господзь мое стадо храсциць храстом его печатова» (бел. [Романов 5, с. 47]). В заговорах сам глагол *закрепивать* практически не употребляется (он принадлежит не языку текстов, а языку описания). Обычно «молитвы», содержащие этот мотив, сводятся к рассказу о сотворении крестного знамения. Ср. молитву «Семь крестов»: «Кладу первый крест от Святого Духа, второй крест от Господа Бога, третий крест от Иисуса Христа...» (с.-рус. [Учебные 1992, с. 29]); в молитве, читаемой перед сном, говорится: «Ложусь спать, кладу крест от земли до небес по окошккам, по дверям, по отдушинам, по трубам. Аминь» (арх. [там же, с. 23]). Ср. тот же мотив в полесских молитвах перед сном: «Лягаю я спаты, даю Господа знаты. Хрыстом хрыстюся, хрыстом простылюся...» (Чудель сарн. ров., ПА) или: «...хрэстом хрэшчусь и с ангелами спать ложусь» (В. Жары браг. гом., ПА). В заговоре на охрану пчел говорится: «Освящаю цябе (крестя улей), охрещаю цябе морської водой... и святым Яном Хрясцицелем, и святым Христовым воскресением, от злых воч, от поганных суоц» (бел. [Романов 5, с. 50]).

Вариантами закрещения можно считать *зааминивание*, *зачурание* (проведение мелом или углем запретной черты с произнесением слов «Чур меня!») и, спорадически, *благословение*. Слово *аминь* обычно произносится в конце сакральной формулы и закрепляет произнесенный текст. В некоторых случаях *аминь* приобретает значение, аналогичное замку, — запирает, замыкает охраняемое пространство: «Для меня, раба, стоит каменная стена, молитвами закрыта, аминем заперта» (арх. [Учебные 1992, с. 25]). Синонимом *закрещивать* может выступать глагол *благословлять*: «Благослави, Господь, каждую дырочку, щилочку, все двери и трубу и подпольную дыру» (арх. [там же, с. 22]).

Кроме постоянно повторяющихся мотивов, семантика преграды реализуется в локальных, окказиональных мотивах (*вспахивать*, *запрещать*), представленных только на вербальном уровне и встречающихся в заговорах:

Вспахивать: «...спорныя Иваны белымі канямі яго ад бора аралі і пахалі і гарохам засявалі, штоб змяя не праляцела, ніхто ні прайшоў, ні праехаў...» (заговор на охрану скота, бел. [Замовы 1992, № 97]). Идея вспахивания земли, ее культурной обработки и засеивания как способа противостоять силам зла уже встречалась в семантике обряда опахивания в качестве дополнительного семантического мотива. В данном примере она реализуется самостоятельно.

Запрещать: «Я, раб Божий, имерек, Духом Святым и святых Пречистов Матерев Божей и всеми Божиими силами и Святыми его *запрещаю* и *запекую* всякую злость, хованцев, чародеев от своих жит, от своей вшидкой сельбы и от своего вшидкого обходу» (зак. лемки [Петров 1891, с. 128]). Заговор от морового поветрия произносится при обходе дома, когда на небе виден молодой месяц: «Запекую вас и заповедаю вам всем остудам и волхвованным словам набаяванным или принесенным, или подлятым... всяким остудам *запрещаю* и *заповедаю* вам...» (зак. лемки [там же, с. 126]). В молитве на охрану урожая: «...заклинаю тя и заповедаю от всякой злости, от хованцев и городейников, от своей межи и от своих плодов и от своих обходов» (зак. лемки [там же, с. 128]).

III. Разграничение

Семантическая модель разграничения, разведения охраняемого объекта и опасности предполагает создание ситуации, исключающей любой вид контакта их друг с другом.

1. Разделение своего и чужого. На **акциональном** уровне примером пространственного отделения человека от источника опасности может служить его поведение на дороге. Будучи общим местом для людей и

нечистой силы, дорога символически разделялась на две половины: правую — для людей и левую — для потусторонних существ и зверей. Поэтому при встрече с волком переходили на правую сторону дороги, считая, что волк перейдет на левую (Картушино стародуб. брян., ПА). Если человек, дойдя до развилки, не знает, по какой дороге ему дальше идти, то должен выбрать правую дорогу, чтобы не столкнуться с чем-нибудь злым (серб. Сврлиг).

Остальные мотивы, включающие эту семантику, реализуются только на вербальном уровне.

Мотив разделения своего и чужого на вербальном уровне реализуется в коротких приговорах и реже — в заговорах. Так, при встрече с русалками говорят: «То тобі, Боже, то мени, Боже» (волын., ПА). Женщина, идущая в баню во время регул, чтобы не повредить окружающим, должна сказать при входе: «Маё при мне, а ваше при вас» (бел. [Bystroń 1916, s. 11]). В заговоре на охрану коров от порчи хозяин, в частности, произносит: «Зову, кличу свое власное, чужого не пожадаю» (зак. лемки [Петров 1891, с. 127]) или: «...чужого спору не забіраем, свайго не выпускаем...» (бел. [Замовы 1992, № 89]). При встрече на дороге с вампиром следует сказать: «Na pół droga» [На половину дороги] (зап. Галиция [Kosiński 1905, s. 9]). При встрече с ведьмой, обернувшейся свиньей, необходимо сказать: «...я иду своею дорогою, а ты ступай по своей!» (купян. харьк. [Иванов 1991, с. 463]). В Далмации в Сочельник на навозную кучу выносили немного еды для волка и оставляли там со словами: «Вујо мој, ево тебе твоје, а мируј у моје» [Волк мой, вот тебе твое, а не трогай мое] [Ђорђевић 1, с. 219]. В Далмации человек, проходящий мимо кладбища, должен сказать: «Мртви моји, Бог вам прости! Ви сте били ка и ми, а ми ћемо ка и ви. Не преште с нами и ми ћемо к вама!» [Покойники мои, Бог вас простит. Вы были, как и мы, а мы будем, как и вы. Не задевайте нас, и мы придем к вам] [Ђорђевић 1953, с. 46].

Поскольку считается, что зло передается с мыслями и думами, направленными против другого человека, верили в необходимость разграничить свои и чужие мысли, свою и чужую долю. В частности, полагали, что встреча двух людей, находящихся в пограничном, маргинальном состоянии, пагубно сказывается на одном из них, поэтому необходимо символически «развести» их, отделить друг от друга. В частности, встреча двух матерей с грудными младенцами является опасной ситуацией, поскольку, оберегая собственного ребенка, женщина может подумать зло на чужого. Чтобы предотвратить злые мысли, мать в этой ситуации должна произнести про себя: «Месяц и зори: то двое, хай растуть детки обое. Шо матерки думают, то матерка́м, а што дети думают, то хай детя́м» (Тхорин овруч. жит., ПА).

Мотив разграничения своего и чужого реализуется в болгарском обряде «откукване кравата от кукувицата» [откукивание коровы от кукушки], где семантика отграничения, отделения своего от чужого выражена глаголом *откукам* [откукивать]. Обряд выполняется весной, когда начинает куковать кукушка, и основан на поверье, что кукушка, подобно ведьме, может отнимать у коров молоко. В нем участвовали две женщины, которые кропили корову водой и произносили диалог: «Што кукаш?» [Что кукуешь?] — «Откуквам млеко и масло» [Откукиваю молоко и масло] — «Откукај го!» — «Откуках го!» [Откукай его! — Откукала его!] [Спасов 1898, с. 219].

2. **Уклонение от встречи с опасностью.** Этот мотив основан на пространственном разделении охраняемого объекта и носителя зла. Разграничение охраняемого объекта и источника опасности предполагает отсутствие контакта между ними. Но избежать нежелательного контакта можно не только путем создания преград и границ, но также уклонением от встречи. Мотив *не-встречи*, не обнаруживая прямо семантики разграничения, предполагает разведение в пространстве носителя зла и объект охраны. Этот мотив реализуется преимущественно в заговорах. Ср. севернорусский заговор на охрану скота: «И как гора с горой не сходится и берегами, и так бы черный зверь не сходился с моим скотом, христианским животом, во веки веков» [Бобров, Финченко 1986, с. 149] или западнорусский заговор на охрану скота от болезни: «Есть на свете три царя: первый царь — ясен месяц в небе, другой царь — черный рак в море, третий царь — серый волк в лесе. Как этим трем царям вместе не сходиться, за одним столом вместе не садиться — так чтоб у скотины... чемери не было» (смолен. [Добровольский 1908, с. 154]), а также белорусский заговор на охрану скота от волков: «Як мне з імі ня схадзіцца (с ясным месяцем в небе, волком в колоде, медведем под выворотнем), а ім за 'дзін стол ня садзіцца, і ня піць і ня ець, ня гуляць, ня бяседаваць, так рабу зверу з маёй скацінкай, з бурай шарсцінкай ня схадзіцца, ня відацца, ня стракацца» (бел. гом. [Замовы 1992, № 142]).

3. **Уклонение от встречи с опасностью во времени.** Как дорога делится на две половины — человеческую и нечистую, так и сутки делятся на день, принадлежащий человеку, и ночь, отданную нечистой силе. Поэтому не только представители того мира не должны нарушать человеческое пространство и время, но и человек должен помнить о пределах собственного пространства и времени, чтобы избежать нежелательных для себя последствий. На этом основан гуцульский оберег от ходячих покойников. Если человека, идущего ночью по берегу реки, встретит выплывший из воды утопленник и спросит: «Твоя ночь или моя?», человек обязан ответить: «Твоя», тогда утопленник его не тронет (Головы верхов. ив.-фр., КА).

Одним из способов уклонения от контакта с опасностью является **молчание** — своеобразное уклонение от встречи на вербальном уровне. Поскольку, по народным воззрениям, голос так же материален, как взгляд и слово, он разрушает невидимую границу между человеческим и потусторонним мирами, при этом граница может быть разрушена только в том случае, если человек откликнется на провоцирующий его «иномирный» голос. По этой причине нельзя кричать в лесу, в поле, т. к. откликом может быть голос нечистой силы. Это же правило действует при встрече с волком (Одрижин иванов. брест., ПА) и вихрем (болг. [Колев 1980, с. 79]), при встрече с русалкой — «говори́ты нэ можно. Что-нибудь скажешь — зразу умрэш» (Ветлы любешов. волын., ПА). Человек не должен откликаться, когда слышит эхо, являющееся, по болгарским верованиям, откликом нечистой силы, иначе злой дух может его иссушить [Маринов 1914, с. 213]. Ср. полесское поверье: «И ў лесу́ нельзя́ было́ озыва́цца на го́лос, як хто озыва́е. Нечы́стый дух ё́то ходить и вызыва́е» (В. Беребежов стол. брест., ПА). Поэтому у славян повсеместно существует запрет откликаться на голос или обращаться в ту сторону, откуда он слышен, поскольку этим человек открывает нечистой силе доступ к себе: «Абэ ты не обзивала на нэй голос, що не зна́йеш, бо сатана вжэ буде ходэ́тэ до тебе, жинкэ, чэ ди́ўчынэ. Отак тэ прокрече́ш, то вин ма́йе пра́во ходэ́тэ. Вин з нэй живэ́, як чоловiк з жiнкой» (Головы верхов. ив.-фр., КА); «Ў по́лный дэнь вин [злой дух. — *Е. Л.*] пока́жэцца, будэ пудво́дыть, клікаць будэ, казать, чи кум, чи кума́. И нэ (о)бзыва́цца — то мо́жэ пудвэ́сты» (Чудель сарн. ров., ПА); «Потопленники, оні ў но́чы пужа́ють людей. Там у нас малады́ чалавэ́к утапи́ўся, дак у но́чы гука́е. И нико́гда не отгу́кивайся, бо прiде» (Замошье лельч. гом., ПА).

Во время похорон, когда покойника везут на кладбище, нужно молчать, поскольку в этот момент «дорога открыта на тот свет» и не существует обычной границы между тем и этим миром, а значит — необходимо отделиться, отгородиться молчанием. Сюда же относится запрет плакать, голосить по умершему — часто покойника можно было оплакивать только до момента погребения, после возвращения с кладбища голосить уже не полагалось: «У нас чоловiк як умрэ́, спустэм ў могэ́лу, ужэ голосэ́тэ нэ мож. Пла́катэ мож, а голосэ́тэ — ни. Прэсэхай́е сэ» (Луги рахов. зак., КА).

Караконджулы — сербские сезонные демоны, появляющиеся на святках, отнимают голос у крикнувшего человека и тем приобретают власть над ним, поэтому в местах возможного «скопления» караконджулов человек не должен разговаривать — «нити гласа од себе пушта-ти» [т. е. должен «голос от себя не отпускать»] [Ђорђевић 1958, с. 560]. Похоже ведет себя женское демоническое существо *пустоловица*, ко-

торая зовет человека по имени: «Николе, што радиш?» На этот крик нельзя отзываться, иначе потеряешь голос (серб. [Вулетих-Вукасових 1934, с. 183]).

Молчание служит также оберегом в те моменты, когда существует опасность, что вместе с откликом можно отдать и благосостояние. Его соблюдают при доении коровы, посадке овощей, сновании основы, в день отела коровы и проч.: «Як корову до́ять, то гомони́ть нельзя́, ка́жут: трэ́ба моўчы́» (С. Боровичи щорс. черниг., ПА); «Як воро́жыш — маўчы́, як молоко нясеш — маўчы́, бо глаз уся́кий бувае́ць» (Гортоль ивацев. брест., ПА); «Як це́лица коро́ва, то не здоро́вкаюцца, чы свиння́, чы (о)вэ́чка, чы шо... бо не ўро́дить у тебе́, а у их уро́дить» (Кочище ельск. гом., ПА); «[Когда кто-то приходит в дом во время снования], малчо́м сную́, нэ разгоўра́уеш» (Онисковичи кобрин. брест., ПА). Однако в ряде случаев молчание служит способом нейтрализации носителя опасности (см. модель *Нейтрализация*).

5. Моделирование ложной встречи с опасностью. Идея уклонения от встречи с опасностью может реализовываться достаточно парадоксальным образом: для того чтобы избежать ущерба от непредсказуемого, непредвиденного контакта с опасностью, нужно не уклоняться от встречи с ней, а назначить, «смоделировать» эту встречу на такое время, когда она не сможет принести ощутимого вреда. Этот мотив реализуется в приглашении носителей опасности на рождественский ужин. Этот ритуал, подробно исследованный в научной литературе [Виноградова, Толстая 1988; Виноградова, Толстая 1991; Виноградова, Толстая 1993, с. 60–82], в общих чертах сводится к следующему: во время рождественского ужина хозяин берет часть еды от праздничной трапезы, выходит во двор и «приглашает» к себе на ужин тех, кто может в будущем представить опасность для благополучия и благосостояния его семейства — мороз, хищников, грызунов, покойников, градовые тучи и пр. Хозяин предупреждает носителя опасности, что приглашает его на ужин для того, чтобы тот не приходил в течение года. Ср. сербский вариант обряда: «В Сочельник хозяин выходит из дома с ракией и специально испеченным хлебом, называемым *срећа* [встреча] и три раза кричит: „Джермане, Джермане, куда да си, одмах да дођеш сад на вечеру, а летос нигде очи да ти не видим!“ [Герман, Герман, куда ты, сейчас приходи на ужин, а летом чтобы мы тебя не видели]. После этого он отпивает ракии, откусывает кусок хлеба и возвращается в дом, где его спрашивают: „Шта би с Джерманом?“ [Что было с Германом?] Он отвечает: „Дође та вечерасмо и добро се накитисмо вином и ракијом, па се *развиђисмо*“» [Он пришел, и мы ужинали и хорошо напились вина и ракии, и разошлись] (Болевачки срез [Грбић 1909, с. 66]). Представление о том, что приглашение на ужин совершается, чтобы в

будущем «иметь право» с этой опасностью не встречаться, подтверждается гуцульским материалом: только тот, кто на Рождество совершил ритуальное приглашение, может летом отогнать градовую тучу от своих полей. В противном случае его попытки не будут иметь успеха.

IV. Укрывание

Эта семантическая модель основана на стремлении спрятать охраняемый объект, сделать его невидимым и поэтому недоступным для носителя опасности.

1. **Покрывать, укрывать охраняемый объект.** Среди предметов, которые в народной культуре используются для магического укрывания того, что нуждается в охране, — полотно, полотенце, фартук, а также миска, горшок и другие сосуды, которыми покрывали охраняемый объект.

На акциональном уровне мотив реализуется в обрядовых действиях закрывания, покрывания охраняемого объекта горшком, миской, полотном, полотенцем, фартуком и под. У восточных славян женщина во время беременности фартук носила, чтобы к ее будущему ребенку «не приставали уроки»: «[Беременная] ўсегда ходіла ў фартуху, шчоб нэ зглізілі, шчоб і подумы не прістаілі к юі» (Барбаров мазыр. гом., ПА); «Если бэрэменна жэншчына, ана даўжнá насіць фартух, — не бúde прыстрэчнны рэбёнок» (М. Автюки калінк. гом., ПА). Беременная должна была надевать два фартука, если шла в крестные к чужому ребенку — чтобы не повредить ни ему, ни своему будущему ребенку: «Як вонá бэрэмэнна, і еé бэрўт на куму, то вонá чэпінт два хвартухі, коб годова́лась і та дытына, і еé, а колы не учэпінт, то чы умрэ, чы калікою зроби́ця» (Ветлы любешов. волын., ПА); так же поступали, если беременная шла на похороны: «Як жэшчына бэрэмэнна, то чэпляюнт два хвартуха, як идэ до мэ́рця, коб дитя́ бэ́ло не было» (там же). Сербы для этой же цели покрывали фартуком новорожденного ребенка, если выходили с ним на улицу [Милојевић-Радовић 1958, с. 252]. Ср. также общеславянский обычай закрывать угол, где находится роженица, платком или полотном, чтобы укрыть ее и ребенка от возможной порчи (см., например: [Bodnár 1911, s. 235; Olejník 1978, s. 88–89]).

В Полесье фартуком, полотенцем или полотном покрывали корову во время доения — «шоб пагáныя óчы не сурóчили» (Злеев репк. черниг., ПА) или перед выгоном на пастбище, а также подойник, чтобы предохранить его от ведьм: «Без хфартухá нельзя корóву доіт, а потам надо доунку накрыт, шоб ведьмы не утяглі́ молока» (Кочице

ельск. гом., ПА), и вообще всю молочную посуду, чтобы ее не увидел «злой» глаз (Щедрогор ратн. волын., ПА). Считалось, что, неся по улице молоко, можно здороваться и разговаривать, но в этом случае молоко необходимо закрыть, чтобы предохранить от порчи (Олтуш малорит. брест., ПА), также накрывали ткацкий станок в «опасные» календарные даты, например, на святки (Ч. Волока луг. жит., ПА). Хозяйки, выпуская первый раз цыплят на двор, закрывали их юбкой или фартуком, чтобы охранить цыплят от ястреба (пол. келецк. [Siarkowski 1879, s. 26]). Согласно одной из украинских быличек, дьяк, читавший в церкви над гробом ведьмы, в последнюю ночь спрятался в алтаре и накрылся черными ризами, что сделало его невидимым для ведьмы [Милорадович 1991, с. 549].

На вербальном уровне наиболее распространенным является мотив создания *покрова*, не только защищающий охраняемый объект, но и делающий его невидимым. В заговорах покров, так же как и ограда, создается из элементов космоса, что увеличивает его сакральную силу. Ср., например, фрагмент заговора при отправлении в дорогу: «Я, раб Божий, восхождением солнца *укроюсь*...» (арх. [Щепанская 1992, с. 122]); «*Покрываюсь* я, раб Божий имярек, [ту]чами и облаками» (арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 553]) или заговор на охрану скота: «...и сверху постави, Господь, шатер седми небес... поставьте сей небесный шатер на облаках, как семь небес утверждены от самого Господа нашего Иисуса Христа поверх всей поскотины... И как святая Фаворская гора светом *покрывается*, и так меня, раба Божия (имя рек), и всю мою поскотину и весь милой скот, крестьянский живот, *покрой* седми небесным шатром и всей вселенной светом...» (арх. [Ребров 1886, с. 49]).

У сербов мотив *покрова* часто встречается в заговорах на отгон градовой тучи и сопрягается с мотивом чуда в сюжетах о рождении семилетней девочкой ребенка, чьими пеленками укрывается поле от града: «девојка седмоготка родила дете и сву летину покрила детињим халиницима» [Девушка семи лет родила ребенка и все угодня покрывала детскими одежонками] (Златибор [Толстые 1981, с. 55]). В северомакедонской песне «о граде», которая поется, чтобы предотвращать град, есть мотив покрывания охраняемого пространства волосами. Эта песня исполняется пожилой женщиной первый раз в субботу перед началом Великого поста (Бела субота) и в следующий раз по надобности летом для предотвращения или прекращения града: «Бела субото, / Градева сестро! / *Расплитај косе, / Покривај поље*...» [Белая суббота, сестра града, расплетай косы, покрывай поле...] [там же, с. 101]; ср. тот же мотив в сербской песне: «...коса пуштија, *поље покрија*...» [...волосы выпустила, поле покрывала...] (Косово поле [там же]). В уже упоминав-

шемся болгарском ритуале, посвященном символическому укрыванию овец от хищников, при подталкивании угольков под горшок происходит следующий диалог между пастухом и его напарником: «Какво караш, чубан?» [Кого гонишь, пастух?] — «Карам овце!» [Гоню овец!] — «Ами ут де ги караш?» [Но откуда ты их гонишь?] — «Бяха останали в баире, та да ги *затвуря*» [Они остались в горах, так я хочу их закрыть] (Средние Родопы [Дечов 1905, с. 134]).

Мотив *покрова* иногда реализуется в заговорах в образе *кровли*: «Ангелы по окнам, посты по углам. Святая роса *на кровельке*... На самой крыше огненное пламя горит» (заговор перед сном, арх. [Учебные 1992, с. 23]). Святая вода и сама может пониматься как кровля: «...ворота железны, аминем заперты, а на хоробах святая вода» (арх. [Ефименко 2, с. 165]).

Мотив *покрова* поддерживается в народной культуре известным преданием о покрове Пресвятой Богородицы, ср. фрагменты заговоров типа: «Выхаджу я з варот, маць Прачыстая напярод, *рызаю закрывае*, ад усіх урагоў спасае» (бел. [Замовы 1992, № 63]); «...и ты, Госпожа Пречистая Богородица, Мати Божия, *укрывавай* меня, раба Божия имярек и мой скот, милой христианской любимой живот... свою *ризою, небом и землю, пением и колодием, и выскорим, и белым камнем, и землю материю* от черного зверя широкопятаго...» (каргопол. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 141]). Функцию укрывания могут выполнять также Иисус Христос, Георгий Победоносец, св. Алексей, ангелы и даже царь дворовой и лесун с лесунихой, как в восточнополесском заговоре: «Цар дворава! Царыца др(в)араница, твае дзеткі цареняткі! *...пакрыйце* вы іх (коров. — Е. Л.) *шайковай пеляной*...» (хойниц. гом. [Толстой 1986, с. 142]). В украинском заговоре от пули и сабли Иисус Христос закрывает человека не только ризами и крестом, но собственным именем: «...и износил сам Иисус Христос з небес тридзевяць ризы и животворящий крест, и *скрывав* сам Иисус Хрыстос с небес... *тридзевяць трема ризами, животворящим крестом, именем* рожденного, молитвянного и крещеного раба Божія...» [Ефименко 1874, с. 59–60].

Мотив *покрывания* имеет свои аналогии в сугубо книжной традиции, где глагол *покрывать*, помимо своего основного значения, имеет значение «спасать»: «*Покрыи* нас подь кровом крилоу твоею» [Срезневский 2, с. 1118]; «Въ то время Пречистая *покрыла* своихъ деревень от Литвы не воеваны» [Срезневский 2, с. 1118]. Как в книжной, так и в народной традиции наиболее действенным оберегом является осеннее крестным знамением, которое рассматривается как покрывание крестом. В одном из древнерусских поучений рассказывается об иудее, вынужденном заночевать в бесовском капище и осенившем себя

перед сном крестным знаменем, «и приступиша к нему бѣсове, глаголюще о нем: „сей бо сосудъ нечистъ лежит, да крестомъ покровень“. Сего жь ради крестного знаменья не можуще ему бѣсове никаковы пакости сотворити» [Яцимирский 1913, с. 24]. Ср. тот же мотив в современном западноукраинском тексте, в котором рассказывается, как еврей-шинкарь заночевал в лесу: «і вун там заноч'уваў і рішыў пэрэкрэстіты, та с'я пэрэкрэстіў і спит'». Лег он на том месте, через которое ехала свадьба нечистых, «і ч'ўје гóлос: „Мáрку, б'еры́ жо́го“, — а там ч'ўје [ответ]: „Хрест Божи́, а тулуп (тело. — Е. Л.) порожни́“». Нечистые не смогли причинить ему вреда (Мокрое перегин. зак., КА).

2. **Одевать, облачать.** Мотив одевания стоит в ряду других подобных способов охраны с помощью элементов космоса: опоясывания зарей, огораживания месяцем, обыкания звездами и пр. Мотив встречается достаточно редко. На акциональном уровне примером может служить сербский обычай надевать на новорожденного ребенка рубашечку, которую соткала женщина, сидя на дымоходе, чтобы предохранить его от караконджулов [Зечевих 1981, с. 168].

В вербальных текстах этот мотив достаточно близок к мотиву покровя, но имеет свои особенности, обусловленные употреблением в русских говорах слова *оболокать* в значении «одевать»: «Встану я, раб Божий (имя рек): благославьясь... оболось я оболочками, подпояшусь красною зарею...» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]). Мотив встречается в свадебном заговоре: «...оболось походячим оболочком, опояшусь белой зарей, обычусь частыми звездами, часты звезды по косицам» (рус. енис. [Макаренко 1898, с. 391–392]); в заговоре от сглаза: «Иду меж мир миром мированая, а зорями одяженная, месяцем подперезаная, пречистая тварь» (укр. [Ефименко 1874, с. 25]); «оденусь светлою зарею, покроюсь облаками с частыми звездами...» (арх. [Дурасов 1989, с. 270]). В заговоре на здоровье новорожденного: «Одевала, оболочала сама Мать Пресвята Богородица в свою нетленную ризу, в пелену Господню раба Божьяго младенца (имя рек) на сон, на угомон, на Божью милость» (рус. енис. [Макаренко 1898, с. 389]). Этот текст читается, когда «оболокают», т. е. одевают младенца после мытья. Упоминание Матери Божьей, *облекающей* младенца в свою нетленную ризу, заставляет вспомнить, с одной стороны, об уже упоминавшемся *покрове* Богородицы, а с другой — о том, что в книжной древнерусской культуре существовала традиция уподоблять саму Богородицу облаку, которое окутывает человека, нуждающегося в защите, делая его недоступным для врагов: «Подлинно: мы укрываемся под покровом Той, Которая, как облако, покрыла землю» [Димитрий Ростовский, октябрь, с. 15]. Этот образ, безусловно, повлиял на формирование мотива в текстах народной культуры.

3. **Прятать.** Укрыть охраняемый объект от опасности можно, спрятав не его самого, а замещающий и символизирующий его предмет. На Смоленщине в первый день выгона скота пастухи нанизывали яичные скорлупки на прут и обносили их вокруг скота, а затем тщательно прятали, чтобы их трудно было найти [Толстой 1993б, с. 92]. На Русском Севере в день первого выгона скота на том месте, с которого начинали «коровий обход», клали белый камень. Пастух обходил вокруг загона со скотом, волоча за собой ключ, замок, нож и нечищеную щуку, после чего все эти предметы вместе с закатанной в воск шерстью, взятой от каждой скотины, зашивал в мешковину и закапывал под этот камень (каргопол. арх. [Дурасов 1989, с. 274]). На Ивана Купалу прячут молоко в укромное место, чтобы ведьма не могла его увидеть и тем самым отобрать молоко у коров: «...коб нэ ба́чыла ўидьма, бо як побáчыць, шо багáта мулока́, то нішто зрóбить, шчо нэ б́удэ ёго ны́як. Спράталы ёго, коб в́идьма нэ ба́чыла. „Ах, — кажэ, — от идэ́ць там не́яка тётка, сусі́дка, схавáй мулуко, коб ня видно було...“» (Лопатин пинск. брест., ПА). Чтобы сделать заблудившихся овец невидимыми для хищников, болгарские пастухи палочкой подталкивали под миску столько угольков, сколько пропало овец, пока угольки не оказывались под миской. Миску не открывали до тех пор, пока овцы не находились (Средние Родопы [Дечов 1905, с. 134]); у сербов в этом же случае под горшок прятали три горящих уголька, а сам горшок завязывали цепью [Петровић 1948, с. 329]. В Полесье в такой же ситуации топор прятали под печь, считая, что таким образом прячут заблудившуюся корову от волков (Грабовка гом. гом., ПА).

На **вербальном** уровне мотив часто встречается в заговорах, сопровождающих ритуал сокрывания предмета, символизирующего охраняемый объект в недоступном месте. На Русском Севере во время первого выгона скота пастух делал из свечи восковую чашечку, клал туда шерсть от каждой коровы и *хоронил* все это в тайное место со словами: «Как сей воск я *сохранил*, и не опекает его красное солнышко, не светят на него частые звезды, не бьют буйные ветры, так бы моего скота, крестьянского живота, в чистом поле, в темном лесе... не мог обозреть и осмотреть лютый зверь, медведь и серый волк...» (каргопол. арх. [Дурасов 1988, с. 102]). Шерсть от каждой коровы служила символом самого животного. В сербской рождественской здравнице просят св. Троицу: «Сакриј и сачувај нас сваке беде нивиђене!» [Сокрой и сохрани нас от всякой беды невидимой!] [Петровић 1931, с. 232].

Чаще мотив сокрывания проявляется в заговорах опосредованно, в рассказе о процессе укрывания ключей или замка, преграждающих доступ к охраняемому объекту, как, например, в свадебном заговоре: «...и брошу те тридесять ключей во святое Хвалынское море, и придет

щука золотая, челюстью ухватит те ключи и понесет во глубину морскую, в пуповину, под колоду белодубовую» (холмогор. арх. [Бурцев 2, с. 22]).

У южных славян мотив сокрытия охраняемого объекта может встречаться в ритуальном диалоге: если потеряется скотина, кладут в кастрюлю уголек и вносят в хлев. Один человек вносит, а другой спрашивает: «Какво фкарваш?» [Что вносишь?] — «Телету» [Теленка (или то животное, которое пропало)] — «Караі, караі, да гу затóрим» [Вноси, вноси, чтобы мы его закрыли] [Вакарелски 1935, с. 285].

4. Отдавать охраняемый объект под сакральное покровительство. Этот мотив реализуется только на вербальном уровне и встречается в заговорах. Он более абстрактен по сравнению с другими мотивами этой же модели. Охраняемый объект отдается под сакральное покровительство христианских святых: «Святой Ягорий-батюшка, здаем на руки тябе свою скотинку...» (рус. смолен. [Добровольский 1908, с. 150]), ср. слова из заговора пастуха, обходящего стадо перед началом выпаса: «О святой Никола-батюшка, сдаю на поруки все стадо и прошу тебя, сохрани его от зверя лютого» [там же]. В польских «молитовках» скот передается под покровительство Христа, Богородицы, святителя Николая: «Wyganiojcie bydelecko na zielonę łąckę! Panu Jezusowi w ręce, pod Matki Boski płoszczyk, Świętego Mikołaja losecke» [Выгоняйте скотинку на зеленый лужок! Пану Иисусу в ручки, под плащик Матери Божьей, под батожок св. Николая] (пол. [Kotula 1976, s. 68]) или в другом варианте: «...Pod Pana Jezusa płoszczyk, pod świętego Mikołaja biczyk» [...Под плащик Пана Иисуса, под кнутик св. Николая] (пол. [Kotula 1976, s. 86]). Встречается этот мотив и в белорусских текстах: «Аздаём скацінку на вапы (святых. — Е. Л.) рукі, на Божыя росы...» (бел. [Замовы 1992, № 129]); «Отдаём мы святому Ягорью храброму скоцину на зберажэньня, каб зверь не выдав скоцины у яго руках; отдаём яму на целое лето и на веки вяком» (бел. [Романов 5, с. 152]). Чтобы не заспать собственного ребенка, мать должна прочитать молитву, обращенную к Богородице: «Najświętszaja Matka, ariakunka maja, atdaju tabie dziecatka swajo pad apieku twaju» (бел. [Wereńko 1896, s. 130]). Иногда отправитель текста берет охраняемый объект под свое собственное покровительство, предварительно помолившись Богу и всем святым: «И емлю я, раб Божий имярек, себе скот на руки, милой хресьтянской живот: всякую животину живущую...» (арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 137]); «Благослови меня, Господи, Спас Милостивый и Пречистая Богородица, рабу Божию (имя рек) к себе на руки принять милой весь крестьянский живот...» (каргопол. арх. [Ребров 1886, с. 49]).

Следующие четыре семантические модели — обезвреживание, или нейтрализация, нанесение ущерба, уничтожение и отгон — принадле-

жат ко второй категории оберегов, воздействие которых направлено на носителя опасности. Семантика, реализующаяся в данных моделях, не является собственно апотропеической — она встречается и в текстах с реабилитационной функцией, например, в лечебных заговорах.

V. Нейтрализация

Обереги этой модели имеют целью создание такого состояния носителя опасности, сообщение ему таких свойств, при которых он был бы не способен проявлять свои опасные качества. Иными словами, цель оберегов — сделать носителя опасности неподвижным, омертвелым, онемевшим, слепым, смиренным, бессильным и т. д. Механизм апотропеического воздействия на опасность основан на моделировании поведения носителя опасности с помощью магических средств. В основе этого механизма лежит уподобление носителя опасности тому объекту, качества которого хотели бы передать самой опасности.

1. Уподоблять носителя опасности покойнику. Способностью делать носителя зла омертвелым, подобным покойнику, обладают предметы, соприкасавшиеся с покойником или имеющие отношение к погребению: земля с могилы, первая щепка от гроба, мерка, которой измеряли покойника для изготовления гроба, веревка, которой были связаны его руки, остаток нитки, которой покойнику шили подушку, вещи, принадлежащие покойнику, и т. д. Механизм нейтрализующего воздействия подобных предметов основан на магии уподобления: как мертвое тело недвижимо, безгласно и бездеятельно, так должны быть неподвижны, бездеятельны и безвредны носители опасности. Считается, например, что если носить с собой землю с могилы, то она будет приводить врагов в бездействие (укр. подол. [М. Б. 1867, с. 692]) и предохранит от вампира (кашуб. [Sychta 1, s. 363]), как и первая щепка от гроба (пол. [Pełka 1987, s. 208]). Тряпка, которой связывали покойнику ноги, предохраняла скот от падежа (Партизанская хойниц. гом., ПА); в некоторых местах ноги покойнику связывали красной ниткой, которая называлась «мертвой ниточкой» и служила универсальным оберегом — ее носили на запястье от всякого зла (В. Злеев репк. черниг., ПА); остаток нитки, которой шили подушку для гроба, предохранял от сглаза (Кочище ельск. гом., ПА), такую нитку привязывали корове к хвосту от сглаза (Кочище ельск. гом., ПА).

В Полесье, чтобы уберечь зерно от мышей, в него кидали стружки, оставшиеся от гроба (Радчицк стол. брест., ПА), а в Польше, чтобы птицы не клевали посевов, поле окуривали стружками от старого гроба [Гура 1997, с. 114]; для этой же цели сеять зерно следовало из того по-

лотна, на котором лежал покойник (пол. келецк. [Siarkowski 1879, с. 8]), или добавлять в семена песок со свежей могилы (пол. [Гура 1997, с. 114]), а также землю с могилы, в которой знаешь, кто похоронен (укр. жит. [Ефименко 1874, с. 44; Чубинский 1, с. 60]). Чтобы избавиться от клеветы и пересуд на свой счет, следовало носить при себе медный пятак, который некоторое время лежал под умершим — как умерший не может говорить и неподвижен, так и осуждающие не в силах будут заниматься пересудами (укр. подол. [М. Б. 1867, с. 692]). Вещи, принадлежавшие покойнику, клали в колыбель младенцу для предохранения от дурного глаза (Селицы почеп. брян., ПА); шапку, оставшуюся от покойника, вешали на жердь в поле, чтобы воробьи не портили жито (Хоромск стол. брест., ПА), рубашку покойника вешали в хлеву, чтобы отвратить зло от скота (В. Жары браг. гом., ПА). Важное значение в охранительной магии играла и мерка, которой измеряли покойника, когда делали ему гроб и рыли могилу. На Карпатах такой меркой хозяин измерял свои поля или огород, чтобы кроты их не портили (Зеленици надвorn. ив.-фр. [Онишук 1909, с. 28]); с нею следовало трижды объехать свое поле, а потом положить ее на могилу, с которой она была взята (Ч. Волока луг. жит., ПА). Носилки, на которых несли покойника и которые после похорон оставляли по краям могилы, также использовались в апотропеических целях: «Ну, и кажуць, як цюрэмное заключэнне ци куды ў дарогу далёку едеш, то трэба подняць эту носылку и чэрэз неё пройді тры разы, то нічога бояцца не будеш: усе ліхо от тебе отойде» (Велуга лунинец. брест., ПА). Средством для охраны полей от гусениц и насекомых является «похоронный» веник, т. е. веник, которым заметали пол после выноса покойника из дома (полес.); его же давали съесть корове, чтобы ее не гонял домовик (Стодоличчи лельч. гом., ПА). Нужно заметить, что предметы, связанные с покойником, не являются безусловными оберегами и часто используются во вредоносной магии для наведения порчи.

На акциональном уровне мотив проявляется в ряде ритуальных действий с предметами, связанными с похоронным обрядом. Например, чтобы предохранить засеянное поле от воробьев, разбрасывают по нему могильную землю (укр. [Чубинский 1/1, с. 60]). Этой же цели можно достичь, если обойти поле с меркой покойника (Ч. Волока луг. жит., ПА). Чтобы мыши не грызли зерно, положенное на хранение, стог следовало складывать в такой день, когда кто-либо умер — тем самым мыши уподоблялись покойнику (Любязь любешов. волын., ПА). Веником, которым метут дом после выноса тела, обметают капусту, чтобы на нее не нападали гусеницы (Дяковичи житк. гом., ПА).

На вербальном уровне сравнение объекта опасности с покойником встречается в заговорах: «Как мертвы ляжаць, не варохнуцца, рта не разінуць, ачэй не васкінуць, сердца не раз'яраць, рукамі не варахнуць, нагамі не трахнуць, так бы раб Божы камандзер рукою не варахнуў, нагою бы не трахнуў...» (солдатский заговор на «усмирение» командира, бел. вит. [Замовы 1992, № 1331]) или: «Ляжыць трыдзісяць грабоў, трыдзісяць міртвяцоў, у тых трыдзісяці міртвяцах сердца ні разгараюцца, рукі ні прыпаднімаюцца, уста ні атвараюцца — так і на мене (ім'я) пусць сердца ні разгараюцца, рукі ні прыпаднімаюцца, уста ні атвараюцца» (бел. смолен. [Замовы 1992, № 1338]). В восточном Полесье при встрече с волком нужно было произнести такой диалог (отвечая за себя и за волка): «На том свеце быў? — Быў. — Мёртвых бачыў? — Бачыў. — Мёртвыя кусаюцца? — Не. — І ты не кусайся» (гом. [Гура 1988, с. 110]).

Довольно часто этот мотив встречается в заговорах на обезвреживание залама (со злым умыслом закрученного или надломленного пучка колосьев с целью нанесения вреда хозяину поля) и на «отмщение» колдуну, сделавшему залом, — это именно тот случай, когда апотропеическая и реабилитационная функции в тексте совпадают: «...у том грабу ляжиць мёртвец, у таго мертвяца занямелі яго зубы і цела. Хто еты залом заламіў, занямей яго цела и кровў на векі вяком» (бел. [Замовы 1992, № 17]).

Семантика уподобления носителя опасности покойнику встречается и в приговорах. Для того, чтобы мыши не портили зерно, сложенное на хранение, клуню, где оно хранилось, трижды обходили, произнося: «Як мёртвава вэзўтэ и йон нічогэ нэ бачытэ, шоб мыши нічогэ нэ бачылы» (В. Жары браг. гом., ПА). Пчеловоды в качестве оберега для пчел брали мерку, по которой делали гроб для покойника, и произносили: «Как ты восстанеш в день судный, а я эту мерку беру для моей пасеки, чтобы пчелы мои не уходили от меня, раба Божия, от века до века» (рус. костр. [Смирнов 1920, с. 15]).

2. **Делать носителя опасности окаменевшим.** Один из распространенных способов обезвредить носителя опасности — сделать его неподвижным, окаменевшим. Для достижения этой цели обычно использовался *камень*, в более редких случаях — *железо* как вещество холодное и неподвижное, противопоставленное живой природе.

В ряде ритуальных действий камень используется для обезвреживания опасности, чтобы ее источник стал мертвым и неподвижным, как камень: чтобы волки не нападали на скотину, в день св. Саввы раскаляли на огне камень (серб. Косово); в Сочельник перед внесением в дом бадняка, хозяин клал камень под язык (серб.). В этот же день пастух должен был держать камень под языком (серб., хорв.), при этом

его спрашивали: «Что хранишь под языком? — Камень. — Зачем хранишь камень под языком? — Храню, чтобы у волков окаменели пасти и ноги, чтобы они не приходили к нашей скотине» [Букановић 1934, с. 239]. На Юрьев день зарывали в землю камешки с трех пастбищ и говорили: «Первой камешок волку в зубы, а другой камешок людям...» (з.-рус. [ЗРГО 1871/4, с. 322]). Чтобы предохранить пчел от сглаза, обходили пасеку, держа под языком камень, а затем произносили: «Як каминь сей твердый и студеный, так затвердили... уста тому человеку, кто бы злую мысль имел...» (укр. [Милорадович 1991, с. 237]). Чтобы мыши не ели зерна, во время дожинок девушка, которая несла дожинальный букет в амбар, клала себе под язык камень (серб.); при закладке на хранение зерна хозяин клал в амбаре камень (бел., пол.); русские Вятского края при этом говорили: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» [Вятский 1994, с. 34]. Чтобы крот не разрывал картофельные грядки, при посадке картофеля в первую лунку клали камень со словами: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (рус. [Громыко 1975, с. 134]). При упоминании волка следовало ударить чем-либо о камень, чтобы у того окаменела пасть (серб.). Чтобы предотвратить вред от вампира, при похоронах ему в рот вкладывали кремь (пол. [Seweryn 1956, s. 532]).

Этот мотив часто встречается в апотропеических формулах, произносимых при упоминании опасности. Говоря о волке, добавляли: «ками му у зубе» [камень ему в зубы] (серб.), «горячий му каминь в зубы» (з.-укр.); о змее: «ками јој у кљун» [камень ей в рот] (серб.) или: «уво им се у камен створило!» [пусть ухо у них окаменеет] (серб.); о черте: «бодай скáминів» [чтоб окаменел] (з.-укр.). Сербы кладут убитому волку камень в зубы и говорят: «Так бы всем волкам камень в пасти!» [Ђорђевић 1, с. 221]. При обезвреживании залама желают, чтобы у того, кто его сделал, «пастануть... сэрца камянем!» (полес.).

Этот мотив распространен преимущественно в западноукраинской и южнославянских традициях. В некоторых районах Сербии при упоминании волка в разговоре следует стукнуть чем-нибудь по камню и сказать: «гда би му се вилице окамениле» [Ђорђевић 1, с. 206]. В Сербии в районе гор. Проклетие первый день декабря празднуется, чтобы защитить скот от волков. У тех, кто соблюдал этот праздник, волк не сможет задрать скотину — «закамени му Бог вилице» [Бог делает ему челюсти каменными] [Лутовац 1930, с. 110]. Для достижения этой же цели сербский пастух весь Сочельник носил под языком камень [Букановић 1934, с. 237].

На вербальном уровне мотив реализуется в коротких формулах — приговорах, а также в апотропеических названиях источника опасности. Например, первый раз увидев весной змею, нужно трижды ска-

зять: «камен, железо» (серб. [Тројановић 1911, с. 33]) или «студено железо!» (болг.) — считалось, что жало змеи после этого окаменеет и она не сможет укусить. Чтобы ведьмы не отбирали у коров молоко, хозяйка в Сочельник у дверей хлева произносила: «Кто узима моје, тому камен и жељезо» [Кто возьмет мое, тому камень и железо] (серб. [Ђорђевић 1958, с. 56]). Сербская превентивная формула, произносимая при упоминании змеи: «*уво им се у камен створило!*» [пусть ухо у них окаменеет] (Бачка [Кордунаш 1932, с. 88]), в некоторых случаях может употребляться как самостоятельное название волка — «скаменила му се уста» (серб. [Дучић 1931, с. 334]). Сюда примыкают также названия змеи *каменица* (Косово [Ђорђевић 2, с. 104]), *окаменица* (Грбље [там же]) и волка *каменик* [Ђорђевић 1, с. 206], *капенјак* (хорв.), *скаменушник* «черт» (з.-укр.), *з камня* «черт» (з.-укр. [Левкиевская 1993, с. 98–99]).

Мотив может воплощаться как в виде самостоятельной превентивной формулы, употребляющейся при упоминании о нечистой силе, так и в виде этой же формулы, редуцированной до апотропеического названия нечистой силы.

Этот же мотив встречается в восточнославянских заговорах и южнославянских ритуальных диалогах. Выбрав место под пасеку, пчеловод должен был найти в поле небольшой камень, взять его зубами, в зубах принести на пасеку и там закопать, после чего произносилось «заклятье» на пасеку, в котором, в частности, говорилось следующее: «...а как камень тверд и студен, так бы затверделася земля и язык тому человеку и злой жене, которые мыслят на мою пасеку» (рус. владим. [Назаров 1911, с. 59]), ср. похожий украинский заговор, призванный охранить пасеку: «Як каминь сей твердий... так затвердили... уста тому человеку и жене, кто бы злую мысль имел гадаты на мою пасику и на мои пчелы; нехай той сам так стане...» (луб. полтав. [Милорадович 1991, с. 237]). При произнесении заговора от врагов рекомендуется, встав у дверного замка со стороны улицы, говорить: «Нашим ворогам камінні двері, камінні замкі, камінні пороги, камінні лави, камінні губи, камінні зуби, щоб за нас, хрещених, порожених нічого злого ни промовили» (подол. [М. Б. 1867, с. 692]).

Сделать носителя зла неподвижным можно, сравнив его не только с камнем, но и с другими неподвижными предметами, например, со столпом или деревом. Чтобы обездвигнуть колдуна, следовало воткнуть небольшое рябиновое деревце вершиной в голенище сапога и сказать приговор: «Как рябина эта стоит вниз головой, без воли моей не перевернется и не встанет, так и идущий знахарь без воли и слов моих не пошевелится». Считалось, что колдун не сможет сдвинуться с места до тех пор, пока рябина не будет вынута из-за голенища (рус. перм.

[Тульцева 1976, с. 89]). В заговоре «против злых людей, супостатов и оружия» неподвижность врагов моделируется сравнением их с дубами: «...в том чистом поле два дуба зеленые не пригнутся, ни ворохнут-ся, так бы против меня, раба Божия, стояли мои недруги супостаты, не тряхнулись, ни ворохнулись» (рус. нижегор. [Борисовский 1870, с. 202]).

3. **Делать носителя опасности онемевшим.** На акциональном уровне эта семантика проявлялась в ритуальном молчании, при котором следовало совершать некоторые действия, чтобы обезвредить опасность. Молчание в данном случае являлось имитацией желаемого состояния носителя зла. При посеве конопли, а иногда и всех злаковых культур следовало соблюдать молчание, чтобы воробьи не портили посевов (Олбин козелец. черниг., ПА); так же поступали и при посеве подсолнечника, потому что «ты будеш гаманить, варабьи будут кле-вать» (Дягова мен. черниг., ПА); в этом же случае у чехов и словаков предписывалось засеять, положив под язык три зерна и соблюдать молчание, пока не кончишь сеять [Kulda 1874, s. 309; Červenák 1966, s. 108]; для этой же цели молчание соблюдали и во время укладыва-ния копен в стог (Радчицк стол. брест., ПА; словац. [Horváthová 1986, s. 233]).

На **вербальном** уровне мотив чаще всего встречается в приговорах. При встрече с волком говорили: «Воўк-Вабрамей, протиў мйёне оне-мей, из кишени калач и свету не бач» (Замосье лельч. гом., ПА). В вос-точном Полесье считалось, что если крикнуть волку: «Воўк, штоб ты змоўк!», то он «шчыпиць зубы и не зможэт раскрыть рот на чэловека» (Замосье лельч. гом., ПА). При нападении собаки на человека следо-вало произнести три раза: «Як родзився, быв слеп, кап и цяпер став нем» (бел. [Романов 5, с. 48]). Идя на суд и желая сделать беспомощ-ными своих врагов, говорили: «А ў хаце печ — анямей іхна рэч» (бел. [Замовы 1992, № 1343]); «Все ненавидящие меня молчат, молчат, молчат...» (вельск. арх. [Щепанская 1992, с. 123]). На Украине во время ро-ждественского ужина хозяйка садилась на веревку с завязанными на ней узлами и говорила: «Щоб мої вороги мовчали, як ці гудзі [узлы] мовчать!» [Воропай 1, с. 65].

В некоторых случаях желаемого состояния носителя опасности достигали с помощью этимологической магии: в Подолье, чтобы обез-вредить своих врагов, брали ягоды растения, называемого *німиця*, клали их под правую пятку и произносили: «Німице німа! Будь міні помішна, шоб моїх ворогів поніміло, посліпило и поглушило!» [М. Б. 1867, с. 693].

4. **Делать носителя опасности слепым.** На акциональном уровне мотив проявляется в ритуальных действиях при засевании. Чтобы мыши и птицы не портили посевов, следовало первые три горсти зер-

на бросать в почву, зажмурив глаза (Любязь любешов. волын., ПА) или посадить три стебля подсолнечника (Дягова мен. черниг., ПА); так же поступали словаки, когда сеяли мак [Červenák 1966, s. 108], для этой же цели на Гомельщине, посеяв просо, хозяин должен был, начав боронить, три раза провести свою борону, зажмурив глаза (М. Автюки калинк. гом., ПА). В Сочельник предписывалось первые три ложки рождественской каши, сваренной с фруктами, съесть, зажмурив глаза, чтобы воробьи летом не клевали ячменя (Олтуш малорит. брест., ПА); таким же образом поступают и на Карпатах, съедая первую ложку кутьи в Сочельник с закрытыми глазами [Колесса 1898, с. 92]. Для этой же цели предписывалось в канун Нового года пить воду, закрыв глаза (чтобы воробьи не «пили» зерна) (Радчицк стол. брест., ПА). Добиться того, чтобы носитель опасности не видел охраняемый объект, можно было и другим способом: в Польше, чтобы птицы не портили посевов, сеять зерновые начинали после захода солнца (пол. келец. [Siarkowski 1979, s. 8]).

На вербальном уровне мотив реализуется в приговорах, в частности, на охрану птицы или скота от хищников. Хозяйка, первый раз выпуская цыплят на двор, зажмуривается или завязывает себе глаза и произносит: «Як я не бачу, де выпускаю курчат, так шоб не бачив их шуляк» (Подолье [Ефименко 1874, с. 37; Чубинский 1/1, с. 63]) или: «Шуги на поповы куры, а на наши не лети, тобе очи заслепи» (приговор от ястреба, укр. [Ефименко 1874, с. 38]). На украинских Карпатах в Сочельник хозяйка затыкает сеном дырки в лавках, в которые вставляют прялки, закрывает глаза и произносит: «Як я нэ віжду цих дирочок, так абы нэ відіу воук мойих овечок» (Головы верхов. ив.-фр., КА). В том же селе на Рождество хозяйка перевязывала стол ниткой, зажмуривалась и завязывала узлы под столом, говоря: «Як я нэ бачу цэ вяззаты, абы мэнэ во́рогы нэ бачылы цэ́лый рик». У гуцулов, перед тем как ставить в печь пасхальный кулич, хозяйка ловит курицу, продевает ее хвост через дырку в лавке и выдирает оттуда некоторое количество перьев. Эти перья она бросает в печь на угли и, зажмурившись, произносит: «Йик я не виджу, де ти падаеш, так аби не відів половик курку!» [Шухевич 4, с. 230]. Если на человека упадет собака, следовало сказать: «Слепый уродився, слепый и згынешь!» (укр. [Ефименко 1874, с. 38]).

Моделирование желаемой слепоты носителя опасности может осуществляться и более сложным образом — с помощью целого драматического действия, сочетающего действие со словом. На Смоленщине в первый день выгона скота выполнялся обряд, призванный оградить скотину от нападения волков. Для этого выбирали несколько человек, один из которых изображал слепого. Один из участников обряда под-

ходил к «слепому» и спрашивал, видит ли тот скотину. Тот отвечал, что не видит. Тогда спрашивавший заключал: «Пускай и волк не видит!» [Добровольский 1908, с. 150–151]. Согласно другому варианту подобного обряда, совершавшегося при обходе пастухом стада, один из его помощников назначался «кривым». Пастух его спрашивал: «Кривы, кривы, ци дойдишь ты?» — «Не, не дойду, ни вижу!» Тогда пастух заключал: «Нихай жа воўк ня видзиць нашый скоцны» (бел. [Шейн 1/1, с. 169]).

В польской молитве на сохранение скота «программируемая» слепота зверя закрепляется ссылкой на Евангелие: «Ślepyś się urodził, ślepy bądź — zapisał wanielista» [Слепым уродился, слепым будь — написал евангелист] (пол. колбуш. [Kotula 1976, s. 120]).

5. Делать носителя опасности забывчивым. Мотив реализуется в ритуальных действиях при защите поля от воробьев, которые могут сопровождаться соответствующим приговором. Чтобы птицы «забыли» о существовании посевов и не портили их, следовало обойти поле с хлебом, забытым в печи, — *забудькой*. При этом приговаривали: «Я забўла хліба у пэчы, хай забўдуть воробый прёсо у стогі» (Олбин козелец. черниг., ПА).

Заставить носителя опасности стать забывчивым можно и иным образом: для этого следует взять землю с так называемой *неплаканной*, т. е. забытой всеми могилой, и рассыпать эту землю в огороде — воробьи должны «забыть» этот огород (Олбин козелец. черниг., ПА). Ср. аналогичный прием, используемый в любовной магии: чтобы муж не изменял жене и «забыл» других женщин, в первую брачную ночь молодая замыкала над мужем замок, а утром относила его на забытую могилу (хорв. [Баржактаровић 1961, с. 206]).

6. Делать носителя опасности замерзшим. Данный мотив встречается в заговорах, например, на охрану пасеки. Чтобы обезопасить свою пасеку от опасности, нужно положить на первый лед кусок освященного хлеба и сказать: «Як замерзают реки, болота и всякая вода... тому человеку и жене, которые бы мели злую мысль чинити на мою пасеку, нехай ёму замерзаеь сердце лукавое, и мысль, и язык!» (укр. [Ефименко 1874, с. 58]) или: «Як каминь сей... студений, так зазяблы уста тому человеку и жене, кто бы злую мысль имел гадаты на мою пасику и на мой пчелы, нехай той сам так стане...» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 237]).

7. Носителя опасности можно сделать голодным, лишив его тем самым возможности съесть не предназначенные для него припасы. В практике карпатских пастухов запрещалось есть, стоя в проходе загона, через который пропускают овец во время доения, чтобы на скот не нападали волки; по этой же причине пастухам нельзя есть на дворе

весь период святок [Дзензелевский 1984, с. 269]; у гуцулов в течение святок любому человеку запрещалось есть около дома или в поле, чтобы птицы летом не клевали посевов [Шухевич 4, с. 208–209]. Чтобы мыши не ели запасов зерна, хозяин, закладывая его на хранение, сам должен быть голодным (Вышевичи радомышл. жит., ПА). На Крещение, пока священник не освятит воду, ничего не едят и не пьют, а когда позже освященной водой окропляют дом и хозяйственные постройки, говорят: «Я нэ пиў и нэ йиў, пока посвятилась вода, так шоб горобьи нэ ййлы и нэ пйлы чы сынячныка, чы шо, пока поспіе» (там же, ПА). Чтобы сделать мышей навсегда голодными и заставить их «поститься», согласно этимологической магии, овощи в погреб закладывали в тот день недели, на какой в текущем году пришлась *голодная* или *постная кутья* [т. е. в канун Крещения] (Олбин козелец. черниг., ПА). Согласно этому же принципу, карпатские пастухи не смели нарушать постов и тщательно соблюдали постные дни, считая, что если пастух оскоромится, то «вовк б́уде си скорóмити вивцями» [волк оскоромится овцами] (укр. черновиц. [Дзензелевский 1984, с. 272]).

8. Носителя опасности можно сделать кротким и смиренным. На акциональном уровне этот мотив проявляется весьма редко. В качестве примера можно привести польский обычай сеять зерно рукой, намазанной заячьим салом, чтобы птицы не клевали посевов, переняв трусость зайца [Siarkowski 1879, s. 8].

На вербальном уровне мотив довольно распространен и встречается в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора при отправлении в дорогу: «Дорожка, будь кротка и смиренна, как царь Давыд был кроток и смирен» (вельск. арх. [Щепанская 1992, с. 123]). Этой же цели можно достичь, сравнив носителя опасности с овцой: «Блудитесь мене, крестьяне, аки овци волка» (др.-рус., XV в. [Топорков 1993, с. 69]) или приравняв носителя опасности к новорожденному ребенку, как в солдатском заговоре, призванном обеспечить кротость начальства: «І шол младзенец із утробы, не было ў него ні ўма, ні разума, ні ачэй, ні рачэй, ні злаго сердца. Також дзебы не было ў маего камандзера на раба Божыя ні ўма, ні разума, ні ачэй, ні рачэй, ні злаго сердца» (бел. вит. [Замовы 1992, № 1329]).

Укротить носителя опасности можно и другим способом — сделать его испуганным, а для этого достаточно перенести на него собственное состояние испуга: если в лесу человек примет лежащую палку за змею или ужа и испугается ее, такую палку следует забрать с собой и использовать как средство защиты зерна от мышей и птиц — с нею обходили засеянное поле, а потом втыкали эту палку в него, чтобы птицы не выклевывали посевов, и клали в сарай, где хранится зерно, веря, что мыши «испугаются» и не будут его портить (Вышевичи радомышл. жит., ПА).

9. **Делать носителя опасности беспомощным, бессильным, немощным.** Чтобы достичь этого, необходимо было сравнить носителя опасности с неким предметом, который в силу своих качеств не способен оказать сопротивление. В русском заговоре «против супостатов» утверждается: «Как стоит приворотный столп нем, глух, глуп, так бы мои супротивники были немые, и глухие, и глупые, и слепые» (нижегор. [Борисовский 1870, с. 202]).

Эта цель достигалась также с помощью специальных обрядов, в которых словесная составляющая комментировала и объясняла происходящее, а также актуализировала конечную цель обряда. Поскольку иллюкутивная цель в таких случаях выражается на словесном уровне, мы рассматриваем эти обряды среди вербальных апотропеев. На Смоленщине в первый день выгона скота выбирались четыре человека, одного из которых назначали колодой, другого зайцем, третьего хромым, четвертого слепым. Один из участников обряда в сопровождении пастуха подходил к «колоде» и спрашивал: «Колода, колода, ты лежишь?» Изображавший из себя колоду отвечал: «Лежу». — «А повернешься ли?» — «Не повернусь». — «Ну, чтобы и на нашу скотину зверь не повертывался!» После обращений к «зайцу» и «слепому» участник обряда спрашивал у «хромого»: «Хромой, хромой, побежишь ли ты?» — «Нет, не побегу». — «А чтоб и волк за нашей скотинкой не бегал» [Добровольский 1908, с. 150–151]. Такой же обряд, по другим свидетельствам, совершался в Юрьев день; в обряде кроме «слепого» и «хромого» участвовал еще и «глухой», которого пастух спрашивал: «Глухой, глухой, ци слышишь?» — «Не, не слышу», — отвечал тот. «Когда б дал Бог, чтоб волк не слышал нашего скота», — говорил пастух [Неверович 1859, с. 142]. В третьем варианте этого обряда пастух спрашивал изображавшего колоду: «Колода, колода, ци гнила ты?» — «Гнила», — отвечал тот. «Нихай жа у воўка зубы будуць гнилы», — заключал пастух (бел. [Шейн 1/1, с. 169]).

Похожее моделирование поведения носителей опасности могло иметь форму ритуального диалога. У сербов на Рождество после обеда хозяин, положив перед собой кусок рождественского хлеба «чесницы» и закрыв глаза, среди других вопросов задавал и такой: «Шта раде звијери?» [Что делают звери?] Хозяйка отвечала: «Немоћи су, па од пакости гризу сами себе» [Они беспомощны, и от злости кусают сами себя] (зона Кордуна и Военной Границы [Толстой 1993б, с. 90]). У словацких русинов в Сочельник хозяин давал всем домочадцам глотать камень и спрашивал после того, как каждый сделал попытку куснуть: «Ов, тилько вас їло, а він ще не початий!» На что все отвечали: «Та бо не можемо!» Тогда хозяин заключал: «То щоби как і миши, кертиці і всяка ириці не могла гризти ані збіжа, ані нічого в

нашим домі» [Чтобы как и мыши, кроты, так и всякая птица не могла грызть ни зерна, ни чего другого в нашем доме] [Франко 1898, с. 165].

Моделирование беспомощности опасности встречается и в заговорах, как, например, во фрагменте полесского заговора от воробьев: «...ваш нос до роту прирос...» (В. Жары браг. гом., ПА).

Беспомощность носителя опасности можно символически представить на стороннем объекте, спроецировав потом это состояние на своих потенциальных врагов. Данный прием обычно реализуется в заговорах. Ср. заговор на охрану ружья от сглаза и порчи: «На сінім моры да на лукаморі сядзіць ястраб без какцей, без нахцей, без быстра крылля, без востра носа, ...каб так у Якімавым ружжы ў ствале ў жалезі і ў штабі Мар'і не было ніякіх уроц» (бел. [Замовы 1992, № 4]), а также украинский свадебный заговор, оберегающий молодых от превращения их в волколаков: «Миж трёма дорогами, миж трёма ланами лежить чоловік Ныкин без рук, без ниг, без очей, без ричей, без плечей. Як той чоловік Ныкин, ничым не владіє, так на хрещоному рабу Божому... и на ёго поизду ниhto ничого не завладіє...» (купян. харьк. [Иванов 1886, с. 359]).

Мотив беспомощности опасности может реализовываться исключительно на вербальном уровне с помощью прохибитивных конструкций. Подобные конструкции характерны для восточнославянских заговоров и польских «молитовок». Ср., например, заговор против сглаза и порчи: «Именем Господа нашего Иисуса Христа иже и меня, раба Божия (имя рек), и моих товарищев никто не может испортити и сокрушити...» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 23]), или заговор на охрану пасеки от злого глаза: «Як сего каменя ніхто не может вкусити, так би і моїх пчїл злий чоловік, або злая жена, або чужая пчола не могла нічого злого вчинити, силою Божою...» (укр. [Замовляння 1993, с. 168]). Для того, чтобы охранить свою пасеку от взгляда злого человека, предписывалось также набрать в рот воды, опрыснуть ею летки ульев и произнести следующий заговор: «Як я не мог никакого слова вымолвить, так бы злии люды не могли на пасику и на мене, раба Божия, ничего злого мыслите, говорыты и моих пчїл урекаты» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 238]). В польской молитве к св. Николаю также встречается этот прием: «Pozamykaj wściekłego psa, wilka leśnego, aby nie miał mocy do cielątek, do bydłatek, krwi chapać, skóry drapać...» [Позамыкай бешеного пса, волка лесного, чтобы не имел силы до теляток, до скотинки кровь хватать, шкуры царапать...] (пол. колбуш. [Kotula 1976, s. 68]).

Данный мотив реализуется и в приговорах. Для берега своего поля от мышей и птиц следовало обойти вокруг поля с ложкой, принадлежавшей умершему человеку, и сказать: «Jak ten człowiek tą łyżką

nie może jeść ani pić, tak by za Bożą pomocą nie mogli ani wróble, ani myszy zboża onego jeść ani pić» [Как этот человек этой ложкой не может есть или пить, так бы с Божьей помощью не могли ни воробьи, ни мыши зерна этого есть или пить] (укр. [Rulikowski 1879, s. 114]). В Сочельник хозяин, окуривая коров ладаном, произносил: «Нэ мала бысь мѳци [ведьма], як жабá хвоста нэ мае, як до огнѳ нэ можься ўзяти, так би ти нэ могла від моеѳ корови молоко відобрáти» (Новоселица межг. зак., КА).

VI. Нанесение удара

Обереги с подобной семантикой предполагают нанесение опасности предупредительного удара, причинение ей ущерба, вреда. Тексты, реализующие эту модель, направлены на то, чтобы теми или иными способами покалечить, «вывести из строя» объект опасности, «ударить» по тем местам и органам, где сосредоточена вредоносная сила — чаще всего по глазам, пасти, зубам, ногам, а также различными способами связать носителя опасности, сделать неподвижным, не способным наносить вред.

Рассмотрим предметы, наделенные подобной семантикой. Прежде всего, сюда относится целый ряд колющих и режущих предметов, колючих и едких растений, различными способами (с помощью втыкания, вывешивания, закапывания и под.) помещаемых рядом с охраняемым объектом. Присутствие в охраняемом пространстве вертела, вил, иглы, ножа, топора, серпа, косы, гребня, грабель, бритвы, кусков битого стекла, а также зубов и когтей хищных животных (которые втыкали в одежду, затыкали в землю, в порог, крышу, двери и окна дома или хлева, обносили вокруг охраняемого пространства, носили с собой) служит для обезвреживания носителя потенциального зла, если он попытается проникнуть в это пространство или напасть на человека или скот. Необходимо заметить, что семантика этих и подобных им предметов позволяет использовать их не только для нанесения вреда опасности, но и для ее уничтожения, поэтому большинство из них с достаточным основанием могут быть включены и в следующую семантическую модель — *Уничтожение*.

В ряде случаев в качестве острого предмета могла выступать и *борона*, благодаря наличию острых зубьев, хотя ее семантика гораздо сложнее и не сводится лишь к способности наносить символический вред опасности. Борону вешали на ворота, клали вверх зубьями у ворот, прислоняли ее к дверям хлева, ставили в хлеву в Юрьев день, на Ивана Купалу, Пасху и в другие «опасные» календарные даты, чтобы

охранить свое хозяйство от ведьм (полес., ПА; словац. [Horváthová 1986, s. 195]), ее помещали в хлев и для того, чтобы ласка не мучила и не гоняла по ночам скот (полес.); борону зубьями вверх кладут на человека, которого ночью душил мора (пол., р-н Сандомежа); чтобы уберечь село от ведьм, его обходили в купальскую ночь с бороной на голове (гродн. [СД 1, с. 235]). Для этой же цели втыкали в столбы ворот зубья от бороны. Посеяв коноплю, переворачивали соху и борону вверх зубьями, чтобы растения не повредил дурной глаз (бел. витеб., Зап. сев.-зап. отдела РГО 1910, с. 209).

Бритва как оберег, призванный обезвредить опасность, используется в основном в магической практике южных славян. В последнюю ночь Масленицы хозяйка затыкала бритву в двери, чтобы преградить доступ ведьме (Ибар [ГЕМБ 1936/9]).

Веретено также могло использоваться в качестве оберега, способного уколоть опасность. У сербов веретено носила с собой роженица, чтобы отогнать демонов, появляющихся при родах; в Болгарии его клали в колыбель новорожденному ребенку как средство против сглаза и нечистой силы. Для предохранения дома от грозы болгарки выносили во двор веретено вместе с пасхальным яйцом и другими оберегами [СД 1, с. 341]. В Галиции, чтобы кроты не портили поля, в Сочельник веретено затыкали в засеянное поле (Мшанец старосамб. львов. [Зубрицкий 1909, с. 53]). У словаков веретено втыкали в двери хлева на Юрьев день, чтобы предохранить скот от босорок [Horváthová 1986, s. 195]).

Вертел в качестве острого орудия против опасности распространен по большей части у южных славян. Вертел, на котором жарили мясо, на несколько дней втыкали в кротовую кучу, чтобы крот не портил посадки на огороде, а вертел, на котором жарился петух, втыкали в забор, чтобы хищные птицы не таскали кур (серб. Гружа [Петровић 1931, с. 233]). Вертел входил в число ряда других охранительных средств, которые помещались возле роженицы в течение всего периода ее ритуальной нечистоты. Повитуха нанизывала на деревянный или железный вертел головку чеснока и ставила его у изголовья роженицы. Всякий раз, когда роженица покидала пределы дома и выходила на улицу, она должна была брать с собой этот вертел, «чтобы к ней не подступало зло» (болг. Пловдив [Родопски 1911/4, с. 106]). В Болгарии в Юрьев день с вертелом и ветками фруктовых деревьев обходят поля, посева и виноградники, после чего их втыкают в землю по углам поля, чтобы уберечь посева от порчи, града и неурожая, а в день св. Иеремии вертел наряду с другой металлической домашней утварью (очажными щипцами, мисками, тазами) используется для отгона от селений ящериц и змей при помощи шума.

Вилы клали в хлеве на Ивана Купалу как оберег скота (Костюкович мозыр. гом., ПА); их ставили вверх зубьями в доме, где есть маленький ребенок, чтобы охранить его сглаза (Чудель сарн. ров., ПА); вилами «грозят» градовой туче, кладут их крест-накрест перед порогом и просто выносят во двор, чтобы предотвратить град (серб., словен., словац.); в западной Воеводине при сильном ветре или вихре кидают вилы или нож в ту сторону, откуда он дует, «останавливая» его; сербы накануне Юрьева дня втыкали вилы в дверной косяк в качестве оберега от ведьмы [СД 1, с. 371]. В ряде случаев аналогичную функцию выполняла вилка: на Карпатах через положенные крест-накрест вилку и нож доили корову, чтобы босоркани [ведьмы] не испортили корову, в Закарпатье вилку с ножом клали в колыбель ребенку, чтобы ведьма не подменила его [СД 1, с. 371].

Иногда в качестве предмета, способного обезвреживать опасность, выступали *гвозди* — в Закарпатье их кладут в гроб вампиру, чтобы он не ходил после смерти [Богатырев 1971, с. 271].

Иглу или *булавку* втыкали в одежду во всех случаях, когда существовала опасность сглаза и порчи, особенно молодым во время свадьбы, новорожденному ребенку, роженице и т. д.; затыкали в стены дома, косяки дверей и окон, чтобы предохранить дом от проникновения нечистой силы, в хлеву — чтобы обезопасить скот от ведьм и колдунов и предотвратить отбирание молока. В то же время женщина в период месячных должна затыкать в подол сорочки иглу, чтобы своей нечистотой не навредить растениям и животным (бел. [Вустроі 1916, с. 9]). В так называемые «волчьи» дни хозяйки клали в опару иголку, чтобы волк уколол себе язык (болг. [Пирински 1980, с. 452]). Русские полагали, что лешего можно убить, воткнув ему в пятку иглу [Зеленин 1915, № 10].

Коса, серп, топор использовались чаще всего для охраны скота — их затыкали в стены хлева, особенно в ночь на Ивана Купалу, чтобы предотвратить проникновение ведьмы (волын., киев., брест., ПА), поскольку считалось, что ведьма порежется об острые предметы и наутро на них можно даже увидеть ее кровь. Подобная практика распространена и на Карпатах: «Босоркáne (ведьмы. — Е. Л.) — то якись жоны погáны, молоко видбэрáэ. Онí из рóда ў род сут [бывают]. Кладут кóсу на порíг, у хлиў на порíг. Она, босоркáня, стáнэ, порúbыца» (Лесковец межг. зак., КА). Коса и серп наряду с другими железными предметами применялись также как оберег роженицы (болг. [Вакарелски 1935, с. 303], серб. [Антонијевић 1971, с. 130]). Обычно топор, вместе с другими апотропеями, клали в воротах хлева и прогоняли через него скот во время первого выгона, чтобы предохранить животных от сглаза и хищников (в.-слав.). Когда загоняли скот в новый загон,

над воротами клали топор или косу, чтобы скот прошел под ними. Считалось, что в такой загон не сможет проникнуть волк (серб. племя кучи [Дучић 1931, с. 329]).

Повсеместно у славян *нож* и *ножницы* использовали для защиты лиц, находящихся в ситуации «перехода»: беременных, рожениц, новорожденных и особенно некрещеных детей и молодоженов. Беременная женщина от сглаза носила в кармане складной нож (з.-полес.). Наряду с другими острыми предметами и колючими растениями нож помещали рядом с роженицей (втыкали в косяк двери, клали под подушку, под кровать и пр.), чтобы защитить ее от порчи и нечистой силы (о.-слав. [Зеленин 1991, с. 321; Зечевић 1981, с. 91; Кузеля 1906, с. 34; Вапиќка 1956, s. 450]). Выходя из дому в шестинедельный период после родов, роженица должна была брать с собой нож, обычно затыкая его за пояс, пряча в кармане или за пазухой, чтобы ее не могли испортить и чтобы она не могла причинить никому вреда своей ритуальной нечистотой (о.-слав.). Нож, наряду с иглой, солью, угольком, куском хлеба, кусочком кирпича от печи и другими оберегами, клали под подушку или под колыбель ребенку, втыкали снизу в колыбель, чтобы защитить его от сглаза, не допустить к нему нечистую силу, которая могла бы обменять его на своего детеныша (о.-слав.). Когда молодые выходили из дома, направляясь в церковь, перед ними в землю затыкали нож, и все участники свадьбы переступали через него (полес.). При постройке дома нож клали под передний угол острием на запад, чтобы дому и домочадцам никто не смог причинить зло, чтобы оно «уколось» об нож (полес.). Перед тем как надеть на себя новую сорочку, через нее пропускали нож, чтобы обезвредить порчу (в.-полес.). Когда сновали, навивали или ткали, за пояс затыкали нож, чтобы предохранить работу от сглаза (бел.).

Нож повсеместно использовали для охраны от нечистой силы и борьбы с ней. Ножом, как и другими железными предметами, вычерчивали магический круг, чтобы обезопасить себя от нечистой силы во время святочных гаданий на перекрестке (с.-рус.) или при добывании цветка папоротника в купальскую ночь (в.-слав.); человек, которого давит мора, должен три раза обвести ножом вокруг дома (босн., герцеговин.). Нож, косу, топор, серп клали на порог, на окно, втыкали в косяки дверей и ворот, чтобы в дом не могла проникнуть нечистая сила: черт (с.-рус., бел.), колдунья (ю.-рус.), вампир (серб.), мора (серб.), вештица (серб.). Иногда считалось, что колдун вообще не может войти в дом, потому что там, наряду с иконой и крестом, есть нож (з.-полес.). Нож клали на ночь в постель, чтобы обезопасить себя от зморы (серб., хорв., босн., далмат., герцеговин., славон., о. Црес, чеш., кашуб.), стриги (хорв.), вампира (серб.), домового (в.-бел.), ходячего покойника (с.-рус.). Нож клали в гроб «нечистым» покойникам: колдуну (полес.)

или вампиру (ю-слав.), чтобы они накололись на него, если захотят встать из могилы после смерти. Чтобы избавить покойника от участи вампира, на то время, пока он лежит в доме, втыкали перед его головой большой нож (Босния). Если подозревали, что умерший может превратиться в вампира, то, чтобы предотвратить это, протыкали ему грудь, ноги и руки пятью старыми ножами или одним ножом и четырьмя шипами боярышника (серб.).

В скотоводческой магии нож использовали как оберег скота от порчи, болезней, хищных зверей, ведьм и колдунов. При первом выгоне скота нож, как и ножницы, серп, косу, топор и другие железные предметы-обереги подкладывали под порог хлева, клали в воротах или при входе в загон, следя, чтобы скот переступил через них, а также втыкали в землю или над дверями, через которые проходил скот, волочили за собой при обходе стада, махали ими крест-накрест над скотом (в.-слав., пол., словац.). В «опасные» календарные даты, например, на Ивана Купалу, наряду с другими острыми предметами и колючими растениями нож втыкали в стены, крышу, дверные проемы хлева, подкладывали под порог, веря, что в этом случае ведьма не сможет проникнуть в хлев и отобрать молоко (полес.).

При использовании ножа в охранительных целях особую семантику имели такие действия, как **втыкание ножа** и **закрепчивание ножом**. Помимо того, что втыкание было одним из способов помещения ножа в охраняемое пространство (при затыкании его в колыбель, стену, дверной косяк, за пояс и пр.), в ряде случаев оно могло приобретать дополнительную **останавливающую семантику**. Чтобы гром не ударил в дерево, под которым остановился человек, в дерево втыкают нож (полес.). Если «снился» покойник, чтобы прекратить это, втыкали нож внутрь дежи (в.-полес.).

Втыкание ножа, с одной стороны, преграждало путь опасности, а с другой — символически «пригвозждало» носителя опасности к одному месту. Считалось, что вихрь можно остановить, воткнув нож в землю, — в этом случае вихрь будет крутиться на одном месте, пока не вынешь нож (полес.). При приближении градовой тучи втыкали в землю нож, чтобы отвернуть град от посевов (серб.). Чтобы в доме не было блох, во время первого грома втыкали в землю нож и произносили: «Гром, гром, от блох» (укр. [ZWAK 1880/4, s. 66]). При отправлении невесты в дом молодого, во дворе ее дома втыкают в землю нож, чтобы оградить ее от порчи (полес.). Заговоренный нож, воткнутый в землю, ограждал человека или скотину от нападения волков (в.-бел.); в день св. Юрия, в первый выгон скота затыкали нож под порогом избы, чтобы волк не тронул скот (бел.). В случае, если корова не возвращалась на ночь домой, знахарь «засекал» потерявшуюся скотину, затыкая заговоренный нож в

стену сеней. Полагали, что, пока нож будет воткнут в стену, корова останется недоступной для хищников (полес., ср. также [Ђорђевић 1, с. 213]).

Ухват не только благодаря наличию «рогов», способных уколоть и обезвредить опасность, но и как предмет домашней утвари, имеющий связь с печью и огнем, также использовался в качестве оберега, главным образом у восточных славян для защиты от сглаза. Ухват ставят рогами вверх и прислоняют к печи, чтобы обезопасить роженицу [Зеленин 1991, с. 321]. У русских, если роженица выходила из дома, она брала с собой ухват или сковородник в качестве оберега от порчи и сглаза [Зеленин 1914–1916/2, с. 923]. Чтобы уберечь дом от колдуньи, ухват ставят вверх рогами (Малоярославец калуж., ПА).

К группе оберегов, призванных нанести вред потенциальной опасности, относятся такие растения, как боярышник, терновник, шиповник, крыжовник, ежевика, можжевельник, репейник, реже — хвойные деревья, а также другие растения, обладающие шипами и колючими листьями. Использование колючих и едких растений определяется их способностью ранить, калечить, впиваться в тело, причинять боль, вред. С другой стороны, их апотропеическая функция основана на способности цепляться за одежду, удерживать, не отпускать кого-либо (ср. серб. название терновника *вукодржица*) [СД 2, с. 566–562].

Веткой шиповника хлестали по углам хлева, чтобы выгнать чужого домового (с.-рус.), можжевельником парили подошники, чтобы охранить молоко от порчи (Тихманьга каргопол. арх., АА). Шип от терновника носили вместе с нательным крестом как оберег от вампира (серб.), кусочки терновой ветки в Сочельник привязывали к шеем домашней птицы и животных (чеш. [Sumlork 1845–1846, s. 321, 280, 221]). Чтобы защитить дом от нечистой силы, ворота, двери, окна дома и хлева обвязывали ветками колючих растений, у южных славян преимущественно боярышником и терновником, у западных — шиповником и диким крыжовником, у восточных — репейником (рус. название которого — «чертополох») и можжевельником. Вампиру в гроб клали ветки колючих кустарников, чаще всего боярышника (ю.-слав. [Ђорђевић 1953, с. 188–190]), привязывали к ногам ежевику (Закарпатье), терновник (Морава) или шиповник, чтобы они цеплялись за его одежду и не выпускали его из могилы. Колючие растения сажали на могилу «нечистому» покойнику (словац. [Václavík 1959, s. 425; Пирински 1980, с. 416]), ограждали ими могилы (болг., вост. Сербия, Босния, далмат.). У болгар кусочек черного боярышника принято было носить в качестве амулета вместе с нательным крестом, чтобы защитить себя от сглаза и порчи. Верили, что человек, имеющий при себе боярышник, не может попасть под воздействие демонических сил [Българска 1994, с. 85].

Среди растений, чьи апотропеические свойства основаны на способности обезвреживать опасность, весомое место занимает *крапива*, которая широко применяется для защиты дома и хлева от порчи и нечистой силы. В Полесье и на юге России крапиву принято затыкать в дверях и окнах хлева на Ивана Купалу, Троицу и в другие «опасные» даты, чтобы защитить скот от ведьм и колдунов [Максимович 1877/2, с. 504, Воронежский 1861/1, с. 381], поскольку верили, что ведьма «попечэ лапы, колы зайдэ у сара́й» (Дружиловичи иванов. брест., ПА). В Закарпатье крапиву кладут в деревянный подойник — гелету, чтобы скотину, как и крапиву, никто не трогал [Богатырев 1971, с. 242]. Утром в Юрьев день, перед тем, как начать стрижку овец, их опрыскивают водой пучком крапивы, чтобы предохранить овец от сглаза (серб. [Николић 1961, с. 130]). У сербов в день Сорока мучеников (9/22.03) над дверьми вешают на красной веревке пучок крапивы для отращения несчастий [Тановић 1927, с. 45]. В период, когда русалки бывают опасны для человека, желающие искупаться в реке предварительно бросают туда крапиву, чтобы предохранить себя от русалок (укр. полтав. [Арандаренко 1849, с. 216]).

В русской традиции действенным средством против нечистой силы считался *репейник*, который девушки втыкали в избе над дверью и над своей постелью, чтобы избавиться от ухаживаний лешего [Балашов 1970, № 12; Колчин 1899]. *Польнь* использовалась на Русальной неделе как оберег от русалок.

Звериные *когти* и *зубы* диких животных также использовали для охраны от потенциальной опасности. Чтобы защитить ребенка от босорки, на украинско-словацком пограничье, а также в Полесье ребенку в качестве амулета вешали на шею волчий зуб (Стодоличичи лельч. гом., ПА), у сербов — зуб любого зверя [Радуловић 1936, с. 61], русские вешали волчий зуб над колыбелью ребенка, чтобы защитить его от сглаза [Зеленин 1991, с. 322]. Два клыка дикого кабана, соединенные в виде полумесяца, вешали на шею коням как амулет от сглаза (Охрид [Ђорђевић 1934, с. 36]). Щучьи зубы предохраняли человека от болезней; их, а также рысий коготь брали с собой в суд, чтобы смягчить возможное наказание и обезвредить судей или противную сторону (Тихманьга каргопол. арх., АА). Волчий коготь вместе с солью, кусочком хлеба и верхом бритвы зашивали в одежду ребенку как оберег от нечистой силы (о. Ибар [Милошевић 1936, с. 48]). Рысий коготь носили с собой охотники, полагая, что он может защитить их от диких зверей и разных опасностей во время охоты, также его брали с собой в плаванье моряки, чтобы не утонуть (Тихманьга каргопол. арх., АА). У сербов петушиные лапы с когтями засовывали на Рождество в восточную стену курятника, чтобы защитить кур от хищных птиц [Толстой 1984, с. 39].

В Полесье в качестве оберега могла использоваться *костра* — острые отходы, остающиеся после обработки льна и конопли, — ее закапывали во дворе или сжигали, чтобы злые люди не могли испортить скот, а также применяли для опознания ведьмы — для этого на Ивана Купалу костру закапывали во дворе — та женщина, которая вскоре после этого войдет во двор, и есть ведьма (Боровое рокитн. ров., ПА).

У поляков *шкура ежа* могла использоваться как оберег от богинок и прочих опасностей [Гура 1997, с. 260].

Одним из распространенных способов обезвреживания опасности является лишение ее способности передвигаться, а также замыкание и завязывание носителю опасности пасти, зубов, ног. На предметном уровне символическими заместителями соответствующих действий являются *ключ*, *замок* (см. также модель *Преграда*), а также *узел*, впрочем, последний редко выступает самостоятельно в качестве оберега, являясь конечным результатом самого завязывания, как действия, на которое и падает основная смысловая нагрузка. В Смоленской обл. во время первого выгона, обойдя скот с хлебом, свечой и иконой, клали на землю в воротах ключ и замок, «шток пасть ваўчыная так крепка запиралась, як замок на ключ запирайтца» [Соколова 1979, с. 160]. В Полесье сдохшую курицу закапывали с замком на шее, чтобы другие куры не дохли (Радчицк стол. брест., ПА).

Повсеместно у славян в качестве универсального оберега использовалась *соль*. Семантика соли — одного из наиболее сильных и распространенных охранительных средств — определяется, с одной стороны, ее способностью предохранять пищу от порчи, сильным и едким, раздражающим вкусом, а с другой — высоким статусом вещества, применение которого отличает человеческую, обработанную, «окультуренную» пищу от дикой, а следовательно, является знаком человеческого мира в противовес потустороннему.

Акциональный уровень:

1. **Замыкать носителю опасности зубы и пасть.** Замком или ключом (который, как правило, является функциональным синонимом замка) «закрывали» самого носителя опасности, чтобы обезвредить его. В день первого выгона скота на пастбище в воротах клали открытый замок и замыкали его сразу же после того, как через него перейдет скотина, чтобы замкнуть волкам зубы (в.-слав., ю.-слав. [Романов 8, с. 301, Георгиева 1983, с. 49]): «Колбсь бр́алы замóк и з молítвную погáному, — ну, вóлку — замыка́ли рот. Волк круг худбе гра́ница, да не зачэпиць» (Боровое рокитн. ров., ПА). Пастух обходил стадо с открытым замком, запирали его и прятал в недоступное место, считая, что таким способом закрыл зубы хищному зверю (в.-слав., ю.-слав.). Если корова не приходила на ночь домой, чтобы ее не тро-

нул зверь, запирают замок на то время, пока корова отыщется (бел. [Романов 8, с. 300]). В юго-западных районах Киевщины в день первого выгона скота брали глечики от молока, продевали сквозь ручки цепь и замыкали ее замком, чтобы предохранить скот от волков [Воропай 1, с. 70]. В «волчьих дни» в некоторых районах Болгарии собирают все замки от дома и хозяйственных построек и запирают их, чтобы запретить волкам пасти [Толстой 1984, с. 43]. Синонимические действия совершались и с ключом: у фракийских болгар в «волчьих дни», которые приходились на праздник св. Михаила Архангела, на очажной цепи вешали ключ, чтобы замкнуть рты волкам [Вакарелски 1935, с. 447].

Если была необходимость перенести кросна из одной деревни в другую, на них вешали замок, считая, что этим замыкают зубы волку, чтобы он трогал скот (з.-рус., бел. [Добровольский 1901, с. 136]); по этой же причине если основу приходилось оставлять на лето в хате, ее замыкали замком — «шоб вóлки позамыка́лиса, шоб не прихóдили» (Боровое рокитн. ров., ПА).

Чтобы опасный покойник не вставал из могилы, его гроб обматывали цепью и замыкали большим замком (словац. [Bednák 1943, s. 65]) или клали замок в гроб в ноги покойному (Берестье дубровиц. ров., ПА). В пинском Полесье закрытый замок клали в гроб родственники покойного, чтобы в семье больше не было смертей, или, если в селе часто умирали дети, повивальная бабка клала замок в гроб умершему ребенку, чтобы замкнуть смерть. Если муж ругал и бил свою жену, она должна была во время стирки замкнуть рукава его рубашки на замок (з.-укр. [Schneider 1907, s. 228]). В Сочельник хозяйка обматывала стол цепью и закрывала ее на замок, чтобы весь год языки ее недоброжелателей были замкнуты (зак. [Богатырев 1971, с. 186]); с этой же целью с замком ходили на суд (рус.). Чтобы корова-первотелка не съела своего теленка, ей на рог вешали замок (Картушино стародуб. брян., ПА). Чтобы поймать всех вештиц в селе, надо было ночью обойти кладбище, на котором собираются вештицы, с замком и ключом, а в воротах кладбища закрыть замок. Вештицы не смогут покинуть кладбище, пока не откроют замок (серб. [Барјактаровић 1961, с. 203]).

Семантика замыкания рта носителю опасности может быть реализована рядом нестандартных ритуальных действий. При встрече с волком обережную формулу произносили, плотно сомкнув зубы, сжав кулаки или показывая волку кукиш, мотивируя это тем, что, «як складзена дуля, так шчоб склаліся зубы» у волка (полес. [Гура 1988, с. 111]). В Сербии следили за тем, чтобы в Сочельник все загоны и помещения для скота были плотно закрыты, чтобы так же были закрыты и волчьих пасти. Некоторые хозяева даже подпирают двери хлебов колом, чтобы так же были подперты волчьих челюсти (Болевац. срез [Ђорђевић 1,

с. 218]). В Болгарии, чтобы «закрыть» волчьи пасти, прибежали и к другому приему: в праздник Мартинцы (11–13.11) закалывают цыпленка в жертву куриной болезни, называемой *мратиняк*. Заколотому цыпленку отрубают голову и тут же стискивают клюв, чтобы он не остался открытым, веря, что так же будут затворены пасти волков [Маринов 2, с. 90].

На вербальном уровне мотив замыкания опасности реализуется в значительном количестве текстов разных жанров. Мотив запирания или замыкания на замок и ключ демонов, хищных зверей и пр. у восточных и западных славян обычно встречается в заговорах на охрану скота, в заговорах против укуса змеи, а также на охрану человека от недоброжелателей. Ср., например, западнорусский заговор от волков: «Юрий-Ягорий, дай мне ключик и замок замкнуть Хавруню и Хавра [волка и волчицу. — *объяснение информанта*], замкнуть зубы и губы и трэтие пчелепы» (Картушино стародуб. брян., ПА); или от глаза скотины: «Свѣты Юрей, моли́ Бѡга, / И свѣти Микѡла, / И свѣта Бѡжья Матерь, / Седáйте за стол, / Берите сѡрок ключѣй у припѡл, / Замукáйте врагá / Зубу, губу и уста, / Штоб не взѣли у моеѣ корѡвы молоко́» (Симоници лельч. гом., ПА). Чтобы защитить скот от волков, хозяин, обращаясь к сакральным покровителям, просит их: «Замкниця урагов-супостатов усе могуция жилы и горючую кров, ярыя зубы, ясныя глаза, чуткыя вушы, сапыя ноздри, вострыя кокци» (бел. [Романов 5, с. 154–155]). Ср. также фрагмент польского заговора на охрану скота: «Pietrze, Pawle, weźte klucze, zamknij paszczękę leśny suce...» [Петр, Павел, возьмите ключи, замкните пасть лесной суке...] [Siar-kowski 1879, s. 29]. Мотив замыкания опасности отмечен и в украинском заговоре на охрану от недоброжелателей: «Замыкаются города и замки, щоб замкнулись моим ворогам языки...» (укр. [Ефименко 1874, с. 52–53]). В заговоре от укуса змей мотив замыкания опасности реализуется в виде угрозы змеям, если они будут распространять свой яд: «А итї бѹде Сус Христос и Паўлѡ / З золоты́ми ключáми, / З серабра́ными замукáми. / Замѹкне рѣты и рѣчыща / И укїне на трѣтте мѡрѣ» (Дяковичи житк. гом., ПА).

Мотив замыкания опасности также представлен в приговорах, обычно направленных против хищников. Если волк схватит скотину, следует быстро крикнуть: «Święty Mikołaju, wyjmij klucze z gaju, zamknij wilkowi paszczękę!» [Св. Николай, вынь ключи от рая, замкни волку пасть!] — и тогда волк оставит свою добычу (пол., ок. Славкова [Ciszewski 1887, s. 30]). Часто приговор являлся декларацией, усиливающей соответствующие действия исполнителя обряда. На Юрьев день, освятив скотину, хозяйка брала ниты, замыкала их замком, после чего закапывала их в хлеву под навоз со словами: «Як етой замок

замкнуўся, шоб так у звирей замкнулися губы и зубы» (бел. вит. [Иванов 1910, с. 210]). При первом выгоне хозяин брал замок и топор, клал их в воротах и прогонял через них скот, «шток вѣдьмы не падхадъли». При этом он произносил: «Кладу сакиру и замо́к на вара́тах, / Коб вѣдзьма не прышла́. / Сакирой язык атсекаю, / А замо́ком губы замыкаю вѣдзьме» (Челющевичи петрик. гом., ПА). Так же поступали, чтобы обеспечить охрану лошадей: обходя табун с замком, трижды отмыкали и замыкали его, говоря: «Замыкаю я (имя) сим булатным замком серым волкам уста от моего табуна». Замкнув замок третий раз, клали его в воротах и прогоняли через них лошадей (рус. [Потебня 1914/1, с. 110]). У гуцулов в Сочельник хозяин обходил дом с хлебом, топором и веретенем и произносил заговор, целью которого было обеспечение безопасности скота и в котором, в частности, есть и мотив замыкания: «Затикаю ирти, пащеки зелізними обручами, зелізними ключами, аби зьвір не їв моєї худоби!» Потом хозяин замыкал все двери и ворота и входил в дом. С этого момента никто в семье не должен был выходить из дома в тот вечер — и тогда скот и члены семьи весь сезон будут защищены от всевозможных несчастий — волков, укуса змей, грома и под. [Шухевич 4, с. 13].

У южных славян мотив замыкания опасности представлен ритуальным диалогом. В Михайлов день хозяйка запирала очажную цепь замком, а другая женщина ее спрашивала: «Какво заключваш?» [Что замыкаешь?] — «На вълка устата заключвам!» [Волку пасть замыкаю!] (болг. Петричко, Сливенско, Старозагорско [Георгиева 1983, с. 49; Колева 1981, с. 224]). Этот мотив может быть выражен и в форме обряда: у русских в первый день выгона скота выбирался человек, который изображал замок. Пастух подходил к «замку» и спрашивал: «Замок, замок, разомкнешься ли?» На что получал ответ: «Не разомкнусь». — «Дай Бог, чтобы и у зверя не разошлись зубы до нашей скотины» (смолен. [Добровольский 1908, с. 161–162]).

4. 2. **Завязывать рот, глаза носителю опасности** — на акциональном уровне этот мотив реализуется в ряде ритуальных действий, символически «завязывающих» опасность. В так называемый «волчий праздник», который праздновался, чтобы обезопасить себя и скот от волков, хозяйка завязывала пасти волкам, завязывая очажную цепь (серб. Алексинач. Поморав. [Антонијевић 1971, с. 165]). На Украине женщины вечером в Сочельник завязывают столько узлов, сколько у них врагов, чтобы «завязать» рты своим недоброжелателям [Воропай 1, с. 65]. У болгар в «мышинные дни», празднуемые, чтобы обезопасить свое хозяйство от мышей, складывали в мешок посуду и завязывали его, «чтобы завязать мышам глаза» [Генчев 1974, с. 340]. У поляков покойнику, в котором подозревали вампира, при похоронах завязыва-

ли платком глаза, чтобы лишить его возможности вредить живым после смерти [Seweryn 1956, s. 532].

На вербальном уровне мотив завязывания опасности встречается в восточнославянских и южнославянских заговорах. В частности, белорусском заговоре на охрану скота: «Святый хвабрый Ягорай... позавязуй своим шовковым шнуром их (волков. — *Е. Л.*) войстрыя пики» (гом. [Романов 5, с. 46]), в украинском заговоре на выгон скота: «Зав'яжи їм (лиходеям. — *Е. Л.*), Господи, рот на весь год білими хустами...» (укр. [Воропай 1, с. 71]). У южных славян этот мотив встречается в заговорах от моры: «Свети Никола, који по мору бродар, свежи мори моћи, а лопову руке, свежи вукову зубе, да вук не уједе, да лопов не украде, да мора не удави, да ми штогод не науди...» [Св. Никола, мореплавател, свяжи море силу, а вору руки, свяжи волку зубы, чтобы волк не укусил, чтобы вор не украл, чтобы мора не удушила, чтобы что-либо не навредило...] (серб. [Раденковић 1982, с. 107]) или: «Земља ти [т. е. мору] је узда, Бог те проклео, свети Јован сапео...» [Земля тебя обуздала, Бог проклял, св. Иоанн связал...] (Босния [Борђевић 1938, с. 89]).

Кроме того, у южных славян этот мотив часто бывает выражен в форме ритуального диалога. Болгары в Родопах, чтобы предохранить потерявшихся овец от волков, завязывают на веревке узел. Завязавшего узел, спрашивают: «Какво вързваш, чубан?» [Что ты завязываешь, пастух?] — «Вързвам на дивече нугите». [Завязываю дикому зверю ноги]. Затем завязывается второй узел, и после аналогичного вопроса завязывающий отвечает: «Вързвам на дивеча устата» [Завязываю дикому зверю пасть]. Затем также «завязывают» зверю глаза, уши, нос, под конец следует вопрос: «Оти ги завързуваш?» [Зачем завязываешь?] — «Завързвам ги да не могат да надат твойте увчици» [Завязываю, чтобы они не могли найти твоих овечек] (болг. [Дечов 1905, с. 134]). Часто ритуал такого типа был приурочен к сакральной календарной дате, обычно к Сочельнику. В то время, когда в очаге горит бадняк, один из домочадцев остается около очага и раскачивает очажную цепь, а остальные из-за двери его спрашивают: «Шта то радиш?» [Что ты делаешь?]. — Он отвечает: «Завезујем [Завязываю]. — «Шта завезујеш?» [Что завязываешь?] — «Завезујем вуку уста!» [Завязываю волку пасть]. На это собеседник за дверью заключает: «Завежи, нек су му завезана намртво!» [Завяжи, пусть она будет завязана намертво!] Диалог произносится три раза и призван уберечь овец от волков (серб., Чачак [Толстой 1984, с. 39]). Символическое завязывание хищному зверю пасти в Сочельник могло относиться к тому времени, когда приготавливали *печеницу* — рождественского поросенка. В этот момент хозяйка собирала и связывала все

ложки и вилки, находящиеся в доме. Ее спрашивали: «Шта радиш?» [Что делаешь?]. Она отвечала: «Купим и вежем, да свежем јастребове, врање и друге тичурине, да преко године не хватају пилиће» [Собираю и связываю, чтобы завязать ястребов, ворон и других птиц, чтобы они в течение года не ловили цыплят] [Букановић 1934, с. 237]. Похожий ритуал мог быть приурочен к Михайлову дню (8/21.11), когда старшая женщина в семье связывала очажную цепь, а другая ее спрашивала: «Какво вѣрзваш, бабо?» [Что связываешь, бабушка?]. На что первая отвечала: «Вѣрзвам на дивеча устата да ги не отвара и краката, да не ходи» [Вяжу диким животным пасть, чтобы они ее не разевали, и ноги, чтобы не ходили] (болг. [Маринов 1914, с. 70]). Синонимичной формой связывания зубов носителю опасности является ритуальное действие, совершаемое хозяином в случае, если заблудившаяся в горах скотина не придет ночевать, — он вставлял ткацкие гребни один в другой, веря, что этим замыкает зубы волку [Ђорђевић 1, с. 213].

3. **Заплетать зубы опасности** — действие семантически близкое к «завязыванию» опасности.

На вербальном уровне мотив заплетания опасности имел форму ритуального диалога: в Боснии утром на Рождество хозяйка дома начинала вязать. Кто-либо другой ее спрашивал: «Шта то радиш?» [Что делаешь?]. Она отвечала: «Плетем» [Плету]. Ее снова спрашивали: «Шта плетеш?» [Что плетешь?] — «Плетем лисице уста и ноге» [Заплетая лисице пасть и ноги.] Затем на тот же вопрос она отвечала, что заплетает ястребу рот и ноги, а в третий раз — что заплетает клюв и лапы вороне [Толстой 1984, с. 40]. На Рождество очищали большую ветку шиповника и вплетали ее в плетень. Одни человек вплетал, другой спрашивал: «Што уплеташ?» — «Уплетам лисици зубе, јастребу, врани и шварки кљунове, да моје кокоши не иду» [Что заплеташь? — Заплетая лисице зубы, ястребу, ворону и сороке клювы, чтобы не трогали моих кур!] (серб. [Беговић 1887, с. 224]).

4. **Зашивать носителю опасности глаза, рот и пр.** Сходным по семантике является мотив *зашивания* носителю опасности глаз, зубов, ног и пр. Болгары «зашивают» глаза, уши и рот волкам на «волчьи дни»: с раннего утра женщины вдевают в иглу красную нитку и делают у себя на рубашке три стежка, «за да зашият на вълците очите, ушите и уста» [чтобы зашить волкам глаза, уши и пасть] (болг. [Павлова 1990, с. 52–53]); в другом случае аналогичное ритуальное действие совершается позади дома, где женщина с этой же целью зашивает переднюю и заднюю полу своей юбки [Българска 1994, с. 74].

У южных славян на вербальном уровне мотив реализован в форме ритуального диалога. В день Михалила архангела одна из женщин в доме садится на пол и зашивает полу своей рубахи. Другая ее

спрашивает: «Какво шиеш?» [Что шьешь?] — «На вълка устата, очите, ушите — да не яде овцете» [Волку рот, глаза, уши, чтобы не ел овец] (болг., Сливенско, Старозагорско [Колева 1981, с. 99]). У болгар в районе Габрово в неделю, на которую приходится день Михаила Архангела, совершается следующий диалог: одна из женщин выходит за двери и начинает зашивать полу рубашки. Другая женщина ее спрашивает: «Какво шиеш тамо?» [Что ты там шьешь?]. Первая отвечает: «Шия на мечката и на вълка устата и очите!» [Зашиваю медведю и волку пасть и глаза!], после чего она закалывает иглу на груди [Маринов 1914, с. 524]. Этот же мотив может быть выражен другим образом: чтобы в доме не было мышей, в день св. Димитрия (26.10/9.11) прошивают полотняной ниткой каждую дыру в заборе и говорят: «Крпимо ги очи да не видив, крпимо ги уста да не једев» [Латаем ему глаза, чтобы не видел, латаем ему уста, чтобы не ел] (серб., Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 395]).

Все мотивы, содержащие семантику замыкания, завязывания, заплетания, зашивания, преследуют одну общую цель — обездвигнуть носителя опасности, сделать неподвижными его зубы, пасть, ноги. Для этого, как было показано выше, производятся соответствующие магические действия и произносятся тексты, содержащие соответствующую семантику. Однако связать, замкнуть челюсти носителю опасности, сделать их неподвижными можно не только определенными действиями, но и отсутствием действия, т. е. соблюдением запрета в конкретные календарные даты пользоваться бритвой, ножом, ножницами, гребнем, т. е. острыми предметами, которые в народной традиции символически отождествляются с волчьей пастью. Поэтому в течение нескольких осенних дней, когда отмечались «волчьи праздники» (празднуемые для того, чтобы на весь последующий год обезопасить себя от волков), ножницами (особенно предназначенными для стрижки овец и коз) ничего не режут и не разводят их концы, чтобы волчьи пасти не раскрывались (серб., болг. [Толстой 1984, с. 42–43, Ђорђевић 1, с. 214–218]). Запрет использовать в «волчьи дни» острые предметы, особенно ножницы, чтобы обездвигнуть волчьи пасти, иногда дополнялся ритуальным действием по связыванию опасности: в канун «волчьих праздников» хозяйка должна была связать все ножницы красной ниткой и спрятать их [Българска 1994, с. 74]. Поскольку ткацкие гребни повсеместно у южных славян также ассоциировались с волчьей пастью, то в «волчьи праздники» они соединялись зубьями попарно, что также рассматривалось как действенный способ замкнуть челюсти хищникам. В некоторых районах Сербии, чтобы замкнуть пасти волкам, в день св. Михаила Архангела соединяют вместе прялку и ткацкий гребень и оставляют в таком положении до

Юрьева дня [Борђевић 1, с. 214–215]. В Македонии в первый день «волчьих праздников» два ткацких гребня ставят по бокам прохода в загон для овец, обратив их зубьями к середине прохода. Прогнав овец через проход, хозяйка соединяет гребни зубьями друг с другом, говоря: «На дијанијата и на душманите да им се затворе уста!» [Диким зверям и врагам, чтобы им затворило рты!]. Соединенные друг с другом гребни она оставляет на воротах загона, а утром переносит их на обычное место, где их никто не должен трогать в течение всех «волчьих праздников» [Борђевић 1, с. 215].

5. Засыпать глаза носителю опасности. В северно-западной Сербии, в Мачве, при появлении градовых туч рассеивали пепел от рождественского очага, «чтобы пепел попал „им“ (нечестивым, „сотонам“, „ветрогоням“) в глаза, чтобы „они“ временно ослепли» [Толстые 1982, с. 83]. Чтобы предотвратить возможный вред семье со стороны самоубийцы, после его похорон угли и жар из печки выбрасывали на улицу — «вугли на вотлег [наотмашь] трѣба выкидаць на двор», чтобы засыпать глаза опасному покойнику (Туховичи ляхович. брест., ПА). Ср. также распространенный способ предохранения от сглаза — кидать в сторону потенциального носителя опасности щепотку соли, известный, в частности, в Полесье.

На вербальном уровне мотив засыпания глаз носителю опасности песком, солью и под. встречается в *заговорах*. В частности, в заговоре против порчи носителю зла желают: «Всякому роженому человеку соли в глаз, песку горячаго, огня палящаго — злому и лихому, порченику и урочнику...» [Виноградов 1908, с. 26]. Ср. заговор на первый выгон скота: «На черепаси еду, вужём погоняю, а своим врагам песком очи засипаю...» (Копачи черноб. киев., ПА) или: «Я ім [чаровницам] камянем зубы павыбью, а пяском вочы засыплю, шчоб чарадэйнік і чарадэйніца к маёй скаціны не падышлі» (бел. [Замовы 1992, № 104]). Этот же мотив реализуется в некоторых ритуалах выгона скота и эксплицирует аналогичное ритуальное действие. Например, на Украине в первый день выгона скота после ритуального обхода стада старший пастух говорил: «Соль жну в очи!»; в это время подпасок швырял горсть соли в открытое поле. Это делалось для того, чтобы обезвредить возможную опасность на весь сезон (Ковель [Воропай 1, с. 74]).

Чаще всего этот мотив встречается в коротких приговорах от сглаза и порчи типа: «Песок ў очы!» (Пирки браг. гом., ПА); «Соль тобі в очы, камінь у плечі» (Кишин олев. жит., ПА); «Силь тэбэ в очы, карачун (старый веник. — Е. Л.) в зубы, а камень в груды» (Засимы кобрин. брест., ПА).

Ослепить носителя опасности можно также *залив* ему глаза. Для этого на свадьбе, когда отправляют молодых к венцу, мать невесты

встает и оставшуюся в рюмках водку выливает назад, «затым, шоб в-рогум вóчы заливаты» (В. Жары браг. гом., ПА).

6. Затыкать рот носителю опасности. Вечером в Сочельник хозяйка затыкает все дырки в лавках тряпками, чтобы заткнуть рты своим врагам (укр. [Воропай 1, с. 65]): «На Різдяні свѣта дїркї, що у лаўках, дѣ кужуўка стояла, затыкаѣ отавой, шоб нѣ було наговóриў за рїк» [На Рождество дырки в лавках, в которые втыкали прялку, затыкают сеном, чтобы в течение года не было наговоров] (Головы верхов. ив.-фр., КА). У русских считалось, что колдуна можно «запереть», т. е. сделать неспособным выходить из какого-либо помещения. Для этого при входе колдуна в дом кто-нибудь садился на скамейку и произносил: «Сук заткну, еретника запру», при этом вставляя палец в дырку от выпавшего сучка в скамье.

На **вербальном** уровне мотив затыкания носителю опасности рта, глаз, ушей и пр. у восточных славян обычно встречается в заговорах. Ср., в частности, фрагмент заговора на охрану скота: «Святы́й Ю́рий, выйды на Оси́яньску гору, та заграй в золотую трубу, та склычь вовкив и вовчыць, та позатыкай хвостами роты, шоб ня розявалы роты на мои ягници...» (укр. [Ястребов 1894, с. 11]).

Весьма часто этот мотив реализуется в различных приговорах, в том числе сопровождающих соответствующие ритуальные действия: вечером в Сочельник хозяйка затыкала дырки в лавках и говорила: «Не дїрки зати́каю, а роти моїм ворогам, шоб їх нападї не зловили мене через увесь рїк» (укр. [Воропай 1, с. 65]). В иных случаях опасности затыкают не рты и глаза, а принципиально другое место, как в формулах от сглаза типа: «Деркач ў задницю!» (Пирки браг. гом., ПА), «Деркач у сраку!» (Горголь ивацев. брест., ПА).

7. Застилать, закрывать глаза опасности. У восточных славян мотив встречается в заговорах на охрану скота от волков: «Мать Прачистая, спаси ж ету скотину, застяли своєю ризою, нятленной плащаницей их нямерныя глаза» (бел. гом. [Романов 5, с. 46]); «Ваўку валаўство, ваўчыцы юцы, чорнай рызай вочы засцілаю, заста́наўляю і замыкаю зубы, губы... залатымі замкамі...» (бел. гом. [Замовы 1992, № 142]); «Святы́й хвабры́й Ягора́й... позавешу́й своим золотым платком их ясныя глаза» (бел. гом. [Романов 5, с. 46]). В западном Полесье существовали специальные «молитвы», которые назывались *затина́нне* (засекание) — с их помощью *зати́нали* (засекали) скотину от волков. В одной из таких молитв содержится обращение к св. Георгию: «Закрый им [волкам] ўшы-ушиня́та, б́чи-оченя́та, зўбы-зубеня́та» (В. Теребежов стол. брест., ПА).

8. Замазывать глаза опасности. На акциональном уровне этот мотив реализовывался в ритуальных действиях, совершаемых в период

между днем Михаила Архангела (8/21.11) и святками. В эти дни нижнюю часть дверей заклеивали грязью, чтобы «залепить волку глаза» (болг. [Георгиева 1983, с. 49]). На вербальном уровне этот мотив выражен в южнославянской традиции ритуальным диалогом. В день св. Михаила Архангела или при заходе солнца в день св. Нестора Солунского (27.10/9.11), когда справляется «мышиный праздник», старшая женщина в семье берет некоторое количество грязи, смешанной с глиной, а иногда смешанного с глиной кала, мажет трубу над очагом (иногда около очага и сзади ворот) и зажмуривается. Другая женщина ее спрашивает: «Какво мажеш, бабо?» [Что мажешь, бабушка?]. Первая женщина отвечает: «Мажа на дивеча очите да не види, ушите да не чуе и устата да не хапе» [Мажу диким зверям глаза, чтобы они не видели, уши, чтобы не слышали, и рот, чтобы не кусали] [Маринов 1914, с. 520; Маринов 2, с. 87]. Чтобы уничтожить в доме мышей, в день св. Нестора хозяйка мазала стены дома, амбаров, подвалов и других хозяйственных строений небольшим количеством воловьего навоза. Невестка ее спрашивала: «Какво мажеш, мамо?» — «Мажа на мишките очите» — отвечала хозяйка. [Что мажешь, мама? — Мажу мышам глаза] (болг. [Маринов 2, с. 87]). Такой же комбинированный вариант диалога, но произносившийся в день св. Екатерины, известен в южной Фракии. В этот день одна из женщин брала кусок полотна и зашивала его. Другая ее спрашивала, что она делает, и получала ответ: «Съшивам на мишките устата!» [Зашиваю мышам рты]. Защищенный кусок полотна бросали в огонь. Затем одна из женщин начинала мазать глиной в доме в двух-трех местах. Другие ее спрашивали: «Какво лепишь» [Что мажешь?] и получали ответ: «На мишките учите!» [Мышам глаза] [Толстой 1984, с. 42].

9. Засекать, рассекать опасность. Рассекание, разрубание опасности с помощью ножа, топора, косы и других острых предметов практиковалось у южных славян при борьбе с градовыми тучами: при приближении к селу градовой тучи знахарь, стоя под тучей и произнося заговор, махал во все стороны ножом, чтобы рассечь ее на части (серб.); в других случаях, чтобы остановить град, нож, как и другие острые предметы, выбрасывали на улицу (серб.). На Украине в Сочельник перед ужином хозяин зарубает топором пороги дома и хлева, чтобы засечь всевозможное зло [Воропай 1, с. 67]; в этот же вечер топор, которым «обрубали» пороги, хозяин кладет в воротах и прогоняет через него скот, чтобы «отсечь» все то зло, которое пристало к ногам и шерсти животных [Килимник 1, с. 27]. В витебской Белоруссии в Юрьев день, чтобы обезопасить скот от волков, хозяйка зарывала под порогом хлева закрытые на замок ниты, символизирующие замкнутую волчью пасть, после чего ударяла топором по этому месту [Иванов 1910, с. 210].

Семантическим синонимом засекаания можно считать *закусывание*, *прикусывание* языка носителю опасности. Чтобы злые языки не смогли испортить ребенка, мать должна сама себе прикусить язык (Картушино стародуб. брян., ПА), а когда отелится корова, хозяйка, входя в хлев, должна была закусить конец платка, чтобы не навлечь на корову и теленка свой собственный сглаз (рус. вологод. [Журавлев 1994, с. 36–37]).

На **вербальном** уровне мотив *засекаания опасности* довольно часто встречается в заговорах. Напомним, что рассмотренный ранее (см. семантическую модель *Преграда*) глагол *засекать* может иметь и другое значение — «сечь, рассекать».

При первом выгоне скота хозяин кладет в воротах топор и замок, прогоняет через них корову и декларирует свои действия: «Кладу сакіру и замо́к на вара́тах, / Коб ве́дзьма не прышла́. / Сакіро́й язы́к атсека́ю... ве́дзьме» (Челющевичи петрик. гом., ПА). Во фрагменте заговора на охрану скота от волков рассказывается, как «ехаў Юрай на сваём кані, дзяржаў залатую меч, засякаў наглым ведзьмам губы і рэч...» (бел. гом. [Замовы 1992, № 89]). Ср. фрагмент заговора на первый выгон скота: «...На ворóтых сто́йу, / Три мечы́ держу́, / Оди́н мэч от синих губ, / Друго́ мэч от рúдых зуб, / Трэ́ти меч от злых, нечэстивих людей» (Копачи черnob. киев., ПА).

В одном из украинских заговоров встречается пример контаминации двух значений глагола *засекать*, о чем можно судить по заполненным валентностям («засекать от...» и «засекать что»): «Засекаю од Юрьевых, од Григорьевых собак и од сук, и од прасук, и од детей, засекаю губы, зубы, щелепы, язык и очи семи пядей...» (укр. черниг. [Ефименко 1874, с. 50]).

Мотив засекаания клюва птице встречается в заговорах, с которыми обходят засеянное поле, чтобы воробьи не клевали посевов: «Су-се-Хрысе сыне Божей, / Приступі, поможы, / Воробём дзюбу, зубу зацінаці, / Штоб не леталі, / Марыного проса не заімали» (Дорошевичи петрик. гом., ПА) или: «Гаю, мой гаю, птаство у тебе маю, дзуби затиною (шоб моўчав), а очи заслепляю да на чужие поля насылаю» (Копачи черnob. киев., ПА).

У южных славян этот мотив реализуется в ритуальном диалоге. На Рождество кто-нибудь из домашних рубил топором по порогу, другой его трижды спрашивал: «Шта сијечеш?» [Что сечешь?]. Тот, кто рубил, отвечал: «Сијечем мишима зубе и тицама кљунове» [Секу мышам зубы и птицам клювы] (серб. [Беговић 1887, с. 235–236]).

Мотив засекаания, зарубания опасности встречается и в сербских защитных приговорах от сглаза. Например, если кто-либо похва-

лит ребенка, но забудет добавить обязательные для этого случая охранительные формулы, чтобы не сглазить ребенка, кто-нибудь из присутствующих говорит этому человеку: «Пресекао језик!» [Перерезал язык] [Борђевић 1938, с. 163].

10. **Закалывать, прокалывать возможную опасность.** В день св. Димитрия деревянными копьями колют во все дыры в доме, амбаре, других хозяйственных постройках или затыкают эти копыя в землю, что должно уничтожить всех мышей в доме (серб.). В Тодорову субботу до восхода солнца женщины колют иглой с вдетой в нее красной ниткой камень, чтобы выколоть глаза змее (серб. [Раденковић 1982, с. 20; Антонијевић 1971, с. 184]).

На вербальном уровне мотив *закалывания* опасности и в качестве частного варианта — *выкалывания* глаз носителю опасности встречается в заговорах. Ср. свадебный заговор: «сидят Петр и Павел... всякого злого человека бьет и колет в нутро и в печень... во всякие недобрые мысли...» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 22]). Невеста перед отъездом к венцу произносила охранительный заговор, в котором символически отрезала от себя все злое: «Косами откошуся, ножами отножуся, и злого духа не боюся» (В. Жары браг. гом., ПА).

У южных славян мотив *выкалывания* глаз опасности встречается в форме ритуального диалога. В Тодорову субботу в некоторых сербских селах старшая женщина в доме берет иглу и колет ею камень. Другая ей говорит: «Боди, боди!» [Коли, коли!]. Первая отвечает: «Бодем, бодем!» [Колю, колю!] — «Шта бодеш?» — «Змеји очи» [Что колешь? — Змее глаза] — «Избоди је, да је није» — «Избодох је, и није је» [Исколи их, чтобы не было. — Исколола их, и их нет] [Раденковић 1982, с. 20].

Мотив *закалывания* опасности колючими растениями встречается в календарной песне, которую пели в Полесье на Русальной неделе во время проводов русалок, когда их «выпроваживали» на кладбище: «Праўяду русалку, праўяду / На зелэну мураўу. / Да ясінаю заламлу, / Да шубшынаю [шиповником] закалу». (Копачи черноб. киев., ПА).

Способностью *закалывать*, *укалывать* опасность обладали не только сами колючие и острые предметы и растения, но и магические формулы с упоминанием о колючих растениях. Говоря о вампире, добавляли пожелание: «На путу му... глогово трне!» [Боярышник ему на дороге] (серб. [Потебня 1865, с. 307]). В день св. Иеремии (01.05) девушки, чтобы отогнать змей, обходили село с песней, в которой сообщалось, что все змеи убежали, а единственная оставшаяся «оба ока избола, на два трна глогова, на четыре шипова» [оба глаза выколола о две колючки боярышника, о четыре шиповника] (серб. [СЕЗб 1948/58, с. 235]). Детям в качестве оберега от нечистой силы давали и мена *Три* и *Трновица* (серб.).

11. **Выворачивать** носителю опасности глаза, челюсти и пр. Этот мотив представлен восточнославянскими заговорами. Ср., например, заговор на защиту скота от волков: «Назад вочы пазававачала карачовым і лугавым, і палявым [волкам]» (бел. гом. [Замовы 1992, № 165]); «На Сияньски горы ходылы тры свинни, позадиралы вонь хвосты... а за ними хорты-хортэнята и мыши с мышенята, позаворачывала им рты и ртанята» [не совсем ясный текст, но тем не менее, понятно, что речь идет о ртах волков и мышей, оберегом от которых является этот заговор] (Ласицк пин. брест., ПА). Подобный мотив встречается в заговоре, предохраняющем полотно от злого глаза: хозяйка, садясь голым задом на край ткацкого станка, произносит: «Хто мои крэсна будя урача́ть, / Назад буд́я б́чи завалача́ть. / И кто их урыкне́, / Дак буд́я язы́к из рота выпира́ть» (Золотуха, калинк. гом., ПА). Чтобы ведьма не отнимала молоко у коровы, нужно вылить его в корни выворотня — дерева, вывернутого с корнем бурей, со словами: «Чтоб твою корову так же выкорчило» (Турья Поляна перечин. зак., КА).

12. **Выбивать, выламывать** ноги, зубы носителю опасности. Мотив представлен в восточнославянских заговорах скота против волков, ведьм и колдунов: «Воўк, ваўчыца і ваўчаняты, вашы ногі павыламаты, вашы зубы пазамыкаты...» (бел. [Замовы 1992, № 143]). В уже упоминавшемся ритуале первого выгона скота в районе Ковеля был следующий эпизод: старший пастух провозглашал: «Гыльвня жну [загоняю, забиваю] у зубы!» В этот момент подпасок кидал тлеющую головню в поле [Воропай 1, с. 74]. Ср. полесские короткие формулы от сглаза типа: «Камень тобі ў зубы...» (Пирки браг. гом., ПА); «Дэркач у зубы!» (Ровбицк пружан. брест., ПА); «Солы тэбе в очы, а камні в груды, шоб вы́било зу́би!» — говорят, чтобы посторонний не испортил работу (Забужье любомл. волын., ПА).

Этот мотив реализуется также в приговорах. Ср., в частности, приговор против мышей, произносимый при закладке снопов на хранение. Один из снопов клали отдельно от других и, имея в виду мышей, говорили: «До жы́та полóмнэш зу́бы» (Одрижин иванов. брест., ПА). В Предкарпатье в Сочельник хозяин звал волка на рождественский ужин, после чего отворял окно, бросал в него камень и говорил, обращаясь к волку: «На ти... ка́мінице в пашчѣнице [в скулы]!» (Мшанец старосамб. льв. [Зубрицкий 1909, с. 53]).

В семантически близкой форме этот мотив реализуется в сербском ритуальном диалоге, который произносится в Сочельник после ужина. Кто-либо из домашних толчет пестом в ступе. Хозяйка его спрашивает: «Шта то тучеш?» [Что ты бьешь?]. Тот, кто бьет, отвечает: «Тучем птицама ноге, канце, кљунове и крила» [Бью птицам ноги, когти, клювы и крылья] [Петровић 1948, с. 227].

13. **Обжигать, опаливать опасность.** Апотропеические действия в сочетании с вербальным текстом, имеющие *символику запекания, опаливания, обжигания опасности*, могут быть связаны с применением вертела (в данном случае переосмысливается чисто прагматическая функция вертела — служить орудием для запекания пищи). У южных славян этот мотив выражен ритуальным диалогом. В Хорватии на масленицу принято жарить что-либо на вертеле и спрашивать того, кто жарит: «Что печешь?» Тот отвечает: «Голову кроту, чтобы не копал грядки», после чего вертел втыкают в огород, защищая его от кротов (Пригорье [Rožić 1907, s. 105]). Ритуальный диалог с подобной семантикой может иметь иные варианты. Например, в Южной Шумадии утром на Рождество девушка, возвращаясь с водой от колодца, отламывает веточки вербы с почками и несет их домой. Дома с веточкой вербы она направляется к очагу, а хозяйка ее спрашивает: «Шта то радиш?» На что девушка отвечает: «Пожаруем ногте лисици и кртици, врапцу и копцу, свраки и чавки, орлу и вуку» [Что ты делаешь? — Опалию когти лисицы и крота, сороки и галки, орла и волка] [Петровић 1948, с. 228]. У сербов в районе Чачака ритуальный диалог с мотивом запекания опасности имеет следующий вариант: до восхода солнца на Рождество хозяйка закалывает курицу, отрезает ей обе ножки и опалиет их на огне. Снаружи дома кто-нибудь из мужчин ее спрашивает: «Шта то печеш?» [Что ты печешь?]. Она отвечает: «Печем орлу ноге, нокте, кљун» [Пеку орлу ноги, когти, клюв]. Мужчина заключает: «Пеци, пеци, нигде га не било!» [Пеки, пеки, чтобы его во все не было!]. Это делается для того, чтобы хищные птицы не нападали на домашнюю птицу [Толстой 1984, с. 39]. Известен еще один ритуальный диалог с этой же семантикой, также имевший место на Рождество. Приготовив рождественский пирог чесницу и поставив его на горячие угли очага, хозяйка отрезала ножки заколотого накануне петуха, клала их у огня к чеснице, положив рядом с каждой ножкой по три камешка. В это время кто-либо из домашних, выходя из обращенной на запад двери, спрашивал ее: «Шта то радиш?» [Что ты делаешь?]. Хозяйка отвечала: «Прљим свраке и јастребове» [Смолю сорок и ястребов]. — «Прљи, прљи у камен удариле!» [Смоли, смоли, пусть они убьются на камне!] — «И ја то желим!» [И я того хочу!], — заключает хозяйка [Толстой 1984, с. 38].

Иногда пепел используется не для засыпания глаз опасности, а для *выжигания*, как в сербском заговоре от градовых туч: «О Саво и Невена! Вратите та бела говеда! Овамо им нема паше. Имамо само пепела — да им очи истерамо!» [О Сава и Невена! Возвратите белый скот! Здесь им нет пастбища! Есть у нас только пепел, чтобы выжечь им глаза!] (Драгачев [Толстые 1982, с. 83]).

14. **Заговаривать опасность.** Опасность можно не только завязать, замкнуть, зашить и т. д., но и *заговорить*, поскольку ритуальное слово является одним из сильнейших способов ее обезвреживания. Мотив заговаривания опасности реализуется в заговорах. Ср., например, восточнославянские заговоры от волков: «...и заговарю вовку и вовчицы и зубу, и губу, и жарось и ярьось, и кохци, и нохци...» (бел. [Романов 5, с. 44]); «Святіи Архангели и Ангели, Михаил, Гавриіл, Уріил и Сарафаил... изберите свои слуги и замовте им губы и зубы, щоки и пашоки...» (укр. [Ефименко 1874, с. 49]) или заговор на благосклонность судей: «На гадзюкі еду і вужом паганяню, людзям мову замаўляю... Мая хата і мая печ, замаўляю суддзям рэч» (бел. ельск. [Замовы 1992, № 1347]).

15. Один из действенных способов обезвредить носителя опасности — **обнаружить, увидеть, выявить, опознать** его, заставить его продемонстрировать свою демоническую природу. В этой семантике проявляются представления о взгляде как о действии, которое может быть вредоносным (как при сглазе), но может иметь и апотропеические свойства, если с помощью магических средств он способен обнаружить демоническую природу опасности и этим ее обезвредить. С этим отчасти связаны многочисленные способы обнаружения ведьм и колдунов, опознания моры, вештицы, вампира, ходячего покойника, черта и других мифологических персонажей. Способностью видеть опасность обладает не только, вернее — не столько человек (поскольку он в обычной ситуации, не имея специальных магических средств и приемов, чаще всего не способен различить демоническую природу опасного существа), сколько растения и животные, а также люди, имеющие демоническую природу (в частности, дети, рожденные от вампира, так называемые *вампировићи*).

Среди способов нанесения удара по опасности существует много мелких и редко встречающихся, таких, например, как возможность **напоить** опасность. Так, в Поцерине (Сербия) при приближении градовой тучи выносят на улицу бочку с ракией, чтобы самоубийцы, ведущие тучи, «напились и забыли о своем деле» [Јефтић 1958, с. 291].

VII. Уничтожение

Семантическая модель уничтожения опасности представлена кругом самых «кардинальных» апотропеев. Семантикой уничтожения наделяются все колющие и режущие предметы — нож, топор, коса, игла и др., а также колючие растения типа шиповника, боярышника, терновника и под. Уничтожение опасности (ее сжигание) могли сим-

волизовать предметы, связанные с огнем: кочерга, лопатка для углей, очажные щипцы, вертел и др. На акциональном уровне эта семантика выражается в обходах с этими предметами охраняемого пространства или объекта или ритуальными действиями, символизирующими уничтожение опасности.

1. **Разрубать, разбивать, расчленять** опасность. Наиболее часто этот прием использовали, чтобы расчленить на куски градовую тучу и предотвратить град, для чего у южных и западных славян при виде приближающейся тучи хозяева выносили и клали перед домом острые металлические предметы острием вверх. В Сербии в сторону приближающейся градовой тучи махали косой или топором, чтобы туча рассеклась и потеряла силу (Драгачев [Толстые 1981, с. 49]). Сербские крестьяне также подбрасывали топор к туче, а потом вонзали его в землю, чтобы рассечь град пополам. Для этой же цели выносили косу и подставляли под стреху острием вверх, чтобы капли с крыши падали на острие, веря, что таким образом можно рассечь градовую тучу [Борђевић 1, с. 95], или обращали острием вверх топор (болг., серб., босн. [Българска 1994, с. 37; Пећо 1925, с. 391; Olejník 1978, s. 141]); в других случаях первую градину разрубали топором на пороге [Тројановић 1911, с. 143]. В Неготинской краине при начале града женщины выносили из дома старые платки и разрубали их крест-накрест топором, после чего куски разбрасывали на все четыре стороны, надеясь уничтожить тучу [Борђевић 1, с. 96]. Действия с подобной семантикой предпринимались и в отношении «нечистых» покойников, чтобы предотвратить их «хождение» после смерти. У сербов в случае, если было подозрение, что покойник может стать вампиром, его тело рассекали на части.

В разных славянских ареалах, в том числе на Балканах и в Полесье, первую градину раскусывали или разрубали топором, чтобы таким образом уничтожить весь град: «А град-то перекусывали, и дѣты кусали, и старѣе кусали, штоб перестал» (Боровое рокитн. ров., ПА), «Ек град, то перѣша дитѣна ў семнѣ перекусѣе градину, кáжуть, у том селѣ бильш не бѣде граду» (Щедрогор ратн. волын., ПА).

Разорвать или расчленить опасность на части можно, разрубив или разодрав какой-нибудь предмет, символически замещающий носителя опасности. Для уничтожения возможной опасности, грозящей новорожденному ребенку, перед тем как везти его крестить, отец с крестным раздирают деревянные вилы (бел. [Federowski 1, s. 302]). Ср. полесский обычай раздирать деревянные вилы для сена во время припадка падучей, чтобы прекратить его (Чудель сарн. ров., ПА). Чтобы предотвратить болезнь, спровоцированную испугом, на испугавшемся тотчас же разрывают рубаху (бел. гом. [Радченко 1888, с. 11]).

Ср. также способ лечения падучей: разрывать рубаху на больном во время припадка (Тихманьга каргопол. арх., АА), а также обычай разрывать на умершем человеке рубаху, чтобы снять ее (рус. рязан. [ЖС 1898/2, с. 230]).

Если человеку дорогу перебежал заяц, это расценивается как худой знак; чтобы уничтожить потенциальную неприятность, следовало разломить палку или кнут и один обломок бросить в ту сторону, откуда выбежал заяц, а другой — туда, куда он побежал (рус. калуж. [Вестник РГО 1853/3–4, с. 6]). В Полесье принято было в канун Нового года разрубать на пороге старый веник, по одним сообщениям, «шতোбы вужи́коў не бу́ло» (В. Жары браг. гом.), а по другим — для того, чтобы «пересеклись» все грехи, которые человек совершил, работая в святки (М. Автюки калинк. гом., ПА).

Обязательным элементом ряда славянских календарных обрядов является ритуальное уничтожение — разрывание, сжигание или потопление чучела, символизирующего собой смерть, ведьму или другого носителя опасности, осуществляемое в профилактических целях — чтобы лишить его возможности причинять вред весь текущий сезон. В Полесье, в частности, зафиксированы случаи разрывания на части чучела ведьмы (называемой бабой-ягой), приуроченные к купальскому обряду: «Ба́бу-ягу́ робі́ли [на палке], коб ді́ти утека́ли да к огню́ не йшли. Постаўля́ць два колкі́ да ху́ску завяжу́ць, зро́бляць би пужа́нало які́е, да сто́йць ба́ба-яга́ ко́ло то́го ве́дра [в котором жгли солому]. Ведро́ сэ́рэд, ко́ло са́ра́я. Хто зна́е робі́ти... „Баба-яга — порва́на нога́“... [Почему так говорили?] Мы ж ее обкру́тили тра́пкамі порва́намі. А пото́м пораскида́ють да ўсе у яку́ яму́ кіну́ць. То́я ба́ба, шчо ворожи́ла, то́я и разрыва́ла. [Баба-яга] стояла на дрю́чку [на палке]. Поста́вили па́лку, ру́ки зро́біли, го́лову, да и ба́ба-яга. Про́ти Ку́па́ла ве́чером. Як пройшо́ Ку́па́ло, да и разрыва́ли. [Чучело бабы-яги разрывали со словами:] „Вот, би́льшэ́ нэ́ йды, нэ́ робы́ шко́ды мьне, бо я то́бэ́ разорву́“, — да и разорва́ла... то́я ба́ба, шчо ворожи́ла» (Радчицк стол. брест., ПА).

Расчленить опасность можно, *перемолов* ее лопастями работающей мельницы, как, например, в Полесье поступали с заломом: «За́витка. Цэ́ колду́н [завитку во ржи делает.] Нам три разá завязывали ў́ жы́те. Як побáчишь — нэ́ чапа́й. Цэ́ за́витка назывáецца. И черво́ною ниткою перевязана. Трэ́ба и́тці до ба́бы [колдуны]. [Баба] обишла́ круго́м, Бо́гу помолі́лась, ша́пта́ла, с ко́рнем ві́рвала. Ка́жэ́ ми́нэ́: „Однэ́сі да кинь ў́ млин ў́ во́ду. Нэ́ха́й е́го́ перемэ́ле лотака́ми [лопастями мельницы]“» (Вышевичи радомышл. жит., ПА).

Разбить, разорвать опасность можно также средствами, имеющими высокий сакральный статус: в селах Полесья считалось, что прибли-

жающийся ураган можно разорвать молитвой (Олтуш малорит. брест. [Толстые 1982, с. 68]). Южные славяне, украинцы Карпат, поляки и полешуки «разбивали» градовую тучу звоном церковного колокола, при этом верили, что этого можно достичь только звоном колокола, которым никогда не звонили по мертвому [Ђорђевић 1, с. 98; Бабовић 1963, с. 83]. У поляков существовали специальные освященные колокола для туч, в которые не звонили для других целей [Fischer 1926, s. 163]. Болгары Баната, обезвреживая градовые тучи, били в колокола, чтобы «раскрестить» их [Телбизов, Векова-Телбизова 1963, с. 178]. Таким же образом поступали и в словацких Татрах, веря, что звон только того колокола «разбивает» тучи, который никогда не звонил по висельникам и вообще самоубийцам [Olejník 1978, s. 141].

Рассмотрим, каким образом реализуется семантика расчленения опасности на вербальном уровне. Этот мотив встречается преимущественно в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора, защищающего скот от ведьм и колдунов: «Свято Міхайла на прэстоли стаіць, відзіць ён нас, праведнікуў, і ябеднікуў, і наганіцелёў, і ведзьмаў-чарадзеініцуў; і разбіваець вялікаю грамою, пякучаю маланнёю...» (бел. [Замовы 1992, № 70]), а также белорусский заговор от врагов: «Як яно кацілася, так яно і раскацілася, і раздрабілося і размяло-я, і на етам асталася» (гом. ельск. [Замовы 1992, № 1335]) или фрагмент сербского заговора от *бабиц*: «...са српом ћу да те исечем...» [...серпом тебя изрубим...] [Раденковић 1982, с. 100]. Этот мотив может выражаться в виде угрозы, как, например, в заговоре, с которым обходили пожар, чтобы он не распространялся на другие постройки: «Иогасю, Иогасю, / Гляди своіх овэчук, / Нэ будэш глядѣты, загоняты, / Буду мечем сѣкти, рубаты» (Червона Волока луг. жит., ПА).

Мотив разбивания, раздирания опасности встречается также в различных приговорах, например, при отгоне градовой тучи как обращение к колоколу: «Бий, дзвоне, бий, хмару розбий!» (укр. [Замовляння 1993, с. 178]), а также при крике вороны, чтобы избежать возможной опасности: «Żebyś sie ozdarda — od dupe do gardła!» [Чтобы тебя разодрало от зада до горла!] (пол. [Gustawicz 1881, s. 179]). Обратив острие косы в сторону градовой тучи, сербские крестьяне угрожали ей: «Ова ће вас коса покосити!» [Эта коса вас покосит!] [Маринковић 1995, с. 57]. Когда возникала опасность градобития, выносили на улицу софру (столик для еды) и топор. Топором сначала замахивались на тучу, потом разрубали столик и восклицали: «Какво ја софру расекла, / Тако се брзо облак расек'о, / — Да наше њиве не побије» [Как я столик расекла, так быстро тучу расекла, чтобы наши нивы не побила] [там же, с. 58]. В некоторых случаях опасность можно было

перерезать ножницами; для этого, входя в дом, где недобрые люди могли слгазить, нужно было сказать потихоньку: «Аршин и ножницы», ибо аршин промерит, а ножницы перестригут всякое зло (рус. сибир. [Авдеева 1842, с. 139]).

2. Ритуальное уничтожение опасности может осуществляться и другими способами. В частности, опасность можно **затоптать**, **растоптать**. На предметном уровне символическим заместителем соответствующего действия может считаться так называемое «подножье» — платок, на котором стояли (и который, следовательно, топтали) молодые во время венчания. В первую брачную ночь это «подножье» клали молодым под перину, чтобы обезвредить возможную порчу (рус. ярослав. [Костоловский 1911, с. 248]).

На акциональном уровне для того, чтобы «растоптать» опасность, практиковалось выбрасывание на дорогу различных предметов, что являлось способом ритуального удаления опасной и вредоносной субстанции за пределы «своего» пространства и одновременно ее уничтожения. Ритуальное уничтожение на дороге обусловлено тем, что дорога — место, где нечто могут затоптать, разнести, растащить ногами, расчленив на множество частей. Для избавления от сорняков выдернутые растения бросали на дорогу в колею, чтобы их топтали люди и скот (рус., полес., пол. [Dworakowski 1964, s. 132]); чтобы на льяном поле не было сорняков, на Рождество и Новый год на дорогу выбрасывали мусор (полес., ПА). Чтобы в доме не было тараканов, в Чистый четверг до восхода солнца сжигали выметенный из дома мусор, а пепел выбрасывали на дорогу (рус.). В других случаях на дорогу выбрасывали выметенный в этот день мусор, чтобы в доме было весь год чисто (полес.). В брестском Полесье принято было выбрасывать на дорогу мусор после выноса покойника из дома, чтобы таким образом изгнать смерть. В дорожную колею выбрасывали залом, чтобы обезвредить его (полес.). Когда молодую после венчания привозили в дом мужа, она выметала дом, а весь мусор выбрасывала под порог — «шоб ўси люды йшлы і топкалы йгоб, шоб нияких прычын молодой нэ булб» (В. Жары браг. гом., ПА).

На вербальном уровне мотив затаптыwania опасности встречается довольно редко и, как правило, в совокупности с другими способами ритуального уничтожения. Ср. приговор при приглашении мороза на рождественскую кутью: «А ў Петроўку не йди, бо плугом прыгором, бороною приволочым, плугою прыбьем, ногами притопчем» (Копачи черноб. киев., ПА), а также заговор на первый выгон скота в поле: «Идэт карбука ў поле, / Стрэнет змею зубатую. / Ты её не боўся, рожками покалі, / Ножками потапчй, хвостиком поманй, / И весь удой сваей хазяйце несй» (Золотуха калинк. гом., ПА).

3. Опасность можно исколоть, заколоть, проткнуть. Так, в день св. Димитрия (27.10/9.11) делают деревянные кольца и ими колют во все дыры в амбарах, в доме, в хозяйственных постройках или затыкают их в землю, чтобы в доме не было мышей (серб. Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 394]). Крестьяне в словацких Татрах при приближении градовой тучи поднимали вверх вилы и тыкали ими вверх в направлении тучи, а женщины «кололи» тучу иголками [Olejník 1978, s. 141]. Сюда же относится повсеместно известный обычай протыкать, пробивать могилу умершего, чтобы помешать ему стать вампиром. Южные славяне для этой цели используют боярышниковый кол, восточные и западные — осиновый.

На вербальном уровне мотив закалывания опасности встречается в заговорах: «...сидят Петр и Павел... призорщика и уротчика и всякого злого человека бьет и колет в нутро и в печень, и в кости, и в жилы, во всякие недобрые мысли...» (фрагмент свадебного заговора, с.-рус. [Бурцев 2, с. 22]). Ср. также белорусский заговор против ведьмы: «I едзець па калінавым масту святы Ягоры з кап'ём, войстрым мячом... буду цябе... кап'ём прабіваць, тваю кроў разліваць...» (бел. мин. [Замовы 1992, № 105]). В заговоре, который произносят при обезвреживании залома, присутствует тот же мотив: «Матерь Божая, ходи ко мене на помоч, святою ризою беззаконного Юду (або Юдиху), месячэго ведьмача, або ведьму, вырвать и в ростане однести, осиновым колом пробить» (новгор.-сев. черниг. [Ефименко 1874, с. 41]).

Опасность можно пронзить, нанизав ее на вертел, проколов или пробив насквозь, что отражено в южнославянских приговорах. Сербы, нанизывая яичные скорлупки на вертел, говорят при этом: «Ја не набодох љуску од јаја, већ набодох вјештицу!» [Я не наколол скорлупу от яйца, но наколол вештицу!]. А затыкая этот вертел над дверями дома, произносят: «Како су ове љуске на шилак набодене, онако се вјештице на шилак набоде када мојој кући пошле!» [Как эти скорлупки на острие нанизаны, так вештицы на острие наколятся, когда к моему дому придут!] [Ђорђевић 1953а, с. 39–40].

У южных славян мотив закалывания опасности реализуется также в ритуальном диалоге. В Болгарии в Филиппов день (27/14.11) или в праздник, называемый *Мартинци* (11–13.11), совершались ритуальные действия для того, чтобы предохранить домашнюю птицу от куриной болезни *мратиняка*, которая вызывает мор птицы. Для этого закалывают самого большого цыпленка или курицу, при этом один замахивается ножом, закалывая птицу, а другой спрашивает: «Какво кольеш?» [Что колешь?]. Первый участник обряда отвечает: «Кодем мратиняк» [Колю мратиняк]. В это время отсекают цыпленку голову, говорят: «Не колем ти ния, но те колье мратиняк» [Колем тебя не мы,

но колет тебя мратиняк]. После чего цыпленка готовят и едят в качестве жертвы куриной болезни [Маринов 2, с. 90; Томов 1945, с. 126].

4. Съесть, проглатывать опасность. Для того чтобы символически уничтожить начинающийся град, необходимо было съесть первые упавшие на землю градины. Этот обычай практиковался как в Полесье, так и на Балканах [Толстые 1981, с. 53; Тројановић 1911, с. 143; Филиповић 1972, с. 221]. В Боснии для этой же цели первые градины давали съесть первому ребенку в семье [Ђорђевић 1, с. 97]. Близким по семантике является способ растапливания первой градины под языком [там же].

На вербальном уровне мотив поедания опасности у восточных славян чаще всего встречается в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора коровы от сглаза, произносимого сразу после отела: «...под дубовой колодой есть рыба-щука, лоб лощеный, зубы железны, губы медны, и ест-поедает, и жрет-пожирает с черных бровей всяку шушеру...» (арх. [Учебные 1992, с. 50]).

Семантика съедания опасности встречается и в приговорах, в частности, в приговоре при первом выгоне скота, во время которого хозяин, обращаясь к корове, произносит: «Коб тэбэ вихор ны зъив, коб ты вихор зъила!» (Парохонск пинск. брест., ПА). В Сербии для отращения градовой тучи поднимали люльку с младенцем, махали ею в сторону градовой тучи и говорили, что это дитя «мајку за сису ујело, о млади́н месец појело, и тебе, ђе, облаче!» [мать за грудь укусило, молодой месяц съело и тебя съест, туча!] [Толстые 1981, с. 73]. У русских, войдя в чужой дом, где могут навредить, следовало взяться за дверную скобу и сказать или подумать: «Я волк, ты — овца, съем я тебя, проглочу я тебя, бойся меня!» [Авдеева 1842, с. 139].

У южных славян этот мотив присутствует в ритуальных диалогах. Чтобы на весь год избавиться от кротов, утром на заговенье хозяин выходил из дома и ел пончики. На вопрос домашних, что он делает, отвечал: «Kрте јем» [Кротов ем] или: «Krotom glave krašam» [Кротам головы отворачиваю] (словен. Прекмурье [Möderndorfer 2, s. 194]). По поверьям южных славян, вампиры боятся волков, которые их разрывают, поэтому, чтобы избавиться от вампира, нужно привести его в такое место, где бы его мог съесть волк. Однако эту ситуацию можно разыграть и на словесном уровне. Чтобы покойник не стал вампиром, у его могилы после похорон происходил следующий диалог: «Kaј отиде?» [Куда ушел?] — «В планина!» [В горы] — «Што стори?» [Что случилось?] — «Го изеде волкот!» [Его съел волк!] (макед., ок. Охрида [Целакоски 1982, с. 111]). Этот же мотив существует и в виде словесной формулы; при встрече с вампиром следует сказать: «Мичи се, вуце те изјели» [Уходи, тебя съели волки], и тогда он исчезнет [Раденковић 1991, с. 82–83].

Мотив проглатывания опасности прослеживается и в сербском приговоре, с помощью которого отгоняют градовую тучу: женщина, высоко задрав подол, кричала туче: «Не иди, ало на алу. Ова моја ала доста таки' ала прогутала!» [Не иди, ала, на алу. Моя „ала“ достаточно таких ал проглотила] (Драгачев [Толстые 1981, с. 58]).

5. Убивать, расстреливать, простреливать опасность из ружья, лука или другого оружия. У сербов и хорватов стрельба в градоносное облако из ружей и пистолетов — распространенный способ уничтожения градовой тучи [Пећо 1925, с. 391]. Часто в таких случаях в качестве заряда применяют освященный порох (Самобор, о. Крк [Ђорђевић 1, с. 98–99]), сыплют вместо заряда освященный воск (о. Хвар [там же, с. 98]). В разных славянских традициях считали, что нечистую силу можно убить. Южные славяне верили, что сын вампира — так называемый «вампировић» имеет способность видеть вампиров и убивать их из ружья (макед. [Вражиновски 1996, с. 99]). Русские считали, что лешего и колдуна можно убить медной пулей (с.-рус. [Черепанова 1996, с. 51]) или медной пуговицей [Соколовы 1915, № 35]; украинцы полагали, что колдуна можно убить только серебряной пулей, а белорусы верили, что этого можно достичь, если бить осиновым поленом его тень. На украинских Карпатах считали, что *опыря*, т. е. вампира, можно убить, зарядив ружье пшеницей, над которой девять или двенадцать раз служили всенощную (ужгор. [Потушняк 1940, № 8–9]). По полесским свидетельствам, ходячего покойника убивали из ружья, заряженного ртутью (В. Бор хойниц. гом., ПА).

В некоторых случаях прибегали к уничтожению насекомых или животных, в которые, якобы, воплощалась нечистая сила. У сербов в Юрьев день в воротах загона для овец на ночь оставляли ведро с надоенным молоком, а утром его осматривали и, если обнаруживали в молоке каких-либо насекомых или червячков, убивали и выбрасывали их, веря, что после этого никто не сможет отнять у скота молоко [Бушетић 1911, с. 576]. Традиция убивать или калечить животных (кошку, собаку, жабу и пр.) или бабочек, которые рассматриваются как воплощение мифологических персонажей (чаще всего ведьмы, вештицы, босорки, моры, вампира), широко распространена у южных и восточных славян. По сербским поверьям, когда сжигают или протыкают колом тело вампира, его душа может вылететь в виде бабочки. Чтобы его обезвредить, нужно убить бабочку [СД 1, с. 125]. Ср. многочисленные полесские былички о том, как хозяин подстерег около своего хлева кошку, собаку, жабу и отрубил им лапу или ухо, проткнул вилами, перебил хребет и пр., а на следующий день одна из женщин в селе оказалась с отрубленной рукой, ухом, перебитой спиной или умерла от кровотечения. У восточных славян во время опахивания

селения, совершаемого для охраны его от мора скота или эпидемии, принято было убивать встретившееся на пути животное (обычно кошку или собаку), поскольку считалось, что это животное является воплощением Коровьей Смерти или воплощением болезни [Афанасьев 1, с. 568]. Белорусы полагали, что Коровья Смерть персонифицируется в образе коровы, которую также следовало убить [Журавлев 1994, с. 111].

Иногда убивали некоторых из носителей опасности, чтобы остальные не вредили. Так, в Белоруссии вечером в канун Нового года ловили и убивали воробьев, которые считались очень вредной птицей, — сколько воробьев поймает в этот вечер, столько их погибнет в грядущем году [Крачковский 1874, с. 173]. В Польше для устрашения волков убивали одного волка и вывешивали его на краю пастбища на специально поставленной виселице или на дверях хлева [Гура 1997, с. 144].

На вербальном уровне мотив встречается в восточнославянских заговорах. Ср., например, фрагмент белорусского заговора против колдунов: «Красна сонце і ясён свет... ліхадзея ўбей вогненнай стралой...» [Шейн 2, с. 552–553] или севернорусский заговор против порчи и сглаза: «Николай Мирликийский, чудотворец... натягивает свой медный лук, накладывает булатные стрелы и стреляет и отстреливает от меня, раба Божия имярек всякия злыя, лихия притчи...» [Ефименко 2, с. 161], а также древнерусский заговор против врагов: «Даи ми, Господи, на супостата моего лук сребрян, стрелу железну. А стрелю его и иму его правою рукою за сердце» (XV в. [Топорков 1993, с. 69]). На Украине, чтобы воробьи не клевали посевов, убивали одного воробья со словами: «Так вас всех буду драти, як будете на просо летати!» [Ефименко 1874, с. 44].

6. Сжигать опасность. На предметном уровне данная семантика приписывается огню, костру, а также остаткам, образующимся при горении — углям, лучинам, головешкам, пеплу, хотя последний, как и другие дробные вещества (мак, просо, песок), мог использоваться в качестве отгонного средства, связанного с идеей бесконечного счета. Особую апотропеическую силу приобретали головешки и пепел, оставшиеся от ритуальных костров, таких как купальский, масленичный и пр. Чтобы предохранить дом от ходячего покойника, пепел из печи трижды бросали через порог (Велута лунинец. брест., ПА). У западных славян пеплом, оставшимся от костров, разжигаемых в Пенельную среду, посыпали огород, чтобы предохранить его от гусениц (Морава, чеш. [Václavík 1959, s. 130; Nahodil, Robek 1952, s. 75]); в Хорватии и Славонии для этой же цели девушки разбрасывали по полям пепел от святоянского (разжигаемого на Ивана Купалу) костра, в котором жгли можжевельник [Березин 1879, с. 558], а в Хорватии оставляли на полях головешки от пасхальных костров [Václavík 1959,

s. 131]; в Словакии святоянские костры хозяева разводили по краям полей, а головешки и пепел разбрасывали по полю, чтобы защитить его от вредных насекомых [Horváthová 1986, s. 224]; в Болгарии для охраны растений от вредителей использовали пепел, оставшийся за период святок [Георгиева 1983, с. 174]; в Полесье этим же пеплом посыпали капусту для защиты от гусениц (Золотуха калинк. гом., ПА), а так называемым *громничным* пеплом, т. е. оставшимся от дров, сожженных на *Громницы* (т. е. Сретение), посыпают землю в хлеву, чтобы там не рыли кроты (Дружиловичи иванов. брест., ПА). Чтобы ведьма не испортила посаженный лук, перед посадкой в ямки сыпали пепел (Вышевичи радомышл. житом., ПА). Пепел домашнего очага служил защитой от сглаза и порчи — при первом купании новорожденного в воду сыпали пепел, взятый из четырех углов очага [Николић 1961, с. 124]. У русских, чтобы колдун не испортил на свадьбе молодых, свертывали в узелок золу от ладана, оставшуюся от сорока служб, и клали над входом в избу (вят. [Магницкий 1884, № 101–102]). Чтобы не дать водяному разрушить плотину у мельницы, знахарь выживал его оттуда, высыпая в воду по утренним и вечерним зорям по мешку золы (рус. [Даль 1880, с. 52]). Горящей головешкой можно убить вампира и дьявола (серб., хорв. [Чајкановић 1995, с. 120]). На Карпатах полагали, что от ходячего покойника *опыря* спасает лучина, обожженная с двух концов (Зеленинци надворн. ив.-фр. [Онищук 1909, с. 107]).

Действия с такой семантикой чаще всего практикуются у южных славян при символическом уничтожении града. У словенцев и хорватов, чтобы уничтожить град, первую упавшую на землю градину бросали в огонь [Möderndorfer 5, s. 267; Ђорђевић 1, с. 97]. У хорватов при приближении града выносили из дома горящую свечку и горящий пучок прутьев (Лика, Каставщина); в Босанской краине для этой цели использовали лучину, которой хозяин на Рождество зажигал свечу. Ее гасили и хранили в доме, а при приближении града зажигали и закрепивали ею градовую тучу [Ђорђевић 1, с. 96]; в некоторых районах Сербии для разгона градовой тучи зажигали свечу, с которой стояли три богослужения [там же, с. 96]; для предотвращения града выбрасывали за дверь горящую головешку (Герцеговина [Толстые 1981, с. 69]).

Огонь является сильным оберегом и от нечистой силы. В Боснии, если в дом приходила женщина, в которой подозревали вештицу, то когда она уходила, ей вслед бросали горячий уголек, чтобы она не могла навредить [Ђорђевић 1953а, с. 39]; в Полесье, если в дом пришел чужой человек во время тканья полотна, то когда он уходил, хозяйка бросала вслед ему уголек, чтобы он не сглазил работу. Сербь полагали, что вампир боится огня, поэтому, если ожидали нападения вампира, носили с собой горящую головню; мельники, чтобы отогнать

вампира от мельницы, бросали огонь под мельничное колесо [Ђорђевић 1953, с. 47]; для защиты от вампира зажженной тряпкой обводили вокруг дома [Вучковић 1999, с. 66]. Чтобы покойник не превратился в вампира, в гроб клали тлеющие угли [Златковић 1998, с. 60], а самого вампира уничтожали, пронеся его над огнем (макед. [Вражиновски 1995, с. 101]) или сжигая на костре (серб., болг. [Ђорђевић 1953, с. 205; Чајкановић 1995, с. 120–121; Маринов 1, с. 312]). У болгар на третий, девятый или сороковой день после похорон существовал обряд «обжигания могилы» зажженной паклей. Обряд совершался после каждых похорон и имел целью предотвратить превращение покойника в вампира [Българска 1994, с. 245]. Чтобы остановить распространение куриного мора, первую сдохшую курицу следовало сжечь на том месте, где она была найдена (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 704]).

К сжиганию прибегали и тогда, когда возникала необходимость обезвредить предметы, с помощью которых была наслана заблаговременно обнаруженная порча, и тем самым не только лишить ее вредоносной силы, но и наказать того, кто ее наслал. Таким образом обезвреживали залом, завязанный в поле колдуном, или испорченное молоко у коровы. Это связано с представлением о том, что все манипуляции (сжигание, кипячение, битье, прокалывание, расчленение и пр.), совершаемые с предметами, на которые была наведена порча, передаются наславшему ее человеку, и тот испытывает такие же мучения, как если бы все эти действия совершались над ним самим. В связи с этим для обезвреживания вовремя обнаруженного залома, когда к нему еще никто не прикоснулся, а следовательно, еще есть возможность предотвратить его вредоносное воздействие, заломленные или завязанные колосья специальным образом вырывали и сжигали, веря, что от этого пострадает и тот, кто этот залом сделал. Об этом свидетельствуют и полесские поверья: «[Чтобы обезвредить залом], шукáють знáхора, и шось он там рóбыть и шéпче. [Один знахарь], дед пойшов ў лес, и зломáв осику, и позатыкáв унýз вершкáми округ заломки, и запáльв, и сказáв: „Она [ведьма] дóвго жыть нэ буде, хто то зробýла“. И вона умэрла» (Боровое рокитн. ров., ПА). В Полесье *поклáды* [подложенные предметы, на которых, якобы, передают порчу] и все, чем наводят порчу (*заломы, завитки* и т. п.) сжигают на перекрестках на осиновых однолетних прутьях.

У восточных славян известен обычай сжигать корову, в которой, по народным верованиям, воплотилась Коровья Смерть (персонификация мора скота). Для обезвреживания Коровьей Смерти крестьяне вечером загоняли весь скот на один двор, а утром разбирали его. Если при этом оказывалась лишняя, неизвестно кому принадлежащая

корова, ее принимали за Коровью Смерть и сжигали живьем [Афанасьев 3, с. 522].

На Карпатах и в Полесье был распространен обычай сжигания, опаливания над огнем или кипячения животного (обычно жабы или рыбы) в случае, если требовалось обезвредить ведьму, отнимающую у коров молоко. Считалось, что это животное символически связано с ведьмой (или ее короной), поэтому все последствия действий, совершаемых над этим животным, испытывает на себе ведьма или ее королева. Ср. полесскую быличку: «Вѣдьма ўсе робіла жынке, шоб нычогый шло во дворі. А ей дид подсказаў: „Ты злові жабку малёнку да возьми ў марлэчку цію жабку да над газом чы над пліткою грый жабку. А та будэ вѣдьма, шо робит шкѡду, ходіть да пытаць: „Ну шо ты рѡбішь?“ Тільки, кѡжэ, нэ кидай жабку в огѡнь, бо умрэ вѣдьма“. [И вот ведьма приходит к этой женщине и спрашивает, что та делает, а женщина отвечает:] „О так шо-нибудь!“ Вѡна зноў идэ: йййи ж пѣчэ, цію гадіѡку, вѣдьму. [Так ведьма приходила несколько раз.] А онѡ допѣклѡ: „Шо ты рѡбішь? Шо ты рѡбішь?“ А она ту жабку кинула ў огѡнь да й кѡжэ: „Гѡсподи, прѡстї мѡнѡ, шо я жабку спаліѡ!“ А ця вѣдьма чѣрэз пять нѣдѣл згорѣла» (Вышевичи радомышл. жит., ПА).

Для символического сжигания возможной опасности служили также костры, заживавшиеся в определенные календарные даты. В некоторых районах Сербии на масленицу зажигали большую кучу навоза и мусора, которая давала много дыма, для того чтобы на таком костре сгорела вештица [Дучић 1931, с. 240]. В Полесье разведение купальских костров прямо связывалось с необходимостью уничтожения ведьм: «Некѡтѡрые палїли на дворї солѡму. Накладўть огѡнчик малы, чи мо кѡкї вѣдьми, что мо палїли ѣтих вѣдьмѣй» (Радчицк стол. брест., ПА); «На Купалу кїдали ў огѡнь мѡчки и трѡхи лѣну, штоб вѣдьма молоко не тѡгла» (Боровое рокитн. ров., ПА). У восточных славян на купальских кострах сжигали чучело ведьмы: «На Купалу рѡблят вїдьму и спѡлюют еѣ, чтобы больше не ходила, нэ доїла» (Олгуш малорит. брест., ПА) или: «Гѡвѡрят, шо вїдьма хѡдит молоко дѡить. На Купалу еѣ пѡлют (чучело ведьмы), шоб нэ доїла» (там же, ПА). Иногда прибегали к более сложному уничтожению носителя опасности: в Полесье для обезвреживания колдуна костер разводили в дорожной колее, а над ним вертели снятое с телеги колесо, считая, что колдун при этом будет испытывать мучения.

На вербальном уровне мотив сжигания опасности встречается в восточнославянских и южнославянских заговорах, ср., в частности, фрагмент свадебного заговора против порчи молодых: «Іван, вялікі воїн... сажгї калдуноў, сажгї калдуниц каменнай стралой, вогнем нябесным...» (бел. [Замовы 1992, № 1327]) или фрагмент сербского

заговора от *бабиц*: «...с огнем ђе да те изгорим...» [...огнем тебя сожжем...] [Раденковић 1982, с. 100]. В русском заговоре на выживание кикиморы из дома ей, в частности, угрожают и огнем: «...сожгут тебя огнем-полымем и черной смолой зальют...» [Майков 1992, с. 158].

У русских при опахивании селения для профилактики от мора скота исполняются ритуальные песни, в которых Коровьей Смерти угрожают: «Мы тебя сожжем огнем, / Кочергой загребем, / Помелом заметем / И попелом забьем...» (орл. [Журавлев 1994, с. 108]).

У восточных и южных славян данный мотив имеет место в приговорах, сопровождающих соответствующие ритуальные действия по сжиганию ведьмы на купальском костре: «Злѡжати костра и еѡ [ведьму] палати на крестѡвые дорѡгы и скачутѡ; [приговаривают]: „О так вѡдѡма скакала колѡ корове на Ивана, шчѡб у вѡдѡмы нѡги крутили, ты ѡ рѡкы покрутили, глаза вѡпалили. Мы тоби спалили, ты больш нѡ будѡш скакати“» (Олтуш малорит. брест., ПА). У сербов рано утром на Рождество перепрыгивали несколько раз через огонь со словами: «Сваку болешчину, која пошла на мене, нека ватра згори» [Всякую болезнь, которая бы пошла на меня, пусть огонь сожжет] (Левач, Темнич [Мијатовић 1907, с. 124]). Чтобы защитить свою пасеку от чужих пчел, хозяин делал кол из осины-громобоя, т. е. из такой, куда ударила молния, забивал кол посреди пасеки и говорил: «Как тебя, осину, громом било и молнией палило день и ночь, так бы чужих пчел в моей пасеке било и палило день и ночь...» (рус. владим. [Назаров 1911, с. 68]). У гуцулов перед тем, как ставить пасхальный кулич в печь, хозяйка выметает оттуда уголек, а в печь бросает ружье и говорит: «Не крис палю, а палю всѡ нетлѡ на свѡтѡ» [Не ружье палю, а всех насекомых на свете] [Шухевич 4, с. 231].

7. Ошпаривать опасность кипятком, смолой и пр. — в виде ритуального действия мотив известен у южных славян как способ окончательного уничтожения убитого вампира. Поскольку считалось, что уже убитый вампир может возродиться из оставшейся после него крови, чтобы этого не допустить, кровавые остатки вампира следовало ошпарить кипятком (макед. [Вражиновски 1995, с. 110, 123]). В других случаях, чтобы уничтожить вампира, в отверстие, которое всегда образуется в его могиле, лили кипяток или кипящее вино (макед., болг. [Вражиновски 1995, с. 101; Българска 1994, с. 46]).

На вербальном уровне мотив реализуется в приговорах и заговорах. На украинских Карпатах сразу после отела коровы нагревают косу в печи и доят корову через дырку в пятке косы, стараясь, чтобы молоко шипело на горячем железе; при этом произносят: «Я нѡ парю цей окрѡп [кипяток. — *Е. Л.*], алѡ чынтарькам [ведьмам. — *Е. Л.*] очи» (Головы верхов. ив.-фр., КА).

8. **Закапывать опасность.** В Полесье, чтобы обезвредить залом, его сжигали, а пепел закапывали — в этом случае все зло падет на того, кто этот залом сделал (Вышевичи радомышл. жит., ПА). Чтобы уничтожить ведьму, закапывали в землю посаженную в банку жабу, в которой видели воплощение ведьмы (Выступовичи овруч. жит., ПА). Чтобы не допустить возрождения убитого вампира, после его убийства, кровавые остатки закапывали в землю [Вражиновски 1995, с. 123]. Сербь в Сочельник, чтобы предохранить своих кур от эпидемии, закапывая голову от черной курицы, говорили: «Не закопужем главу, него болес» [Не закапываем голову, но болезнь] (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 704]).

В качестве варианта этого мотива встречается символическое **вбивание** опасности в землю, как, например, в белорусском заговоре: «Святые Грамніцы, убице злога чалавека ў зямліцы, змея лятучага, гада паўзучага...» [Замовы 1992, № 272].

9. **Топить опасность.** Этот способ ритуального уничтожения опасности хорошо известен в южнославянской традиции, где таким образом обезвреживают вампира. Известны случаи, когда заподозрив какого-либо покойника в вампиризме, его односельчане раскапывали могилу, привязывали к шее покойника камышовой веревкой (другую вампир может разорвать) большой камень, а тело бросали в реку [Ђорђевић 1953, с. 205]. Однако чаще для уничтожения вампира принято было топить его вещь (чаще всего чулок), наполненную землей с его могилы (серб., болг. [Ђорђевић 1953, с. 198; Раденковић 1991, с. 98; Българска 1994, с. 46]). Вампира можно также заставить утопиться, заманив его в воду; для этого от дома, где он жил, и до кладбища, а от кладбища до реки сыпали просо, чтобы покойник, собирая его, «ушел в реку» (вост. Сербия [Плотникова 1997, с. 269; Славянские 2000, № 80]).

На **вербальном** уровне мотив потопления опасности встречается в заговорах. В сербском заговоре грозят бабичам: «...С водом ћу да те удавим, па ћу те распратим по бистре воде и зелене траве...» [В воде тебя утопим, распустим тебя по быстрой воде и зеленой траве...] [Раденковић 1982, с. 106]. В сербском заговоре от моры рассказывается, как мора «...утопила се у морску пучину...» [утонула в морской пучине...] [Раденковић 1982, с. 106].

10. **Гноить опасность** — для того, чтобы уничтожить опасность таким способом, ее помещали вместе с такими предметами и веществами, которые легко поддаются гниению. Чтобы в поле не было сорняков, косили осот в среду перед Троицей и бросали его в навоз (*gnój*), полагая, что все сорняки в поле также *сгниют* (мазовец. [Dworakowski 1964, s. 132]).

11. **Превращать опасность в ничто.** Моделирование невозможности существования опасности на акциональном уровне — довольно

редкое явление. У русских, чтобы начавшийся пожар не распространился на окружающие постройки и прекратился, вокруг горящего дома обходили с яйцом-болтуном — маленьким яйцом без зародыша, обычно это первое яйцо, снесенное курицей (белозер. вологод. [Учебные 1992, с. 49]); такое яйцо, называемое *запердышем*, для этой же цели бросали в середину пожара (Тихманьга каргопол. арх., АА). Пустое яйцо символизирует собой абсолютную пустоту, ничто, полное отсутствие существования, поэтому, согласно магии уподобления, сам пожар должен превратиться в ничто.

Механизм воздействия представленных ниже групп **вербальных** текстов построен на сравнении опасности с рядом других объектов, состояний или событий, которые или сами невозможны или символизируют собой ничто, zero, отсутствие жизни. В данных текстах уничтожение опасности достигается сравнением ее с объектами такого класса, приравниванием опасности к ним. Чтобы предохранить поля от надвигающейся градовой тучи, сербские хозяйки махали в ее сторону скорлупками от яиц и приговаривали: «Празне љуске, празна ала...» [Пустые скорлупки, пустая змеюка...] (Елакцы [Толстые 1981, с. 98]). Более отчетливо идея небытия, выраженная в данном случае пустыми скорлупками (что вполне сравнимо с мотивом пустых и разбитых яиц в картинах Босха!) проявляется в другом случае: левой рукой бросают яйцо-болтун оземь, чтобы оно разбилось, и говорят: «Она рука крста нема, јаје-мућак пила нема, ова ала места нема! Пуче мућак, пуче ала!» [У этой руки креста нет, у яйца-болтуна цыпленка нет, этой змеюке места нет! Лопнул болтун, лопнула змеюка!] [там же, с. 99].

12. Сводить количество носителей опасности к нулю. Обычно этот мотив реализуется в двух устойчивых конструкциях, в основе которых лежит принцип сравнения. В первом случае сообщается о наличии у какого-либо объекта не существующих у него в действительности свойств. Согласно смоделированной таким образом ситуации, опасности должно быть столько, сколько этого не существующего в действительности свойства или признака, т. е. нисколько. Первая конструкция (типа «сколько — столько = нисколько») чаще всего встречается в южнославянских ритуальных диалогах. Чтобы предотвратить появление в доме блох, весной, когда начинают квакать жабы, один из домочадцев, находящийся снаружи дома, спрашивает: «Имате ли бува?» [Есть ли у вас блохи?]. Тот, кто находится внутри дома, отвечает: «Колико у жабы зуба!» [Сколько у жабы зубов!]. Возможен другой вариант диалога. При крике жабы один человек восклицает: «Виче царица!» [Кричит царица!], другие отвечают: «Колико царица зуба, толико у нашу кућу бува» [Сколько у царицы зубов, столько в наш дом блох] (Косово [Дебелькович 1934, с. 211]).

Мотив может реализовываться и в приговорах. Когда гость выпьет чашу вина или ракии до последней капли, он должен сказать: «Оволико зла у кући» [Столько зла в доме], т. е. нисколько (серб. [Букова 1934, с. 23]). В Сочельник хозяин брал в руки огниво, сжимал его и говорил: «Koliko ja ovome ognjilu naudio, toliko zlotovog našoj kući i vuk bravima» [Сколько я этому огниву навредил, столько злодей нашему дому и волк боровам] (Дубровник [Maretić 1882, s. 45]). У сербов, когда первый раз видели какого-либо ребенка, говорили: «Колико те ја прије видила или видио, онолико те свако зло видјело...» [Сколько я тебя прежде видела или видел, столько тебя всякое зло видело] [Грђић-Бјелокосић 1986, с. 209].

В текстах второй конструкции (типа «тот, кто» = «никто») объявляется, что потенциальное зло может совершить тот и только тот, кто может выполнить задачу, которую не может выполнить никто. Этот мотив весьма характерен для восточнославянских заговоров. Ср., например, украинский заговор, оберегающий от волков: «На море, на Лукоморье стоит дуб, под тем дубом камень, на камне лежит кровь: хто тую кровь лизатиме, той мене, раба Божия (имя рек) скушатиме!» (новгор.-сев. черниг. [Ефименко 1874, с. 38]) или заговор на охрану ружья от сглаза: «Хто своій язык прикусить, тоді мое ружо изъестъ, хто всю землю пожире, той мое ружо вречел» (укр. [Ефименко 1874, с. 52–53]). Часто этот мотив встречается в заговорах при первом выгоне скота: «Хто цябѣ ўстрѣчѣ, / Той языком пад хвѡсцицу перевалача, / Хто цябѣ спакусиць, / Нѣбо и зѣмлю перетрѣсиць» (Новинки калинк. гом., ПА).

Мотив сведения опасности к нулю с конструкцией «кто — тот = никто» встречается в приговорах, эксплицирующих соответствующие ритуальные действия. В Полесье отелившуюся корову и теленка обсыпали маком и говорили: «Хто цей мак соберѣ, то тоді моеї корови спор заберѣ» (Боровое рокитн. ров., ПА). Чтобы предотвратить превращение молодых на свадьбе в волколаков (что происходит, якобы, по злой воле колдунов, портящих свадьбу), дружка, запрягая коней, чтобы ехать за невестой, произносит: «Запрягаю я кони-ведмеди, ужакою загнуждаю, гадюкою поганяю, од себе жило одвертаю. А хто все це поисть, той хрещених раб Божих... молодого князя и молоду княгиню и весь поизд поисть» (купян. харьк. [КС 1886/6, с. 359]). У гуцулов в день Введения во храм Пресв. Богородицы коров окуривают дымом от сожженного навоза и веток смереки [пихты средневропейской], приговаривая: «Як ніхто не може цес дим забрати у мѣх, так аби не мѣг ніхто корові манну відобрати» [Как не может никто этот дым забрать в мешок, так чтобы не мог никто у коровы спорину отобрать] [Шухевич 4, с. 268].

Уничтожение опасных действий субъекта зла может реализовываться не в прямом запрете на его действия, а через сопоставление с рядом других действий, в принципе невозможных. Мотив невозможности часто встречается в восточнославянских заговорах, в частности, в заговоре, защищающем человека от порчи и сглаза: «...як вам [ведьмам и колдунам. — Е. Л.] на ўсिम свеци росы ня биць, и травы не топтаць, и ўсякого свету не злетаць, и на ўсिम свеци хлеба не пожираць, и ў мори воды не попиць, и ў мори глыбины не достаць, и 'т моря до неба вышыны не сознаць, и на небе звезд не переличиць, выше месика не ходзиць, и жаркого сонца не зняць, и Господняя колясницы не повярнуць, и ў етой цэрквы ня быць, кыло престола не ходзиць, и хрящей не цулуваць, и папанишной проскуры не зьедаць, и ярыя свячи не гасиць, и книги-вангелия не читаць, — так жа вам, ведзьмаки-чародзейники, и навучоныя, и нараджоныя, и хромые, и сляпыя, и бяззубыя, и сухорукія, кривоногия, — так жа вам не звездзьмуваць, не счаруваць раба Божяго» (бел. [Романов 5, с. 140–141]). Ср. русский заговор против порчи с тем же мотивом: «Всякому рождному человеку Божии твари не узнать, облака не открыть, не отпереть, частых звезд не оббивать и не ошипати, утряны зари топором не пересеки, млада месяца не ототкнуть, не отпереть — так и меня, раба Божия Александра, никому не испортить, не изурочить век по веку и отныне до веку...» [Виноградов 1908, с. 26].

Этот же мотив реализуется и в заговоре, защищающем поле от воробьев: «Сижу, прадү кудёлину попу на парату [ризу]. Як попу во парати не ходити, службу не служити, так вам, воробцам, добрым молодцам, колосы не ломати, веток не сновати...» (В. Жары браг. гом., ПА) или во фрагменте заговора на защиту коровы, который произносится в Страстной четверг: «Як дароге не устати, / Так у маеї каровы / Малака никаму не узяти» (Партизанская хойниц. гом., ПА) или в заговоре на защиту коровы от сглаза: «...як ёна [т. е. ведьма] не можа камень глінуть (ковтнуть), а неба лизнуть, на дереви листу перещитатъ, а на земле песку перегребти и з моря воды випить и столи вгризнуть, так ено не можа чорне лісе корови наврекнуть» (Копачи черnob. киев., ПА) или: «Як из-под конской ноги / Воды не достаць, / Так моим соседкам, близким и дальним, / Молока не забраць» (Тонез лельч. гом., ПА). В карпатском заговоре на прибавление и сохранение молока у коров говорится: «Яко не могут становити миряне християне святую воду, Иорданскую реку... также не могут взяти чаровнице пожиток от моих коров...» (лемки [Петров 1891, с. 128]). Пчеловод, выбрав место под пасеку, закапывает там камень и произносит заговор на охрану пасеки, в котором, в частности, говорится: «...как того камня никто не может укусить и вредить, так бы не мог пчел злый человек и злая жена, и чужая пчела вредить» (рус. владим. [Назаров 1911, с. 59]).

Уничтожение самой возможности появления опасности, конструируемое с помощью формул невозможного, часто встречается в приговорах, декларирующих цель совершения охранных ритуальных действий. Чтобы уберечь поле от воробьев, нужно, раздевшись догола, ночью пойти на грядки, держа в руках забытый в печи хлеб, и произнести: «Як не може по свету голе ходити, щоб так не могли горобци соняшников пити!» (укр. [Ефименко 1874, с. 44]). Для охраны пчел от порчи и сглаза следовало в первую неделю нового месяца подойти к текущей воде, наклониться над ней и сказать: «Як той воды не может уречи и обернути на свой обычай, так же бы мои бджолы не мог ништо уречи!» (укр. [Ефименко 1874, с. 71]). В другом украинском заговоре на охрану пчел говорится: «...як нехто ни знае небесной висоти а морської глиботи, щоб так ништо не знав урекать и нарекать нашей пасеки, работнице бчолы...» [Гринченко 2, с. 47]. Чтобы охранить своего ребенка от несчастий и болезней, когда его мыли в бане, постукивали три раза баннным венником о лавку и говорили: «Как на веннике листочки не держатся, так пусть на рабе Божьем (имя рек) уроки, призоры, страхи, переполохи не держатся» (рус. [Макаренко 1898, с. 389]). В Закарпатье, вероятно в Сочельник, хозяйка брала полную ложку пшеницы и разбрасывала ее по четырем углам комнаты, говоря: «Как эта пшеница не пристаёт к стене, так пусть никакая болезнь не пристаёт ни к нашим овцам, ни к другой скотине» [Богатырев 1971, с. 197], вечером в Сочельник, окуривая корову, чтобы защитить ее от ведьм, хозяйка произносила, обращаясь к ведьме: «Не ма́ла бысь мо́ца, як жа́ба хвоста́ нэ ма́э, як до огня́ нэ мо́жься ўзяты, так бы ты нэ могла вид мо́эй коро́вы молоко́ видобра́ты» (Новоселица межг. зак., КА). Чтобы предотвратить действие чар следовало воду, в которой было «погашено» три раза по девять углей, пропускать через решето и говорить: «Как эта вода не задерживается в решете, так пусть перелог и все зло не удержит в доме» (бел. [Довнар-Запольский 1890, с. 71]).

В некоторых случаях, хотя конструкция «как — так = никак» формально и не выражена в тексте, она подразумевается, а сам текст может иметь форму ритуального диалога, произносимого в виде монолога одним лицом. Чтобы предохранить свой дом от воровства и другой беды, хозяин шел к бузине и, обращаясь к ней, говорил: «Добри вечір, тобі, бузиници, доброчинници! Шо Адаму и Еві було, як Адам Еву зрадив? Ни було нічого, и міни нихай ни буди нічого, хрещеному, пороженому» (укр. подол. [М. Б. 1867, с. 693]).

Одним из способов уничтожения опасности с помощью формул невозможности, является формула *«Как опасности нет сейчас, так бы ее не было никогда». Довольно часто она реализуется в приглашениях опасности на Рождественский ужин, в которых приглашающий, по-

звав мороз, волков, тучу и пр. на кутью и констатировав, что их нет, желает, чтобы их не было и летом: «Куття пэред Крэшчэнем. И тую куття выно́сили, бо морóзу. Хозяин в́йде с кутей да и прóсить морóза: „Морóз, морóз, ходы куття йисти! А як нэ йдэш, то нэ йды, ни на ягнята, ни на поросята, ни на телята, ни на ўсякую пашню“» (Радчицк стол. брест., ПА) или: «Морóза зва́ли. Лйжку поло́жать для егó, для морóза на стол, а потом прóсят: „Морóз, морóз, ходы куття йисти, як нэ идэш зарэ, то нэ йды никóли“» (там же); «Перэд Роздвóm зову́ть Морóзу: „Морóз, Морóз, ходи вечэрати. Як нэ прийдешь до Микóлы, то ни йдэ никóли“» (Щедрогор ратн. волын., ПА). В польских Карпатах, откладывая для волка в миску от каждого кушанья по ложке, хозяин говорил: «Złodzieje, pójdźcie do nas! Jak nie przyjdziecie dziś, to nie przychodźcie cały rok!» [Злодеи, приходите к нам! Как не придете сейчас, то не приходите целый год] [Janicka-Krzywda 1988, s. 15]. Ср. также карпатский превентивный приговор при приближении градовой тучи: «Вы́бросете лопáту и кочэргу наўхрест на двир перед хáтеи и казáты: „Як не ма ў печі и не б́уло гра́ду, так бы и теперь не б́уло гра́ду“» (Головы верхов. ив.-фр., КА). На украинских Карпатах хозяин, приглашая на рождественский ужин различных мифологических персонажей, произносит: «Як ви не йивили си на су тайну вечеру, йик не маете моци йивити си на Рíздво і на Великдень, так абисте не мали моци ані волі тої мині шо злого зробити в хіторі моім!» (гуцул. [Шухевич 4, с. 12]).

Подобный способ нивелирования опасности может соотносить момент ее наступления не с настоящим временем, как в вышеперечисленных примерах, а с неким прошедшим событием, как правило, имеющим сакральную значимость и представляющим собой общеизвестный эпизод из Священного писания (чаще всего рождение, крещение и распятие Христа). Согласно этой логике, как опасности не было в тот момент, так ее нет и во время апотропеической ситуации. Выражается данная семантика несколько необычным способом — не в виде привычного сравнения (*«Как не было тогда, так не будет и позже»), а в форме непосредственного вопроса, обращенного к носителю опасности. Кроме этого дополнительный охранительный «эффект» создает и декларативное упоминание о жизни Христа, что само по себе спасительно при встрече с опасностью: «Воўкы́, воўкы́, дэ вы то булы́, як Исуса Христа ныслы́?» (Дружиловичи иванов. брест., ПА); «Где ты быў, як Исус Хрыстос радыўся?» (Онисковичи кобрин. брест., ПА); «Де ты, воўк, кружыўся, / Як Сус Хрыстóс нарадиўся?» или: «Де ты тогда девáўся, / Як Исус Хрыстос нараждáўся?» (Оброво ивацев. брест., ПА); «Чо ты зары появиўся, / Чому ты гады ни появиўся, / Як Исус Хрыстос народыўся?» (Парохонск пинск. брест., ПА); «А де вы

годи були, як Ісус Христос на Ордане христивсь?» [Ефименко 1874, с. 38]. Подразумеваются, что во всех перечисленных ситуациях волков не было, значит, их не должно быть и в момент произнесения текста.

Семантика невозможности опасности может быть формально выражена мотивом невидения. При этом формула *«Как я не вижу опасность сейчас, так чтобы я не видел ее всегда» в действительности означает: *«Как опасности нет сейчас, так чтобы ее никогда не было». Не-видение опасности означает ее отсутствие. Мотив чаще всего реализуется в приговорах, как, например, в приговоре от тучи: «Як настояніка свянціла, я тучы не бачыла» [Когда я освящала пасхальную скатерть, я тучи не видела] (гом. ельск. [Замовы 1992, № 35]). Чтобы над селом не было града, нужно купить на общественные деньги колокол, освятить его на Пасху и, звоня в него, сказать: «Як типирь не виджу нич на наших хотарах, так бим николи не видів» (Мшанец старосамб. лъв. [Зубрицкий 1909, с. 45]). Гуцулы, приглашая в Сочельник на трапезу различных носителей опасности, в том числе черно-книжников и так называемых планетников (персонажей, которые водят градовые тучи), говорят: «Як вас тепер не видно, не чути, так аби вас не було чути та не било видно через цілий рік!» [Шухевич 4, с. 12]. У болгар во время приглашения на ужин в Сочельник Германа, которому приписывается власть над градовыми тучами, вынося во двор для него трапезу, говорили: «Сега да дойдеш, а лятос очи да ти не видим ни на нива, ни на ливадал!» [Сегодня приходи, а летом бы тебя не видели ни на полях, ни на лугах] [Арнаутов 1971/1, с. 672].

В редких случаях этот мотив может реализовываться в форме ритуального диалога. В Сочельник хозяин брал с собой топор, хлеб и веретено, выходил из дома и, встав под окно, говорил: «Добрый вечер!» На что ему из дома отвечали: «Дай, Боже, здоровий!» После чего хозяин говорил: «Йик не вижу тепер тучи, бури, грому на моім обійстю [усадыбе], так абих єі через цілий рік не видів! Йик не вижу тайноі вечери, так абих не видів через цілий рік звірів межи маржиною [скотиной]» (гуцул. [Шухевич 4, с. 13]).

13. **Заставляют опасность пропасть.** Пожелание опасности, чтобы пропала, исчезла, выражено в основном в заговорах и приговорах, например, в украинском заговоре от опасности: «Плюну я на землю: як слина на землі пропадає, так все зле-лихе в воді потопає...» [Замовляння 1993, с. 100]. При встрече с вихрем необходимо сказать: «Niech przypadnie zły duch przez krzyż święty» [Пусть пропадет злой дух от святого креста] (пол. [Kupiszewski 1963, s. 289]).

14. **Запрещать опасные действия,** совершаемые субъектом опасности. Семантика уничтожения может проявляться исключительно языковым способом — в отрицательных конструкциях, где происходит

словесное отрицание не самого носителя зла, а тех опасных и вредных человеку действий, которые он способен совершить. Запрет опасного действия фактически означает его недействительность, невозможность его совершения в будущем. Подобные отрицания являются своеобразной «блокировкой» нежелательного действия. Мотив проявляется в заговорах, ср., в частности, фрагмент сербского заговора от моры: «Мора-бора, не прелази прек' овога бјела двора...» [Мора-бора, не переходи через мой белый двор...] [Раденковић 1982, с. 106]. Известно, что околевшая «двужильная» лошадь может «потянуть» за собой остальных лошадей в хозяйстве. Чтобы этого не случилось, такую лошадь закапывали в воротах со словами: «Тебе, лошадушка, не вставать, к себе лошадей не призывать» (рус. яросл. [Журавлев 1988, с. 79]). Подобный прием уничтожения опасности часто встречается в восточнославянских заговорах на охрану полей от птиц, ср., в частности, белорусский заговор от воробьев: «Робейко Влодимерко, / Ты своїх дзётка не роспускай, / Мово добра не спивай, / Очками не глядай, / Крбыльцами не летай, / Дзюбками не спевай» (Симоничи лельч. гом., ПА) или: «Варабей, варабей, / Старшыи архирай, / Табэ тут не летаты, / Стадо не збираты, / Мого сонэчнику (чи мого зерна) не чэпаты» (Дягова мен. черниг., ПА).

Иногда отрицание-уничтожение опасности проявляется в мотиве *незнания* опасности. Примером этого может служить сербский приговор от градовой тучи, когда молодые девушки, кидая в сторону тучи свои жилетки, кричат: «Колико ја знала за мој дом, толико град убио мој род» [Как я знаю свой дом <т. е. не знаю>, так пусть град побьет мой урожай <т. е. никак>] (Драгачев [Толстые 1981, с. 60]). С. М. и Н. И. Толстые, приводя этот пример, комментируют его следующим образом: «По всей вероятности, девушки в данном обряде изображают из себя „копиле“, т. е. незаконнорожденных детей, не знающих своего рода, и таким образом демонстрируют „чудо“, способное остановить градовую тучу» [там же]. Однако, можно предположить, что речь идет о действительном незнании своего дома, если принять во внимание, что участницы этого ритуала — девушки — еще не стали самостоятельными хозяйками, имеющими свой (т. е. дом мужа, а в отцовском они — гости) дом, а значит, в самом деле его не знают.

Этот же мотив присутствует в полесском заговоре, произносимом при отеле коровы и призванном оградить новорожденного теленка от сглаза. Когда корова отелится, брали в руки дубовую палку и, не глядя, кто родился — телочка или бычок, произносили: «Идучи, дубоваю палкою отпиряючи, / Не знаю, чы ты бык, чы телиця, / Шоб тэбэ не знаў, / Нэ воўк, нэ воўчыца, / Нэ вёдыма чыровныца» (Рясно емилъч. жит., ПА).

VIII. Отгон опасности

Семантическая модель отгона опасности — одна из наиболее обширных. Она включает в себя следующие мотивы: отгонять, отвращать нечистотами, плевать, выметать, отворачивать, возвращать опасность отправителю, отгонять на сторонний объект, отгонять в никогда, отгонять в никуда, отгонять в небытие, заманивать, отпугивать.

1. Отгонять опасность. На предметном уровне отгонной семантикой обладали амулеты, изготовленные из предметов и веществ с соответствующей семантикой — металлических предметов (в том числе монет), веществ, обладающих едким запахом или вкусом (например, чеснок или кал), и под.

В русской традиции отгонной семантикой наделялся *куриный бог*, (*куричий бог*, *курячий поп*) — оберег в виде камня с естественным отверстием, который охраняет кур от порчи и нечистой силы, способствует их разведению и плодородию, удерживает их в своем дворе. Куриный бог защищает кур от кикиморы, которая выщипывает им перья и клоет в голову (ср. с.-рус. название такого камня — *кикимора одноглазый* [Черепанова 1983, с. 127]), а также от домового, портящего не любимый скот. Иногда полагают, что благотворное воздействие куриного бога распространяется не только на кур, но и на скот и хозяйство в целом (ср. пензен. название куриного бога — *куриный домовой* [Рязанский 1997, с. 50]). Название *куриный бог* в русских верованиях связывается с тем, что куры по ночам молятся Богу, роль которого и выполняет куриный бог, хотя в действительности можно предположить аналогию с поверьями о *скотьем боге*, функциями которого был наделен св. Власий. В Московской губ. в качестве куриного бога почитался Димитрий Солунский [Труды Дмитровского музея 1930/6, с. 181], в Рязанской — св. Николай, в Пензенской — «Кузьмадемян».

Камень для куриного бога должен быть найден случайно в поле или на дороге. В качестве куриного бога могли использовать также черепок с дыркой, горлышко от разбитого кувшина или рукомоёника, надетый на забор горшок, дырявый лапоть, в который иногда вкладывали сложенные крестом соломинки, два лаптя, висящие по краям нашеста, связки старых лаптей, а также лапоть в сочетании с разбитым горшком, лапоть с положенным в него куриным навозом, медвежьё лапу, полено с выдолбленным углублением для ладана, печной камень. Как правило, это были старые, разбитые, изодранные предметы, что символизировало их принадлежность к потустороннему миру. Обычно это предметы с отверстиями или углублениями, ассоциирующимися с женскими гениталиями, что связано с одной из функций куриного бога — способствовать воде и плодородию домашней птицы.

Чтобы защитить кур от сглаза, куриный бог обычно помещали наверху, на видном месте, чтобы он сразу бросался в глаза и взгляд пришедшего в первую очередь падал на него и не задерживался на курах. Куриный бог иногда было принято вешать не на веревке, а на мочале. Куриный бог в виде перевернутого горшка, надетого на забор, должен был символически закрывать кур от опасности. Чтобы домовый не мучил скот, куриный бог вешали в хлеву с приговором: «Вот тебе, дедушка, Бог, ему молился, а над скотиной не дурился» (костр. [Журавлев 1994, с. 23]).

Отгонными свойствами наделялись предметы, связанные с печью, домашним огнем, в том числе хлебная лопата и кочерга, которые выбрасывали во двор при приближении града (полес., карпат., серб.). Для отпугивания града использовали также огородные чучела, которые при приближении тучи вырывали из земли и «показывали» туче (серб. Драгачев [Толстые 1981, с. 61]). В Полесье для отпугивания от скота ласки, домовика и других мифологических существ, мучающих скотину по ночам, в хлеву держали козла или вешали убитую птицу (обычно ворону или сороку).

Отгонной семантикой наделялись предметы, связанные со свадебным или похоронным ритуалом, а также пеленки и повивальники грудных детей (т. е. предметы, связанные с переходными обрядами). Ср. обычай вывешивать рубашечки новорожденных детей в качестве отгона градовой тучи (словац. Татры [Olejník 1978, s. 141]), а также брать с собой детскую пленку в качестве отгонного средства от *бабиц*, если роженице в течение первой недели после родов приходится выходить на улицу (серб. [Бушетић 1911, с. 535]). В Сербии фатой и свадебным венцом отгоняли градовые тучи (Драгачев [Толстые 1981, с. 72]). Согласно карпатским верованиям, вихрь можно отогнать, бросив в него пуговицу от свадебной одежды жениха (Забродь хуст. зак., КА); в Ополье полагали, что оберегом от водяного является пуговица от свадебного наряда. На Карпатах свадебные венки (свой собственный, жениха, дружки со стороны молодого и дружки со стороны невесты) после свадьбы расплетали и скармливали коровам, чтобы предохранить их от сглаза (Пилипец волов. зак., КА). Ср. карпатский обычай вывешивать свадебное деревце на видном месте — на дереве или заборе для отращения от дома злого глаза (Далешево город. ив.-фр., КА). В Полесье красную нитку, которой был обвязан свадебный коровай, завязывали на корове, как отгонное средство от сглаза, а также для этой же цели привязывали к ткацкому станку (Дружиловичи иванов. брест., ПА).

Зеркало достаточно поздно стало элементом быта в народной среде, однако полностью «адаптировалось» традиционной культурой. Благодаря своей способности *отражать* действительность, зеркало

используется в качестве средства, *отвращающего* опасность, а благодаря способности *удваивать* отражаемые объекты зеркало приобретает семантику оберега, способного *замещать* опасность (см. модель *Замещение*). В качестве оберега зеркало вешали над дверями дома (пол.), клали в колыбель под голову ребенка (серб.), носили при себе девушки и женщины (серб.). В Полесье зеркало повсеместно вешали в хлеву, чтобы ласка или домовик не мучили скотину, а также чтобы отвернуть от скота «злой» глаз и не допустить в хлев ведьму.

Рассмотрим, каким образом реализуется отгонная семантика на **акциональном** уровне. Во многих случаях предметы, о которых говорилось выше (утварь, связанная с очагом и печью, предметы, используемые в переходных обрядах), должны были не просто находиться «на виду» у опасности, например, у градовой тучи, отпугивая ее своим присутствием, — считалось необходимым махать ими в сторону надвигающейся опасности, отгоняя ее. Этот мотив прослеживается в украинском ритуале отгона волков, совершаемом в первый день выгона скота. Во время ритуального обхода стада все пастухи становились спиной к скотине и лицом в поле. Старший пастух произносил: «А-ту яго!» Остальные подхватывали хором: «А-ту яго!» Подпасок в это время, размахивая кнутом, отгонял опасность (р-н Ковеля [Воропай 1991/1, с. 74]). У чехов для отгона градовой тучи в ее сторону хлопали бичом [Zíbrt 1889, s. 154]. Отгон опасности из села мог носить характер сезонных обходов и приурочиваться к конкретным календарным датам, когда «изгоняли» ту или иную опасность. Например, у сербов в день св. Димитрия профилактически отгоняли мышей за пределы села. Парни и девушки натывали на тростинки красный жгучий перец (для усиления отгонной семантики обряда в целом), шли по всему селу от края до края, заходя в каждый дом и выкрикивая: «Ајте поганици, ајте поганици!» [Вон, поганые, вон, поганые!]. После обхода зажигали костер посреди села, где съедали заранее приготовленные хлебцы, пели песни и веселились (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 394]).

Во многих славянских календарных обрядах, обычно при проходах сезонных духов и потусторонних сил (у восточных славян, например, это проводы русалки), ритуальный шум был средством отгона всевозможной опасности. У западных славян принято устраивать ритуальную какофонию вечером в день св. Люции, которая в народной культуре давно приобрела демонические черты и которую в этот день принято было выгонять из села, поднимая большой шум: в этот день звенели в колокольчики, а также играли на различных музыкальных инструментах — трубили в трубы, в рога, играли на пищалках, свистели при помощи пальцев, а все пастухи хлопали своими бичами (словац. [Červenák 1966, s. 97]). В словацких Татрах в период святок — време-

ни активизации нечистой силы — пастухи выходили на улицу и хлопали бичами, трубили в пастушеские трубы, играли на пищалках и флейтах, чтобы утратить нечистую силу и выгнать ее из села на целый год [Olejník 1978, s. 134]. Вечером в день св. Екатерины пастухи коров ходили по селу и перед каждым домом хлопали бичом и трубили в трубу, чтобы выгнать стриг из каждого дома (словац. [Vaclavík 1943, s. 73; Podolák 1982, s. 112]). Схожим образом поступали и при первом выгоне скота — если стадо нужно было гнать на пастбище через мост, то пастух трижды стегал под мостом бичом, чтобы выгнать притаившихся там стриг (словац. [Horváthová 1986, s. 180]). В день св. Иеремии гремели железными предметами, обходя вокруг дома, чтобы отогнать змей от усадьбы (болг., серб.). В Страстную пятницу парни бегали по полям и звоном колокольчиков выгоняли кротов (словац. [Horváthová 1986, s. 183]).

Отогнать опасность можно едким, резким запахом или дымом, а также дымом от освященных предметов или растений. Согласно сербским верованиям, вештица не выносит дыма от терновника, поэтому на масленицу, которая считалась периодом активизации вештиц, жгли костер из веток терновника [Ђорђевић 1953а, с. 38]; жгли рог, от смрада которого вештица убегает, а также поджигали большие кучи навоза, которые давали много дыма, а в огонь бросали старые кожаные лапти, чтобы их смрад отгонял вештиц от дома [там же, с. 39]. В то же время для отгона опасности прибегали к подкуриванию освященными травами охраняемого пространства, в частности, так поступали в Полесье, на Карпатах и в других славянских ареалах, чтобы отогнать от дома приближающуюся грозу. В Полесье освященные травы возжигали, направляя дым в трубу, а также зажигали «громничную» свечу, освященную на Сретение. У чехов для этой же цели грозу отгоняли дымом трав, освященных в Вербное воскресенье или на праздник Божьего Тела [Zíbrt 1889, s. 125].

На вербальном уровне семантика отгона выражена рядом глаголов, которые реализуют эту идею. Опасность отгоняют или прогоняют в восточнославянских заговорах. Ср., например, фрагмент заговора от сглаза: «...сидят святые Петр и Павел... отбивает и отгоняет от меня, раба Божия А... уроки и призоры, волхвуна и волхвунью, вещуна и вещицу...» (с.-рус. [Бурцев, 2, с. 22]) или украинский заговор от злых людей: «Вогнем випекаю, водою заливаю, ворогів від хати відгоняю» (укр. подол. [М. Б. 1867, с. 692]), или заговор на охрану пчел от злого глаза: «Ишла Пречистая, Пресвятая Дива Богородиця... до пасики пчол доглядаты и урокив одганяты од матки-Улянки, од пчолкы-землянки...» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 241]). Чтобы охранить скот от порчи, произносили следующий заговор: «Стоит баба на во-

ротáх / У чорвóных чоботáх, / Надíла чорна кожухá, / Одгоняе от хлева, от корóвы / Родíмых вéдьмов, злóго дúха» (Н. Рудня луг. жит., ПА).

В южнославянской традиции мотив отгона реализуется в ритуальном диалоге. Чтобы покойник не стал вампиром, после похорон две женщины, стоя около его могилы, вели следующий диалог: «Ку-ку!» — «Што кукаш?» [Ку-ку! — Что кукуешь?] — «Е брка дивината!» — «Каж е бркаме?» — «Планина». — «Кого бркаме?» — «Вуокот в поле, умерниот планина!» [Отгоняю диких зверей! — Куда отгоняешь? — В горы. — Кого отгоняешь? — Волка в поле, мертвого в горы!] (макед. ок. Охрида [Целакоски 1982, с. 111]).

Опасность *отстраняют, отдаляют*, как в польском заговоре от градовых туч: «O święta Panno Barbaro... oddal od nas grady, grzmoty, pierogody, pieropu...» [О, святая Варвара, отдали от нас грады, громы, непогоды, молнии...] (ок. Пинчова [Siarkowski 1885, s. 49]).

Опасность *отбивают*, как в севернорусском пастушеском заговоре на выгон скота: «...един храбрый Георгий своим золотым скипетром отбивает и обороняет от всякого лиха зла человека, от лутого зверя, черного медведя...» (каргопол. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 142]) или в белорусском заговоре от нечистой силы: «Маць Прачыстая... залатым храстом пабіваець, нячыстую сілу адбіваець» [Замовы 1992, № 72].

Опасность *отбрасывают*, как в украинском заговоре на охрану пастеки: «Я Господа благаю и чужую пчелу и сылу отвергаю...» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 240]).

От опасности можно *отговориться*, как в русском заговоре от колдунов: «...и стану отговариваться от колдунов, от колдуньи, от шептуна, от шептуньи...» [Майков 1992, с. 27], можно *отмахнуться* или *отсесться*, ср. в заговоре на первый выгон скота: «Карова мая чорная! Ад паганых вачэй і [няшлюбных] дзяцей вочкамі асвятіся, вушкамі атматніся, ножкамі аттапчыся, хвосцікам адмахнісь...» (бел. [Замовы 1992, № 106]) или: «Ты рóжками отколíса, / Нóжкамі отбрыкнíса, / Да й хўбóстиком адмахнíса, / Да себé ўэдьмáрки-доярки не допустíс» (Симоничи лельч. гом., ПА).

Рассмотренные случаи отражают ситуацию, при которой предполагаемый носитель опасности является объектом воздействия — его отгоняют, отвергают, выпугивают, от него отговариваются и пр. Как правило, такие мотивы, выраженные на вербальном уровне, соответствуют аналогичным действиям, рассмотренным выше. На вербальном уровне грамматическим эквивалентом реальных отгонных действий является императив: «Водзяница, лесовица, шальная дзевица, отвяжись, откатись, в моем доме не кажись» (фрагмент заговора от русалки, смолен. [Шейн 2, с. 525]) или: «Як воск ад агня, так сатана ад Хрыста: аткасьнісь, отсатанісь ад майго дому, ад мае хаці!» [Замовы 1992,

№ 76]; «Господи, откоснись от меня ты, нечистая сила» (приговор против нечистой силы, Челхов клим. брян., ПА); «Враг-сатана, отшатнись от меня на сто верст, на тысячу, на мне есть крест Господень...» (заговор против нечистой силы, рус. [Максимов 1993/1, с. 29]); «А ты, чужа пчола, отступыся!» (заговор на охрану пасеки, укр. луб. [Милорадович 1991, с. 240]); «Как отваливается камень от Господня гроба, так же бы отваливалось от меня, раба Божия (имя рек), всякое разное оружие» (заговор против пули, шишк. костр. [Виноградов 1908, с. 39]); «Uciekajcie wszyscy zli / Z czterech kontów z piontych dźwi... [Убегайте все злые из четырех углов, пятой двери...]» (фрагмент «молитовки» перед сном, пол. [Sercha 1900, s. 140]).

Кроме того, часто мотив отгона опасности осуществляется в коротких словесных формулах и приговорах. Например, болгары отгоняют вихрь формулами типа: «Върви си, върви си!» [Иди, иди!], «Махни се, махни се!» [Убирайся, убирайся!], а также прибавлением ругательства: «Махни се, курво такава!» [Убирайся, курва такая!] или «Махни се, чумо такава!» [Убирайся, зараза такая!] [Колев 1980, с. 80]. В Полесье, чтобы отогнать градовую тучу, мужчины снимали шапки и махали ими в сторону, говоря: «Куды шапка, туды хма́ра!» (Стодоличи лельч. гом., ПА). У южных славян на Благовещение дети отгоняли змей и ящериц от дома; для этого они громко стучали железными предметами друг о друга и кричали: «Беж'те, змије и гуштери, беж'те, змије и гуштери!» [Бегите, змеи и ящерицы, бегите, змеи и ящерицы!] (серб. [Грбић 1909, с. 46]). В Словакии в Страстную субботу маленькие мальчики обегали свой дом и кричали: «Von, myši, rotkanu, / Kde ste sa tu nabrali? / Von z myšacej diery, / Von z našej komory!» [Вон, мыши, крысы, откуда вы здесь взялись? Вон из мышиной дыры, вон из нашей кладовки!] [Horváthová 1986, s. 186]. В Сербии при первой пахоте, жена, подходя к пахарю, должна крикнуть изо всей мочи: «Стој, не иди, 'вамо, терај на ону страну!» [Стой, не иди сюда, гони на ту сторону!]. Это делается для того, чтобы летом град не угрожал посевам [Антонијевић 1971, с. 163].

Часто опасность отгоняют с помощью соответствующих междометий типа «Чур!», «Вон!», «Кыш!», «Брысь!», «Ату его!» и под. Ср., например, полесский способ выгона скота на пастбище: на пороге сарая клали хлеб, топор и произносили: «Кыш, врóкы!» (Выступовичи овруч. жит., ПА). В Вологодской области хозяйка, чтобы не сглазить новорожденного теленка, входя в хлев, произносила: «Чур, мои думы, чур, мои помышления, от крови, от плоти и духа моего» [Журавлев 1994, с. 37].

2. Отвращать нечистотами. На предметном уровне отгонными свойствами обладают также нечистоты — плевки, кал, моча, женские месячные очищения, мусор и помои, которые широко применяются в

охранительной магии во всех славянских регионах. У восточных славян помои — средство против сглаза: «Шчэ от зглазу чоловіка и от зглазу ёго робёты трэба помоями обливацца, той водоў, якой посуду мыеш» (Хоромск стол., брест., ПА). На Украине девушкам иногда предписывалось умываться помоями, чтобы их никто не сглазил (харьк. [Гринченко 2, с. 31]). Мусор в Полесье насыпали на выставленном где-нибудь наверху колесе, чтобы коршун не смог таскать кур (Стодоличи лельч. гом., ПА). Ритуальная нечистота менструирующей женщины а также роженицы, имеющей послеродовые очищения, у восточных славян использовалась для того, чтобы при пожаре отвлечь огонь от других построек.

Что касается экскрементов, то они могут иметь двойную семантику. С одной стороны, они обладают ярко выраженными отгонными свойствами, но с другой — часто используются для того, чтобы придать самому охраняемому объекту защитные свойства и таким образом включаются в раздел *Апотропеизация*. В отличие от навоза, кал не имеет характерной для него семантики плодородия и обладает иным культурным статусом, включающим его исключительно в ряд нечистот. Чаще всего кал используется как оберег человека и скота от порчи и нечистой силы. Чтобы ночные демоны (мора, нявки, ночницы), нападающие преимущественно на маленьких детей, не вредили человеку и не сосали у ребенка кровь из груди, грудь и соски намазывали его собственным калом (серб., в.-словац. [Шкарић 1939, с. 136; Ваїїска 1956, s. 452]) или калом свиньи (з.-укр.); если человека сосет некое существо, называемое «нитка», его грудь обкладывали конским навозом (з.-укр. [Колесса 1898, с. 94]); лоб новорожденного мазали калом, чтобы защитить его от порчи [Телбизов, Векова-Телбизова 1963, с. 216]. Чтобы ласка не мучила корову, последней намазывали хребет калом (Грабовка гом. гом., ПА); если мора мучила коня, его намазывали калом свиньи (пол.).

Моча также использовалась как отгонное средство. В Полесье полагали, что мать должна умыть ребенка своей мочой, чтобы защитить его от сглаза (В. Жары, браг. гом., ПА). У польских гуралей существовало поверье, что если на Рождество после прихода из костела, кто-нибудь помочится, то эта моча обладает охранительными свойствами — ее берегли и окропляли скот при первом выгоне на пастбище для отвращения сглаза [МААЕ 1896/1, с. 387]. Реже использовали как отгонное средство женские месячные выделения — чтобы корову не мучил домовик, в хлеву вывешивали вывернутую наизнанку женскую рубашку со следами месячных выделений (Кочище ельск. гом., ПА).

На акциональном уровне акт испражнения использовали для того, чтобы отогнать или уничтожить опасность. Чтобы нечистый не мучил

скотину, нужно справить нужду в каждом углу двора (з.-полес., ПА), чтобы ее не мучил домовик, сын хозяина должен был три раза помочиться на нее (Жаховичи мозыр. гом., ПА). Чтобы прекратить появление в доме ходячего покойника, нужно в течение трех раз звать его по имени, отправляя естественную надобность (в.-полес., ПА). На Вознесение или Юрьев день хозяин справлял большую нужду на своем поле, чтобы уберечь его от порчи (болг. [Арнаудов 1943, с. 95]).

На **вербальном** уровне часто акт испражнения сопровождался приговорами, которые декларировали ритуальный характер происходящего. У сербов на Юрьев день хозяин обходил загон со скотом и, совершив полный круг, справлял большую нужду и говорил: «Ако има ко шта да обере, да обере говно» [Если кто-то хочет отобрать, пусть отберет г...] — считалось, что после этого никто не сможет отобрать у скота молоко [ГЕМБ 1974/37, с. 219]. У болгар в этот же день хозяин мочился в хлеву и говорил: «Който иска да ми обере млекото, да ми обере смердо» [Кто хочет отобрать молоко, пусть отберет смрад] [Томов 1945, с. 25]. Для отгона моры нужно набрать сорок различных фруктов и каждый день, справляя большую нужду, съесть по одному фрукту, произнося при этом: «Ја једем (име војке), а мора да изеде г...а» [Я ем (название плода), а мора пусть съест г...] [Ђорђевић 1958, с. 567].

Оберегами служили также словесные формулы, в которых упоминались кал и моча, часто сопровождавшие соответствующие действия. Для отгона ведьм от коровы говорили: «Чинарице г... у ведрици, а мени сир, кајмак» [Ведьме г... в ведро, а мне сыр и каймак] (серб. [Мијатовић 1907, с. 133]). Если кто-то слишком пристально рассматривал ребенка или животное, чем мог его сглазить, чтобы предотвратить сглаз, следовало сказать: «Онако је и јуче било, ето ти балега на носу!» [Такой есть и вчера был, вот тебе навоз на носу!] [Ђорђевић 1938, с. 163]. Чтобы согнать водяного с плотины, следовало сказать: «Śiwіńskie g... chyb do wody» [Свинячье г... брысь в воду] (пол. [Wisła 1898/1, s. 186]). При встрече с вихрем его называли: «Świńskie gówno!» (пол. [Nadmorski 1892, s. 130]), иногда так называют дьявола, находящегося в вихре (пол. [Wisła 1894/4, s. 723]). Чтобы предохранить корову от порчи накануне Ивана Купала или Юрьева дня, ее намазывали калом (з.-укр., серб., болг.) и произносили формулу типа: «Нэ мащү корові ма́ну та вімја, а мащү чародіўныцям зүбы і өчи» [Не мажу корове манну и вымя, а мажу колдуньям зубы и глаза] (Головы верхов. ив.-фр., КА). Черепаху намазывали калом и подбрасывали в дом колдуна со словами: «Како ти що смърдиш, така и неговата благина да му смърди» [Как ты смердишь, так пусть смердит ему еда] (болг. [Томов 1945, с. 25]). Чтобы у коровы ведьмы не могли отобрать молоко, один из первых удоев хозяйка выливала в туалет со словами: «Хто

нэ годэн у рiт цэ узэти, абы нэхто нэ гóдэн корóву зчэрэдувáты» [Кто не может это взять в рот, так никто не может корову испортить] (Головы верхов. ив.-фр., КА). У гуцулов вечером накануне дня св. Андрея (30.11/13.12) хозяин брал девять углей от костра, разведенного на вербовых ветках, освященных в течение девяти Вербных воскресений, девять зубочков чеснока и девять кусков коровьего навоза, толлок все это вместе, разводил водой и затем этой смесью опрыскивал стены помещений для скота, говоря при этом: «Йик цесе є бридке і до цего ніхто не може сї навернути, так аби ніхто до цієї худоби не навертав сї» [Как это противное и к нему никто не может подойти, так бы до этого скота никто не мог бы подойти] [Шухевич 4, с. 269], а накануне дня Ивана Купалы хозяйка мазала корове вымя, хребет и лоб диким чесноком и свиным калом и говорила: «Йик ты, відьмо, ни маєшь моци і путерії брати в рот цего лайна і чiснику, так абис не мала моци і путерії від моєї корови відобрати манну» [Как ты, ведьма, не имеешь силы и мощи брать в рот этот кал и чеснок, так бы у тебя не было бы силы и мощи у моей коровы отобрать манну] [там же, с. 259].

Для охраны человека и скота от колдовства и порчи использовали растение с названием *czarcie tajno* или *czarcie gówno* [*Asa foetida*], которое затыкали в порог или зашивали в платье (пол. [Łęga 1961, s. 212, 284; Kultura 1967, s. 413]).

3. Плевать. Плевков как действие содержит семантику отгона, когда он направлен в сторону того или вслед тому, от кого исходит опасность, — в этой ситуации он синонимичен другому отгонному действию — бросанию вслед носителю опасности защитных предметов — во многих ситуациях отвращения опасности эти действия взаимозаменяемы. Например, если беременной на ее просьбу дать что-либо в чужом доме откажут, то мыши могут в этом доме все погрызть. Чтобы отвратить эту опасность, вслед беременной бросают мусор, уголек, кусок глины или плюют [Bystroń 1916, s. 17]. Если подозревали, что пришедший во время тканья полотна может сглазить работу, нужно было, когда он уходил, «кбнуть за тым чоловіком пэчынку áбо уголькóм, шоб нэ згláзыў. Возьмэ, плiонэ в догiн, як выходить» (Олтуш, малорит. брест., ПА). Такое же значение отгона напасти имеет и сплевывание через плечо, ср., например, обычай три раза сплевывать через плечо при упоминании о каких-либо несчастьях, чтобы отвратить их от себя (в.-слав.) или сплевывать через плечо после зевка, чтобы избежать сглаза (кашуб. [Sychta 6, s. 28]). Однако сама сплюнутая слюна, наравне с другими нечистотами (калом, мочой, женскими выделениями), может иметь и семантику апотропеизации (см. ниже), которая подразумевает наделение охраняемого объекта свойствами, непривлекательными для опасности, — в этом случае плевков, как кал и

моча, направлен на сам охраняемый объект. Плевков как действие бывает самостоятельным отгонным актом. Например, сплевывают при крике ворона, чтобы отвратить от себя несчастье, равно как и в других случаях, когда боятся сглаза, например, при проклятьях [Сумцов 1890, с. 65]. Если наступивший на зачарованный след колдуна плюнет на этот след и перекрестится, чары обратятся на самого колдуна (бел. [Романов 8, с. 303]). Повсеместно мать сплевывала, если хвалили ее ребенка, чтобы отвратить от него сглаз; у всех славян принято было также плевать в сторону вихря, чтобы отогнать его от себя. Ср., в частности, хорватский обычай плевать в сторону вихря и бросать в него камни, произнося при этом: «Štrižini, potari jih sveti križ!» [Стриги, побей их святой крест!] ([Jadras 1957, s. 102]; ср. также: [Борђевић 1958, с. 556]). Пришедший в дом, где есть маленький ребенок, прежде чем посмотреть на него, сплевывал себе в карман, чтобы уберечь от сглаза (з.-укр. [Bystroń 1916, s. 38]). После купания ребенка сначала его целуют, а потом сплевывают на воду, чтобы отогнать зло (борис. мин. [Wereńko 1896, s. 129]).

Часто плевков сопровождает или завершает отгонные или запрети-тельные вербальные формулы. К примеру, сплевывают, чтобы защитить новорожденного ребенка от сглаза, говоря при этом: «Na psa urok» (пол. [Bystroń 1916, s. 38]) или сплевывают и говорят: «Ne bodi ti urok!» [Möderndorfer 1964, s. 411]. Чтобы ребенок не разболелся от чужого взгляда, после ухода постороннего мать сплевывала в сторону и говорила: «Пек, пек, пек поганим очом!» (з.-укр. [Франко 1898, с. 187]). На вербальном уровне мотив плевания никак не проявляется, если не считать звуковой имитации «тьфу-тьфу-тьфу», завершающей многие отгонные формулы.

4. Выметать опасность. На предметном уровне идею выметания символически выражают веник и метла (в том числе та, которой подметают в печи). Утилитарная функция веника и метлы — мести, выметать сообщает им и самому действию, с одной стороны, отгонную семантику, а с другой — очистительную, которая будет рассмотрена ниже (см. модель *Очищение*). Выставленная в дверях дома и хлева метла (часто перевернутая прутьями вверх) — средство защиты пространства от нечистой силы и порчи [Маринов 1914, с. 126; Виноградова, Толстая 1993, с. 3–36; Stojković 1935, s. 17–31; Łęga 1961, s. 213]. Перевернутую метлу у сербов ставили у порога дома, чтобы мора не смогла войти в дом [Зечевић 1981, с. 147], у словаков — чтобы защититься от стриги [Červenák 1966, s. 115], у поляков — чтобы стрига не сосала ребенка [Biegeleisen 1927, s. 269], ее вешали над роженицей и новорожденным от сглаза [Дебельковић 1907, с. 176]; у лужичан хозяин клал на порог метлу, чтобы злые люди не могли навредить, когда

кумовья несли крестить ребенка, когда роженица с ребенком возвращалась из костела, когда кобыла после отела первый раз выходила из хлева, когда скот первый раз выгоняли на пастбище, когда купленную корову приводили домой [Czerny 1898/3, s. 481]; у поляков в районе Хелма при новоселье первой в дом бросали метлу, чтобы отогнать чары, которые могли находиться там [Łęga 1961, s. 213]. У восточных славян выставленный у порога веник считался надежной защитой против ходячего покойника. Девять прутьев от веника клали в колыбель для защиты младенца от испуга (Комаровичи петрик. гом., ПА), прут от метлы у русских служил оберегом роженицы [Зеленин 1991, с. 322], веник (или метлу) оставляли около колыбели или клали его на ребенка, если мать отлучалась из дому (болг., серб. [Державин 1898, с. 42; Антонијевић 1958, с. 131]), старый веник клали под кросна во время тканья, чтобы никто не сглазил полотно (Гортоль ивацев. брест., ПА), а также в гроб колдуну: «Видьмаку́ у ноги кладуть веник — деркач, штоб вин не выскакивал с тогò свѣту» (В. Злеев репк. черниг., ПА). В Полесье и на Карпатах — веник, особенно старый, заткнутый в грядку картошки, капусты, огурцов и вообще в огороде, — действенное средство от сглаза урожая: «Як капу́сту посиаты абы чысок, то посэрд градци фляшку свячэной воды, дрыпак [старый веник. — Е. Л.], дрыпак як дэрэўцэ стойит, а звэрху — скарлу́ши [на него] кладу́ з курячих яйец, штоб нэ зчэрэдува́лы» (Головы верхов. ив.-фр., КА); «Лён посе́ют, то несут деркача́ и утыкают у той лён, коб ниhto не зрок. Як хоро́шэ растэние на градке, то туда ўтыка́ли ў загон того деркача́, штоб уро́ки не напáли» (Ровбицк пружан. брест., ПА). У русских девушки с наступлением весны бегали по полям с метлами и кочергами и отгоняли смерть (орл. [Касторский 1841, с. 114])

На акциональном уровне способом отогнать опасность от своего дома служило выметание мусора и выбрасывание его или на межу, или в реку, что может быть истолковано как выпроваживание зла за пределы «своего» пространства. Отгон опасности производился при обметании домашнего очага у сербов; это делалось для того, чтобы «любая хала (змеюка, дракон, напасть) отошла от дома» [Толстые 1981, с. 61]. Ср. словенский и полесский обычай выбрасывать из дома метлу при приближении града.

На вербальном уровне мотив присутствует в заговорах. Ср. фрагмент польской молитовки перед сном: «Poniezus mnie chrzciul, / Najświętso Anna wszystkie odrobiny zmiatała... [Иисус меня крестил, Святая Анна все крошки сметала...] [Cercha 1900, s. 140].

5. Отворачивать/переворачивать опасность. Некоторые предметы приобретают в народной традиции отгонные свойства благодаря этимологической магии, при которой происходит переосмысление тер-

мина. Семантику отгонного средства имела палка, которой погоняют волов, так называемая «устукач» или «стукач» (от серб. *стукнути* 'сворачивать, осадить назад'). Половину такой палки весной запахивали в первую борозду, чтобы защитить поле от града (серб. Драгачев [Толстые 1981, с. 55]). Отгонные свойства приобретала палка, которой отогнали от жабы собирающуюся проглотить ее змею — такая палка, согласно народным верованиям, обладала способностью отгонять градовые тучи (ю.-слав., карпат., полес.). По этому же принципу способность отворачивать зло иногда приобретал и *выворотень* — дерево, вывернутое бурей с корнем. Под его корнями хоронили самоубийц, чтобы они не вредили живым людям (пол. [Siarkowski 1885, s. 34]).

По тому же принципу этимологической магии приобрели отгонные свойства так называемые *нити-отворотки*, т. е. нитки основы, которые при заправлении нитей в бердо не помещаются в него, оказываются лишними, — их подвязывали на голое тело уходящему на войну или в армию, чтобы отвратить от него опасность (В. Жары браг. гом., ПА); такой ниткой перевязывают рога корове при выгоне на пастбище, «шоб вядзьмары одворочáлысь» (Кочищи ельск. гом., ПА): «Як пёрвы раз уганяють корбу на па́шу, чапляюць отворотню на ро́гі (остаю́цца нито́чки, ў бердо не помеща́юцца), ўро́ди шо от я́ких уро́коў. И як у а́рмию идé, отворотню бяруць с собо́ю, мо штобы верну́ўся» (Замосье лельч. гом., ПА) или: «А буваé крósна тчэш да перэснуеш, да ё́то шчыта́еца атвару́тка. Дак тую нита́чку вóзьмеш, атрэ́жэш, и на руки и на ногу и бувае худóбе павéсиш, дак ё́то штоб атварáчываласо гóра» (Жаховичи мозыр. гом., ПА). Отворотными свойствами наделялась и нитка, спряденная наоборот, т. е. справа налево (черниг. [ИОЛЕАЭ 1874/13, с. 75]), в Полесье такую нитку обычно пряли, сидя на пороге дома до рассвета в Чистый четверг. Украинцы полагали, что ведьму можно поймать тем шнурком, который был сплетен наоборот (т. е., чтобы его плели к себе, а не от себя) [Драгоманов 1876, с. 68], в Закарпатье полагали, что ведьма не сможет проникнуть в дом, если дверь в нем перевязана ниткой, спряденной левой рукой [Потушняк 1940]. На польских Карпатах хозяйки в день св. Люции мололи на жерновах муку, вертя их в обратную сторону — слева направо. Из муки, смолотой таким образом, пекли лепешку, которую скармливали коровам, чтобы на весь пастбишный сезон защитить их от всякого зла [Janicka-Krzywda 1988, s. 9].

Во многих случаях на акциональном уровне эквивалентом отворачивания опасности служит переворачивание различных предметов [Толстой 1990] и выворачивание одежды. Переворачивание предметов часто использовалось в похоронной практике, чтобы «отвернуть» смерть: когда покойника выносили из дома, то переворачивали стол

или лавку, на которой он лежал (серб. [Расковник 1994, лето, с. 33]), а также для того, чтобы отвести от дома вампира — для этого посуду в доме переворачивали вверх дном (серб. [Борђевић 1953, с. 195]), а в словацких Татрах посуду переворачивали накануне дня св. Люции, чтобы преградить ей доступ к дому [Olejník 1978, s. 128]. Кроме того, переворачивание предметов совершалось для «отворачивания» сглаза: на Русском Севере молодых одежали к венчанию, поставив их на перевернутой сковороде (Тихманьга каргопол. арх., АА). Там же в качестве защиты от вихря из дома выносили сковороду вверх дном. Ср. уже упоминавшийся обычай ставить около дверей метлу вверх ногами как способ отгона нечистой силы, в частности моры [Kulda 1874, s. 266], а в Полесье при проводах парня в армию вилы или ухват переворачивали острием вверх, чтобы он благополучно вернулся (Барбаров мозыр. гом., В. Жары браг. гом., ПА); в этой же ситуации иногда переворачивали стол, а иконы в доме поворачивали лицом к стене (Тонез лельч. гом., ПА). В западной Галиции, чтобы парня не взяли в армию, в день сборов в рекруты в доме переворачивали стол вверх ногами и втыкали нож в одну из ножек — втыкание ножа должно было усилить и закрепить желаемый результат [МААЕ 1905/7, s. 19]. Однако в других случаях перевернутое, т. е. ненормальное положение предметов, могло восприниматься как отклонение от нормы, ср., в частности, запрет ставить ухват кверху рогами в доме, где есть девушка на выданье, поскольку поставленный таким образом «ухват б́удзя атпирать ат вас хл́опца — малад́ы няльзя ставить кверху» (Золотуха калинк. гом., ПА).

В охранных целях одежду чаще всего выворачивают людям, находящимся в переходном состоянии — маленьким детям (см., в частности: [Милићевић 1894, с. 296]) и молодоженам, но данная практика распространяется и в отношении «обычных» людей как способ отвернуть «злой» глаз. В Полесье, чтобы предохранить себя от «злого» глаза, что-либо из одежды надевали наизнанку, а также умывшись, вытирались рубахой, вывернутой наизнанку (Симоничи лельч. гом., ПА) или изнанкой подола (бел. [МААЕ 1896/1, s. 213]). В Покутье полагали, что если к женщине ходит ее умерший муж, чтобы прекратить его хождения, она должна одеться как на свадьбу, но только навыворот (Далешеве город. ив.-фр., КА). Вывернутым наизнанку платьем укрывались от вихря (Баня-Березов кос. ив.-фр., КА). Если человек был вынужден отправиться в путь, он должен был вывернуть на себе что-либо из одежды, чтобы отвратить от себя вампира (серб. [Борђевић 1953, с. 195]).

Чтобы воробьи не клевали пшеницу в новом сарае, при его строительстве столбы, приготовленные для его углов, закапывают в землю кверху корнем (т. е. не так, как росло дерево) (укр. [Rulikowski 1879, s. 114]); словаки ставили столбы для амбара или другого строения кор-

нем вверх, чтобы отворотить от постройки гром [Vaclavík 1930, s. 100]; при строительстве дома первый положенный венец следовало перевернуть, чтобы отвернуть от этого дома чары (укр. волын. [Korotnicki 1887, s. 198]), а у белорусов одну из балок на крыше переворачивали нижним концом вверх, чтобы в дом не заползали змеи [Романов 8, с. 154]. Сербь при приближении градовой тучи на рале (пахотном орудии) переворачивали сошник в обратную сторону и этим «отворачивали и отгоняли назад тучу» (Драгачев [Толстые 1981, с. 50]). В западной Хорватии для этой же цели крестьяне переворачивали телегу вверх колесами (Карловец [Толстые 1981, с. 50]), а на Украине, чтобы защититься от чумы, предписывалось при остановке на ночлег возы оборачивать передом назад [Podbereski 1880, s. 26]. Способом *от-вернуть* градовую тучу у сербских женщин было ритуальное воровство муки друг у друга и последующее ее *воз-вращение* (Драгачев [Толстые 1981, с. 61]).

Отгонную и отворотную семантику имеет движение вспять, задом наперед. Чтобы уберечь новокупленную скотину от колдовства, во двор ее вводили задом наперед (укр. черниг., рус. смолен., словен. [Журавлев 1994, с. 74–75; Vodnár 1911, s. 268]). Когда новобранца провожали в армию, его выводили из дома спиной, чтобы он благополучно вернулся (Тихманьга каргопол. арх., АА). Чтобы вороны не крали цыплят, когда хозяйка их выносила первый раз во двор, она должна была идти задом наперед, чтобы отвернуть от них ворон (пол. [Wisła 1900/14, s. 167–168]). Если на человека идет черт, нужно сделать три шага назад, и он исчезнет (Далешеве город. ив.-фр., КА). Одновременно движение задом наперед осознается в народной традиции как колдовское и вредоносное, ср., в частности, польское верование о том, что идти задом наперед грех — этим ты свою мать провожаешь в пекло [Petrow 1878, s. 127].

Для обезвреживания нечистой силы часто практиковалось битье левой рукой наотмашь (иногда — просто левой рукой), также имеющее отгонную семантику. Таким способом у восточных славян обезвреживали всех демонов, особенно колдуна и ведьму, а чтобы выгнать «чужого» домового, ветками рябины и шиповника наотмашь хлестали по стенам хлева (пин. арх., Мифология, с. 5). Поляки считали, что вампира можно отогнать, дав ему пощечину левой рукой [Seweryn 1956, s. 532]. Чтобы воробьи не клевали посевов, обходя свое поле с освященной вербой, хозяин должен был махать ею наотмашь (Вышевичи радомышл. жит., ПА). В западной Галиции верили, что если на Ивана Купалу наотмашь косой скосить траву, то она послужит оберегом скота от сглаза [Зубрицкий 1909, с. 47].

Отгонную и останавливающую семантику имеет общеславянский обычай разрывать могилу и переворачивать покойника (в одних слу-

чаях — лицом вниз, в других — класть головой в ту сторону, где были ноги), если было подозрение, что он стал вампиром или при жизни был колдуном, ведьмой, двоедушником и т. д., словом, если покойник был «нечистым» (ср., в частности: [Udziela 1886, s. 93; Ciszewski 1887, s. 12; Борђевић 1953, с. 188; Зеленин 1995, с. 101]).

На вербальном уровне мотив реализуется в заговорах, которые и терминологически, своим названием, эксплицируют идею отворота — ср. в русской традиции *отвороты*, *отворотные слова* — заговоры на недопущение порчи (знахарь как бы переворачивает порчу обратной стороной) [Кацва 1993, с. 150], в украинской фразеологии *завернуть поклик* — обратиться на ведьму ее же колдовство, от которого она может умереть [там же]. Ср. фрагмент заговора против колдунов: «Тот же железен муж... тянет он лук, отворачивает недобрые словеса и речи колдунове и ведунове...» (холмогор. арх. [Бурцев 2, с. 20]), фрагмент заговора против ведьмы: «Як огонь коціцца, так ад (имя) ведзьма вароціцца...» (бел. [Замовы 1992, № 84]), фрагмент заговора на охрану скота против волков: «...и тебе прошу, зорі зорениці, Божіи помошниці, и тебе прошу, галочко, и одверни злых собак от моего скота...» (новгор.-сев. черниг. [Ефименко 1874, с. 49]).

У южных славян мотив отворачивания опасности встречается в приговорах, сопровождающих ритуальные действия по отгону градовой тучи. Сербы, отгоняя градовую тучу палкой-«стукачом», кричали: «Стук' назад! Стук' назад! Немој' вамо! Еј, врати се, еј, врати се!» (Драгачев [Толстые 1981, с. 55]). В Полесье градовую тучу перекрещивали и просили: «Отверні, Господь!» (Олбин козелец. черниг., ПА), а также выносили хлебную лопату и клали ее «выворотом кверху» [т. е. вверх широкой стороной, на которую кладут хлеб], говоря при этом: «Отверни, Господи, хма́ру на чужу сторону...» (Стодоличи лельч. гом., ПА). Чтобы отвернуть от себя «злой» глаз, женщина надевала юбку наизнанку со словами: «Ўси вороги отвёрнуця» (Стодоличи лельч. гом., ПА) или: «Коб мои ворогі отвёрну́лися од меня» (М. Автюки калинк. гом., ПА).

Данный мотив реализуется не только при произнесении соответствующего глагола, но и в буквальном «переворачивании» произносимых слов. Так, в Сербии при отгоне градовой тучи мужчины крестят тучу косо́й или топором, «произнося специальные слова, заклинания, поэтические тексты... всегда то, что они сообщают, сообщают ошибочно, наоборот, сзадү наперед» [Толстые 1981, с. 52]. Сербские женщины призывали самоубийц, находящихся в градовых тучах, произнося при этом их имена задом наперед, чтобы таким образом отвернуть град: вместо «О Станко Петровићу» — «О Петре Становићу!» [там же, с. 79]. В Полесье, чтобы отвратить бурю от дома, «молятся Богу на-

зад», т. е. читали «Отче наш» от начала к концу (Грабово Любомл. волын., ПА), так же поступали, чтобы отвлечь пожар от соседних домов, — обходили вокруг горящего дома, читая молитву «Отче наш» или «Да воскреснет Бог» задом наперед (Онисковичи Кобрин. брест.), при этом в некоторых случаях для усиления эффекта следовало обойти горящее здание против солнца (Симоничи Лельч. гом., Ч. Волока луг. жит. и др., ПА), а, согласно польским поверьям, в этой же ситуации следовало не просто прочитать семь раз «Отче наш» наоборот, но и читать задом наперед каждое слово, т. е. вместо «Amen. Zlego ode zbaw...» читали: «nema, ogełz edo wabz...» и т. д. [Petrow 1878, s. 132] Согласно полесской быличке, парень спасся от чертей, прочитав «Отче наш» наоборот (Олбин Козелец. черниг., ПА). Лужичане верили, что спастись от полудницы можно, прочитав без запинки «Отче наш» наоборот [Schulenburg 1882, s. 86]; «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» следовало читать с конца к началу при закладке в амбаре зерна на хранение — чтобы мыши его не портили (рус. яросл. [Костоловский 1916, с. 040]). Следует заметить, что чтение молитвы задом наперед часто применялось и во вредоносной магии, использовалось ведьмами и колдунами для насылания порчи. Ср., например, способ погубить пашку: для этого следовало в полночь трижды обойти пашку против солнца и каждый раз трижды прочитать с конца «Да воскреснет Бог» (рус. костр. [Виноградов 1904, с. 77]).

Принцип переворачивания мог проявляться и иным образом. При отгоне градовой тучи спрашивают: «Кад је био Ђурђево дан?» Человек, которому задан вопрос, должен назвать не реальный день, на который в данном году пришелся праздник, а на день раньше, т. е. спереди назад, например, вместо четверга называли среду, таким образом отгоняя опасность в прошлое (серб. Ужицкий край [Толстые 1981, с. 52]).

6. Возвращать опасность ее отправителю можно, бросая вслед носителю зла какой-либо предмет — щепку, щепотку соли, уголек, кусочек печного кирпича и пр., с которым символически возвращалось зло. Так поступала хозяйка, ткущая полотно, если в момент тканья полотно в дом заходил тот, кто мог сглазить работу (Олтуш малорит. брест., ПА). Если в доме побывала женщина, которую считали морой, ей вслед через порог бросали тлеющий уголь, чтобы она не смогла навредить (серб., ок. Гацка и Власеницы [Ђорђевић 1953а, с. 39]); в Полесье так поступали, чтобы пришедший в дом человек не смог сглазить ткущееся полотно. Если носитель опасности, зная о своей способности вредить (например, человек с «урочливым» глазом), хочет предотвратить возможный вред, он должен сначала посмотреть себе на ногти, а потом уже на объект, нуждающийся в защите (маленького ребенка, корову, ткущееся полотно и пр.). В данном случае он обращал

возможный вред на самого себя: «Хозяин, як шчось нарбдыться, и нэ мбжэ зайты до хліва, бо такбійи очи мае, шчо пошкбдыть. То пэршэ на пазурі свойй дбывытьця, а пбтим до хліва йдэ, чы на дыгыну [смотрит]. Подбывыться на пазурі, сплўнэ, и нэ будэ поганого, як нэ хочэ поганого» (Забужье любомл. волын., ПА).

Другой случай возвращения опасности семантически гораздо более сложен. В западной Галиции считали, что если при продаже коровы, после того, как деньги уже будут заплачены (т. е. корова перейдет во владение к своему новому хозяину), бывший хозяин коровы под каким-нибудь предлогом погладит ее, то этим прикосновением забереет себе ее молочность. Чтобы не допустить этого, новый хозяин должен «возвратить» это прикосновение, а вместе с ним и переданное зло. Согласно быличке, гурал купил у одной женщины корову и уже хотел уводить, как бывшая хозяйка погладила ее, говоря: «Иди, Калинка, иди!» Тогда гурал обернулся и в ответ погладил женщину по лицу, говоря: «Бог воздаст тебе, бабка, за то, что ты мне ее продала». Старуха возмутилась и стала обвинять его в колдовстве, на что гурал ей ответил: «Не я только, но и ты чаровница, а я тоже что-то знаю и умею защищаться от злого» [Kosiński 1883, s. 25]. Очевидно, что в этом случае произносимый вербальный текст является лишь прикрытием, «завесой» для осуществления определенных действий — попытки «передать» порчу через прикосновение и возвращение этой порчи через ответное прикосновение.

На вербальном уровне очень часто этот мотив реализуется в приговорах и отгонных формулах «немедленного» воздействия, когда нужно принять «экстренные» меры по предотвращению возможного зла. Если курица запоет петухом, что, по поверьям, означает несчастье, следовало сказать: «Кукареку на свою голову!» или просто: «На свою голову» (укр. [Ефименко 1874, с. 39]); при вороньем крике над домом говорили: «Zakracz sobie nad głową» [Закаркай себе над головой] (пол. [Gustawicz 1881, s. 179]) или: «На свою голову каркай, не на мою» (Нагуевичи дрогобыч. лев. [Франко 1898, с. 172]); если воет пес, говорят: «На твою голову, на твою голову» (бел. могил. [Дембовецкий 1882, с. 500]) или: «За твојим главом», а если чихает кошка, что также считается дурным предзнаменованием, восклицали: «Свою главу искрхала» [Свою голову сломала] (серб. [Вукова 1934, с. 18]); если слышали вой собаки и знали ее хозяина, то говорили: «За газдом ти, нека он јауче за својим газдом, а не за њима» [На хозяина ты, пусть он причитает по своему хозяину, а не по ним] [Бабовић 1963, с. 84]. Согласно украинским верованиям, в Сочельник запрещалось пить, чтобы птицы летом не клевали (не «пили») зерно. Если в это время в дом придет кто-то чужой и выпьет воды, чтобы предотвратить нежелательные по-

следствия его поступка, ему говорят: «Naj twoju przenicu worobei piut» [Gustawicz 1882, s. 212]. Чтобы пришедшая в дом женщина не смогла бы «испортить» ткущегося полотна, при ее уходе хозяйка ей вслед произносила: «Нога за ногою, твое лыхо за тобою» (Дружиловичи иванов. брест., ПА); часто при произнесении такой же формулы бросали в сторону уходящего щепотку соли. Ср. также словесные формулы, произносящиеся, чтобы отвратить опасность сглаза от работы: «Што думаеш мне – палучы сабе» (бел. [Замовы 1992, № 106]) или: «Неси ты за собою, шо здумала» (Ст. Боровичи, щорс. черниг., ПА). Оберегаясь от сглаза, говорили: «Погáни óчы, сами на сéбэ» (Пилицец волов. зак., КА); «Твои рэчи тоби ў плэчи, твои думкы тоби ў шлункы» (Локня крол. сум., ПА). В Новороссии, переходя через мусорную кучу, плевали и говорили: «Чіе смиття, того и короста» (херсон. [Ястребов 1894, с. 60]). Тому, кто хвалит младенца (что может привести к сглазу), говорят: «Погледај се у нос» [Посмотри себе в нос] (серб., Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 412]).

Гораздо реже мотив возвращения опасности самому носителю встречается в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора на выгон скота, где хозяйка, обращаясь к ведьме, желает ей: «Як маецца ведзьма кусаць, / Куса́й свой ру́ки и но́ги, / Кроу́ свою смакчи́...» (Золотуха калинк. гом., ПА).

Разновидностью этого мотива является мотив **возвращения опасности в исходное состояние**, к первоэлементам, из которых она сделана, встречающийся в русских военных заговорах: «И поди, цельная стрела, цевьем в дерево, а клей — в рыбу, а перьем — в птицу, а птица — в небо, а рыба — в море, а железо и свинец кань в свою мать-землю от меня, раба Божия...» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 26]) или: «Подите вы, железо, каменя и свинец в свою мать землю от раба Божия... а дерево в березу, а перья в птицу, а птица в небо, а клей в рыбу, а рыба в море, сокройтесь от раба Божия...» [там же, с. 23–24].

7. Отгонять, отвращать опасность на сторонний объект. На предметном уровне в основе оберегов, имеющих данную семантику, лежит прием отвращения опасности на яркие, выделяющиеся и необычные предметы, которые должны привлечь к себе внимание потенциального врага и отвлечь его от оберегаемого объекта. Очень часто подобный прием применяется для «отвода глаз» носителю опасности от охраняемого объекта в качестве средства от сглаза и порчи. Ср. обычай вешать необычные предметы (например, старые лапти у русских), класть камень, железо, молот и другие твердые предметы рядом с охраняемым объектом, чтобы опасность (например, злой глаз) «ударилась» по этим предметам, а не по охраняемому объекту: «Рустáль [лопату] старый ўстрымляють, ты́чеця у горóди зализо, пидкóвы, абы зады́ўлю-

валось нэ на капўсту чи чэсно́к, а на цэ» (Головы верхов. ив.-фр., КА). В Полесье, предметом, на который «отводился» злой глаз, часто выступал воткнутый в грядку старый веник. Чучело в поле часто ставили не только как отгонное средство против птиц, но и как предмет, на который «отводился» от посевов «злой» глаз (Охрид [Ђорђевић 1934, с. 12]).

Пасечники вешали череп животного перед ульями, чтобы в них уперся злой глаз, а не считал ульи (Кучи, Черногория, Герцеговина [Ђорђевић 1938, с. 113; Поповић 1925, с. 341; Дучић 1931, с. 312]). Этот же обычай известен и в Полесье: «Чэрэп лошадыны вешали на забор там, дзе пчолы. Казалы, каб [пчел] не зглазили. А браци чэрэп [нужно] не ў сваёй дерэўни, а зза граніцы — з друго́й дерэўни» (Ровбицк пружан. брест., ПА). Для этой же цели череп животного (вола, коня, собаки и пр.) вывешивали на полях, баштанах, виноградниках и других местах, нуждающихся в защите от «злого» глаза или от птиц (болг., серб. [Вакарелски 1935, с. 285; Ђорђевић 1934, с. 12; Филиповић 1939, с. 498]), держали под крышей дома (Лисятичи пинск. брест., ПА). У русских, чтобы утихомирить домового, перед жильем зарывали череп козла [Воронежский 1861, с. 377].

Корове на хвост привязывали старый кожаный лапоть, чтобы все удивлялись-дивились на него, а не на коровье вымя (серб. [Ђорђевић 1938, с. 126]). У южных славян в целях предохранения овец от сглаза при стрижке принято было оставлять на боку невыстриженный треугольник шерсти, который называется *хамажлија* (юж. Сербия [Ђорђевић 1938, с. 129]). На многих сельских домах в Прилепе можно видеть небольшие «рожки», торчащие по углам над крышей. Они выполняют функцию своеобразных громоотводов, но вместо молнии в них, по местным верованиям, «ударяет» «злой» глаз [Ђорђевић 1938, с. 134–135]. Человек, который имел «злой» глаз, входя в чужой дом, чтобы не сглазить ребенка или человека, который ест, должен был прежде всего посмотреть на потолок (пол. краков., укр. Покутье [Weydenthal 1922, § 40; Schnaider 1907, s. 300]). Чтобы никто не сглазил ребенка на улице, ему к чепчику прикрепляют цветочки — поскольку взгляд «урочливого» человека будет падать сначала на цветочки, а потом на ребенка [Siarkowski 1885, s. 48].

В других случаях опасность «переводилась» на твердые предметы. Белорусские крестьяне верили, что железо, особенно ржавое, способно притягивать к себе всякую болезнь, охраняя таким образом человека. Поэтому железо носили на кресте, а у порогов домов вбивали скобы и подковы, чтобы болезнь не входила в дом, а осталась бы на железе [Шейн 2, с. 661], у сербов подкова также являлась средством от сглаза [Тановић 1934, с. 32]. Из железа сербы изготавливали амулеты, оберегающие человека от «злого» глаза.

Особенно часто железо применяют в качестве оберега людей, находящихся в переходном состоянии, — беременных, рожениц, новорожденных детей, молодых на свадьбе. Кусок железа носит за пазухой беременная как средство от порчи (о.-слав. [Bystroń 1916, s. 17]); его кладут под постель роженице, в колыбель или в купель новорожденному ребенку (о.-слав. [Bystroń 1916, s. 43–45; Udziela 1898, s. 431; Václavík 1943, s. 20; Арнаутов 1920, с. 191–192; Кузеля 1907, с. 62]); его подкладывает под себя мать, когда первый раз кормит новорожденного, чтобы на него не напали ночницы (з.-укр.); женщина в течение шести недель после родов должна выходить из дому, имея при себе железо (о.-слав.); когда по селу несут покойника, ребенку подкладывают под голову железо как средство от испуга (полес.).

Железо служит оберегом людей и скота от нечистой силы, змей и хищных животных. Железа боятся ведьмы (карпат.-укр.), мамуны (пол., словац.), водная баба (в.-словац. [Ваїнічка 1956, s. 466]), змора (пол.); богинки (словац., луж. [Udziela 1898, s. 431]), вампир (укр., болг.), домової (з.-полес.) и др. На украинских Карпатах железные предметы клали в гроб колдуну, чтобы он не вредил после смерти (Новоселица межг. зак., КА), закапывали под порог хлева, чтобы оградить скотину от ведьм. В Сочельник стол обвязывали железной цепью, чтобы волки не трогали скотину, как они не трогают железа (зак. [Богатырев 1971, с. 197]), клали железо на припечке или подвешивали в печной трубе (полес.), а также подвешивали на шею корове для охраны от злого глаза (з.-укр.). В Белоруссии в Сочельник бросали в печь кусок железа и оставляли его там на целый год, чтобы волки не трогали скот [Зеленин 1991, с. 402]. В Закарпатье железо клали в гнездо наседки, когда в соседнем доме был непохороненный покойник [Богатырев 1971, с. 268], а в Польше поступали таким образом, чтобы гром не повредил насиженных яиц (Хелм [Lęga 1961, s. 248]).

Благодаря своей твердости и способности выдерживать удары камень также являлся предметом, на который «переводилось» зло: его клали между ульями, чтобы об него «ударялся» злой взгляд (серб.), клали перед домом, чтобы болезни, оставаясь на нем, не проникали в дом (серб.). Тяжелый сон следовало рассказать камню, чтобы сон не исполнился (черногор.). После посещения покойника или при встрече с похоронной процессией следовало коснуться камня, чтобы на него перешла смерть (бел.).

Среди других металлов способностью отвращать опасность благодаря своей подвижности и неуловимости обладала также ртуть — чаще всего она использовалась в качестве амулета. Ср. белорусский обычай носить ртуть (которая в Полесье и на Карпатах называется «живое серебро»), зашитую в кусочек сукна, как оберег от сглаза

[МААЕ 1996/1, s. 212]. В Полесье, на Карпатах и в районе Моравы для охраны коров от сглаза небольшое количество ртути клали корове в рог, специально высверлив там отверстие и заткнув его воском [Романов 8, с. 180–181]. Есть полесские свидетельства, что иногда для этого использовали серебро: «Мати моя вешала серебрó, у тряпochку зашивають и мéжду рог вéшають – и ўсё лéто хóдить, так, шоб урóки не нападали» (Голубица петрик. гом., ПА) и даже золото: «Опускаюць зóлото ў рог – дырочку рóбьяць ў рóге и пускаюць, шоб булó добре той корóвце, шоб молоко не тягне» (Боровое рокитн. ров., ПА).

Известны ситуации, при которых осуществлялся отгон на сторонний объект опасности, которая таилась в демонической природе ребенка. Например, если ребенок рождался с зубами, то верили, что, повзрослев, он станет морой и будет душить по ночам спящих людей. Чтобы в будущем отвратить от людей вредоносность собственного ребенка, мать во время первого кормления давала ему в рот кусок дерева, чем переносила его вредоносность с людей на деревья. Если сначала она давала ему грудь, то, повзрослев, он начинал вредить людям [Kulda 1874, s. 265].

В ряде случаев считалось, что носителя опасности можно обмануть, «подсунув» ему вместо человека какой-либо предмет. Чтобы предохранить новорожденного ребенка от гибели, вместо него в колыбель кладут запеленутый молот, «да би несрећа ударила на нега» [чтобы несчастье ударило по нему] [Милојевић-Радовић 1958, с. 252].

В некоторых случаях отвращение опасности от себя и от своих родных производилось таким образом, что это было сопряжено с нанесением вреда другим людям. Так, чтобы предотвратить смерть собственных детей, если в доме не «держались» дети, брали рубашечку от умершего ребенка, раздирали ее на лоскуты, которыми опоясывали придорожный крест. Если кто-нибудь возьмет эти лоскуты или через них пролезет, то в семье этого человека начнут умирать дети, а в доме, откуда была взята рубашка, дети будут здоровыми (пол., келецк. [Siarkowski 1879, s. 27]).

Функцию объектов, на которые отвлекалось зло, очень часто принимали на себя красные или пестрые предметы, реже в этом качестве употреблялись другие цвета. У всех славян красная нитка, лента, лоскут материи и под. повязывались на рога или хвост скоту, руку ребенка, беременной женщины, прицеплялись к их одежде, чтобы отвратить от них сглаз и порчу (см., например: [СД 2, с. 647–651; Раденковић 1989, с. 131–137; Лутовац 1930, с. 110; Филиповић 1939, с. 54]). У мазуров красная ленточка, повязанная на шею ребенку, ограждает его от сглаза, у чехов для этой же цели служит красная повязка, у русских девять ниток красной шерсти, повязанные на шею ребенку, защищают его от скарлатины [ЭО 1895/3, с. 18]. В доме, где есть роженица, вешали ку-

сок красной материи над дверью ее комнаты, чтобы те, кто идет ее проведать, смотрели сначала на материю, потом на роженицу (Охрид [Борђевић 1934, с. 12]). Молодым на свадьбе затыкали в одежду иголки с красными нитками — от сглаза (полес.). Чтобы отвести от овец «злой» глаз, в Сербии на хребтах овец рисовали пятна красной краской, чтобы эти пятна бросались в глаза и «отбивали» сглаз от скотины (Кучи [Дучић 1931, с. 311]).

Часто в качестве оберега, на который «отвращался» злой глаз, использовали просто необычное или бросающееся в глаза сочетание цветов, например, в Сербии, чтобы предохранить ребенка от сглаза, ему надевали носки разного цвета, например, красный и белый (Герцеговина), латали черную одежду белыми нитками [Тановић 1934, с. 31]. Чтобы человека (особенно невесту) не сглазили, нужно краской поставить на лбу или лице черную точку, чтобы именно она привлекала внимание (Охрид [Борђевић 1934, с. 12]).

Красный цвет имеет апотропеическую семантику, безусловно, и потому, что в народной традиции он символизирует собой все, что связано со сферой жизни, здоровья и плодovitости, и поэтому противостоит смерти. В связи с этим часто красный цвет приобретает семантику замещения (см. *Замещение*), поскольку своим присутствием в охраняемом пространстве «вытесняет» из него зло.

На вербальном уровне мотив отгона на сторонний объект часто встречается в приговорах, отвращающих возможный сглаз и порчу: «Уроки на сорокы, а помыслы на коромыслы!» (укр. [Ефименко 1874, с. 28]) или: «Урѳки, бежыте на сорѳки, а чого пришлї на крѳсна!» (Берестье дубров. ров., ПА); «Na psa urok, a na kota wezrok» (пол. [Weydenthal 1922, s. 43]). Если кто-нибудь приходил посмотреть родившегося теленка, то чтобы его не сглазить, он должен был посмотреть сначала в пол, потом в потолок и сказать: «Na psa urok, na kocie ząbki» [На пса сглаз, на кошачьи зубки] или: «Na koci ogoniek» [На кошачий хвостик] (пол. [Ciszewski 1887, s. 29]). Услышав кукушку первый раз в году перед заходом солнца, чтобы предотвратить несчастье, нужно сказать: «За моим злотвором!» [Для моего врага] (серб. [Вукова 1934, с. 18]). Если кто-нибудь хвалит маленького ребенка, чтобы предотвратить возможный сглаз, хвлящему отвечают: «Да се почудиш на бабину!» [Удивляйся на старуху] (серб. Леск. Морава [Борђевић 1958]). Нечистая сила боится не только самого железа, но и упоминания о нем, поэтому оберегом от вампира служат слова «Дайте ми солното железо» [Дайте мне соленое железо] (болг. [Георгиева 1983, с. 159]); чтобы водяной не тронул человека или скотину, следует кричать: «Давай вилы, топор, косу!» и вообще вслух перечислять железные предметы (с.-рус. [Георгиевский 1902, с. 59]). Во время града выбрасывали во двор ко-

сергу, хлебную лопату, ухват и приговаривали: «Побый лучше мои ко-
сирги, та не бый моей нывы!» (новорос. [Ястребов 1894, с. 7]).

Этот мотив часто встречается в восточнославянских заговорах,
при этом носителю зла вместо охраняемого объекта «подсовывается»
предмет, не представляющий никакой ценности, как, например:
«А табе, ваўку, заговарваю быстрыя, ярыя вочы і вострыя зубы і
ліпці, штоб грыз у лесе гнілую калоду, а ў лузе — шаўковую траву, а
ў полі — каменную гару» (бел. [Замовы 1992, № 148]). В заговоре
при выгоне скота на пастбище ведьмам предлагается: «А вы, вѣдзь-
мы, не кусайтя, / Да гавно паядайтя...» (Золотуха калинк. гом., ПА).
Чтобы нечистая сила не вредила ребенку, которого несут крестить,
перед тем как отправляться в церковь, на перекресток клали уголь и
кусочек кирпича от печки и говорили: «На тоби пэчыну и голину, а
ёму вэлікому росту». Тогда ребенок не будет бояться сглаза (Бе-
ресте дубров. ров., ПА).

Часто в заговорах опасность отсылают чужим людям. В заговоре,
охраняющем поле от птиц, говорится: «Гаю, мой гаю, птаство у тебе
маю... да на чужие поля насылаю» (Копачи черноб. киев., ПА). Ср. так-
же фрагмент севернорусского заговора от нечистой силы: «...навстречу
бегут семь духов, все злые, все черные, все нелюдимые. Идите вы,
злые духи, все злые, все черные и все нелюдимые, к лихим людям,
держите их на привязи» (вельск. арх. [Щепанская 1992, с. 123]).

Вариантом этого мотива может быть отвлечение опасности на дру-
гой вид деятельности, безопасный для окружающих. У южных славян
этот мотив выражается в ритуальном диалоге. У сербов на Ро-
ждество, когда разламывают рождественский хлеб «чесницу», хозяин
спрашивает: «Шта раде тице?» [Что делают птицы?]. Хозяйка ему от-
вечает: «Цвркую, купе гамад, а жито не зобљу» [Щебечут, собирают
вредных насекомых, а жито не клюют] (р-н Кордуна [Толстой 1995,
с. 90]). Иногда носителю зла предлагают работу за пределами «свое-
го» мира, как в сербском заговоре, отгоняющем градовую тучу: «Ма-
шем ти сјекиром, / Иди у планину — сјеци! / Машем ти мотиком, /
Иди у планину — копај! / Машем ти косом, / Иди у планину — коси! /
Машем ти српом, / Иди у планину — жањи!» [Машу тебе топором,
иди в горы — руби! Машу тебе мотыгой, иди в горы — копай! Машу
тебе косой, иди в горы — коси! Машу тебе серпом, иди в горы — жни!]
(Драгачев [Толстые 1981, с. 51]). Подобный мотив встречается и в
словесных формулах, сопровождающих аналогичные ритуаль-
ные действия. Чтобы ласка не причиняла вреда в хозяйстве, перед кур-
ятником кладут прялку или веретено со словами: «На ти, булчице,
фурчица», чтобы ласка играла с этими предметами и не обращала
внимания на кур (болг. Ловеч [Гура 1981, с. 125]).

8. **Отгон опасности в никогда на акциональном уровне реализуется** в мотиве счета того, что сосчитать невозможно (зерен, песчинок, звезд). Особенно часто этот мотив встречается при обсыпании маком или просом могилы ходячего покойника или вампира; при этом прямо указывается, что последний только тогда способен навредить живым людям, когда соберет все зерна. Ранее уже говорилось о том, что рассыпанные зерна представляют собой дискретную, раздробленную на неисчислимое количество частей преграду, которую можно преодолеть, сосчитав по отдельности каждое зернышко. Поскольку зерна (так же как и листья на дереве, звезды на небе, иголки на ели, рыба в море) в народной традиции относятся к разряду принципиально неисчислимых объектов, то опасное событие отодвигается в бесконечное будущее. Идея счета может проявляться и по-другому, безотносительно к семантике отгона (см. *Преграда*).

На **вербальном уровне** в этом мотиве, обычно воплощенном в так называемых «формулах невозможного» и присутствующем чаще всего в заговорах, результат вредоносного действия относится к моменту, когда совершается другое, заведомо невозможное событие. В сербском заговоре от моры говорится, что злые силы не могут приблизиться к дому, «докле не би пребројли на небу звијезде, на гори лишће, на мору пијесак, у пољу вријесак, на кучки длаке, на појати сламке, на кози руњу, на овци вуну...» [Пока не пересчитали на небе звезды, в лесу листья, в море песок, в поле вереск, на собаке шерсть, на закуте солому, на козе шерсть, на овце шерсть] [Раденковић 1982, с. 106]. Тот же мотив присутствует и в заговоре от вештиц: «Вјештице, петозарне ђавилице, кад пребројле на небу звијезде и на мору пијесак, онад наудили мени, мојој кући и мојој челяди!» [Вештицы, пятывечернии дьяволицы, когда пересчитаете на небе звезды, на море песок, тогда навредите мне, моему дому и моим домочадцам!] (Герцеговина [Ђорђевић 1953а, с. 38]). При входе в лес читали предупредительный заговор от змеи: «Шкуляпея, гарапея, ня кусай мойго грешного тила, бяжи за билый город, лизни билаго камня, а тогда раба Божяго» (бел. гом. [Романов 5, с. 3]). В полеском заговоре на охрану коровы от сглазу говорится: «Тоди ена [т. е. ведьма] ее [корову] наврече, як поцелуе гадюку в бели лицэ, а мою корову в срэку» (Копачи черnob. киев., ПА).

Мотив присутствует в ритуальных текстах, сопровождающих некоторые охранительные обряды, например, обряд опахивания. При опахивании селения для предохранения его от эпидемии участницы обряда произносили: «Удовушка на девушке пашет, песок рассеивает. Когда песок узойдет, тогда к нам смерть (т. е. коровья) придет...» (рус. тул. [Городцов, Броневский 1897, с. 188]).

В приговорах, призванных уберечь от сглаза, также присутствует мотив отгона опасности в никогда. Обычно формулы с такой семантикой произносят, когда обсеивают охраняемое пространство маком (у восточных славян), просом (у южных славян). В этих формулах декларируется цель совершаемого действия: «Сіют мака́м, обсівáа, як корóва бiгаз. Як утéлит тéля, так обсіют. Мак такiй слэпiй, вин сам ся плодiт. Обсіют мака́м, шоб молоко́ босоркáни [ведьмы. — Е. Л.] нэ отбiра́ли — як мак нэ вызобра́ли, так молоко́. [При этом говорят]: „Як тый мак вiзбэрат, вин молоко́ вызбэрат“» (Новоселица межг. зак., КА). У южных славян обсыпание дома и хлева просом осуществляется при новоселье, в заговенье на Великий пост и в «волчьих дни», которые обычно бывают в течение нескольких дней после дня Михаила Архангела. Обсыпая маком, хозяйка говорит фразу типа: «Когда душмаiне во́ја просо ду зрно ки гу суберат, тоги и нашут касмет да ги праземат!» [Когда разбойники соберут это просо, тогда отнимут наше счастье] [Тановић 1927, с. 16, 34, 301] или: «Кад душмани избројив овој семе, т'г да ми оберев благоту» [Когда враги пересчитают это семя, тогда у меня отберут достаток] (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 399]). На Юрьев день хозяйка, чтобы предохранить скот от порчи, посыпала дом пеплом и мукой, произнося: «Кад се пепео (или брашно) покупио, тод се мојој стоци учинило» [Когда пепел (или муку) соберет, тогда моему скоту навредит] (Левач, Темнич [Мијатовић 1907, с. 103]). На Украине в день св. Юрия, чтобы предохранить хозяйство от ведьм, хозяин обсыпал свой дом просом, маком, пшеницей и произносил: «Вiйдешь в хату, як визбираешь оце» [Несторовский 1905, с. 90].

В Полесье, чтобы ведьма не отбирала у коров молоко, хозяйка выкапывала перед дверями хлева ямку, насыпала туда проса и клала яйцо, приговаривая: «Як выведэ цыплята ся квочка, то поiись пшоно» или: «Як вiйдэ бэз квочки курчá, а с прóса пшонó» (Чудель сарн. ров., ПА). В Сербии, если начинался куриный мор, когда подыхала первая курица, чтобы болезнь не распространялась дальше, эту курицу закапывали под насестом и говорили: «К'д се дигне овај кокошка, т'г да се јави болес» [Когда поднимется эта курица, тогда появится болезнь] (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 704]). В Боснии накануне Рождества, пропустив скот между двух ткацких гребней, обсыпали его сваренным зерном и произносили: «Кад ово сјеме проникне, тад и проклетнице нашкодиле» [Когда это семя прорастет, тогда и вештицы навредят] [Пећо 1925, с. 370]. Чтобы птицы не клевали посевов, обходя свое поле со старым венником, следовало сказать, обращаясь к воробьям: «Тоди ви моего́ зерна́ наестэсь, коли́ на Ердáни воды́ напыетэсь» (Вышевичи радомышл. жит., ПА). В Болгарии, если было опасение, что

покойник может стать вампиром, за пазуху ему клали вареное или печеное яйцо и просо и говорили: «Кугату іацету се упили, тугава и умрелия да дживее» [Когда из яйца выведется цыпленок, тогда покойник оживет] или: «Куга просото пунікне, тугава да уживее» [Когда просо прорастет, тогда покойник оживет] [Вакарелски 1935, с. 410].

Для предохранения от сглаза, выходя из дома, следовало потереть рукой свои гениталии, а потом этой же рукой потереть лицо, произнося: «Когит ми види дупето, тогис да дойде уроки!» [Когда увидят мою задницу, тогда дойдет сглаз] (с.-вост. Болгария [Капанци 1985, с. 295]). Для этой же цели, съедая первый раз какой-нибудь плод из нового урожая, необходимо сказать: «Когда мерин мерина родит, тогда живот с головою заболит» (рус. калуж., самозапись автора). При встрече с вештицей говорили: «Кад се могла дохватит зубима за жиле испод колена, тодар ми и наудила» [Когда она сможет захватить зубами жилы под коленом, тогда мне и навредит] (серб. [Вукова 1934, с. 12]). Когда молодой человек или девушка шли в общество (в церковь или на гулянье), они сплевывали себе на ладонь и говорили: «Кад по мојем длану длака порасла, онда ме урекли!» [Когда на моей ладони вырастет шерсть, тогда меня сглазят!] [Ђорђевић 1938, с. 157].

В восточной Сербии, чтобы охранить скот от ведьм, брат и сестра в Юрьев день чертят магический круг со словами: «Когда поженятся брат и сестра, тогда [ведьмы] сглазят скотину» [Колева 1981, с. 72]. В другом варианте этого обряда, совершаемого перед днем св. Евдокии, Страстной пятницей, Троицей и Преображеньем, брат и сестра натягивали полотно, через которое прогоняли скот, и произносили: «Кад се сестра и брат узели, онда се и млеко одузело од моје стоке» [Когда брат и сестра поженятся, тогда отберут молоко у моего скота] (серб. [Павловић 1921, с. 140]). Идея инцеста присутствует и в македонской формуле, произносимой в этих же обстоятельствах: «Кокье се зеет брат и сестра, тога да се зеит и слъекато от имџинето» [Когда поженятся брат и сестра, тогда отберут добро от имущества] (Охрид [Арnaudов 1971/1, с. 264]).

Обычно опасность отгоняют в отдаленное будущее, которое никогда не наступит, в редких случаях действует противоположный принцип — зло отсылают в уже прошедшее время. Так, при встрече с лешим, его отгоняют приглашением «Приди вчера» (рус. [Ушаков 1896, с. 159]).

9. Отгон опасности в никуда, за пределы «своего», человеческого мира на акциональном уровне выражен рядом действий, символизирующих удаление опасности на межу, в лес, в болото, на перекресток, на воду, вывешивание ее на дерево и вообще помещение ее в другие места, ассоциирующиеся в народной традиции с «иным» миром. В Полесье,

например, сохраняется обычай рано утром на Рождество выметать дом, а мусор выносить далеко за пределы своего хозяйства, чтобы волки не подходили к хлеву: «На перву кутю matka кажэ: „Донька, устанем порану, подметй хату и вынеси далеко за гарбд сме́те, коб воўк да клева́ не пришбоў“. Понесу на болота и вынесу» (М. Автюки калинк. гом.). В других случаях на Благовещенье и Покров мусор выносили через дорогу, чтобы в доме не было жаб и тараканов (Дружиловичи иванов. брест., ПА), или заворачивали мусор в рубашку, в которой мели дом, и относили в поле подальше от жилья, полагая, что этим отгоняют от себя всякие болезни (Комаровичи петрик. гом.). У словаков, чтобы охранить себя от болезней, в Страстную субботу хозяйка заметала дом, а когда раздавался звон пасхальных колоколов, выбрасывала мусор в реку [Horváthová 1986, s. 186]. Чтобы отвести волка от дома, его следы выкапывали лопатой и уносили на чужие поля (вилен. бел. [Kolberg 53, s. 407]). Поскольку ниты (часть ткацкого станка) в традиционной культуре ассоциируются с волчьей пастью, то для того, чтобы отвести волков от села, прибегали к следующему способу: брали ниты и подсовывали их в телегу под солому проезжему горшечнику — как далеко горшечник увезет ниты, так далеко волки уйдут от села (Кочище ельск. гом., ПА). Довольно нестандартным выражением этого мотива является сербский обычай при приближении градовой тучи открывать в пустом заброшенном доме окна и двери, чтобы туда «вошла» туча (Драгачев [Толстые 1981, с. 57]).

На вербальном уровне отгон опасности в пространство небытия, в никуда, где, по словам сербского заговора, «нема нигде ништо», весьма распространен в заговорах. Ср., например, русский заговор от волков: «Вы пойдите... звери, в дикое болото, где человек не обитает и птица мало летает» (арх. [Дурасов 1989, с. 271]), а также весенний отгон болезней и смерти: «...Смерте, смерте, иди на ліси, йди на безвість, иди на море...» [Чубинский 3, с. 180]. Пространство, куда отгоняется опасность, может пониматься как этнически чужое: «A idźicie chmury na tatarskie góry. Gdzie tatarzy siadają, krople wody żadają...» [А идите, тучи, на татарские горы. Где татары сидят, каплю воды жаждут...] (пол. краков. [Толстые 1982, с. 60]). В полесских заговорах за пределы своего пространства отгоняют несчастья: «Идзіце, няшчáсци, / На сухіе лóзы, / На круты́е горы, / Цёмны́е ляса́, / На синіе мора́...» (Гортоль ивацев. брест., ПА).

Мотив отгона в «иное» пространство часто используется у южных славян в заговорах градовой тучи: «Назад, назад, туча! Иди в лес, гору, где петух не поет, топор не сечет...» (серб. [Ђорђевић 1, с. 95]) или: «Не овамо на нас, хало! / Но путуј на Татар планину, / Где овца не блеји, / Где во не риче, / Где пас не лаје, / Где петао не кукуриче!» [Не

сюда, змеюка! Но ступай на Татарскую гору, где овца не блеет, где вол не ревет, где пес не лает, где петух не кукарекает) (серб. [Тројановић 1911, с. 140]). Около Софии жители обращаются к Герману, во власти которого находятся градовые тучи: «Перенеси его (град) в пустую гору, где топор не сечет, где калач не месят, где петух не поет!» [Арнаулов 1971/1, с. 231]. При встрече с вампиром отсылают его в лес или в воду, где «петух не кукарекает, пес не лает, кошка не мяукает». При этом полагают, что куда его пошлешь, туда он и пойдет (серб. [Ђорђевић 1953а, с. 192]).

В приговорах мотив отгона за пределы человеческого пространства также реализуется довольно часто. Ср., например, формулы, отгоняющие вихрь: «Върви се през морето!» [Иди за море!], «За морем и вечера, за да отиде далеч!» [За морем и ужин, уходи дальше!] или: «Пу, пу, у гора да идеш, за сухо дърво да се хванеш!» [Тьфу, тьфу, иди в лес, схватись за сухое дерево!] (болг. [Колев 1980, с. 80]). Отсылание опасности за пределы своего пространства практикуется и при отгоне града: «Не иди, граде, на наше усјево, него иди у воду, у дрвље, у камење!» [Не иди, град, на наши посево, но иди в воду, в дерево, в камень!] (серб. Драгачев [Толстые 1981, с. 61]). На Русском Севере, чтобы предотвратить град, выносили на улицу опрокинутую вверх дном сковороду и произносили: «Пронеси, Господи, гряд пустым местом, густым лесом, чтоб никого не задел, ни меня, ни соседей, ни дальних людей» (Тихманьга каргопол. арх., АА). У русских, чтобы отогнать от себя приближающийся вихрь, следовало сказать: «На воду, на воду, на воду!», веря, что вихрь разобьется в воде (самар. [ЭО 1895/1, с. 29]), ср. также севернорусский возглас, которым отгоняют вихрь: «Нáливо, нáливо поди!» (Тихманьга каргопол. арх., АА). По верованиям карпатских пастухов, не следует при овцах упоминать о болезнях, смерти, каких-либо неприятных событиях, чтобы это не отразилось на скоте. Если все же такое произошло, следовало сказать: «Най иде ці слабість по лісах та по скалях» [Дзендзелевский 1984, с. 272]. У русских, когда желают похвалить новорожденного ребенка, чтобы его не сглазить, говорят: «Не слушайся, святая мшона хоромина, худых речей, на пустой лес да на худое дерево чур глупого слова» (тобол. [Скалозубов 1905, с. 14]). В день св. Юрия хозяин идет в сени, наступает ногой на порог и произносит: «Святый Юрию, ны напускай сваих собак на мою скотину, ныхай идуть у лис, глытають гнылу колоду» (новорос. [Ястребов 1894, с. 32]).

10. Отгон опасности в небытие — этот мотив объединяет в себе семантику отгона и уничтожения. В приговорах и словесных формулах такого типа употребляется несколько глаголов с «отсылочно-уничтожающей» семантикой: исчезать, сгинуть, пропадать. Сло-

есные формулы подобного типа используются чаще всего при упоминании нечистой силы, чтобы обезвредить и отогнать ее от себя. Ср. подобные формулы, распространенные на украинских Карпатах: «Пек, щезай, маро!» [Отстанись, исчезни, мара!] (зак. [Франко 1898, с. 213]); «...в тім місці щось є: або нечистий — щез би! — або небіщик...» [...в том месте что-то есть: или нечистый — исчез бы! — либо покойник...] (Нагуевичи дрогобыч. лъв. [там же, с. 176]); «Та пішла до яких знахаріу та купéла бідú, пропáло би, д'явола купéла» [Да пошла до каких-то знахарей, да купила черта, пропал бы, дьявола купила] (Луги рахов. зак., КА); «...там меживник хóдэ по мэжи, д'явиль, пропáу би» [...там межевник ходит по меже, дьявол, пропал бы] [там же]. На Карпатах подобные формулы могли редуцироваться до уровня апотропеического имени нечистой силы [Левкиевская 1993, с. 98–100]: «...на галузи над дорогоу сидит щезби тай сипле ўгонь на дорогу» [На ветке над дорогой сидит «исчезбы» и сыплет огонь на дорогу] (ив.-фр. [Гнатюк 1912, с. 27]); «Щез би ни сіе, ни оре, а все доста майе» [«Исчезбы» не сеет, не пашет, а всего вдосталь имеет] (вост. Карпаты [Кравченко 1983, с. 198]); «у нас кáжут чорт, або пропáсник... из тóго вилізат пропáсник» (Новоселица межг. зак., КА).

11. **Заманивать носителя опасности** за пределы человеческого пространства — туда, где гораздо лучше, чем в этом мире, где для него приготовлены еда, питье и мягкие постели. На **акциональном** уровне этот мотив проявляется в способе избавления от вампира, известном в южнославянской традиции — для вампира оставляют хлеб, вино, ракию и другую еду около шиповника (в надежде, что, придя за едой, он уколется о шиповник и таким образом будет уничтожен) или, заманивая его едой, переправляют за реку, откуда он самостоятельно не может вернуться в село (макед. [Вражиновски 1995, с. 101; Славянские 2000, № 92]).

На **вербальном** уровне этот мотив обычно является заключением мотива отгона за пределы человеческого пространства. Мотив часто встречается в заговорах на отгон воробьев от посевов и на отгон градовых туч. «А ты, старшы воробей, / Сам не едзі, і своих дзецей не ведзі, / Леці у шыры бор, у цёмные лугі, / Там вам піценне, / Там вам едзенне, / Туды вам напраўленне» (Дорошевичи петрик. гом., ПА) или: «Летіть, оробéйкі, у чы́стое пóле. / А у чы́стом пóлі на роздóли / там кúпки роскры́тые, / И ча́шы налітыя. / И пéйте, гуля́йте, / Об моé господáрство забува́йте» (Тхорин овруч. жит., ПА).

Ср. также фрагмент заговора на отгон градовой тучи: «Туча, туча, ідзі бокам, апыніся над Глыбокім, там пірожкі пякуць, табе крошкі дадуць і цябе паджыдаюць» (бел. [Замовы 1992, № 36]). Ср. также фрагмент заговора от несчастий, которые отсылают «на сухие лозы, на

крутые горы»: «Там, няшчáсси, з дня ўсягó жани́цеся, вьясяли́цеса, / Ад мянэ, сатана, адрачы́ся» (Гортоль ивацев. брест., ПА).

12. **Отпугивать опасность.** На предметном уровне в группу оберегов, обладающих отпугивающими свойствами, входят вещества типа дегтя, а из растений — полынь, чеснок, лук, тимьян и др., чьи апотропеические свойства основаны на жгучем, остром запахе и вкусе. Деготь как отгонное средство обычно использовали для профилактики возможной болезни, чаще всего — при угрозе эпидемии. Дегтем обмазывали вокруг хлева, чтобы отогнать от него змей (Дорошевичи петрик. гом., ПА), рисовали кресты на дверях дома (Ч. Волока, луг. жит., ПА; серб. [Филиповић 1972, с. 212]), на Юрьев день — дверях хлевов и подсобных помещений, а также на спинах скота — для отгона ведьм от скота (гуцул. [Шухевич 4, с. 248]), в Страстную пятницу — для отгона стриг (словац. [Horváthová 1986, s. 179]) или для отгона вампира (серб. [Ђорђевић 1953, с. 192]), рисовали дегтем кресты на спинах животных при угрозе падежа скота (серб. [Филиповић 1972, с. 212]), а также на Воздвижение для профилактики болезней.

В Полесье для защиты от нечистой силы в доме и в хлеву вывешивали крапиву, полынь, чеснок, коноплю (В. Жары браг. гом., ПА). Что касается полыни, то в Полесье она считалась главным охранительным средством от русалок. Ее клали в гроб умершим в троицкую неделю, чтобы предотвратить их превращение в русалок (Вышевичи радомышл. жит., ПА). Чтобы в доме не было насекомых, пол заматали полынью (Копачи черnob. киев., ПА).

Повсеместно у славян чеснок и — в меньшей степени — лук входили в число универсальных оберегов, которыми защищались от различных видов опасности. Наиболее распространенным было использование лука и чеснока для защиты людей и животных, находящихся в переходном состоянии (рожениц, новорожденных детей, молодоженов, отелившейся коровы и под.). Русины зубец чеснока зашивали роженице в рубашку, а выходя после родов в церковь для получения очистительной молитвы, роженица брала с собой головку чеснока, чтобы отогнать от себя нечистую силу [Biegeleisen 1927, s. 311]. У болгар головку чеснока надевали на вертел, который в течение недели стоял у изголовья роженицы для охраны ее от злых сил [Родопски 1911/4, с. 106], у словаков угол, где лежала роженица, освящали святой водой и натирали чесноком [Václavík 1943, s. 20]. Чеснок клали в карманы или за пазуху невесте перед отъездом к венчанию, чтобы предохранить ее от порчи (о.-слав. [Березин 1879, с. 472]), а также в колыбель или в пеленки новорожденному младенцу (о.-слав. [Biegeleisen 1927, s. 311]), зашивали в рубашечку, в пояс или клали в карман ребенку, а также подвешивали к нательному кресту в качестве

амулета [Вакарелски 1935, с. 303; Federowski 1, s. 305; ПА]. Соком чеснока принято было намазывать роженицу, а также грудь новорожденного ребенка в качестве оберега от вештиц в течение 7 дней после родов (серб. [Бушетић 1911, с. 534–535]); чесноком мазали себе грудь, поскольку считали, что нечистая сила не смеет подойти к чесноку (серб. [Милићевић 1894, с. 326]), а также мазали и под мышками — так поступали, в частности, в день Сорока мучеников, чтобы отогнать от себя змей (серб. [Тановић 1927, с. 45]). В последний вечер масленицы мать и дети съедали по дольке чеснока, а когда дети ложились в постель, мать мазала им ступни соком чеснока, чтобы обезопасить детей от вештиц, которые в этот период были особенно активны (о. Ибар [Милошевић 1936, с. 11]; Алекс. Поморавље [Антонијевић 1971, с. 182]). Чеснок считался хорошим защитным средством против моры — им намазывались перед сном, клали его около себя или на пути у моры (серб. [Зечевић 1981, с. 147]), болгары зашивали чеснок в одежду как оберег от вихря [Колев 1980, с. 80]. Словаки при первом выгоне скота, а также в Юрьев день давали коровам хлеб с чесноком или по три зубчика чесноку, чтобы стриги [т. е. ведьмы. — Е. Л.] не вредили скоту [Horváthová 1986, s. 180, 195]; для этой же цели в Юрьев день соком чеснока натирали рога и хребты коров (словац. [там же, с. 195]), а в день св. Елизаветы хозяин давал чеснок каждой скотине, чтобы отогнать от нее стриг и чародейниц (словац. Татры [Olejník 1978, s. 148]), чтобы стриги не подходили к хлеву и к дому, в день св. Люции и на Трех королей чесноком рисовали на дверях крест, а чтобы стриги не имели власти над человеком, следовало в этот день съесть хлеб с чесноком (словац. [Baňička 1956, s. 467, 469; Červenák 1966, s. 97]). Освященным чесноком окуривали коров и телят, чтобы отогнать от них чары (пол. краков. [Biegeleisen 1927, s. 311]), для этой же цели маленьким мулам на лбы привешивали чеснок (болг. [СБНУ 1889, с. 80]). Полагали, что хлеб, натертый чесноком, — хорошая защита против водяного (словац. [Václavík 1930, s. 440]). В Болгарии и Сербии головки чеснока подвешивали к ульям, чтобы никто не смог сглазить пчел [СБНУ 1889, с. 80; Филиповић 1939, с. 497]. Для охраны молодого плодового дерева или красивого дома от сглаза, к ним привязывали чеснок или обсеивали чесноком вокруг них (болг. [Шапкарев 1, с. 602]). От злого глаза и порчи применяли чеснок, головка которого состоит из одного зубчика — его носили в качестве амулета и верили, что чеснок говорит человеку: «Ти мене чува' од нокта, а ја ћу тебе од ока и Урока» [Ты меня спас от ногтя (т. к. это неочищенный чеснок, с которого не содрали кожуру), а я тебя — от глаза и сглаза] (серб. Кучи [Дучић 1931, с. 311]). Ср. обычай карпатских украинцев есть в Сочельник неочищенный чеснок, чтобы защитит себя от злых сил (КА). У болгар

считалось небезопасным ходить без чеснока во время святок [СБНУ 1895/12, с. 137].

На **акциональном** уровне в славянской народной традиции широко распространено отпугивание потенциальной опасности шумом, криком, различными звуками. В частности, у южных славян отпугивают приближающуюся градовую тучу, принуждая поросят визжать, быков реветь, собак лаять, чтобы они испугали демонов, водящих тучи (см., в частности [Маринковић 1995, с. 57]). Мельники в этот момент пускают в ход пустую мельницу, чтобы она тарахтением пугала тучи [Толстые 1981, с. 57]. Отпугнуть опасность можно угрозами, в том числе угрожающими действиями. На Крещение во время освящения воды в «иордани», охотники стреляли из ружей, чтобы отогнать от села волков (Вышевичи радомышл. жит., ПА). В западной Болгарии в охранных целях стреляли из ружья в Юрьев день после ритуального доения овец [Колева 1981, с. 35]. У словаков в Страстную пятницу били цепями по кротовым кучам, чтобы кроты испугались и не делали больше новых [Horváthová 1986, s. 183].

Отпугнуть носителя зла можно резким неприятным запахом, поэтому в «опасные» календарные даты над дверями и окнами намазывали чесноком или дегтем кресты, сообщая таким образом кресту дополнительную силу.

Отпугнуть опасность можно было и демонстрацией обнаженных гениталий. В частности, чтобы отпугнуть летящий вихрь, «штаны спустят мушчине, шчоб не летёў [вихрь]» (Радчицк стол. брест., ПА). Способностью отгонять опасность обладали все жесты, символизирующие коитус и гениталии: у восточных и западных славян — кукиш, у южных — «кур» — поднятый вверх средний палец, когда остальные пальцы прижаты к ладони, или жест, при котором кистью левой руки плашмя ударяют в согнутую в локте правую руку, поднятую вверх [СД 1, с. 495], а также так называемые «рога», или «шипак» — жест, при котором подняты вверх мизинец и указательный палец, а остальные прижаты к ладони. Повсеместно у восточных и западных славян кукиш является жестом, отвращающим сглаз и порчу, а также способом опознания ведьмы. Чтобы защитить себя или ребенка от сглаза, следует незаметно сложить кукиш (в.-слав.). В Полесье когда человек, способный сглазить ткущееся полотно, выходил из хаты, хозяйка показывала ему вслед кукиш, чтобы предотвратить порчу полотна (Дружиковичи иванов. брест., ПА), иногда в подобном случае показывали два кукиша через ниты (Щедрогор ратн. волын., ПА). Складывание кукиша в подобных случаях могло сопровождаться другими отгонными действиями, например, бросанием вслед обладателю «злого» глаза углем, солью, кусочком кирпича от печки и под. В частности, чтобы

пришедший не «испортил» работу, «пид кроснами кúкиш показывали, шоб не бáчил». Когда такой человек уходил, «за ним выйде и кíне угбля с печи» (Тхорин овруч. жит., ПА). Кукиш или два кукиша показывали и ведьме, чтобы она не смогла «навести» порчу на человека (Детчино калуж., ПА) или сглазить девушку (с.-пол. [Кпоор 1894, s. 764]), два кукиша показывали колдуну, способному наслать на человека икоту, особый вид беснования (рус. арх.). При встрече на дороге с незнакомыми людьми предписывался более сложный вариант кукиша (на Русском Севере его могли называть свечкой) — его следовало показывать между ног: «Свечку поставь... если артель увидишь на дороге — мало ли что. Повернись к ним задом, наклонись, фигу (свечку) сложи и покажи им меж ног. Призоры не пристанут» (вельск. арх. [Щепанская 1992, с. 119]). Согласно словенским верованиям, чтобы никто не сглазил работу по сбиванию масла, следовало плюнуть в маслобойку и показать кукиш [Möderndorfer 1964, s. 411].

Часто складывание кукиша сопровождалось приговором: «Як жинкí тчуць, да посторóнный хтось прíде, то кроз нйтки две дúли кáжуць, шоб до пáры, кáжуць: „На тобé, штоб до пáры, да идй“» (Боровое рокитн. ров., ПА), «Робыли хвйгу, говорылы: „Дэркач тэбэ у зúбы, перец у ныс, чорт тэбэ прынэс“» (Николаево каменец. брест., ПА). В Полесье считали, что при приближении вихря, необходимо правой рукой сложить кукиш, держа руку от себя, как бы отгоняя опасность, при этом говорили: «Ось тобй дúля, куда дúля, туда й ты» (Вышевичи радомышл. жит., ПА) или: «Вихор, вихор, на тэбэ дúля» (Стодоличи лельч. гом., ПА). Чтобы предотвратить так называемый «знос» (болезнь ребенка, возникающую при встрече детей одного возраста), вынося ребенка туда, где можно встретить других детей (например, в церковь), мать говорила: «А знос Бог понёс, / а матерáм дúля под нос» (Замошье лельч. гом., ПА).

В единичном материале из Полесья имеются сведения о том, что кукиш мог быть не только жестом, но и специально сделанным амулетом, вырезанным из дерева: [Информантка зашла к соседке, которая ткала какие-то особые половики], «захожу я, то вонá мне швигу показывала, швига не своя, зроблена з дерева швига пуд кроснами» (Бельск кобрин. брест., ПА).

Как уже говорилось, у южных славян соответствующим отгонным жестом служил знак «рогов», которым отгоняли от себя мору, вампира и вештицу [Зечевић 1981, с. 148; Чајкановић 1995, с. 223].

Вербальным эквивалентом действий и жестов, имеющих не только отгонную, но и уничтожительную семантику (в частности, кукиша и синонимических ему жестов, а также использования экскрементов, демонстрации гениталий в качестве отгонного средства), является

брань, особенно непристойная, связанная с отсылками к телесному низу, а также матерные формулы, содержащие глагол *futuere* и направленные на мать адресата, реже — на него самого [СД 1, с. 250–253]. Ругань часто сопровождала различные отгонные действия, например, плевки, бросание камнями в сторону опасности или битье наотмашь: «Я шел с Кулѳтина... Дошел до болота... Надо мною далеко, будто бы сверху: „Аха-ха-ха-ахахаха!“ Я матюгался и ножом отмахивался» (рус. новгор. [Щепанская 1992, с. 119]) или: «Там на мѳсти была нечистая сила. Я за каменѳку тай „таку твоѳ мать“, тай нѳ стало» (Грабово любомл. волын., ПА). Для отгона нечистой силы часто употреблялись пейоративные формулы. Например, при встрече с вихрем говорили: «У вѳхоря худая жена!» (Тихманьга каргопол. арх., АА), при встрече с ходячим покойником следовало три раза сказать: «Поцѳлуй ѳ сраку!» (Чудель сарн. ров., ПА). Согласно народным верованиям, матерная брань отгоняет нечистую силу даже в тех случаях, когда ее невозможно отогнать молитвой и другими средствами: «Якщо чорт зустрѳнѳ, то трѳба ѳго пѳрѳкрыстыты вид сѳбѳ и молѳтву прочѳтаты. Як вин нѳ щѳзнѳ, то трѳба сплѳнuty та ругнѳты ѳго мѳтом» (Грабово любомл. волын., ПА). Согласно полесским быличкам, матерная ругань используется для отгона ходячего покойника, когда другие средства не помогают. В частности, невестку, которая после смерти «ходила» в дом к свекрови, не могли остановить ни обсыпание дома освященным маком, ни камни на могиле: «Кѳмни лѳжили на мѳгилку и дом обсыпѳли — ничѳго не помогѳе. И сказѳли ей [свекрови]: „Вы с ней ругѳлись. Як прѳйде, дак ты еѳ словами, як онѳ тебе ругѳла, так ты отругѳй, и по мѳтери“. Дак ѳна як прѳйде, дак та: „Чоѳ ты пришлѳ, такѳ ты“, и по мѳтери. Тодѳ ѳсѳ кѳнчилось» (В. Жары браг. гом., ПА). Бранью у русских отгоняют лешего, считая, что молитва не в состоянии избавить от него, но прогнать его можно только непечатной руганью (нижегор. [Можаровский 1893, с. 2–3; Ончуков 1909, № 198в, 198г, 272]), а также домового, русалку, шишигу, у поляков — мору, ходячего покойника, у сербов — вештицу и вампира [Санникова 1990, с. 181], в Тверской и Орловской губ. бранью сопровождали обряд опахивания деревни для предохранения ее от тифа [там же]. У сербов нечистую силу, особенно вихрь и вампиров, можно отогнать бранной формулой «под лево колено» [Ђорђевић 1953, с. 193].

На вербальном уровне мотив отпугивания реализуется в приговорах, а также в высказываниях, декларирующих названия предметов и растений-оберегов. Чтобы уберечь ноги от ран и болезней, необходимо колбасой, освященной на Пасху, обвести вокруг ног круг, съесть кусочек колбасы и сказать: «*Ja im święconę kiełbasę, wszystko robactwo z nogi wystraszę*» [Я ем освященную колбасу, всех червей из

логи выпугиваю] (пол., келецк. [Siarkowski 1879, s. 46]). Отпугнуть опасность можно произнеся названия предметов, обладающих отгонными средствами: от русалки помогало слово «польнь» (полес.), а от лешего — «чеснок» (рус.). На моравско-словацком пограничье водяного отгоняли упоминанием о хлебе и чесноке [Ногѣаско 1966, s. 288].

Заканчивая краткий обзор бережных текстов с отгонной семантикой, отметим, что в них может реализовываться как апотропеическая, так и реабилитационная функция (ср. многочисленные лечебные заговоры с мотивами отгона болезни или того, кто ее наслал). Очень часто апотропеические формулы с такой семантикой используются в тех случаях, когда опасность уже налицо, но ее губительных результатов еще можно избежать. Иногда только контекст позволяет отнести ту или иную формулу к текстам апотропеическим или, наоборот, реабилитационным. К таким пограничным ситуациям относятся многие случаи ритуального отгона мышей, насекомых, воробьев, волков и прочих хищных птиц и животных, приуроченные к определенным календарным датам. Например, в Болгарии известен обряд выпроваживания мышей за пределы своего пространства с помощью обряда символической свадьбы, которая называлась *миша* или *мишкина свадьба*. Две женщины, имеющие одно и то же имя, ловили двух мышей — самца и самку, связывали их веревочкой и клали в корзину. Собиралось все село и в сопровождении свадебной музыки выпроваживало мышей за пределы села — в лес, на кладбище или на реку. Несколько юношей и девушек считались «дружками» и «кумовьями» «новобрачных» мышей. Мышей отпускали на свободу или топили в реке, веря, что вслед за ними уйдут все домашние и полевые мыши. Обряд завершался общесельской трапезой [Българска 1994, с. 218]. Мотив обманного выпроваживания носителей опасности якобы на свадьбу существует в полесских заговорах, целью которых является выведение из дома насекомых — блох, тараканов и пр. и произнесение которых обычно бывает приурочено к определенной календарной ситуации (например, когда первый раз весной услышишь крик жабы или кукование кукушки, или крик удода). Ср., например: «Проси́л удо́д удоде́ня́т, / А про́си проше́ня́т, / А бло́хи блоше́ня́т, / На весе́лле до нас... / Як удо́д на весе́лле соби́рал, / Так ўси бло́хи забра́л» (Выступовичи овруч. жит., ПА).

Этот мотив встречается и в виде приговоров. Желая, чтобы в доме не было тараканов, били палкой по стенам и говорили: «Госьци, госьци, выходзець. Зове ўдо́д на весе́лье на сем год» (Оздамичи стол. брест., ПА). Мотив выпроваживания опасности на свадьбу может быть реализован и в форме ритуального диалога. Весной, когда первый раз квакают жабы, один человек встает под окно и спраши-

вает тех, кто находится в доме: «Есть у вас блохи?» — Те отвечают: «Нэма, пишлы́ до жа́бы на вэ́силля!» (Грабово любомл. волын., ПА).

Безусловно, примеров ритуальных текстов, находящихся на «пограничье» апотропеической и реабилитационной функций, несравненно больше. Мы привели только некоторые из них, чтобы показать, что в ряде ситуаций грань между отгоном еще не реализованной и уже свершившейся опасности сильно размыта.

IX. Замещение

Принцип действия апотропеев данной модели заключается в том, чтобы «опередить» или не допустить зло, заместив, вытеснив потенциальную опасность или своеобразным «суррогатом», или такими сакральными предметами и сущностями, которые исключают одновременное присутствие носителей зла в охраняемом пространстве (в реальной жизни примером подобного принципа может служить безопасный йод, принимаемый при угрозе радиационного заражения. Заполняя собой клетки щитовидной железы, он не оставляет места для радиоактивного йода).

1. Наиболее сильными средствами, присутствие которых в охраняемом пространстве служило гарантией недопущения туда всего злого, являлись предметы и субстанции, символизирующие собой сакральную сущность: свет, крест, икона, четки, а также другие предметы и вещества, связанные с христианским культом, например, святая вода, ладан и вообще все освященные предметы.

Ладан в народной традиции, в отличие от применения его в каноническом церковном культе, употребляется гораздо шире и имеет общеапотропеические и профилактические функции. Окуривание ладаном охраняемого пространства, наряду с другими формами сакрализации пространства (например, окроплением святой водой, помещением икон, креста и пр.), является одним из способов замещения опасности, при котором пространство заполняется веществом (или дымом от него), не совместимым с пребыванием там всего злого. Необходимо заметить, что ладан, как и все сакральные предметы, наделялся универсальными не только апотропеическими, но и восстановительными свойствами (в частности, его применяли при лечении людей и скота от заболеваний, особенно вызванных сглазом, порчей, действием нечистой силы). Ладан не подпускает к человеку нечистую силу — согласно одной из полесских быличек, нечистый, которой летал к девушке, тосковавшей о парне, ушедшем в армию, не смог подступиться к ней, когда она стала носить с собой ладан (Вьшевичи радомышл. жит., ПА),

запаха ладана не выносит вампир, поэтому, чтобы от него избавиться, помещение окуривали ладаном (серб. [Славянские 2000, № 56]). Ладаном окуривали дом на новоселье (Копачи чернов. киев., ПА), а также корову после отела, чтобы «очистить» ее от послеродовой нечистоты и предохранить от сглаза: «Часом ку́римо ладаном, як корове погано. Як отéлица корова — трéба браць ла́дан и подку́риваць корову. Як корова рэвэ, ў хлев нейдэ, бьэца — ла́данку вéшаюць на шею. Ла́данку вéшали у свята — на Ив́ана, на Ю́рия» (Боровое рокитн. ров., ПА). Для предохранения скота от болезней ладан распускали в святой воде и окропляли им животных (укр. харьк. [Иванов 1898, с. 469]).

Кроме окуривания ладан, наряду с кусочками ритуального хлеба, углем, солью, кирпичом от печки и т. д., часто используют в составе охранительных амулетов, которые носят на шее, зашивают в одежду, кладут в кровать или иным способом помещают в охраняемом пространстве. Ладан клали под углы первого ряда бревен при закладке дома (Вышевичи радомышл. жит., ПА), чтобы домово́й не беспокоил жильцов (рус. яросл.) и чтобы предохранить дом от попадания в него молнии (бел. [Никифоровский 1897, с. 136]); ладан в охранных целях помещали также под матицу и в проемы окон (рус. владим. [Завойко 1914, с. 178]), а при переезде в новый дом кусочки ладана вставляли в стены дома напротив дверей — с восточной и западной стороны (Вышевичи радомышл. жит., ПА), оставляли в углу хлева, чтобы коровы не болели (Любязь любешов. волын., ПА), а также вместе с другими апотропеями (кусочком просфоры, угольком и под.) затыкали в специально высверленное отверстие в роге у коровы (Вышевичи радомышл. жит., ПА) или прилепляли к ее шерсти при первом выгоне скота, чтобы защитить от порчи (Стодоличи лельч. гом., ПА).

Повсеместное использование креста в народной апотропеической практике как сильнейшего оберега определяется его универсальной символикой одного из главных элементов христианской культуры, ср. «Молитву Животворящему Кресту Господню», согласно которой крестное знамение отгоняет и уничтожает зло силой распятого на кресте Иисуса Христа. В качестве охраны села от града, грозы и других природных напастей устанавливали кресты, сделанные из лещины, на полях, баштанах и в других местах, нуждающихся в защите [Борђевић 1, с. 91].

2. Обыденные предметы. Отдельную группу представляют так называемые «оперативные» тексты, рассказывающие о «муках» льна, конопли, хлеба, т. е. о процессе превращения растений из «дикого», необработанного состояния в полотно или хлеб — важнейшие элементы культурного мира [Толстая 1997, с. 28–35]. Сакральный характер этих текстов определяется, во-первых, самим фактом превращения (пусть только на вербальном уровне) природных элементов в куль-

турное, упорядоченное, «космическое» состояние, что по существу является моделированием космоса, а во-вторых, хронологической «сжатостью», при которой процессы, обычно происходящие длительное время (произрастание и созревание злаков, вытыкание полотна), укладываются в очень короткий промежуток времени. Такие тексты существуют как на вербальном, так и на акциональном уровне. **На акциональном уровне** примером такого рода может служить создание обыденных предметов, чаще всего однодневного полотна, которое, начиная с прядения нитей и кончая вытыканием самого полотна, должно быть завершено в течение одних суток, а иногда и в течение одной ночи. Специальное выпекание хлеба, сообщавшее ему апотропейческие свойства, также содержит в себе элементы «оперативного» текста. Такой хлеб должен выпечь самостоятельно первый и еще не женатый сын в семье, осуществив все этапы его приготовления — от разжигания печи и замешивания теста и до момента вынимания из печи готового хлеба. В результате хлеб приобретал способность предохранять дом от пожара, а поле от птиц (Волянь [Korępnicki 1887, s. 206]). У сербов, чтобы предохранить себя и своего новорожденного ребенка от *бабиц*, молодая мать должна была на своем плевке замесить колачич, испечь и съесть со специальным приговором [Зечевић 1981].

«Оперативные» тексты имеют и **вербальное** воплощение. Так, лужичане, чтобы спастись от полудницы, считали необходимым рассказывать ей в течение часа о чем-нибудь одном, чаще всего о жизни какого-нибудь культурного растения с момента попадания зерна в почву до получения из него конечного продукта. Сербы в районе западнее Лесковца для отгона градовых туч пели песни, содержанием которых был рассказ о муках пшеницы, кукурузы или конопли [Толстые 1982, с. 63].

3. Одним из универсальных и наиболее распространенных способов замещения является **освящение** охраняемого пространства святой водой. Освящение в охранительных целях осуществляется священником или самими домочадцами всякий раз, когда требуется предотвратить проникновение болезней, нечистой силы, порчи, молнии и пр. Например, если было подозрение, что покойник будет приходить после смерти домой, чтобы избежать этого, приглашали священника освятить дом (Забужье любомл. волын., ПА). Считалось, что особую сакральную силу имеет вода, освященная на Крещение, — она защищала пространство от всего злого. Каждый хозяин окроплял крещенской водой все свое хозяйство, чтобы туда не проникли болезни и нечистая сила (в.-слав.).

Действием, эквивалентным освящению охраняемого пространства, является помещение в него освященных предметов. В охранительных целях могли использоваться специально создаваемые ритуальные

предметы, освящаемые в те или иные календарные даты и имеющие высокий сакральный статус (дожиночные венки, вербные ветки, пасхальные яйца, троицкая зелень и под.). Подобные предметы благодаря своему статусу имели чрезвычайно широкие функции — они могли применяться не только в охранительных, но также в медицинских и продуцирующих целях. Столь же часто для охраны использовались предметы, способные быть оберегами независимо от факта освящения (нож, пояс, мак, соль, вода и пр.) — оно лишь усиливало их свойства, придавая им дополнительную семантику.

Из ритуальных предметов наиболее часто оберегами были пасхальные яйца и их скорлупа, а также вообще — вся пасхальная пища, вернее — ее остатки. В Сербии принято было первое покрашенное в Страстной четверг яйцо закапывать в винограднике, чтобы град не побил винограда [Ђорђевић 1, с. 91]. Чтобы охранить свои поля от града, в них закапывали пасхальные яйца [Българска 1994, с. 90], а в Юрьев день, когда в Болгарии совершалось первое ритуальное доение овец, первое пасхальное яйцо закапывали под ведром, в которое сливали удой, чтобы защитить молоко от ведьм [Колева 1981, с. 33]; в Полесье пасхальное яйцо принято было перекидывать через хлев, чтобы уберечь и строение, и скот от возможного зла (Ковнятин пинск. брест., ПА). Чтобы не заблудиться в лесу, предписывалось съесть пасхальное яйцо вместе с скорлупой (Замошьє лельч. гом., ПА). На Русском Севере скорлупу от пасхальных яиц хранили в доме, чтобы защитить его от грозы (Тихманьга каргопол. арх., АА); ее вешали над скотом в хлеву, чтобы его не мучила ласка, а также для легкого отела коров (В. Теребежов стол. брест., ПА).

Столь же эффективным способом сакрализовать пространство, не допуская в него носителей зла, было привнесение в него остатков пасхальной еды, в частности, пасхального хлеба и его крошек, костей пасхального поросенка. Особенно часто остатки пасхальной еды использовались как оберег от грозы и градобития (словац. Татры [Olejník 1978, s. 118; Horváthová 1986, s. 187]). Крошки от пасхальной еды носили при себе как оберег от блуждающего огонька, сбивающего людей с пути (Муjava [Vodnár 1911, s. 266]). Остатки пасхального хлеба клали в колыбель под голову ребенку в качестве защиты от сглаза (Тонеж лельч. гом., ПА), в качестве оберега часто выступал и артос, освящаемый на Антипасху — в Фомино воскресенье — его кусочки привязывали к рогам коровы, чтобы уберечь ее от сглаза (Нобель зареч. ров., ПА), а также держали в доме для отвращения от него грозы [Ястребов 1894, с. 6]. Кости пасхального поросенка втыкали в поле для защиты его от кротов (чеш. [Zíbrt 1889, s. 75]), в Новороссии при посеве их зарывали по углам поля, чтобы град не бил посевов [Ястребов 1894, с. 7],

с освященной костью обходили горящий дом, «шоб не разнёсыло, пажар усыхае» (Присно ветк. гом., ПА). Чтобы предотвратить «приход» покойника, после похорон двери намазывали освященным салом (Днестровка путил. черновиц., КА); у словаков, чтобы предохранить поле от кротов, хозяин обходил его в сапогах, намазанных освященным салом [Hogváthová 1986, s. 183], а также вывешивал на поле кусочки освященной свинины или кость пасхального поросенка [там же]. Эти кости закапывали также в свином хлеву, чтобы предотвратить болезнь свиней (Дружиловичи иванов. брест., ПА). Чтобы уберечь коров от порчи, следовало спрятать кусок солонины среди пасхальных «пальм» и освятить вместе с ними на Вербное воскресенье, а потом каждой корове дать по кусочку (зап. Галиция [МААЕ 1907/2, s. 25]).

Скатерть или полотенце, в которых освящали еду на Пасху, часто использовались в качестве оберегов. Пасхальную скатерть вывешивали в доме, чтобы туда не проник злой дух (Ч. Волока луг. жит., ПА), а в «опасные» календарные даты, на Ивана Купалу и в Юрьев день, вывешивали на дверях хлева для защиты коров от ведьм (Копачи черноб. киев., ПА). Для защиты от грозы в доме вывешивались платок или полотенце, освященные на Пасху: «Але ба́чите во — висіт на угло́ве плато́чек. Ў́жэ трэ́тий год висіт. Эта трэ́ба святы́ты па́сху да трэ́ба посвяты́ты да повэ́ситы од гро́ма» (Любязь любешов. волын., ПА). Чтобы мыши не ели хлеба на гумне, пасхальную скатерть расстилали в воротах, чтобы по ней проехал первый воз со снопами, после чего ее вывешивали на гумне на весь период обмолота хлеба (бел. [Романов 8, с. 297]). Эта же скатерть хранила дом от пожара и вообще — от всякой беды: «Як несэ́ш па́ску и кладэ́ш, ту скáтерку свáтыть, ту скáтерку 7 лит нэ́ вэ́жимáты и сховáты, шоб чы́стэнькая бу́ла. Яка́ бэ́да — обтэ́рэця той скáтэ́ркою. На шчо хо́ш вона. На гром: як у́дариў хо́ромину, шэ́ нэ́ горі́ть, обийді́ бего́м со скатертью... то ў́жэ загáсне» (Щедрогор ратн. волын., ПА).

Часто у восточных славян охранительные свойства приписывались троицкой зелени — освященные ветки троицкой березки кладут в амбаре под первый сноп, чтобы защитить зерно от мышей (рус. моск. [Радченко 1929, с. 127]), их хранят в доме, чтобы уберечь его от грозы и пожара, а также оставляют в хлеву под матицей, чтобы избавить скот всякой беды (Тихманьга каргопол. арх., АА). Столь же широкое апотропеическое действие приписывалось вербным веткам, освященным в Вербное воскресенье, а в католической традиции — освященным «пальмам». Освященные травы втыкали в стены хлева после отела коровы, чтобы у нее никто не отнял молоко (Боровое рокитн. ров., ПА), а также чтобы защитить хлев от пожара (Ч. Волока луг. жит., ПА). В южных областях России, чтобы предохранить поле от града, освя-

ценные в Вербное воскресенье ветки рубили на кусочки и разбрасывали по всему полю [Колчин 1899, с. 18], для этой же цели белорусы оставляли на поле вербу, освященную в Юрьев день [Иванов 1910, с. 209]. У словаков ветки вербы затыкали над дверью как оберег от стриг [Hogváthová 1986, s. 224]. «Пальмы», освященные в Вербное воскресенье, помещали в окна для отвращения градовых туч (пол. [Peřka 1987, s. 63]), из них делали крестики, которые затем втыкали в поля для охраны их от града, кусочки пальмы клали в первую борозду во время начала пахоты, а также в бочки и в подвалы для защиты от мышей (пол. [Janicka-Krzywda 1988, s. 33]). Освященные ветки вкупе со святой водой оберегали дом от грозы (Копачи черnob. киев., ПА). В католических традициях такую же роль играли ветки, освященные в праздник Божьего Тела (чеш. [Nahodil, Robek 1959, s. 77]), поляки приписывали освященным в этот праздник веткам способность хранить дом от воров [Siarkowski 1879, s. 24]; венками, освященными на праздник Божьего Тела, окуривали коров (пол. мазовец. [Dworakowski 1964, s. 120]); в польских Карпатах травы, освященные на Рождество Богородицы [św. Matka Boska Zielna, 15.09], охраняли дом от пожара и от грозы [Janicka-Krzywda 1978, s. 54], а «громничная» свеча, семь раз освященная на Сретение (Matka Boska Gromniczna, 2.02), охраняла дом от грозы и диких зверей, а коров — от ведьм [там же, с. 32–33]. Среди других освященных деревьев в качестве оберега использовалась елка, стоявшая в церкви на Крещение: «На Водóхрышча свѣтять вóду, выно́сять ёту ёлку, што вона́ в цэрквы сто́ить, то ужé тую ёлку то прытыка́ють от грóма. Гово́рать, што нэха́й живэ́ вона́ в до́му, то вродэ́ грома́ не будет» (Бельск кобр. брест., ПА). На Ивана Купалу в хлеву затыкают освященные травы: «На Ива́на Купа́ла, шоб змея́ (име́ется в виду ве́дьма. — Е. Л.) не хо́д́ила. Да змея́ да и зье́дала мо́локо. Дак зелье́ посвѣ́тят да и ў ва́рота́ стрóкають, и она́ тагда́ не прѣ́де» (Копачи черnob. киев., ПА). В Полесье было принято засеять поле зернами, взятыми из освященного на Успение дожиночного венка или букета, — чтобы буря и град не портили поле (Дружиловичи иванов. брест., ПА).

Иногда был важен сам факт присутствия в охраняемом пространстве чего-либо освященного, не важно, чего именно. Собираясь в дорогу, в карман клали любой освященный предмет (Парохонск пинск., брест.). Чтобы не слезили корову, ей в отверстие, сделанное в роге, затыкали что-нибудь освященное (укр. [КС 1894/3, с. 553]), а иногда для усиления охранительного эффекта корове, которая скоро должна впервые отелиться, в рог затыкали «усяких святощив» — немного артоса, просфоры, освященного маку и под., после чего окропляли ее святой водой (новорос. [Ястребов 1894, с. 16]).

Освященные предметы-обереги обладали способностью убивать или нейтрализовывать нечистую силу. На Карпатах считали, что поясом от мужских штанов, сплетенным в период от Рождества до Нового года и девять раз освященным, можно поймать ведьму [Потушняк 1940, № 8–9], по другим верованиям, ее можно поймать поясом, который семь лет носили на себе, освящая его каждую Пасху (укр. [Драгоманов 1876, с. 73]), а девять или двенадцать раз освященной пшеницей можно убить упыря или ранить девять раз освященным ножом [там же]. Освященным вязовым лыком можно связать злых духов, особенно водяного (пол., чеш. [Kulda 1874, s. 246]), девять раз освященный мел – защита от вампира (зап. Галиция [МААЕ 1905/7, s. 10]).

На **вербальном** уровне мотив освящения пространства встречается в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора на охрану пасеки от злого глаза: «Освящаю цябе, охрещаю цябе морської водою, святою Лукою, святым Марком Цимохвеевичам и святым Яном Хрясцителем и святым Христовым воскресением от злых воч, от поганых уроц» (бел. [Романов 5, с. 50]).

4. Действенным способом не допустить нечистую силу в охраняемое пространство является его **освещение, заполнение пространства светом**. Свет – не просто средство, отпугивающее нечистую силу, а сущность, присутствие которой делает невозможным одновременное нахождение в этом пространстве сил зла. Свет и освещение знаменуют собой «сущий» мир; пространство, на которое распространяется свет, принадлежит человеку. При этом свет своим распространением на определенный участок пространства отделяет мир бытия от «иного» мира, так же как человеческий голос отграничивает собой безопасное пространство от опасного. В связи с этим становится понятным предписание, согласно которому постоянно освещенной должна быть комната, где находятся роженица с новорожденным, чтобы *бабицы*, женские демоны, обменивающие некрещеных детей, не могли туда проникнуть (серб. [Зечевић 1981, с. 89]). У южных славян повсеместно принято зажигать свет и в помещении, где лежит покойник, чтобы предотвратить его превращение в вампира. Несмотря на кажущуюся несовместимость этих двух фактов, причина использования света в качестве профилактического средства у них общая. И роженица, и новорожденный, и умерший, но еще не похороненный человек, объединены своим маргинальным статусом, пограничностью своего существования. Обеспечить им в этот момент безопасность (покойнику – от опасности стать нечистой силой, а значит и небытием) может то, что само является бытием, т. е. свет. Свет охраняет человека от мифологического персонажа, называемого *осења*, который ночью нападает на путника – при встрече с ним нужно было высечь искру (серб. [Зечевић 1981, с. 185]).

На акциональном уровне мотив заполнения пространства светом встречается сравнительно редко. Примером может служить обычай зажигать костры на Пасху, на Ивана Купала и другие сакральные даты. Болгары считали, что на расстоянии, на котором виден свет ритуального костра, град не поубьет посевов; хорваты полагали, что на пространстве, на котором виден свет пасхального костра и куда достигает его дым, ведьмы будут бессильны испортить поле, и оно будет сохранено от всего злого [Václavík 1959, s. 131; Gavazzi 1, s. 5].

Этот мотив на вербальном уровне не отмечен. Глагол *освещать* употребляется в охранительных формулах только наряду с глаголами типа *огораживаться*, *опоясываться* и под их воздействием развивает семантику «окружать светом» (см. главу *Окружение*).

5. Опережать опасность. На этой семантике основан полесский оберег урожая от ведьм: на Новый год хозяин идет на озимое поле, выкапывает несколько ростков и съедает их. Считается, что ведьмы не смогут отнять у этого поля зерно, т. к. хозяин уже опередил носителей ала и сам «съел» свой новый урожай: «У коляды, як снег на первыи день, аткопывають зялёне жыта. Ў капўсту дабавляюць зялёнае жыта, ў боршч и так ядять — откопае листикоў и жуе. У тоя, што завити завивае на Ведьмана Ивана, ничагб не палўчица» (Золотуха калинк. гом., ПА). Похожие действия для того, чтобы охранить свое поле от порчи, совершали болгарские крестьяне вечером на Ивана Купалу. Они обходили свои поля и с каждого срывали несколько колосков, которые вешали над дверями дома [Дражева 1972, с. 191]. Согласно польским верованиям, нельзя давать в долг семенное зерно до того, как сам хозяин еще не начал сеять, т. к. можно с одолженным зерном отдать весь урожай. Чтобы этого не произошло, хозяин перед тем, как давать зерно, должен посеять хоть немного у себя в поле или даже во дворе (мазовец. [Dworakowski 1964, s. 131]). По этой же логике, пиво, приготовленное на свадьбу, не дают пить посторонним до совершения брака, чтобы не испортили молодых (рус. новгор. [Зеленин 1914–1916/2, с. 869]).

Измерение и счет предписываются как превентивный способ обладания урожаем, молоком, скотом и др. Согласно карпатским верованиям, ведьмы не отнимают молока у колхозных коров, а только у находящихся в частном хозяйстве — потому что после отела в колхозе удой взвешивается, измеряется, а ведьма не может отнять то, что уже измерено. Особенно значимо измерение первого молока, которое аналогично предварительному вкушению первого урожая.

Измерение является аналогом освоения созданного пространства: в Полесье, как только полотно выткано и снято со станка, его тут же измеряют. В противном случае считается, что в него могут забраться

нечистые духи или его заберут русалки. Изготовив четверговую нить, также измеряют ее длину.

На вербальном уровне мотив опережения опасности чаще всего встречается в приговорах, а также в вербальном поведении человека при встрече с опасностью. У болгар уже упоминавшийся выше обычай срывать на Ивана Купалу колосья с каждого из своих полей, чтобы «опередить» ведьму, может декларироваться на словесном уровне: хозяин ломает несколько колосьев и, обращаясь к полю, произносит: «Ако доде някой да те обира, речи — кьопава сам, не мога дода» [Если придет кто-то, кто захочет обобрать тебя, скажи — я хромое, не могу прийти] [Дражева 1972, с. 191]. Этот же принцип прослеживается в гуцульском обычае в первый день выгона скота на полонину класть на прошлогоднее кострище подкову со словами: «Ти вже є доста піхана і бита і ще не є згорена, тепер маєш горіти — піхати, доптати тебе ніхто не має». Считается, что град не может бить скот в этом месте, т. к. здесь лежит подкова, которая уже «бита й піхана» (гуцул. [Шухевич 4, с. 191]). Чтобы оградить себя и ребенка от *бабиц*, роженица съедала специальный калачик, который она перед этим замесила на собственном плевке, и произносила: «Я родих, умесих, испекох и бабице претекох» [Я родила, вымесила, испекла и бабиц обогнала] (Болевачки срез [Грбић 1909, с. 107]). При встрече с вампиром человек должен первым обратиться к нему со словами: «Wsieki duch Pana Boga chwali» [Всякое дыхание да хвалит Господа]. Если позволить вампиру заговорить первым, он навредит человеку (зап. Галиция [Kosiński 1905, s. 9]). В Полесье полагали, что, если человек, увидев волка, крикнет до того, как волк его увидит, он тем самым замкнет волку зубы, но если волк первым взглянет на человека, то человек онемееет.

6. Заполнять пространство голосом, звуком — этот мотив осуществляется с помощью громкого стука, крика, звона колокола и других звуков, принадлежащих человеческому миру. Человеческий голос — наиболее сильный и очевидный маркер «этого» мира. В такой же роли выступают звуки и шумы, производимые с помощью предметов хозяйственной утвари и хозяйственных механизмов и отличающие мир человека от потустороннего, в котором, согласно традиционным представлениям, все эти звуки отсутствуют.

В отличие от ограды, создаваемой по периметру охраняемого пространства (например, опаживанием, обходом, очерчиванием и под.), человеческий голос или звуки, характеризующие человеческий мир, заполняют собой пространство настолько, насколько распространяется звук. Показательно, что в Полесье существовала даже мера расстояния, за единицу которой бралась мощность человеческого голоса или голоса домашнего животного. Расстояние, на которое разносился

человеческий голос, называлось *кликóвищце*, а расстояние, на которое носился крик вола, называлось *валоў рык* [Moszyński 2/1, с. 123]. Для ограждения пространства от приближающейся опасности его заполняют звуками», принадлежащими человеческому миру, создавая на расстоянии слышимости звука невидимую преграду. У карпатских украинцев в Сочельник перед ужином хозяин обходил вокруг дома, ударяя камнем о косу (Луквица богород. ив.-фр., КА), у сербов это делала девушка, стуча ключом о кочергу [Бурић 1934, с. 203]. У болгар в день св. Иеремии хозяин обходил хозяйство, стуча в хлебную лопату Костендилско [Захариев 1918, с. 158]), у сербов это делала хозяйка дома, стуча колом в лопатку, которой выгребают жар из печи (Сретечка ступа [Николић 1936, с. 119]). На какое расстояние разносился звук, на такое змеи не будут подползать к дому в течение всего года. У гуцулов в Благовещение хозяин нагишом обегал свой дом со звонком в руке, приговаривая: «Як дилеко чути сего дзвінка, аби так звірка за дилеко ни сміла приступити до моєї худоби» (укр. [Онищук 1912, с. 33]).

В этой же функции использовался и ритуальный крик. В Словении в день св. Павла (25.01.) парни поднимались на возвышенность и оттуда кричали: «Павел, беги, пусть тебя холод не достанет!» Куда дойдет их голос, на таком расстоянии туман и холод не повредят посевам [Kuliet 4, s. 339]. Такой ритуальный крик носил название *huškanje* [Mödersdorfer 5, s. 27]. В Моравии в день Трех королей (6.01) выходили в сад и громко кричали: «Каспар, Мельхиор, Бальтазар!» — считалось, что на расстояние слышимости злодеи не смогут подойти к дому [Bartoš 1892, s. 25]. Сербы заполняли охраняемое пространство своим именем, которое выкрикивалось и должно было замаркировать, «застолбить» участок территории, с этого момента становившийся недоступным для змей, града и пр.

Такую же роль играло и пение специальных песен во время весенних коллективных обходов полей. Сам факт пения ритуальных песен в охраняемом пространстве (независимо от их содержания) имеет апотропеическую функцию и защищает поля от града, нечистой силы и пр. Сюжет таких песен может и не содержать апотропеической семантики, однако в них обычно присутствует высказывание с иллокутивным значением утверждения, играющее роль закрепки, «гарантирующей» действительную силу данной песни. В различных славянских традициях подобные обходы с песнями приурочивались к разным календарным датам. В Болгарии молодежь накануне дня Сорока мучеников (9.03 ст. ст.) собиралась на холме и громко пела предназначенные для этого случая песни: считалось, что там, где будет слышен голос, град не повредит посевов (Михайловградско [Кузманова 1981, с. 137]). Часто цель этих действий прямо декларировалась: в районе Лодзи в день св. Иоанна моло-

дежь обходила поля, распевая песни, в которых, в частности, говорилось: «Gdzie się głosy rozlegajum, / Tam ci grady nie bijajum» [Где голоса простираются, там грады не бьют] (пол. [Lechowa 1967, s. 11]).

7. Приглашать сакральных защитников. Примером может служить внесение в новый дом икон и хлеба, а также их обязательное присутствие в каждом доме, чтобы обеспечить отсутствие злых сил. На вербальном уровне приглашают в качестве защитников ангелов, Бога, Богородицу, души предков и умерших, а также призывают на помощь сакральные предметы, которые, находясь рядом с человеком или в его пространстве, делают его свободным от всевозможного зла. Чаще всего данный мотив встречается в заговорах и народных молитвах, читаемых перед сном или при отправлении в дорогу. Чтобы при купании человека не утопил водяной, говорят: «Hastmane, tatrmane, ven z vody, Panenka Maria do vody» [Хастрман, татрман (название водяного. — Е. Л.), вон из воды, Дева Мария в воду] (юж. Моравия [Moravské 1918, s. 710]). В молитвах, читаемых перед сном, прослеживается тот же мотив: «Idźcie źli, wyganiajcie z śtyrech kątów, piątých dzwi! Bo tu będzie posowała Najświętżro Paniienka z dwunastoma aniołami...» [Идите, злые, выходите из четырех углов, пятых дверей. Поскольку тут будет ночевать Пресвятая Дева с двенадцатью апостолами] (пол. [Kotula 1976, s. 112]) или: «Ustępuicie wszystkim źli, bo tu przyjdzie Paniieneczka, będzie z pamię posowała...» (пол. ропчиц. [там же, s. 109]). Чтобы отогнать змей от дома, в день св. Иеремии обходили вокруг дома со словами: «Јеремија у поље, а све змије у море» (серб. [Вукова 1934, с. 28]). Во время опахивания селения против эпидемии его участницы произносят: «У нас на селе Увлас святой со святою свечой. На чужой стороне скот и везут и несут, а нас Господь помилует» (рус. [Городцов, Броневский 1897, с. 188]). Эта же семантика используется при отгоне града у болгар. Градовую тучу встречают шумом ружейных выстрелов и, обращаясь к предводителю градовых туч Герману, говорят: «Върни се, облаче, върни се, Германе! Голям празник е у нас и няма място за тебе!» [Вернись, облако, вернись, Герман! У нас большой праздник, и нет тебе места] [Арнаутов 1971/1, с. 672].

В восточнославянской и польской традициях широко распространены варианты молитвы, читаемой перед сном, объединенные общей семантикой присутствия в охраняемом пространстве сакральных сил: «Ложусь спать в Божьих горах, Иисус Христос в головах, Божья Мать — в ногах, Ангелы — над головой» (белозер. вологод. [Учебные 1992, с. 23]) или: «Крэст ў ногах, крэст ў руках и янгелы Хрыстови на боках, Прэчистая Мать ў головах...» (В. Жары браг. гом., ПА). Ср. также польский вариант: «Idziemy spać sami — nie sami, dwanoście janiolków z nami. Dwa w głowach, dwa w nogach, dwa przy lewem boku, dwa przy prawym

boku...» [Идем спать сами — не сами — двенадцать ангелов с нами, два в головах, два в ногах, два у левого бока, два у правого бока...] (пол. [Sercha 1900, s. 140]). В подобных текстах присутствует и семантика окружения, но не пространственного, как в других случаях, а временного, т. к. оберегание от злых сил происходит непрерывно, круглосуточно или вообще вечно: «...хранит душу мою и тело мое з вечера до поўночы, з поўночы до свету и до моего веку» (В. Жары браг. гом., ПА) или: «Ангелы хранители, сохраните меня с вечера до пивночи, с пивночи до дня, до веку веков» (Ополь ивацев. брест., ПА), ср. польский вариант: «Strzeż mnie do północy, / Od północy do skonania, aż do wiecznego zbawienia...» [Стереги меня до полночи, от полночи до смерти, аж до вечного избавления...] (пол. ропчиц. [Kotula 1976, s. 110]). Данная молитва имеет византийское происхождение и в письменных источниках известна как апокрифическая молитва к мученику Никите. Приведем в качестве примера отрывок из такой молитвы, к сожалению, не датированной: «от ступи сатана от сего дому и от всѣх сих четырех стѣн і от четырех оуглов здѣ стаа бѣа хѣ ражаает, здѣ дѣ еуглисты почивают, здѣ стїи апсли Петръ и Павел здѣ стѣи Кирил крст держит... крст на мнѣ. Крст оу мене, крст надо мною... здѣ тебѣ оканни діаволе ни части ни мѣста...» [Истрин 1899, с. 211].

8. **Замечать опасность суррогатом.** Принцип действия таких оберегов основан на том, чтобы имитировать своим поведением и поступками хаос и беспорядок, отступление от нормы, тем самым «показывая» носителю опасности, что его действия уже не могут вызвать отрицательных последствий, поскольку хаос и так уже налицо. На предметном уровне способностью замечать опасность обладает зеркало [Толстая 1994, с. 111–129]. Как уже говорилось выше (см. *Отгон*), зеркало имеет двойную семантику — отражающего и замещающего средства. Зеркало удваивает отражаемые предметы, а следовательно — дает основание носителю опасности думать, что в этом пространстве уже присутствует такой же носитель опасности, как и он, и второму здесь больше нечего делать. Ср. полесское объяснение того, зачем в хлеву нужно вешать зеркало: «Зѣркало подвѣшивали [в хлеву]. Лѣсточка (т. е. ласочка. — Е. Л.) гоняе корѡву, як она́ нечѣянно посмѡтрити, увидити себя, дѹмае, другѣ ужѣ есь, други такї зверѡк. [В хлеву может жить только одна ласка.]» (Нобель зареч. ров., ПА).

На акциональном уровне этот мотив встречается в ряде музыкальных обрядовых действий. В южнорусских районах на Ивана Купалу для отгона нечистой силы устраивалась ритуальная какофония, музыкальный хаос: участницы обряда одновременно пели каждая свою календарную песню, причем такую, исполнение которой было ритуально запрещено в этот период [Пашина 1999, с. 320–324]. Вероятно, се-

мантически близким предыдущему примеру является снятие платка и распускание волос — способ, практикуемый сербскими женщинами при отгоне градовых туч (Драгачев [Толстые 1981, с. 60]): подобное поведение замужней женщины является сильным нарушением нормы, поэтому его ритуальная демонстрация перед носителем опасности должна была играть ту же роль замещения, что и вербальные тексты о «чуде», принципы действия которого будут рассмотрены ниже.

В примерах, приведенных выше, в качестве замещающего начала выступают силы, противостоящие злу и хаосу. Но для такой роли могут предназначаться и деструктивные элементы, выбранные по принципу «из двух зол выбирают меньшее». В роли «заместителей» выступают силы, сами несущие хаос и беспорядок. К группе текстов с этим мотивом принадлежат словесные формулы, в основе которых лежит сообщение о каком-либо необычном, из ряда вон выходящем событии, «чуде». Эта семантика встречается в песнях, которые сопровождают ритуал опахивания села, во время которого его участницы поют: «Вот диво, вот чудо! Девки пашут, бабы песок рассевают...» или: «Где это видано, где это слышано, чтобы вдовушки пахали, девушки-молoduшки песок сеяли» (рус. [Афанасьев 1, 567]). Наиболее часто этот мотив встречается в заговоре при отгоне градовой тучи, где сообщается о семилетней девочке, которая родила тринадцатилетнего ребенка. В некоторых текстах с этим сюжетом рассказывается и о других «чудесах» — такой ребенок съел материнскую грудь и молодой месяц, а когда его крестят, то священник его держит, а обряд крещения совершает крестный: «Да не иде чудо на чудо! У нас је веће чудо: / Девојка седмоготка родила дете...» [Чтоб не шло чудо на чудо! У нас большее чудо: девушка семи лет родила ребенка...] (Златибор [Толстые 1981, с. 55]); «Да се ти чудиш нашему чуду! / У нас има ђевојка: / Дјете је родила / Д'јетету ј тринаест година, / А мајци је седам година: / Поп држи, а кум кришћава» [Подивись unseremу чуду! У нас есть девушка: родила она ребенка, ребенку тринадцать лет, а матери семь лет: поп ребенка держит, а кум крестит] (Ужицкий край [там же, с. 52]); «Не иди, чудо, на чудо! Веће чудо вође него ту: / Мајку за сису ујело, / О младини месец појело...» [Не иди, чудо на чудо! Здесь большее чудо: мать за грудь укусило, в младик месяц съело...] (Драгачев [там же, с. 73]). Мотив чуда в заговорах на отгон тучи может иметь и другой сюжет, например, об откывшемся гробе и ожившем в нем разбойнике (Драгачев [там же, с. 62]). Мотив чуда встречается в сербской охранительной формуле, которую произносят, когда нужно уберечь кого-либо от сглаза, если на него засмотрятся или его похвалят: «Црвен петао црвено јаје снео, пало с тавана па се не разбило!» [Красный петух снес красное яйцо, с чердака упало, а не разбилось] [Ђорђевић 1938, с. 163]. Если кто-нибудь

начинал говорить о каком-нибудь несчастье или о болезни, которая появилась в соседних селах, чтобы не накликать это несчастье или болезнь, женщины говорили: «Наш петао снео црвено јаје, на колац пало и није хтело да се разбије» [Наш петух снес красное яйцо, на кол упало и не хотело разбиваться] [там же].

К текстам с сюжетами о «чуде» следует прибавить еще два, прямо не принадлежащих к апотропеям, но применяющихся в тех случаях, когда необходимо прекратить посещения ходячим покойником своего дома. В быличках, широко известных в карпатоукраинской традиции, умерший муж посещает свою жену, от чего она начинает худеть и чахнуть. Чтобы избавиться от посещений покойника, по совету знающего человека, жена одевает своих детей — мальчика и девочку — в свадебные одежды или одевается в них сама. Пришедший покойник спрашивает, что происходит. В ответ жена произносит: «Брат сестру берет за муж». «Но разве может быть такое, чтобы брат женился на сестре?» — спрашивает покойник. «А разве может быть такое, чтобы мертвый к живой ходил?» — отвечает ему жена. Этого оказывается достаточно, чтобы навсегда избавиться от подобных визитов. По другой версии былички, необходимо, сидя на пороге, расчесывать волосы и одновременно есть зерна конопли. На вопрос покойника: «Что ты делаешь?» следует ответить «Вшей ем». На реплику покойника: «Разве может крещеный человек вшей есть?» нужно дать стандартный ответ: «А разве может мертвый к живой ходить?» После чего покойник навсегда покинет этот дом.

При всей несхожести эти сюжеты объединяет одно: в них рассказывается о вопиющем нарушении нормального порядка, правил поведения человека. И девушка, родившая вне брака, и кощунственное крещение ребенка (когда поп держит, а кум крестит), и оживший в своей могиле гайдук, и женитьба брата на сестре, и засевание песка вместо зерна, и, наконец, поедание вшей — того, что не пригодно для человеческой пищи, — каждое из этих событий является сильным отклонением от нормы, способным внести хаос и подорвать упорядоченные устои человеческого мира. При приближении градовой тучи или посещениях покойника — сил, стремящихся причинить вред человеческому пространству, чтобы не допустить их в эти пределы (или изгнать оттуда), необходимо сообщить им, что в данном месте произошло событие, которое само является гораздо более сильным источником хаоса, чем приближающаяся опасность. Иными словами, чтобы отогнать реальное зло, необходимо заместить его «муляжом», объявив, что его место уже занято другим источником хаоса, другим «чудом», гораздо более сильным.

Семантика замещения редко проявляется в чистом виде, почти всегда осложняясь элементами других семантических моделей. Так, за-

полнение пространства голосом часто совершается во время обходов полей или жилища и, следовательно, сочетается с семантикой создания магического круга вокруг охраняемого пространства. В мотиве «чуда» также выражены дополнительные коннотации, например, семантика закрывания, покрывания охраняемого пространства: «Наша Јана седморо-роткиња / Седморо деце родила, / Пеленом поље покрила...» [Наша Јана седмородкиња семеро детей родила, пеленкой поле покрыла] (серб. [Толстые 1981, с. 66]); «Брани нас ђевојка породилъа: / Седморо ђеце роила, цело село колијевком прекрила» [Защити нас, девочка-роженица, семеро детей родила, целое село колыбелью покрыла] (серб. Драгачев [там же, с. 64]), а также семантика нанесения вреда: «...родила ђевојка дијете, ко вретено. Набушитће те, поломити...» [Родила девочка ребенка, как веретено. Проколет, ломает...] (серб. [там же, с. 58]).

Х. Апоетропеизация

Эта семантическая модель довольно близка предыдущей (*Замещению*), поскольку цель оберегов, принадлежащих этой модели, в том, чтобы придать охраняемому объекту и пространству такие свойства, которые делали бы его неуязвимым перед лицом опасности, тогда как действие семантики замещения основано на том, чтобы поместить в охраняемое пространство такие вещества и предметы, которые бы делали его недоступным для проникновения сил зла. Для достижения этой цели часто используются те же магические средства, что и в других семантических моделях. К примеру, экскременты могут использоваться как отгонное средство и как апоетропическое, сообщающее охраняемому объекту отталкивающие свойства. Камень, металлы и особенно железо могут выступать в качестве объектов, на которые отгоняют опасность, и в качестве объектов, которые сообщают тому, кто нуждается в охране, защитные свойства. Огонь может использоваться для того, чтобы сжечь, уничтожить опасность, и для того, чтобы очистить охраняемый объект. Окуруивание применяют для того, чтобы отогнать нечистую силу из охраняемого пространства, и для того, чтобы сообщить этому пространству ритуальную чистоту, делающую его неуязвимым для опасности. Символы, выражающие сексуальную силу человека, в одних случаях имеют отгонную семантику (как, например, кукиш), в других — сообщают человеку необходимые плодородные качества для противостояния опасности (см., в частности, ниже рубрику *Перерождать*). Из сказанного становится очевидно, что целый ряд оберегов может менять свою семантику в зависимости от того, на что (источник опасности или охраняемый объект) направлен вектор их действия.

Если объектом воздействия является источник опасности (его сжигают, отгоняют едким дымом или едкими растениями, его избивают, ему «подсовывают» экскременты вместо молока, его отгоняют на металлические предметы и пр.), то во всех подобных случаях налицо семантика отгона или уничтожения. Если же объектом воздействия является тот (или то), кого охраняют (его окуривают дымом, чтобы очистить, его мажут кадом, чтобы сделать непривлекательным для опасности, его натирают соком едких растений, чтобы сделать неуязвимым, его бьют вербовой веткой, чтобы придать ему крепость, и пр.), то в данных ситуациях имеет место семантика апотропеизации.

Однако в ряде случаев семантика апотропеических действий и состояний не может быть определена однозначно, примером чему служит ритуальная нагота, а также вся сексуальная символика, которая включает в себя как отгонную семантику (ср., например, обнажение женских половых органов как способ отгона градовой тучи в сербской традиции, обход обнаженной, а часто и беременной женщиной горящего здания, чтобы не дать огню распространиться на другие постройки, или обход обнаженным мужчиной своего поля для отгона от него воробьев), так и семантику наделения охраняемого объекта «повышенной» долей плодородия и жизненной энергии, чтобы дать ему возможность противостоять опасности.

Мотивы, входящие в модель апотропеизации, соответствуют тем свойствам, которыми должен обладать охраняемый объект: быть неуязвимым, отталкивающим от себя опасность, чистым, сильным, неуязвимым для опасности.

1. **Делать охраняемый объект неуязвимым для опасности.** К предметам, способным сообщить охраняемому объекту качества неуязвимости к воздействию злых сил, относятся металлы, особенно железо и ртуть, хлеб, соль, печная утварь и сама печь, святая вода и освященные предметы.

Железо, как и все металлы, используется в качестве оберега, нейтрализующего зло, на основе таких свойств, как твердость, прочность, способность противостоять ударам. В одних случаях такое качество, как твердость и закаленность в огне, придают железу свойство предмета, на который отгоняют или переводят зло (см. модель *Отгон*); в других случаях эти же качества используются для того, чтобы перенести их на сам охраняемый объект, сообщив ему способность противодействовать злу, поэтому свойства железа используются в магической практике для сообщения человеку и скотины силы и здоровья. У гуцулов кусок железа закапывали под порог в день св. Юрия, чтобы у всех, переступивших порог, были здоровые ноги; словаки для этой же цели, поднявшись утром в Страстной четверг с постели, вставляли на кусок

железа, а украинцы и словенцы делали это на Новый год. В Закарпатье в Сочельник ставили ноги на цепь, обвязанную вокруг стола. Молодая, входя в дом мужа, должна схватиться за железный предмет, чтобы быть здоровой (словен.). В Полесье во время первого грома клали на голову железо, чтобы голова не болела целый год. После выноса покойника из дома через порог бросают железный предмет, чтобы оставшиеся члены семьи были здоровы и не умирали.

Чтобы ребенок был здоров, ему вставляли в уши железные серьги, произнося: «Да трајеш ко гвожђе одсад» [Отныне живи, как железо] [Требјешанин 1991, с. 147].

Сообщить человеку (обычно ребенку) или животному свойства, которые позволят «закалить» его от различных опасностей, чаще всего против болезней или порчи, можно, приведя его в соприкосновение с тем предметом, который таким свойством обладает. Неуязвимостью и нечувствительностью к опасности наделялась печь как пространство, связанное с культом предков, реже — стол. К примеру, у русских, чтобы ребенок не боялся сглаза, его сразу после рождения нужно было ненадолго внести в устье печи. Согласно словацким представлениям, предметами, охраняющими от босорок и вообще от нечистой силы, были печь и стол. Если человек залезал на печь или садился за стол, зло не могло к нему подступить [Ногіа́ско 1966, s. 288]. Согласно кашубским поверьям, чтобы карлики не подменили ребенка, оставленного одного, его клали под лавку около печи [Гильфердинг 1862, с. 68].

Хлеб как главная пища человека, символ плодородия и упорядоченности человеческой жизни, а в христианской символике — тело Христово, наряду с крестом, иконой, солью — один из сильнейших и универсальных оберегов, обезвреживающих любое зло. Повсеместно считалось, что у человека с собой всегда должен быть хлеб — он охраняет от нечистой силы, порчи и болезней, не дает сбиться с дороги: «Нихто никогда нигудá не хóдзиць без хлеба. Усóды бяруць с собой хлеб. Гавóраць: „Не мы хлеб нóсим, а ён нас нóсиць“» (В. Бор хойниц. гом., ПА). Во всех славянских традициях роженица, выходя из дому в очистительный период, наряду с другими оберегами должна была брать с собой кусок хлеба [Зечевић 1981, с. 90; СбНУ 7, с. 138]; у восточных славян, когда ребенка несли к кресту, ему в пеленки, наряду с другими оберегами, клали кусочек хлеба, чтобы по дороге к нему не пристала порча и ему не навредил злой дух (см., в частности: [Зеленин 1914–1916/2, с. 614; Federowski 1, s. 302]). Хлеб клали маленькому ребенку в колыбель, зашивали в одежду [Милошевић 1936, с. 48], клали в карман, чтобы избавить его от порчи и болезней: «Кудысь ў дорóгу идú, да томú рэбёнку кусóчэк хлеба, дрóбчок сóли кладú, шоб ничтó нэ зрóбилося» (Рясное емильч. жит., ПА). У словаков в день св. Агаты (5.02)

освящали воду и хлеб. Каждый должен был откусить освященного хлеба, чтобы его не кусали змеи. Горбушку от этого хлеба оставляли под матицей в качестве защиты от молнии [Валенцова 1996, с. 323].

Краюшка хлеба предохраняет ткущееся полотно, выпрядаемые нитки или основу от сглаза, особенно, если приходится ткать или сновать в чужом доме: «Окрайчи́ка хлеба ко́ло грэ́бня, щоб ни́хто спбу́ не потя́г. И сновáты дэ почи́нае, под колочки хлеб кладут» (Ч. Волока луг. жит., ПА); «Як крósна снуём, берэм кусочек хлеба и вугóлья, кладем рядом, шчо́б не зглази́ли» (Хоромск стол. брест., ПА). Хлеб, наряду с другими предметами-оберегами, служил охраной скота от сглаза. После отела корове привязывали к рогам кусок хлеба и зубок чеснока, чтобы у нее босорки не могли отнять молоко (зап. Словакия [Vodnár 1911, s. 268]). С хлебом под мышкой переходили дорогу корове при первом выгоне скота, чтобы к ней «ни́чо не притулюва́лось пога́ное» (В. Бор хойниц. гом., ПА).

Согласно полесской быличке, русалки, напавшие на человека, попытались его зашекотать, но поскольку у него за пазухой был хлеб, оставили его в покое (В. Жары браг. гом., ПА); черт не может подойти близко к человеку, держащему в руке хлеб (Ковнятин пинск. брест., ПА); в другой полесской быличке хлеб вступает в разговор с чертом и спасает от него людей: «[Человек поехал пахать ночью и думал, что его кум тоже пашет. Ему кто-то кричит, а он отзывается. Это было пужайло — сатана. У человека с собой была буханка. Он подошел к костру, и буханка заговорила]: „Ты не бойся, ты среж крайчика и положи коло огню, я договорюся“. Он срезал, да положил. Пужайло пришло и пытае [человека]: „Шо ты мэ́нэ звал?“ А крайчык отвечает: „Это не он звал, а я“. — „А чо́го?“ — „Чоловик вечерял, а мене не принял от огню, а мене жарка коло огню“. Када пачинаеш бухóнку ясти, срежь крайчик, три раз перехрести в память того, што буханка спасла [человека от черта]» (Симоничи лельч. гом., ПА). В другой быличке с тем же сюжетом краюшка хлеба спасает заблудившихся в лесу женщин (Стодоличи лельч. гом., ПА).

Чехи полагали, что водяной не имеет власти над человеком, у которого с собой есть хлеб [Jindřich 1956, 86]; согласно польским верованиям, оберегом является дважды испеченный хлеб — человек, съевший его, недосыгаем для водяного [Санникова 1990, с. 330]. Лешего можно убить хлебным мякишем [Балашов 1970, № 119, 159]; чтобы избавиться от блуждающего огонька, нужно высыпать на него хлебные крошки (луж. [Czerny 1896, s. 89]). Наличие хлеба или зерна в охраняемом пространстве позволяет нейтрализовать смерть: при начале падежа скота, если пала одна корова, в хлев кладут хлеб, чтобы предотвратить гибель остальных животных (Дорошевичи петрик. гом., ПА); если ребенок

спал, когда по селу провозили покойника, чтобы влияние смерти не коснулось ребенка, ему под голову клали хлеб (Чудель сарн. ров., ПА); родители, у которых умер первый ребенок, чтобы предотвратить смерть следующих детей, садились напротив друг друга, держа в руках хлеб и вино, а на голове сито (серб. [Антонијевић 1971, с. 159]).

Способностью «перебарывать» смерть, сообщая объектам, отмеченным ее влиянием, необходимую жизненную силу, обладает и зерно. Обычай засыпать зерном место, где лежал покойник, сыпать жито вслед за гробом, чтобы предотвратить последующие смерти, засуху и другие несчастья, широко распространен у восточных славян: «Ў до́ме як мерцяка́ вы́несут, так сэ́час адэ́жу, пастэ́ль... ё́ё ўсю́ чы́сто выно́сят на двор и пастыра́ют... И та́дэ, як то́ки вы́несут мерцяка́, сэ́йчас жы́том абсе́ють и варо́та, як вы́несли, ворота́ закрыва́ють, што́б больш на́кто нэ́ умира́ў» (Дягова мен. черниг., ПА). Ср. белорусский обычай при выносе из избы тела сыпать на гроб «пашнёй» — зерновым хлебом, приговаривая при этом: «Тэ́ла заме́рла, пашня́ шоб ни замира́ла!» [Романов 8, с. 310].

Охранительное свойство имели также мука и тесто. У сербов в течение сорока дней после родов вокруг новорожденного рассыпали пшеничную муку, чтобы защитить его от демонов *бабиц*, приговаривая при этом: «Чим се дете храни, тим се брани» [Чем ребенок питается, тем и охраняется] [Бошкович-Матић 1965/1966, с. 180], а роженице узелок с мукой клали под голову [Зечевић 1981, с. 90]; у чехов в период от дня св. Люции до праздника Божьего Тела хозяйки каждый день давали скоту по кусочку теста, смешанного с различными травами, чтобы ведьмы не имели власти над скотом [Zíbrt 1950, s. 478].

Болгары натирали маленького ребенка солью, чтобы сообщить ему апотропеические свойства и придать «человеческий» статус [Толстой 1991, с. 38–46].

В ряде случаев желаемое качество неуязвимости человек мог получить от соприкосновения с кровью или выделениями носителя опасности. Например, кровью, оставшейся от убитого вампира, намазывались, чтобы быть здоровыми и защититься от вампиров (макед. [Вражиновски 1995, с. 98]). На Карпатах апотропеическими свойствами наделялась кровь, якобы оставшаяся от черта, убитого ударом молнии. Таковую «кровь» (не ясно, какое реальное вещество имеется в виду. — *Е. Л.*) давали коровам вместе с солью как оберег от ведьм (Зеленици надворн. ив.-фр. [Онищук 1909, с. 16]). Чтобы волки не хватали скотину, нужно было зимой собрать волчий помет, высушить его и на Юрьев день окурить им скотину (бел. вит. [Иванов 1910, с. 210]). Если женщина знала о себе, что у нее «злой» глаз, и подозревала, что своим взглядом может испортить ребенка, она просила отрезать кусок ее одежды

или прядь волос, сжечь их и дать ребенку выпить с водой — в этом случае последствия ее взгляда на ребенке не отразятся (словац. [Čerňák 1966, s. 45]). Если было подозрение, что посетитель мог взглянуть на маленького ребенка, нужно было оторвать у него (у посетителя) что-нибудь из одежды, бросить на огонь и подкурить этим дымом ребенка (Охрид [Борђевић 1934, с. 9]). Иногда опасность для ребенка заключается в нем самом — если он родился в «сорочке», есть вероятность, что он станет вампиром. Чтобы избавить ребенка от этой участи, следовало «сорочку» сжечь, а пепел дать ребенку выпить с водой, когда ему исполнится год (кашуб. [Biegeleisen 1927, s. 268–269]).

На вербальном уровне мотив реализуется в приговорах, имеющих целью сравнить охраняемый объект с предметом или веществом, которые в принципе не могут быть испорчены, например, с железом, камнем, штанами, собственным задом. Сообщить неуязвимость охраняемому объекту можно также сравнив его с теми предметами, которые обладают необходимыми качествами — хлебом, печью, солью и под. Мотив часто встречается в приговорах. У гуцулов после первого купания новорожденного повитуха готовила для него «шкаліточку» — амулет в виде мешочка, в который она клала чеснок, кусочек глины от печки, уголек и глину, вынутую из следа собаки. Вкладывая в мешочек чеснок, повитуха произносила, обращаясь к ребенку: «Аби ти була така люта, як чеснок». Вкладывая глину от печки, говорила: «Аби тебе та нічого не ловило сі, як не ловить ся печі, аби тебе ніхто так не урік, як не можна печі уречі»; кладя уголь — «Шоби погані очі на тебе подивляться, так перегоріли, як угля перегоряє», а бросая в мешочек землю от следа собаки, заключала: «Шоби так ніхто на тебе не задивив ся, як не може задивити ся на сліди песчі». После этого повитуха привязывала мешочек на правую ручку ребенка [Шухевич 3, с. 3]. В некоторых оберегах свойство камня быть твердым, несъедобным символически переносилось на охраняемые предметы: в Сочельник во время еды хозяин предлагал домашним грызть камень, а те отвечали, что не могут этого сделать. Тогда хозяин произносил заклинание: «Чтобы ни мыши, ни кроты также не могли бы грызть ни зерна, ни полотна в нашем доме» (з.-укр. [Франко 1898, с. 165]). Ср. фрагмент русского заговора на охрану пасеки от чужих пчел с этим же мотивом: «У моря окіяна лежить камень тверд и студен, так бы чужим пчелам мой мед в моей пасеке был тверд и студен». Этот заговор произносили, прикладывая камень к каждому улью (владим. [Назаров 1911, с. 68]). В славянской традиции способностью быть нечувствительной к сглазу и порче надеялась печь, в частности, каменка в бане, а также печная труба или дымоход. Поэтому при мытье ребенка в бане трижды «переснимали» воду с каменки, т. е. выливали воду на каменку сверху, а снизу подхватывали

ее ковшом, при этом произнося приговор: «Как на каменке, на матушке подсыхает и подгорает, так на рабе Божьем (таком-то) подсыхай и подгорай» (вологод. [Попов 1903, с. 188]). Если мать должна была нести ребенка в какое-либо многолюдное место, она его вносила в дымоход или в печь и говорила: «Ако се оцак урече, и моја се дете урекло!» [Если сглазят очаг, то и моего ребенка сглазят] [Милићевић 1894, с. 296].

Чтобы ребенок не боялся сглаза, предписывалось сразу после рождения на короткое время сунуть его три раза в печь, говоря: «Печь не боится ни жару, ни пару, так и мой ребеночек не боится ни шуму, ни гаму» (рус. р. Вага [Грысык 1992, с. 65]). При этом глагол *бояться* в данном случае является синонимом к *быть неуязвимым*. Повитуха, приведя родильницу в баню, терла ей солью лоб и говорила: «Как эта соль не боится ни глазу, ни вару, ни опризорищей, ни оговорищей, так ты, раба Божия (имя) не боялась ни опризорищей, ни оговорищей». При этом она бросала соль наотмашь [Иваницкий 1890, с. 110]. Выходя в путь, сравнивали себя с хлебом: «Как к хлебу-соли ништо не прильнет, так бы и ко мне, рабу Божьему (имя) ништо бы не прильнуло: ни уроки, ни призоры, никакие слова» (арх. [Щепанская 1992, с. 112]). Чтобы предохранить семью от воспаления легких, разговляясь на Пасху, хозяин подавал каждому члену семьи кусочек пасхального яйца на острие ножа, произнося при этом: «Абу вона [т. е. болезнь] się tak ne wziała do chrestianyna, jak sia niczo ne bere do zeliza!» (укр. Покутье [Kolberg 3, 148]). У гуцулов в первый день выгона овец на полонину хозяин вставал в воротах и пропускал овец между своих ног, после чего говорил, обращаясь к скоту: «Аби тобі нічо так не шкодило, і абись не була так урічна, як мої гачі ніхт не уріче» [Чтобы тебе ничего не вредило и чтобы ты так же не была подверженной сглазу, как мои штаны никто не сглазит] [Килимник 3, с. 333]. Чтобы сообщить своему саду свойства, способные противостоять сглазу, хозяин, выйдя из церкви после помазания елеем, шел прямо в свой сад, никуда не заходя по дороге, прикасался помазанным елеем лбом к каждому дереву и говорил: «Аби так до тебе лихи не могло сї узети, як до миру не може» (Зеленицы над-ворн. ив.-фр. [Онишук 1912, с. 41]).

Достаточно частым в народной традиции является сопоставление охраняемого объекта (часто — себя самого) с собственным задом как самой неуязвимой частью тела. В ряде случаев этот мотив выражается только на акциональном уровне — чтобы уберечь себя от сглаза, нужно при встрече с человеком, у которого «злой» глаз, прикоснуться к собственному задку (серб. [Радуловић 1936, с. 61]). Однако довольно часто такое действие сопровождается соответствующим приговором, эксплицирующим цель совершаемого действия. Чтобы уберечь себя от сглаза, нужно погладить себя рукой сначала по задку, а потом по лицу и

сказать: «Какая ты у меня неглазливая, такая бы и я неглазливая была» (рус. орл. [Попов 1903, с. 188]). На Карпатах этот мотив реализуется не в охранительной, а в медицинской магии: «Як когось, людýну, зурóчат, то тýмы штанáмы обтыра́ють и говор́ят: „Як гýзця нэўрочлы́ва, так и ты нэўрочлы́ў“» (Головы верхов. ив.-фр., КА).

Весьма частотен мотив неуязвимости и в заговорах, например, в заговоре при первом выгоне скота: «Не бойся, мая скаціна, бурая шарціна, ні ведзьмаў, ні ведзьмакоў, ні чаравніц, ні чаравнікоў, ...ні паганых глаз...» (ветк. гом. [Замовы 1992, № 90]), ср. также: «Идзіж, кароўка, у поле, да нічо́га не бойся, / Вóчками розглядвай, / Вúшками раслу́шуйвай, / Рóжками разма́хуйвай, / Ни бойся нічо́го, / Ни зvéря бегúчага, / Ни пта́шки лятúчей, / Ни га́да паўзúчага, / Ни жэншчыны ни чэрня́вой, русáвой» (Золотуха калинк. гом., ПА). Ср. также сербский заговор от змей, предназначенный для женщины и детей, в котором также присутствует данный мотив: «У име Бога и Светога Павла не бoим се змија ни паука него Бога и Светог Павла» (Далмация [Борђевић 2, с. 141]). Согласно гуцульским поверьям, человек, умеющий ворожить, мог смоделировать желаемые качества своего скота, выйдя на Ивана Купалу нагим на чужое поле и собрав там росу и различные травы, чтобы наделить своих коров молочностью. Собирая травы, произносили заговор, в котором эксплицирована цель ворожбы: «...з усего сьвiта манну збираю i вiкликаю своiй худобi, примовляю, шoби цу манну носила по сьвiту i ходила, аби ei не пiзнала, як мене голу нiхто не пiзнаст... так, як я ходжу вiд рана до схiд сонця, а мене нiхто не пiзнав, у моiй голубани нiхто аби манну не вiдобрав... Кiлько я сходила, кiлько я цвiту зiбрала, кiлько я очима вздрiла, манну з цвiтом зiбрала... своiй худобi дала, шoби моя худоба такая була тиха, як корiнь в земли, шoби така була манниста, як у потоцi вода, шoби була така сильна, як вода... Як моi поли нiчо ся не ловит, так аби тебе нiчо не ловило ся, як мою полу нiхто не може зчиредувати, як мою полу нiхто не може вiдрубати, так аби у тебе нiхто не мiг манну вiдобрати, як нiхто не може мою полу урвати, так аби тебе нiхто не мiг змудрувати... шoб тебе не урекли, так, як мене не врекла земля, як я гола була!» [Шухевич 4, с. 259].

Мотив неуязвимости по отношению к опасности может проявляться в приговорах и в виде декларации о том, что эта опасность уже преодолена. В Полесье при встрече с волком говорили: «Прошла я в медные трубы / И попала в волчьи зубы, / Крутилася, вертелася, / И вышла на дорогу / И пошла прямо» (Оброво ивацев. брест., ПА). У сербов утром на Рождество хозяйка кладет угли, оставшиеся после горения бадняка, и большой кол из боярышника. Все домочадцы переступают через угли и кол, произнося приговор: «У ватри бисмо, не опекосмо се, у болести бисмо, не примисмо» [В огне были, не обожглись, в болезни

были не приняли ее]. Вместо углей хозяйка иногда делает круг из пеньки, ставит внутрь него детей, после чего круг поджигает. Дети, выпрыгивая из круга, кричат: «У ватри бисмо, не опекосмо се!» [Петровић 1931, с. 230]. Другой вариант этого ритуала приурочен к Крещению — в этот день приносили воду из реки, источника или колодца, клали рядом с водой топор острием вверх и тлеющую головню или угли. Каждый из домочадцев с порога должен был перепрыгнуть эти предметы, говоря: «Прођох воду, не удавих се, прођох секиру, не посекох се, прођох ватру, не изгорех се» [Прошел воду, не утонул, прошел топор, не поранился, прошел огонь, не сгорел] [Антонијевић 1971, с. 179]. В некоторых случаях к перечисленным предметам мог добавляться еще гребень, тогда в приговоре появлялись слова: «...пређо преко гребен и не убодо се...» [Прошел через гребень и не накололся] [Ђорђевић 1958, с. 357].

2. **Делать охраняемый объект сильным, плодородным, наделять его жизненной энергией.** На предметном и акциональном уровнях роль таких «заместителей» выполняют предметы, жесты и действия, наделенные семантикой сверхплодородности, жизненной силы, такие как яйцо, зерно, хлеб, гениталии, а также предметы и состояния, символизирующие женскую и мужскую половые сферы, например, мужская и женская одежда (особенно мужские штаны и пояс, а также подол женской рубахи), нагота и ритуальное обнажение. Хотя вся сексуальная символика чрезвычайно многозначна и в народной традиции в большинстве случаев связана с продуцирующими обрядами и текстами, однако в ряде случаев она приобретает и охранительные функции.

На Карпатах, когда на полонине готовили первый сыр, существовал обычай прогонять овец между ног девственного мальчика, чтобы не дать возможности ведьмам и колдунам отбирать у овец молоко: «Так бувало, шчо коли сыр уж зрблять, выжинуть усї вївци, бєруть свячєну сїль, шо молит пип, и стають на струнгáх [проходах в загоне для овец] два лєгинї [парня] гóли, роздїти, такї, шо за диўкáми нє ходїли и стóйт на струнгáх и сюдбї прохóдят вївци промэжэ нóгы, бо казáлы, бáбы молоко видбєрáлы вид худóбы, чєривнїцы, так и дидбї чєривныкы...» (Луги рахов. зак., КА).

На акциональном уровне придание охраняемому объекту жизненной силы осуществлялось при помощи битья. Широко распространенный обычай битья вербными ветками в Вербное воскресенье, а также битье скота ветками во время первого выгона служили именно этим целям: «Вєрба, як худóбу пєрший раз на пáшу [выгоняют]: вєрбой выгоняють, шоб дўжа былá, шоб нїяко лихо не пристáло» (Ч. Волока луг. жит., ПА).

Наделение охраняемого объекта необходимой силой и неуязвимостью к опасности осуществлялось и с помощью обтирания его предметами, символизирующими сакральную чистоту или жизненную и

сексуальную силу. Например, у поляков в Мазовии принято было обтирать живот и вымя коровы пасхальной скатертью или намазывать их куском пасхальной свинины, чтобы сделать корову нечувствительной к чарам [Dworakowski 1964, s. 120]. В Полесье, чтобы придать скоту и его приплоду способность противостоять порче, сглазу и болезням, животных обтирали нижними мужскими штанами или вывешивали пояс от них на рога или шею корове: «Штанáми обтира́ють [корову], ка́жуть, шоб урокоў не боялось... Хто загляне, где коро́ўа е... Ужé Ы́й не пройде́т. Дак трэ́ба штанáми обтира́ць. У́ымье» (Копачи черноб. киев., ПА); «Як поросята наро́дяться [и]ли коро́ўа заслабе́е — ўро́кы ка́жуть — то обтира́ють штанáмы — да́же люды́ну обтира́ють — скрызь штанáмы» (Речица ратн. волын., ПА).

Одним из действенных способов «перебороть» смерть и сообщить жизненную энергию охраняемому объекту является смех. В некоторых районах Сербии после смерти первого ребенка родителям предписывалось быть веселыми и смеяться, чтобы предотвратить смерть будущих детей (Скопска Котлина [Филиповић 1939, с. 463]). Ср. также карпатские игры при покойнике, которые отличаются гипертрофированным весельем, носят продуцирующий характер и призваны «восстановить» жизнь в доме, преодолеть смерть и служат также профилактическим средством, предохраняющим от возврата смерти в этот дом [Богатырев 1971, с. 484–508].

На вербальном уровне мотив наделения охраняемого объекта силой, делающей его способным противостоять потенциальному злу, чаще всего реализуется в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора на охрану скота от сглаза: «Бяру я сваю карову... і даю я ёй мядзвездзеву сілу, зайцаву вёрткасць, чалавечы розум і будзь ты не ўрочна...» (бел. [Замовы 1992, № 98]) или заговор на охрану пчел: «Я тебе, святая пчело, загодвляю и на слова прымовляю и даю вам, сим, всим крылам щучьи зубы, вовче горло, ведмежу сылу побываць чужой капостныци и на всей области огнем и мечем...» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 241]).

В сербском заговоре на отгон града, где тучи названы белыми говядами, говорится: «Устук', биче, / Не дај твојм бијелым говедима! Наша су црна вашу ће надајчати, побиће ваша говеда!» [Сворачивай, бычок! Не пускај твоих белых говяд! Наши черные ваших переселят, побьют ваших говяд!] (Драгачев [Толстые 1981, с. 55]).

У южных славян такую семантику часто содержали личные имена, даваемые детям, особенно в тех семьях, где дети часто умирали, чтобы с помощью имени наделить ребенка соответствующим качеством (уместно вспомнить, что Вук Караджич получил свое имя — *Вук* именно по этой причине). Ср. также сербские мужские имена, производные от названий металлов и имеющие апотропеическую функцию. Мальчи-

ка называют *Гвозден*, чтобы он был, «как железо» (ср. такие имена, как *Златко*, *Сребрен* и др.). Имя *Живко* не только давалось ребенку в качестве постоянного, но и могло заменять настоящее (т. е. данное при крещении) в разговоре. Так, если женщина спрашивала другую о сыне, она должна была называть его не крестным именем, а апотропеическим (в данном случае — *Живко*), чтобы отвести от него опасность сглаза (серб. [Вукова 1934, с. 32]).

3. Переродить — мотив символического перерождения широко распространен как профилактическое средство, уберігающее от порчи и болезней детей и животных. Действие оберега основано на том, что человек или животное в этом случае как бы рождается заново, становится другим, новым, чистым, а следовательно, недоступным для опасности. Ритуальные действия с такой семантикой связаны с пропусканием охраняемого объекта через различные отверстия, символизирующие родовые пути, включая протаскивание сквозь сорочку, штанину, камень с отверстием, расщепленное дерево и под. детей, детенышей животных или птенцов домашней птицы, чтобы предохранить их от болезней и сглаза. Чтобы уберечь новорожденного ребенка от бабич, его продевали сквозь ручку котла (серб. [Антонијевић 1971, с. 131]), а чтобы защитить его от болезней и всякого зла — продевали сквозь волчью челюсть [Антонијевић 1971, с. 165; Петровић 1948, с. 330]. Особенно часто к такому приему прибегали, если в семье не «держались» дети — их продевали сквозь хомут, материнскую рубаху, а часто выносили через окно, особенно, когда несли крестить: «Мрут дети. Як до христа нести, до батюшки, хрестити дитя, то протэ [прямо] в окно трэбэ принять, як нести до попа, и обротно — тоже» (Ч. Волока луг. жит., ПА, см. также: [Biegeleisen 1927, s. 213]). У сербов, в этом случае ребенка клали в медный котел и пропускали сквозь печную трубу [Антонијевић 1971, с. 134]. Чтобы карлики не подменили ребенка, его трижды продевают через моток невымытых и небеленых ниток (кашуб. [Sychta 3, s. 236–237]). Хорваты верили, что, если посмотреть на улетающий рой через оба отверстия для рукавов жилетки, рой не потеряется (о. Ибар [Милошевић 1936, с. 11]), а в западной Словакии через рукав смотрели на новорожденного теленка, чтобы его никто не смог сглазить, и для этой же цели пропускали через рукав одежды маленьких гусят [Vodnár 1911, s. 269]. Сербы молодняк птицы пропускали сквозь котел с отвалившимся дном, чтобы их не утащили ястреб или лисица [Филиповић 1972, с. 223], а чтобы птенцов не сглазили, мусульмане Охрида пропускают их под треножником [Ђорђевић 1934, с. 9]. На Юрьев день утром женщины открывали ворота овечьего загона и прогоняли сквозь него овец, чтобы волк не подходил к стаду (серб., Косово поле [Дебельковић 1907, с. 267]). Чтобы жеребенка не съели волки, надо сразу после рождения

протащить его между двух кольев изгороди (бел. [Романов 8, с. 300]). У восточных славян при угрозе эпизоотии вырывали в холме или кургане проход и прогоняли через него весь скот [Журавлев 1994, с. 116–118].

Достаточно часто семантика перерождения (прохождения через символические родовые пути) в подобных действиях может осложняться дополнительной семантикой, например, отгоном опасности на другой объект, как в следующем полесском тексте: «Ў аднэй жэ́ншчыны рэ́дыліся ўсе диты і заўмыра́лы, і вона ёй сказа́ла, та знаха́рка: пойдьы́ ў коню́шню, як зарэ́дыця сын, так с коня́ хомута́, зна́чыць, і просу́нуты зра́зу, а як зарэ́дыця ды́ўчынка, то с кобы́лки ўзяты хому́та, да просу́нуты пружь хомут. І то здохне тая кобы́ла. Так і зробы́ла. [У нее родилась девочка], і вони пронеслы́ хомута́ с той кобы́лы і просу́нули ту дэ́вочку, і до дня кобы́ла здо́хла, а дэ́вочка жы́ва» (Ласицк пинск. брест., ПА). В другом случае мотив перерождения дополняется семантикой плодородия, связанного с мужской сексуальной силой, символическим воплощением которой являются части мужской одежды. Например, у белорусов, чтобы сделать свое ружье нечувствительным к порче, отправляясь на охоту, охотник переступал левой ногой через порог, правой ногой оставаясь в хате, и три раза протаскивал ружье между ног, а потом вытирал его штанами [Романов 5, с. 155]. У поляков и кашубов, чтобы уберечь от сглаза гусят и вообще молодняк птицы перед тем, как выносить первый раз на пастбище, их пропускали сквозь правую штанину (или поочередно через обе) мужских исподних штанов [Lorentz 1934, s. 93; Weydenthal 1922, s. 44]; в Полесье маленьких детей пропускают сквозь штаны и сорочку, чтобы на них не напал «знос» (болезнь, получаемая одним из детей, когда два ребенка встречаются друг с другом) (Замосье лельч. гом., ПА). Нередко семантика перерождения дополняется семантикой окружения. Например, снимали с бочки обруч и прогоняли сквозь него скот, чтобы обезопасить его от болезней (серб. Крагујевац [Павлович 1921, с. 93]), то же самое делают накануне Юрьева дня (серб. Гружа [Петровић 1931, с. 242]), прогоняя весь скот через круг, чтобы ведьмы не отобрали молока (серб. [Бушетић 1911, с. 576]). Такой же синтез семантики перерождения и окружения можно отметить и в обычае доить корову через кольцо, чтобы защитить ее от порчи и злого глаза. Наконец, этот мотив может дополняться желанием обмануть опасность, связанным с ложным отчуждением ребенка, якобы продажей или передачей его другому лицу. Если в семье часто умирали дети, чтобы предотвратить смерть новорожденного, совершался обряд «купли-продажи» ребенка, при котором ребенка «продавали» за символическую плату, передавая его через окно крестному, случайному прохожему или нищему (рус., полес., карпат., ю.-слав.); у кашубов, чтобы предотвратить смерть родившегося ребенка,

сразу после рождения его несли в дом к соседям и там передавали через окно на двор, а внося в свой дом, также передавали его через окно [Biegeleisen 1927, s. 213].

Мотив перерождения реализуется на **вербальном** уровне в виде приговоров, сопровождающих перешагивание через ребенка в случаях, когда нужно уберечь его от сглаза (во многих случаях это же действие применяется для лечебных целей), что является, с одной стороны, символическим обозначением родов, а с другой — наделяет охраняемый объект (в данном случае ребенка) неуязвимостью и жизненной силой благодаря соприкосновению с женской половой сферой. Согласно полесским верованиям, если в дом заходил человек с дурным глазом, чтобы отвратить от ребенка сглаз, после его ухода мать клала ребенка около порога три раза переступала через него и говорила: «Яка ма́ты нарады́ла, такая и атхады́ла». После чего три раза сплевывала (Олбин козелец, черниг., ПА). Так же поступали, когда выходили с маленьким ребенком гулять (Копачи черноб. киев., ПА). Еще более выразительным этот прием выглядел в сербской традиции. Чтобы ребенка не могли сглазить или испортить, мать прикладывала руку к своему половому органу, после чего проводила рукой по лицу и голове ребенка и говорила: «Ја те родила, ја те и отхранила!» [Я тебя родила, я тебя и выкормила!]. После чего три раза дотрагивалась рукой до земли [Петровић 1948, с. 325].

4. Быть отталкивающим, непривлекательным для опасности. На предметном уровне такой семантикой наделены экскременты, которые сообщают охраняемому объекту отталкивающие свойства. Магическое наделение отталкивающими качествами широко применяется у южных славян и на Карпатах при защите людей и животных от порчи. На Карпатах к груди ребенка прикладывали свиной кал, чтобы его не тронули женские демоны *майки*, сосущие по ночам кровь из груди (Тисов долин. ив.-фр., КА). У сербов мать должна хранить пеленку, которую ее новорожденный ребенок первый раз запачкает, и, если в дом приходила женщина, у которой были месячные или которая имела в этот день половой контакт, мать, чтобы отвратить от ребенка возможный вред, протирала ему лоб запачканной пеленкой [Тановић 1927, с. 108]. В некоторых районах Сербии первыми испражнениями новорожденного мазали ему брови, чтобы он рос большим и красивым и не боялся сглаза [Ђорђевић 1938, с. 155]. Если замечали, что корова должна скоро отелиться, ее не чистили и не смывали с нее навоза, чтобы ее не сглазили [там же].

В Полесье, чтобы предохранить себя от сглаза, предписывалось промывать глаза мочой (Хоромск стол. брест., ПА). У хорватов, купив новых волов, хозяин должен был на этом же месте окропить их собственной мочой, чтобы их никто не сглазил [Ђорђевић 1938, с. 157].

В качестве средства, сообщающего человеку или животному непривлекательные для опасности качества, часто используется плевок, которым смазывают того, кого хотят защитить. У лужичан мать, желая охранить ребенка от сглаза, сплевывала на свою полу и три раза проводила ею по лбу ребенка [Борђевић 1938, с. 155]. Чтобы ребенка предохранить от сглаза, перед кормлением грудью мать сплевывала себе на ладонь и растирала по горлу, лбу и около рта ребенка, в южной Сербии для этой же цели мать своим плевком смазывала глаза ребенку или плевала ему в рот [Борђевић 1938, с. 156], в западном Полесье от сглаза ребенку плевали в глаза (Ветлы любешов. волын., ПА). У словаков человек, придя первый раз посмотреть на новорожденного, чтобы его не сглазить, должен был поплевать на него [Vaclavík 1943, s. 23]; чехи и словаки считали, что нужно поплевать на скотину, чтобы ее никто не сглазил [Húsek 1932, s. 271], обычно это делали в отношении молодняка (словац. [Pajek 1884, s. 152]). Часто в таких случаях плевков сопровождался отгонными или запретительными формулами. Например, у сербов, чтобы не сглазить ребенка, на него трижды плевали и говорили: «Мачке те по...» [Кошки тебя обоср...] (Косово поле [Дебельковић 1907, с. 177]).

На вербальном уровне этот мотив проявляется в способах называния ребенка или животного, чтобы предохранить его от сглаза. Эта семантика находит свое воплощение в русской практике, восходящей к древнерусской традиции нарекать детей именами-апотропеями, имеющими пейоративный оттенок типа *Немил*, *Нехорош*, *Дурак* и пр. [Журавлев 1994, с. 37]. Ср. соответствующий сербский обычай при виде маленького ребенка, чтобы не сглазить его, сказать «Гад!» или «Циганче!» и три раза сплунуть [Борђевић 1938, с. 156, 161]; в Герцеговине, когда видели ребенка первый раз, говорили: «А то ли је онај мали ружнов?» [Тот ли это маленький уродец?] [там же, с. 161]. Приласкав ребенка, чтобы не сглазить его, следовало сказать: «Пфуј, гаду мали!» [Тьфу, маленький гад!] [там же, с. 162]. Сербь, говоря о ребенке или детеныше животного, называли их пейоративными именами типа: «бијесна момка, нагрђене ђевојке, наопака ђетета, кршна коња, ојађела ждробета» [бешеная девушка, гадкая девочка, скверный ребенок, разбитый конь, печальный жеребенок] [Борђевић 1938, с. 162]; так же поступали и поляки, чтобы не сглазить маленького ребенка, о нем говорили: «А со за brzydai, со за paskudny!» [Что за урод, что за паскудный!] [Dwogakowski 1935, s. 51]. Подобный прием против сглаза широко известен и в Полесье: «У нас не кажуть, шо хорошэньке, — „Тьфу, якé поганэ дитя!“» (Тхорин овруч. жит., ПА) или: «Трэба казатъ: „Ох, якé нэ гáрнэ, ох, якé нэ гóднэ, якé гадкэ вáшэ дытá“» (Чудель сарн. ров., ПА).

Часто в вербальных формулах декларируется, что человек или животное покрыты нечистотами, а поэтому не представляют интереса для опасности. Когда рождается теленок, все семейство идет в хлев и при виде теленка каждый говорит: «Тьфу, тьфу, куры умарали!» и в заключение плюет — после этого теленок не будет бояться сглаза (бел. [Крачковский 1874, с. 205]). При встрече с вихрем, чтобы он не навредил человеку, кричат: «Посерен съм, намочен съм» [Я обосран и обмочен] (болг. [Георгиева 1983, с. 178]) или: «Гадни сме, усрани сме, помочали сме» [Обгажены, обосраны и обмочены] [там же] или: «Тьфу, але, посере ми се, помоча ми се» [Тьфу, алы, я обосран и обмочен] (вост. Сербия [Плотникова 1997, с. 272]).

5. **Ритуальное очищение** охраняемого пространства также является способом его апотропеизации. Среди свойств, делающих человека или охраняемое пространство недоступным для влияния опасности, является ритуальная чистота. Поэтому действия, обладающие семантикой *очищения*, могут входить в круг оберегов, хотя эта семантика чаще присуща и текстам с реабилитационной функцией (когда нужно удалить за пределы своего пространства уже имеющуюся опасность — болезнь, нечистую силу, вредных насекомых и пр.). Однако часть текстов с этой семантикой способны приобретать апотропеическую функцию, когда они предваряют наступление опасности. Использование очищения в качестве апотропеического средства основано на представлении о том, что ритуально чистый человек или какой-либо другой объект не доступен силам зла. Очищение включает в себя действия, связанные с обметанием дома и двора, удалением за пределы своего пространства и сжигания мусора, грязи, старой соломы, побелки стен, печи и пр. Эти обрядовые действия чаще всего приурочены к весенним календарным ритуалам (у восточных славян — к Благовещению или Страстному четвергу) и имеют целью предохранить дом от болезней, змей, насекомых, грызунов на весь последующий сезон. В Полесье очищение дома от болезней, насекомых и гадов, совершавшееся в весенний период, часто сопровождалось созданием магического круга вокруг своего пространства (см. *Окружение*), поскольку обметалось пространство вокруг дома: «У Чысты чатвэр до сѡнца рѡненько онѡ голѡ мятѡ, вакрѹг хѡты абметаюць. Каб жаб и ўселѡких насякѡмых нѡ булѡ, ў хѡты и калѡ хѡты. Коб чысто булѡ» (Жаховичи мозыр. гом., ПА); «[В Чистый четверг] ўстаюць утрѡм, хѡту пудметтуць, путом на ўўлице, паобмете прѹци сѡнца тую хѡту, а мо быць, хто й сарай тѡж пуубмете, та ўсѡ гѡворѡць прѡти змеи, шчѡб ў дум не ўползѡла. Шчѡб чысто бѡло ў хѡце, шчѡб не было зѡеди» (Стодоличы лельч. гом., ПА). Иногда очистительные обряды в Полесье были приурочены к Воздвижению, когда, якобы, «сдвигается» земля и все хтонические существа уходят под

землю: «На Здвїженье абметáюць двор до сонца, шоб ужáки не шли» (Барбаров мозыр. гом., ПА). В северной Болгарии ритуальное очищение домашнего пространства и особенно места вокруг очага для предохранения себя от болезней и прочих напастей происходило накануне Ивана Купалы [Дражева 1973, с. 116–117], а у сербов — в Юрьев день [Тановић 1927, с. 64].

Практически повсеместно ритуальное очищение дома в эти дни сопровождалось уничтожением или удалением выметенного мусора. В Словакии очистительные обряды дома были приурочены к Страстной субботе — в этот день подметали от стола к дверям, чтобы не было насекомых, а мусор различными способами удаляли за пределы «своего» пространства: сжигали под деревьями, пускали по воде, выносили на крышу, бросали через голову или через забор [Vaclavík 1959, s. 133; Валенцова 1996, с. 293]. У болгар в Игнатъев день (20.12/2.01) очищали печные трубы, а сажу вместе с метлой, которой это делали, выбрасывали во двор или на перекресток, чтобы летом не было блох [Българска 1994, с. 155].

Помимо календарных праздников охранительное очищение пространства практиковалось также при закладке зерна на хранение — в этот день выметали погреба и амбары (Ласицк пинск. брест., ПА); чтобы мыши не поели зерно и закладываемые припасы, иногда для этой цели использовали веник, взятый в церкви (Боровое рокитн. ров., ПА).

На вербальном уровне семантика очищения обычно реализуется в заговорах против сглаза. Ср. русский заговор на охрану пчел: «Да очистятся пчелы мои, яко злато и изыдостеся яко молния по небу...» (владим. [Назаров 1911, с. 69]). В заговоре при обезвреживании залома произносилось: «Залом-залом, взвейся под огнем... Огонь очищает, болезнь прогоняет...» (рус. [Максимов 1993/1, с. 130]). Болгары отгоняли градовую тучу заговором, в котором утверждалось, что «наше село е чисто и пречисто!» (Кюстендилско [Арнаулов 1971/1, с. 130]); ср. также фрагмент македонского заговора на отгон градовой тучи: «Наше е поле дл'го ј' широко, дл'го ј' широко, чисто ј' пречисто» [Наше поле длинное и широкое, длинное и широкое, чистое и пречистое!] (Куманово [Толстые 1981, с. 101]).

6. **Обмывать, обтирать** человека или животное с целью уберечь его от порчи и болезней. На акциональном уровне, например, практиковалось вытирание лица подолом рубахи, чтобы уберечься от сглаза, умывание или мытье на Рождество, Крещение, Ивана Купалу, в Чистый четверг и в некоторых других случаях, совершаемое для того, чтобы охранить себя от болезней: «Мѣють водѣчкою и вытирають подбѣлками, шоб ѳроки нэ нападалы» (Вышевичи радомышл. жит., ПА). Если кто-то похвалил ребенка, чтобы не было сглаза, «то вылизывае

мать гóчы дытáты и подóлкамы сорочки вытираты гóчы» (Чудель сарн. ров., ПА). Ср. польский обычай вытирать себе по утрам лицо подолом, чтобы охранить себя от сглаза на весь день [Weydenthal 1922, s. 44]. В данном случае для создания апотропеического эффекта имеет важное значение не только семантика очищения, содержащаяся в самом действии — обтирании, но и то, чем обтирают — подол, как самая нижняя, а поэтому самая грязная и «затасканная» часть женской одежды, должен сообщить охраняемому лицу способность быть нечувствительным к опасности.

Русские умывались дождевой водой, собранной в Ильин день, веря, что она предохранит от «очного призора и всякой вражьей силы» [Макашина 1982, с. 96]. В Ярославской губ. считалось, что, «кто умоется водой во время первой грозы, тот в течение целого года не будет хворать никакой болезнью» [Максимов 1993/1, с. 204]. У восточных славян принято было мыться в Страстной (Чистой) четверг до восхода солнца, чтобы не пристали недуги и смерть: «Наша мама ў Чісты четверг мыла до сонца. У Чісты четверг устане, гóлая хáту вымете, шоб не заводилось нечисти, да нас помые. Мые ў холодной воде» (В. Жары браг. гом., ПА). У западных славян ритуальное мытье и умывание приурочивалось к утру Страстной пятницы — до восхода солнца мылись в реке, чтобы охранить себя от болезней (пол. Карпаты [Janicka-Krzywda 1988, s. 42]); словаки, перед тем, как умыться в реке, трижды отгребали воду от себя, каждый раз произнося: «Тото је не моје», на четвертый раз набирали воду в ладони со словами: «Тото је моје» и умывались, защищая себя от болезней [Servenák 1966, s. 105]. В Страстную пятницу также принято было очищать всю деревянную молочную посуду, чтобы никто не смог испортить молока [Bođnár 1911, s. 267]. Польские гуралы прогоняли скот через бегущую воду, а затем кропили ею глаза животным, чтобы предохранить от сглаза [Weydenthal 1922, s. 44].

Сербь считали, что *бабицы* — ночные женские демоны — вредят матери и ребенку только в том случае, если они не прошли ритуального очищения после родов. Поэтому главным защитным средством против *бабиц* было купание роженицы в освященной воде. Святая вода, полученная у священника специально для этой цели, называлась *молитва*, а само купание — *молитвење* [Зечевић 1981, с. 89–91]. Ср. ритуальное очищение коровы после отела, которое включает в себя обязательное подмывание ее святой водой, у русских называется *корову молитв* (орл. [Журавлев 1994, с. 54]).

Формой ритуального очищения охраняемого объекта было его *окропление*. В частности, чтобы ткущееся полотно никто не смог сгладить, кросна окропляли водой с кочерги (Щедрогор ратн. волын., ПА). При выгоне скота, чтобы защитить корову от сглаза, хозяйка опры-

скивала ей морду из ковша или колокольчика, который привязан у животного на шею (Тихманьга каргопол. арх., АА).

На вербальном уровне мотив умывания, обмывания встречается в заговорах. Ср. фрагмент белорусского заговора, охраняющего корову от ведьмы: «...ідзець Прачыста Маць па сінім моры, ідзець, у руках крапліца нясець, у сіне мора макаець і кароўку падмываець ад усякае нарадзеініцы, каторая малокі адбіраець» [Замовы 1992, № 105] или: «Умоюсь утренней росой, утрюсь светлою луною...» (каргопол. арх. [Дурасов 1989, с. 270]). Тот же мотив умывания встречается в охранительной молитве: «По утру встаю, росой умываюсь, пеленой утираюсь Спасова Пречистова образа» [Максимов 1993/1, с. 29]; «Не я тебе стираю, не я умываю, умывает сам Господь, Божия Матерь, утирает чистую пеляною, залатою ризаю...» (Радутино трубч. брян., ПА). На Карпатах в Сочельник вечером все шли на реку мыться и произносили заговор: «Водіца Орданіца, обмывеш лугы, береги, жоўтое корінне, білое камінне. Обмый и мэнэ, породжбну, хрэшчэну вид усёго злого, вид усякой хвороты» (Новоселица межг. зак., КА). Следует заметить, что ритуал окуривания коровы после отела у белорусов называется *подмыть корову* [Зеленин 1914–1916/1, с. 142].

В подобных формулах существует конструкция «омывать (окуривать) от...», которая сближает мотивы с семантикой очищения с мотивами семантической модели отгона. Конструкция «омывать от...» представлена в заговорах от сглаза и порчи, как, например, в заговоре на охрану пчел: «Водо Йорданко, омиваеш лути, береги, коріння, омий моєї пчоли од призору жіночого, парубочого, дівочого — головки, крильця, утроби, ніжки...» (укр. [Замовляння 1993, с. 169]).

7. Окуривать охраняемый объект или пространство. Профилактическое очищение с помощью окуривания производилось обычно растениями, имеющими высокий апотропеический статус (например, тимьяном или можжевельником), как правило освященными, а также ладаном, воском, солью, дегтем и пр. У русских, чтобы уберечь новорожденного ребенка от сглаза, его окуривали дымом, сжигая кусок подола от платья [Зеленин 1991, с. 322]; в Родопах после рождения ребенка повитуха подкуривала его куриными перьями, дегтем и зернами проса, положенными на угли, чтобы ребенок не боялся сглаза [Родопски 1911/4, с. 107]. Если в дом, где есть некрещеный ребенок, кто-либо из домашних возвращался после захода солнца, перед тем, как впустить в дом, его окуривали дымом, чтобы он не внес в дом болезни (болг. [Bystroń 1916, с. 116–117]). Чтобы ребенок не заразился при эпидемии, для его окуривания использовали так называемый «самодивски трън» — «перекати поле», состоящее из колючих растений (болг.). Чтобы защитить от сглаза гусят и индюшат, берут несколько раскаленных угольков,

отрезают у каждого птенца по кусочку пера, бросают на угли и подкуривают этим дымом (Охрид [Ђорђевић 1934, с. 9]; зап. Словакия [Vodnár 1911, s. 269]). В Полесье, чтобы покойник не «ходил», дом окуривают воском (Забужье любомл. волын., ПА). Накануне Ивана Купалы хозяйки окуривали коров освященными травами, чтобы защитить скот от ведьм (бел. мин. [Шейн 3, с. 267]); у словаков это принято было делать на Юрьев день, чтобы защитить скот от босорок [Horváthová 1986, s. 195], на Карпатах для этой же цели коров окуривали ладаном в Сочельник (Новоселица межг. зак., КА). На северо-востоке Европейской России существовал ритуал очищения коровы после отела, включавший в себя окуривание коровы и называвшийся *курить уроки* [Журавлев 1994, с. 51–52]. На западе белорусского Полесья окуривание отелившейся коровы в предохранительных целях носит название *урóкы скýдаты*: «...урóкы скýдають — окурóють з мórды по сóнцу» (Олтуш малорит. брест., ПА). Украинцы окуривали травами дом и хлев в Сочельник, чтобы предохранить хозяйство и людей от нечисти на весь год. Сербь окуривали над огнем пеленки, оставшиеся на улице после захода солнца или подвешивали вихрем, чтобы ничто не повредило ребенку [Зечевић 1981, с. 89]. У гуцулов перед ужином в Сочельник хозяин входил в дом, закрывал двери и окуривал ладаном весь дом, обходя помещение посолонь, затем окуривал всех домочадцев, а под конец черепок с ладаном клал на камень под стол — все это делалось, чтобы освободить жилище от нечистой силы, если она там находилась [Шухевич 4, с. 12].

Часто окуриванию подвергались новые вещи (особенно одежда), чтобы очистить их от возможной порчи или сглаза. Так, в Полесье ладаном и воском окуривали купленную молочную посуду, «каб спору хто не украў» (Жаховичи мозыр. гом., ПА).

На вербальном уровне мотив окуривания зафиксирован в русской традиции (моск., вологод., костр., арх.) при совершении очищения отелившейся коровы. Во время окуривания коровы происходит ритуальный диалог между двумя женщинами: «Что куришь?» — «Курю уроки». — «Кури гораже, чтобы не было». — «Нет и не будет» [Журавлев 1994, с. 52]. Следует отметить, что в той же ситуации очищения коровы после отела этот мотив может реализовываться и в форме заговора, произносимого одним лицом. Для окуривания коровы кладут в глиняный горшочек мох из четырех углов избы, ладан, угли, зажигают все это и, окуривая корову и теленка, произносят: «Что, баба, куришь? — Уроки, уроки, подите в чистые поля, в зеленые луга...» (рус. костр. [Журавлев 1994, с. 52]). При других вариантах совершения этого обряда данный мотив может редуцироваться до приговора. Окуривая отелившуюся корову, хозяйка произносит: «Озёп (сглаз. — Е. Л.), пороки окуриваю» [там же, с. 52–53].

В ряде случаев превентивное очищение включает в себя и **обжигание, очищение огнем**, ср., в частности, зажигание ритуально чистого «живого» огня при эпидемии и прогон через него скотины при угрозе эпидемических заболеваний. У украинцев перед тем, как надеть на себя первый раз новую сорочку, принято было проводить ее над огнем для того, чтобы очистить от вредоносного для человека влияния в случае, если полотно, из которого она сшита, было закручено вихрем [Милорадович 1991, с. 222]. Так же, чтобы не заболеть, поступали с одеждой, купленной на базаре (Ст. Боровичи щорс. черниг., ПА).

В ряде весенне-летних календарных обрядов (обычно на масленицу, Благовещение, день Сорока мучеников, Страстной четверг, Юрьев день, Ивана Купалу) зажигание ритуальных костров и сжигание на них мусора и старых вещей являлось заключительным этапом превентивного очищения пространства от болезней, змей, насекомых и другой опасности [СД 2, с. 625–626; Антонијевић 1971, с. 182, 184; Пећо 1925, с. 371]. В некоторых местах Болгарии на Благовещение обходили двор с зажженной тряпкой для предохранения его от змей, ящериц, блох и под. [Българска 1994, с. 29]; сжигание мусора на кострах практиковалось также 1 марта, чтобы предотвратить появление блох, а также для того, чтобы не бил град [Вакарелски 1935, с. 424]. В Сербии в день Сорока мучеников, выметая чисто дом, женщины собирали мусор вместе с метлой на мусорной куче и зажигали [Петровић 1931, с. 241]. В Сербии в Чистый четверг жгли костры на огородах и бахчах, чтобы обезопасить их от кротов.

Очистительное значение имело и перепрыгивание через костры, практиковавшееся, в частности, в заговенье перед Великим постом: это делали, чтобы охранить себя от блох, змей и ящериц. В Сербии дети перепрыгивали через огонь, зажигаемый в день Сорока мучеников, чтобы быть здоровыми [Петровић 1931, с. 241], а в других сербских селах через огонь, зажигаемый в этот день, должны были перепрыгнуть все домочадцы, чтобы защитить себя от лихорадки (Левач, Темнич [Мијатовић 1907, 133]). Перепрыгивание через костер для охраны себя от болезней на весь последующий год практиковалось в разных славянских традициях, иногда оно сопровождалось приговорами, эксплицирующими цель совершаемых действий: в Македонии, в частности, дети, перепрыгивая через костер, говорили: «Да съм жив и здрав, догодина пак да скоча огиню» [Пусть я буду живым и здоровым, чтобы через год скакать через огонь] [Ганева-Райчева 1990, с. 10].

Во многих случаях практиковался профилактический прогон через огонь скота, чтобы сделать его нечувствительным к сглазу и порче. В некоторых районах Карпат это совершалось в Васильев день: «На Василья ра́но кладу́т пид пориг ста́йни ва́тры, ключ вид до́му, вид ста́йни,

абы́ це пэрэйшла́ коро́ва, абы́ нэ зчэрэдува́лы» (Головы верхов. ив.-фр., КА); у гуцулов скот перегоняли через огонь накануне Юрьева дня, чтобы чаровницы не могли повредить коровам [Шухевич 3, с. 268]; в других селах этот обычай носил окказиональный характер: «Можэ кла́сты пид пори́г оги́нь чи жа́лізо, як шчо́бы до коро́вы ничо́го нэ бра́ло, бусурку́ны нэ бра́лы» (Новоселица межг. зак., КА). У сербов для охраны скота от порчи в Юрьев день в воротах загона для овец клали горячие угли и прогоняли через них скот [Бушетић 1911, с. 576]. На Русском Севере и у словаков прогон скота через огонь приурочивался к первому весеннему выгону [Václavík 1959, s. 131]. В некоторых районах Сербии накануне Юрьева дня или в день св. Евдокии (1/14.03) скот прогоняли через ворота, на которых горели свечи, освященные на Рождество и Юрьев день, чтобы защитить скот от ведьм и болезней [Петровић 1931, с. 241–242]. Для обезвреживания ведьм в Юрьев день принято было поджигать обмотанные сеном обручи и спускать их с гор [Шухевич 3, с. 268; 4, с. 247].

Очищение огнем могло быть и окказиональным. Например, после выноса покойника из дома разводили огонь в печи, затапливая ее можжевельником (рус. олонец. [Куликовский 1890, с. 53]). У русских крестьяне зажигали можжевельниковые костры на границах деревни, чтобы не пустить туда болезнь [Завойко 1914, с. 84–85]. У болгар огонь разжигали под порогом дома, как профилактическое средство для охраны роженицы — каждый, кто проходит через двери, должен был переступить через него [Вакарелски 1935, с. 305].

Особую очистительную и профилактическую силу имел так называемый «живой» огонь, зажженный архаическим способом — трением друг о друга двух кусков дерева — такой огонь считался особо чистым, священным, способным предотвратить надвигающееся зло (чаще всего мор скота или эпидемию) [Журавлев 1994, с. 113–117]. У сербов вытирать огонь должны были близнецы. После того как новый огонь загорится, через него прогоняли весь скот, а также окуривали животных дымом от нового огня. Очень часто у восточных и южных славян костер, зажженный от «живого» огня, помещали в специально прорытый прокоп или ров, через который и прогоняли скот [Журавлев 1994, с. 115–116; Антонијевић 1971, с. 205]. У южных славян по бокам прохода для скота часто стояли брат и сестра с «останавливающими» именами — *Стојан* и *Стојанка* или *Станко* и *Стана*, чтобы болезнь «встала», остановилась, и били проходящий скот головешками от «живого» огня [Антонијевић 1971, с. 205] или крестили животных этими головешками и мазали их дегтем, веря, что такую скотину не сможет поразить болезнь [Мијатовић 1907, с. 160].

Предохранительные обряды с «живым» огнем могли иметь календарную приуроченность или быть окказиональными. У белорусов

«живой» огонь зажигали ночью в Страстную субботу [Шейн 3, с. 330]; у сербов в Груже это происходило в так называемые «Кресови дани» — перед днем св. Пантелеймона [Петровић 1931, с. 253]. В других случаях огонь мог возжигаться по мере надобности — при приближении или начале эпидемии.

Ритуальное «обжигание» охраняемого объекта с целью предотвратить зловредное воздействие демонических существ широко применялось в болгарской охранительной практике во всех «переходных» ситуациях жизни человека. Сразу после рождения повитуха обходила роженицу и ребенка с зажженной паклей, чтобы охранить их от демонов «навий», которые вредили новорожденным и роженицам. В южной Тракии совершалось ритуальное «обжигание» новобрачных, особенно молодого, чтобы защитить его от порчи, вызывавшей мужское бессилие [Българска 1994, с. 245]. У болгар известен обряд «опалването на гроба» [обжигания могилы], совершаемый на третий, девятый или сороковой день после похорон для того, чтобы предохранить покойника от превращения в вампира. Обряд совершался после каждых похорон [Българска 1994, с. 245]. Нечетное количество женщин, участвовавших в данном обряде, соблюдая полное молчание, собирались у могилы до восхода солнца, обкладывали ее соломой, паклей или черными шерстяными нитками и зажигали.

8. Быть неузнаваемым. Одним из способов сделать объект охраны невидимым для носителя опасности является своеобразная «маскировка», мимикрия, при которой охраняемое существо сливается с окружающим миром. Мотив встречается в заговорах. В заговоре на первый выгон скота желают, «...штоб наша скацінка здавалася ў полі мятай, камнем, на даліне купінай, а ў лесе калодай, кустам на дарозе, сокалам» (бел. [Замовы 1992, № 128]); «У поли копной, а ў лесу кустом» (В Терезежов стол. брест., ПА); «...казался бы мой скот зверю медведю и волку при реке — рекой, при пне — пнем, при колоде — колодьем, при камне — камнем и всякому зверю и нечистому духу огнем и горьким дымом» (рус. [Майков 1994, с. 118]). В западном Полесье подобные заговоры имели специальное название — *затинанне* (засекание) — с их помощью *затинали* (засекали) пропавшую скотину, веря, что если к *затытому* таким образом животному подойдут хищники, оно представится им кустом или копной сена (В Терезежов стол. брест., ПА). Таковыми же невидимыми для врагов должны быть и следы, которые исчезают для взора врага: «Следы мои травой зарастают, песком засыпают, водой заливают. Некому моих следов найти...» (рус. [Майков 1994, с. 27]).

Обмануть опасность, сделав охраняемый объект для нее неузнаваемым, старались и в том случае, когда в семье «не держатся» дети. Чтобы предохранить от смерти родившегося ребенка, нужно «обмануть» смерть и окружающих, объявив его не тем, кем он является на самом деле.

К примеру, говорили следующее: «Чуј пуче и народе! Ради вучица вука, свему свијету на знање, а ђетету на здравље!» [Слушай люди и народ! Родила волчица волка всему свету на знание, а ребенку на здоровье!] (серб. Грбље [Вукова 1934, с. 35–36]). В других случаях скрывали пол ребенка — если родился мальчик, говорили, что будет девочка [Ђорђевић 1938, с. 11]. Ср. смоленский обычай в случае отела коровы или появления приплода у другого скота первый раз, войдя в хлев, произносить три раза: «Это не теленок, а волчонок» [Журавлев 1994, с. 37].

9. Кроме качеств незаметности, силы и неуязвимости, которые с помощью магических средств сообщались охраняемому объекту, могли также моделироваться и другие качества, **необходимые для противостояния опасности**, в частности, правильное поведение охраняемого объекта, его послушность хозяину, плодовитость, его способность самому защищаться от опасности. Мотив чаще всего реализуется в заговорах на охрану скота и пчел.

Прежде всего магическим способом животному «прививалась» привязанность к своему хозяину. Весной, расставив свои ульи, пчеловод брал миро и печень животного, обходил с ними трижды пасеку и произносил: «Как мир христианам не может быть без елєя и мира, так бы мои пчелы не могли отбыть с моей пасеки и от меня, раба Божьего такого-то»; в другом случае хозяин пчел вырезал четырехугольный кусок дерна, обходил с ним пасеку, затем прикладывал дерн к каждому улью и говорил: «Как сия земля не может рушиться, так бы мои пчелы не рушились от моей пасеки и от меня, раба Божия (имя рек)...» (рус. владим. [Назаров 1911, с. 61]); при первом вылете пчел ульи посыпали взятой с гор землей и говорили: «Как гора с горой не сходится, так бы мои пчелы не сходились с чужою пчелою...» [там же, с. 65]. При выборе места для пасеки пчеловод должен был положить «заклятье» на пасеку — для этого он находил в поле небольшой камень, который брал зубами и в зубах же приносил на пасеку, где зарывал в землю, после чего произносил заговор, в котором, в частности, говорилось: «Как сей камень не может выйти из земли этой, так бы мои пчелы не могли отлететь от сей пасеки, от меня, раба Божьего...» [там же, с. 59].

Мотив встречается также и в приговорах, в частности при первом выгоне скота. Хозяйка зарывала свой пояс у самого порога и произносила: «Коль крепко и плотно пояс вокруг меня держался, так крепко Пеструнюшка круг двора держись и своей большушки-магушки». Считалось, что это оградит животное от всех бед и заставит на ночь приходиться домой (каргопол. арх. [Дурасов 1989, с. 267–268]). В Полесье при первом выгоне скота хозяйка клала в воротах, через которые гнала корову, фартук и на себя надевала фартук, после чего говорила: «Як хвартушók калá мянэ — так штóб карóўка калá мянэ былá» (Присно ветк. гом., ПА).

Чтобы купленные куры держались дома и не разбегались, их обводили вокруг дома и говорили: «*Tszumaj się chałury, jak moja noga dupy*» [Держись дома, как моя нога зада] (пол., келецк. [Siarkowski 1879, s. 25]).

10. Самозащита. Охраняемому объекту сообщалась также способность самому защищаться от нападений опасности. Этот мотив часто встречается в восточнославянских заговорах на первый выгон скота. Ср., например, заговор на охрану стельной коровы: «Добры вечер, коровка моя рябая. Иду я к тебе, говорю я тебе, не сподевайся на мене, сберегай сына себе от лихих духов и чародейных врагов. Ногамы топай, рогамы бодай и голосом покрыкай, хозяйку на помощ призывай» (Картушино стародуб. брян., ПА) или заговор при первом выгоне скота: «Идёт кароўка ў поле, / Стрэнет змею зубатую. / Ты се не боўся, рожками покалі, / Ножками потапчы, хвостиком помані, / И весь удой сваей хазяйце неси» (Золотуха калинк. гом., ПА), а также в заговоре на первый выгон скота: «...на розыходных дорóгах стоятыме ўэдмаріца, / Уяліка дойніца. / Ты рожками отколіса, / Ножками отбрыкніса, / Да й хўостиком одмахніса, / Да себе ўэдмаркі-дойрки не допустіс» (Симоничи лельч. гом., ПА); «...а ти, моя коровка, пасись, пасись, насці на вѣдьму, насері, а спор до дому неси» (Копачи чернов. киев., ПА).

Чтобы защитить свои ульи от чужих пчел, пчеловод обходил их с куском печени, отрывал часть печени и говорил: «Как победил силы царь-Давид, отец Соломонов, а страшного царя Голиафа Божеским изволением и всех его святых, так бы пчелы мои победили тех пчел, которые имели прилетки, и побрали бы их мед Божею силой, всеми небесными силами», в другом случае хозяин брал щучью голову и произносил: «Как рыбы шуки всякая рыба боится, так бы и от моих пчел чужие пчелы бегали и улетали и ужасались моих пчел...» (рус. владим. [Назаров 1911, с. 59–60]) или: «...как птицы летающие соколу повинуются, так бы чужие пчелы повинны были моим пчелам на всех сторонах в чужих пасаках...» [там же, с. 65].

11. Моделирование нормальной, правильной ситуации в целом — этот мотив включает в себя одновременно и апотропеическую, и продуцирующую семантику, поскольку тексты с таким мотивом призваны обеспечить общее благополучие охраняемого объекта (чаще всего скота) на длительную перспективу, обычно — на весь пастбищный сезон, поэтому они сочетают в себе и охранительные, и продуцирующие функции. К такого рода текстам относятся заговоры на первый выгон скота, которые, как правило, полисемантичны и включают в себя целый ряд смысловых элементов. Сюда входят: а) пребывание скота в сакральном пространстве: на крутых горах, на шелковых травах, на криничных водах / под царскими вратами в чистом поле / на Божьей росе, на Сиянской горе и пр.; б) программирование правильных дейст-

вий самого скота: травой наедайся, водой напивайся, от стада не отставай, как солнце зайдет — домой иди, все молоко мне отдавай и пр.; в) программирование желаемого блага: принеси молочка по бочка, сметанки по коленца / дай молочка густого, сыру толстого, масла желтого; г) программирование самообороны: рожками отколись, ножками отбрыкнись, хвостиком отмахнись, ведьму не допускай / чтоб тебя вихрь не съел, чтоб ты вихрь съела и пр.; д) программирование правильного (вовремя) возвращения: будешь дом вспоминать, когда будет пастух подгонять. Ср., например, полесские заговоры на выгон скота: «Ўганяю короўку ў чэрэду, / Сўта́я Прачы́ста Бо́жа Ма́ти по пэ́рэду. / Перэ́д припу́няе, / А зад пудга́няе, / Да ў се́рэдину заўро́чае. / А ты, короўка, ни попэ́рад не бя́гі, / Ни сза́ду не сяди́, / Да посере́дь тоўа́ра йди. / Да еш траўу́ за кусто́м, / Да гляди́ до до́му хўосто́м, / А тоўды́ здума́еш об домоўцы, / Як бу́де пасту́х до до́му поганя́ти» (Симоничи лельч. гом., ПА) или: «Иди́, скати́на, / У чы́ста по́ле, / Травичьку́ зьяда́й, / И раси́чку спива́й, / В сваё хазя́йства / Малака́ прибавля́й» (Присно ветк. гом., ПА) или: «Идзи, мая кароўка, / У зялёную дуброўку, / На чыстыя росы, / На зялёные травы. / Там табе пахаджаци, / Зялёну траўку сабираци, / З дабром ка мне вазврашчаци» (Бабичи речиц. гом., ПА).

XI. Контакт

Все рассмотренные ранее семантические модели в той или иной степени содержат идею отделения от чужого и опасного, стремление отгородиться от него, т. е. имеют своей целью предотвратить нежелательный контакт с опасностью. Вместе с тем среди славянских апотропеев есть значительная группа текстов, направленных на то, чтобы путем особых форм контакта с носителем зла, путем правильного поведения избежать возможной опасности. Эта модель содержит три мотива: кумовство, задабривание, жертвоприношение. Причем только последний мотив может существовать одновременно и на акциональном, и на вербальном уровне, первые два — только на вербальном.

1. **Кумиться, брататься с носителем опасности.** В некоторых случаях считалось, что можно «приручить» демона, а также опасное или вредное животное, породнившись с ним. В Полесье при встрече с волком, чтобы тот не тронул человека, обращались к нему со следующим приговором: «Вовчику, най мой братику, не зымай мэна, и я тэбэ не трону» (Олбин козелец. черниг., ПА); сербы при встрече с волком говорили: «Побратиме, уклони ми се с пута!» [Побратим, отойди с моей дороги] [Борђевић 1, с. 213]. Сербы полагали, что, если покумиться

с волком, змеей, лаской, мышами, они не будут трогать человека, его скот и зерно [Ђорђевић 2, с. 141]. Человек, покумившийся с волком, змеей и пр., не должен был их убивать, в частности, представители сербского племени куча верили, что они находятся в кумовстве со змеями, поэтому не убивали их [Кнежевић 1960, с. 59; Ђорђевић 1, с. 306]. Выгоняя скотину в поле, говорили: «Хајд з Богом, милушко моја... Кумим те по триста и три пута, водом и гором, небом и земљом...» [Иди с Богом, милая моя, кумим тебя триста три раза с водой и лесом, небом и землей] [Раденкович 1982, с. 44]. Также можно побрататься с морой, чтобы она не душила человека. Для этого, пробудившийся ночью человек должен сказать: «Дођи, кујо, шјутра, у јутро прије сунца да ти дам мало соли!» [Приходи утром, сука, перед восходом солнца, дам тебе немного соли!]. Утром он должен побрататься с пришедшей морой, после чего она не сможет ему вредить (черногор. [Ђорђевић 1953а, с. 232]). Считая, что градовые тучи разносят самоубийцы, сербы, при приближении тучи к селу, обращались за помощью к утопленнику, находящемуся в туче: «О Милинкоооо, брате рођени, не терај овамо бела говеда... О Милинкооо, брате рођени, спаси!» [О Милинко, брат по рождению, не гони сюда белых коров... О Милинко, брат по рождению, спаси!] [Толстые 1981, с. 77] или: «Ђоко, по Богу брате, врати вријеме да по љетини не иђе» [Джоко, брат по Богу, отверни непогоду, чтобы она не шла по яровому] (босн. [там же, с. 73]). Ср. наименования мифологических существ, основанные на принципе родства: рус. названия лихорадки *кума*, *кумаха*, *кумушка*, *дедюха*, *тетка*, карпат. *титюха* [Шухевич 4, с. 232]; водяного *кум Гребень* (рус. [Успенский 1982, с. 172]); детской болезни *родимец*, *родимчик*; названия домового *братанушко* (рус.), *батюшко дворовы снохач* (рус.), *браток* (бел.), *деденька* (бел.); домовый *бабушка доманушка* (рус.); рус. названия лешего дядя *большой*, *долгий дядюшка*, банника *баянный батюшка* [СРНГ 2:43], детской бессонницы *маценька-полноценька*, черта *дедунька*; бел. демона, владеющего кладами, *дзедка*; серб. название чумы, а также вештицы *кума* [Чајкановић 1995, с. 223], серб. название медведя *тета* «тетя» [Ђорђевић 1, с. 259], болг. названия оспы *баба Шарка*, *леля* «тетя», *стринка* «тетя», а также самодив *сестрички* и др.

В Далмации человек, проходящий мимо кладбища, должен сказать: «Мртви моји, Бог вам прости! Ви сте били ка и ми, а ми ћемо ка и ви. Не преште с нами и ми ћемо к вама!» [Покойники мои, Бог вас простит. Вы были, как и мы, а мы будем, как и вы. Не задевайте нас, и мы придем к вам] [Ђорђевић 1953, с. 46]. В Полесье женщина, которая сама имеет грудного ребенка и пришла навестить родильницу с младенцем, чтобы не повредить им, должна при входе сказать: «Не буйсь, дитятко, я така, як твоя матка» (В. Бор хойн. гом., ПА); если пришедшая про-

ведать роженицу женщина перед этим имела половой контакт с мужем или у нее были месячные, чтобы не повредить ребенку своей нечистой, она должна была сказать: «Я така́, як ма́ти» (Синевир межг. зак., КА) или: «Лунка сум, лунка си» [Роженица я, роженица ты] (серб. [Тановић 1927, с. 108]). Чтобы не допустить «зноса», т. е. болезни, возникающей при встрече двух маленьких детей у одного из этих детей, мать должна была сказать: «Одын хрэст, одын мыр, однэ помáзанне, коб нэ шкодыло ни тибé, ни мне» (Любязь любешов. волын., ПА).

В славянской традиции существует запрет называть демона или другой источник опасности «настоящим» именем, вместо него употребляются заместительные имена, в частности диминутивы, например: рус. *домовíдушко*, *домовíшко-дедушка*, *кормíлушка* 'домовой', укр. *домовéйко* 'домовой', укр. *ласочка* 'ласка', рус. *цёртышко-перевёртышко* 'черт, живущий в реке', рус. *смертушка* 'смерть', словен. *ospica* 'оспа', болг. названия болезней типа *болчинки*, *болекицы*, *майчинки* [Коцева 1980, с. 119]. Известны комплиментарные наименования типа рус. *дорогуша* 'лихорадка', болг. *сладка*, *блага*, *медена* «самовила» [там же]; ср. болг. обращение к вихрю: «Върви си, сладка, медена!» [Иди, сладкая, медовая!], а также рус. уважительное обращение к оспе — *Оспица Ивановна*. Гуцулы называют женских демонов, крутящихся в вихре, — *красни*, т. е. «красивые» (зак.). Иногда к задабриванию прибавляется и элемент самоуничижения — к тем же атмосферным демонам гуцулы обращаются так: «Я паскунна [паскудна], а ты красна» (Луги рахов. зак., КА), с таким же задабривающим приговором обращались и к поветруле — женскому демону, находящемуся в вихре (Новоселица межг. зак., КА). Ср. рус. название черта *красавец хвостатый*. При встрече с волком ему говорят тихо, ласковыми словами: «Wilk, Petrynko, i to przesliczny» [Волк, Петрынко, да какой красивый] (пол. [Гура 1997, с. 116]). Ср. обращение к ласке, чтобы она не душила кур: «Убаото момиче, оф, оф, убаото девойче и момиче! Ние ке те мажме за... (имя жениха) да си будиш нефече!» [Красивая девочка, ох, ох, красивая девочка и девушка! Мы выдадим тебя замуж за... (имя жениха) и ты будешь невестой] (макед. [Гура 1981, с. 124]). Эвфемистические названия опасности приняты и в некоторых других случаях, например, в Полесье грозу называли «Божьей лаской», говоря: «Господи, пэрэнэси Бóжью лáску» (Хоромск стол. брест., ПА).

2. **Формулы вежливости.** В Полесье для отвращения градовой тучи ее встречали приветствием «Добро пожаловать!» [Толстые 1982, с. 56]; при встрече с волками здоровались: «Здравствуйте, молодцы! Вы идите своей дорогой, а я пойду своей» (смолен. [Добровольский 1901, с. 135]); здоровались и при входе в лес, чтобы не заблудиться: «Дзень добрый тому, хто ў етым дому!» (бел. [Романов 5, с. 3]). Чтобы леший

не тронул, нужно было, войдя в лесную избушку, попроситься: «Дедушка-корминец, пусти нас ночевать, я тебя не трону, и ты меня не тронь» (рус. арх. [Щепанская 1992, с. 121]). Если человек попадал в водоворот, закрученный водяным, он должен был попросить водяного: «Паночку, будь добры до перехода» (Ветлы любешов. волын., ПА).

Стремлением задобрить опасность, установить хорошие отношения с носителем зла, чтобы предотвратить возможное губительное воздействие с его стороны, продиктованы обычаи делать подарки тому, кто представляет опасность. Однако подобные отношения строятся на принципиально иной основе, чем кумовство (ср. в заговоре, оберегающем от русалки: «Я закон принимаю, золотой хрест целоваю, мне с тобой не водзища, не кумища...» [Шейн 2, с. 526]). Задабривающее этикетное поведение у белорусов в отношениях с представителями «иногo» мира называется «цесь отдаць» [честь отдать], т. е. это отношения этикета, основанные на стремлении ограничить свои контакты с носителями зла рамками «мирного сосуществования». Этот способ подразумевает избежание опасности с помощью соблюдения правильного поведения. Примером такого поведения служит сербский и болгарский обычай встречи *суђениц* — женских мифологических существ, наделяющих новорожденного долей. Чтобы они были добры к нему, дом к их приходу тщательно убирают, украшают, стелют на стол чистую скатерть, в сосуд наливают свежую воду, а ребенка моют и заворачивают в чистые новые пеленки. Так же поступают, когда в селеении начинается чума. Чтобы ее посещение не было губительным для домочадцев, дом и гумно готовят к приходу болезни: вымывают, чистят, белят, вытрясают подстилки. На ночь оставляют котел с теплой водой, корыто, гребень и мягкую выпряденную шерсть, чтобы чума, придя в дом, могла вымыть голову, выкупать ребенка и завернуть его в шерсть (серб., болг. [Маринов 1, с. 27–32; Тројановић 1911, с. 35]).

Примером правильного поведения с источником зла можно считать регламентацию отношений с блуждающими огоньками (персонажами, которые являются воплощением душ нечистых и грешных покойников) в западнославянской традиции. Считается, что блуждающие огоньки безвредны для человека, если тот правильно себя ведет по отношению к ним. При встрече с блуждающим огоньком следовало спросить его, чего он хочет, помолиться о прощении его грехов (пол.) или дать ему кусок хлеба — тогда он отстанет (чеш.). Согласно польским, лужицким и чешским быличкам, блуждающие огни могут объяснить заблудившимся людям дорогу домой или указать безопасный путь через болота и топи, если им пообещать хлеба с сыром, денежку или другой небольшой дар [Czerny 1896/1, s. 87–88]. Если блуждающий огонек проводил человека до дому, его нужно поблагодарить или дать

грошик, тогда демон исчезнет бесследно, не причинив зла (пол., словац., луж.); избавиться от блуждающего огонька можно, сказав ему: «Bóg daj mnie i tobie dobry wieczór» [Дай Бог мне и тебе добрый вечер] (луж. [Czerny 1896/1, s. 86]) или: «Pozdrau tě Pámbu, žes nám posvítíl» [Благодари тебя Бог, что ты нам посветил] (словац. [Kubín 1958, s. 90]). Благодарность огоньку, проводившему человека до дома, иногда считается не только формой избавления воплощенной в нем грешной души, но и спасением души того, от кого исходит благодарность: парень, которого огонек проводил до дома, сказал ему: «Бог тебя вознаграждает!», и услышал в ответ: «И я тебя также. Теперь мы оба спасены» (луж. [Czerny 1896, s. 86]). Чтобы крутящийся в вихре покойник не причинил вреда человеку, следовало бросить в его сторону ветку или соломинку и сказать: «На си направи кыща!» [На, построй себе дом] (Арх. ЕИМ., с. Старосел, 1974).

В восточнославянской, особенно в севернорусской традиции, где было распространено почитание духов-«хозяев» локусов (домового, водяного, лешего и пр.), существовали особые этикетные формы поведения, направленные на то, чтобы установить и поддержать хорошие отношения с духом соответствующего пространства (в первую очередь — с домовым, от которого зависела нормальная жизнь всей семьи). В частности, чтобы домовый хорошо относился к скоту, старались, чтобы купленная скотина была той масти, которую он любит (в.-слав.), а чтобы он не вредил купленной скотине, ее отдавали под покровительство домовому, обращаясь к нему с умиловительными формулами. Когда приводили купленную корову, заходили в хлев, молились и кланялись во все четыре угла: «Бáтjошкo-хoзjюшкo, / Мáтjушкa-хoзjюшкa, / Я вaс нe вjду, / Вы мeня нe вjдитe. / Я вaм мoлjусь, я вaм кoрjусь, / Пoсoбйтe, пoмoгйтe, / Пoлюбйтe, мoю живjтную, мáтjушкy, / Кaк мнe oнá лjбa и мjлa, / Тaк вaм пусть лjбa и мjлa. / Пjйтe и кoрмйтe, / И штoб бьлo всe тjхo и спoкoйнo» (Тихманьга каргопол. арх. [Левкиевская 2001, с. 435]; ср. там же примеры этикетных формул обращения к домовому в других жизненно важных ситуациях, в частности, при переезде в новый дом). Чтобы детей, идущих в лес, не тронул леший, мать клала на пень кусок хлеба и говорила: «Царь лесовой, царица лесовица! Прими ты наш подарок и низкий поклон, и прими ты моих малых детей и отпусти их домоў...» (смолен. [Шейн 2, с. 523]). Человек, вынужденный заночевать в лесной избушке, бане, овине и пр., должен был попросить разрешения у лешего, банника или «хозяина» соответствующего локуса разрешения: «Пусти, хозяин, не век вековать, а одну ночь ночевать», тогда он поступал под покровительство «хозяев» этих локусов, в противном случае те всю ночь пугали человека, выгоняли из избушки и даже могли его убить (с.-рус.).

3. Одной из наиболее распространенных форм задабривания является жертвоприношение и его разновидность — ритуальное кормление демонов, болезней, стихий, диких зверей и пр. Чтобы умиловить тех, кто представляет опасность для человека и его мира, приносят в жертву домашних животных, а также оставляют еду.

Жертвоприношения в охранительных целях часто бывают приурочены к определенным календарным датам, в частности, к рождественским праздникам. У южных славян существовали особые дни, которые праздновались «в честь» хищников, представлявших опасность для человека и его хозяйства, — обычно ради волков (так называемые «волчьи дни»), ради медведя («медвежьи дни») или мышей («мышьиные дни»). Апотропеические обряды, совершавшиеся в эти дни, содержали, в частности, элементы задабривания опасности и ее ритуального кормления, чтобы волки и медведи, «наевшись» в эти праздники, больше не причиняли ущерба хозяйству. Вечером накануне Андреева дня, который считался у южных славян «медвежьим праздником», выносили во двор три початка кукурузы — «медведю на ужин» (серб. [Ђорђевић 1, с. 259–260]); в некоторых случаях каждый початок хозяйка немного грызла сама, а утром, принося эти початки назад в дом, она говорила: «Медведь приходил и немного поел» [Антонијевић 1971, с. 166], часто в этот день кукурузу бросали через дымоход, «чтобы накормить медведя» [Костић 1966, с. 192]. Болгары в этот же день также варили кукурузу для медведя и бросали на нее через дымоход зерна гороха или фасоли, говоря: «На ти, мецо, кукуруз» [На тебе, медведь, кукурузу] [Томов 1945, с. 115]; в других случаях, бросая в трубу часть сваренной кукурузы, произносили: «На ти, мечко, варен кукуруз, да не ядеш суровия, и да не ядеш човеците и стоката» [На тебе, медведь, вареную кукурузу, чтобы не ел сырой, не ел людей и скот] [Българска 1994, с. 12]. Ритуальное кормление медведя в охранительных целях происходило у сербов и на Новый год, когда на порог выносили лепешку и немного мяса в круглом противне. Хозяйка, дунув три раза над едой, громко произносила: «Ево ти нисимо повојница! Коломбоћ да нам не једеш, стока да не дираш, да једеш сад, па за година!» [Это тебе подарок! Кукурузу не ешь, скот не задирай, ешь сейчас на весь год!] [Николић 1961, с. 119].

Ритуальное кормление волков могло совершаться в разные даты, например, на Рождество откладывали понемногу от каждого блюда и относили на перекресток «волку на ужин», сопровождая это словами: «Ето, вуче, вечерај код мене и немај више никад» [Вот, волк, ужинай у меня и больше не ешь никогда], чтобы, насытившись, он не трогал скот (босн. [Пећо 1925, с. 377]). Похожим образом поступали в Юрьев день в Полесье, относя еду в поле, — «валка́м выно́сьлы йсты, каб ско́тыну ны ча́пáлы» (Дружиловичи иванк. брест., ПА). В так называемые

«волчьи праздники» — три дня после дня Михаила Архангела (8/21.11) пряли веревочку из собачьей шерсти, к ней привязывали немного свиной шкуры и бросали на перекресток в качестве приношения для волков, чтобы те не трогали скот (Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 395]).

У всех славян было широко распространено приглашение носителей опасности на рождественский ужин, с тем, чтобы предотвратить их приход в течение года [Виноградова, Толстая 1988; Виноградова, Толстая 1991]. Семантика этого обряда уже была рассмотрена ранее (см. *Разграничение*) как способ развести во времени приход носителя опасности и охраняемый объект. Однако в данном случае, безусловно, присутствует и семантика задабривания носителя опасности, его ритуального кормления. В польских Карпатах, в частности, в Сочельник хозяин готовил ужин для волка, набирая в миску по ложке от каждого кушанья, в том числе гороха, ставил ее на окне и говорил: «Wilku, wilku, chodź do grochu! / Jak nie przyjdiesz do grochu, / To nie przychodź do Nowego roku!» [Волк, волк, приходи на горох. Если не придешь на горох, не приходи до Нового года!] [Janicka-Krzywda 1988, s. 15]. У сербов в Сочельник перед домом выносили софру — обеденный столик — и ставили на него еду, которую приготовили на ужин, после чего звали на ужин всех хищников и своих недоброжелателей среди людей: «Вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси, људи и сви који нама зло мислите, дођите на вечеру, све смо наредили што треба да једете. Ако сад не дођете на вечеру, а ви за одну дана немојте долазити у наш обор на вечеру...» [Волки, медведи, лисы, зайцы, хорьки, собаки, люди и все, кто нам зло мыслит, приходите на ужин, все поставили, что нужно, чтобы вы ели. Если сейчас не придете на ужин, тогда и в течение года не приходите в наш загон на ужин...] После чего софру вносили в дом и ужинали [Дебельковић 1907, с. 291].

В Полесье при уборке хлеба один сноп оставляли в поле — для мышей (Боровое рокитн. ров., ПА), а у словаков, когда хозяин вносил в амбар первый сноп и тот падал, его так и оставляли, считая его жертвой мышам [Horváthová 1986, s. 233].

Южные славяне пытались кормлением задобрить градовую тучу. В одних случаях такое кормление было превентивным и устраивалось вечером в Сочельник, когда во двор под открытое небо выносили столик, на который ставили тарелку с едой, чашу вина, немного меда, яблоко, чеснок, хлеб и ракию, зажигали свечу и произносили: «Сваки празник да ми дође сад на вечеру, а летос да ми нема града ни на њиви ни у винограду!» [Всякий праздник, приходи ко мне сейчас на ужин, а летом пусть не будет града ни на поле, ни в винограднике!] (серб. [Ђорђевић 1, с. 91]). У болгар в Сочельник было принято приглашать на ужин Германа, в чьем управлении находились градовые тучи — для этого во двор выносили еду и произносили ритуальную формулу с

просьбой прийти сейчас и не приходите летом [Арнаутов 1971/1, с. 672]. В других случаях кормление тучи осуществлялось при ее приближении — на перекресток выносили еду и сладости, чтобы накормить души самоубийц, якобы направляющих тучи, и этим ублажить их [Маринковић 1995, с. 57]. Считается, что можно задобрить кукушку, которая, кукуя, ищет чью-нибудь душу, сказав ей: «Ако си гладна, на ти хляб и сол и повече да не дохождаш» [Если ты голодная, на тебе хлеб и соль и больше не приходи] (болг. села Молдавии [Седакова 1990, с. 62]). Защитой от блуждающих огней является приговор: «Zaklínám vás, bludičký, vy hubohý dušičky. Každý z vás dám po drobečku, at se vrátí do hrobečku» [Заклинаю вас, блуждающие огоньки, вы, убогие душечки. Каждой из вас дам по крошечке, чтобы вы вернулись в могилку] (чеш. [Máchal 1891, s. 21]). Чтобы народившийся теленок не окошел, у него срезали с хребта, лопаток, ушей и ног шерсть, бросали ее на перекрестке наотмашь через левое плечо со словами: «Сороки и вороны, вот вам от моего двора пестрака на обед, а не просите больше с моего двора во век» (каргопол. арх. [Дурасов 1988, с. 105]). Чтобы отвратить нечистую силу от новорожденного ребенка, в узелок кладут кусочек глины от печки, кусочек хлеба с салом, или соль и свечку и бросают этот узелок со словами: «На тобі, чорте, плату!» (укр. [Зеленин 1991, с. 322]).

Мотив жертвоприношения содержит в себе сербский обряд обхода дворов с убитым волком. В песне, которая пелась во время таких обходов, прямо указывалась цель, ради которой собираются дары: «...подай вуку сочице — да не коље овчице, подай вуку варице (пшенице), да не коље ярице, подай вуку вунице — да не коље јунице, подај вуку сланине — да не слази с планине, подај вуку доста, да не коље око моста» [Подай волку чечевицы, чтобы он не резал овцу, подай волку пшеницы, чтобы он не резал ярку, подай волку шерсти, чтобы он не резал телушку, подай волку достаточно, чтобы он не резал около моста] (Далмация [Толстой 1992, с. 47]). В Поморавле участвующие в обходе со шкурой убитого волка просили хозяев: «Даруй, газдарице, овог несрећника да не чини штету» [Одари, хозяйка, этого несчастного, чтобы он не делал вреда] [Ђорђевић 1, с. 227–229].

Разновидностью жертвоприношения является и выделение покойнику его доли при похоронах, чтобы он не «забрал» с собой все хозяйство и не «потянул» за собой живых членов семьи. Для этого в могилу бросают деньги и говорят: «„На тоби плату за хлевá и хáту“, шоб не говорѝл: „Я вам оставил, ничёго не взял, а вы пользуетесь“» (Боровое рокитн. ров., ПА). На Русском Севере, чтобы покойник не вредил после смерти, ему клали половину буханки хлеба за пазуху или под левую руку и говорили: «Вот тебе доля, вот половина» или: «Вот тебе, матушка, доля и половина, не обижай нас, сирот» (Тихманьга каргопол. арх., АА).

Кормление покойника, чтобы он не вредил живым родственникам, осуществлялось и на поминках, во время которых для покойника оставляли отдельный прибор, на который ставили рюмку водки и кусок хлеба с приговором: «Приди, пей-ешь, такой-то по имени, приходи, пей-ешь, а меня не беспокой» [там же]. У сербов на поминках, чтобы предотвратить смерть других членов семьи, закалывали свинью или барана и курицу (если поминки были по женщине) или петуха (если усопший был мужчиной), веря, что эта жертва заменит собой смерть человека [Мијатовић 1907, с. 89]; если в одной семье за год было две смерти, то, чтобы не было третьего покойника, на могиле второго умершего закалывали курицу [Филиповић 1972, с. 175]. Своеобразный способ предохраниться от лихорадки известен гуцулам: на Страстной неделе, когда пекли пасхальные куличи, хозяйка вынимала из печи первый испеченный хлеб и разламывала его, не глядя, у себя за спиной, после чего раздавала по куску всем в доме со словами: «На! Це за титюшину душу!» [Шухевич 4, с. 232].

Различные жертвоприношения мифологическим «хозяевам» докусов (домовому, водяному, лешему и пр.) были распространены у восточных славян, преимущественно в русской и белорусской традициях. Чтобы умиловить водяного, ему делали приношения, которые могли быть приурочены к определенным дням — Иванову дню, Сочельнику, дням поминовения умерших. В жертву водяному бросали в воду живых животных и падаль, а также птицу (черных уток, кур, голубей, голову петуха), жертвовали первый улов рыбы, хлеб, соль, водку, табак, деньги. Пасечники приносили водяному в жертву первый рой (рус.), а мельники бросали в воду сало, внутренности или мясо свиньи, чтобы водяной не разрушал мельницы (бел.). На Русском Севере считалось, что подарки водяному нужно бросать в воду в апреле, чтобы он летом никого не трогал [Черепанова 1996, с. 56].

ХII. Функциональные обереги

В народной традиции существует значительная группа текстов, функционирование которых в качестве оберегов в значительной степени определяется не их семантикой, а высоким сакральным статусом, закрепившим их употребление в традиции в качестве оберегов. Такие тексты, как уже сказано, чаще всего не обладают апотропеической семантикой, и их причисление к оберегам основано исключительно на их функции — способности предотвращать потенциальную опасность. В большей степени корпус подобных оберегов составляют тексты книжного происхождения, проникшие в народную традицию с принятием христианства, в меньшей — аутентичные тексты.

а) Христианские канонические молитвы. Апотропеической функцией в принципе обладает каждая христианская молитва. Требники, включающие в себя молитвы на разные случаи жизни, содержат тексты, которые вполне можно назвать апотропеями, поскольку они направлены на предотвращение опасности, как, например, молитва на предотвращение града или молитва, читаемая перед сном (примеры для православной традиции см.: [Алмазов 1900]). Однако, в отличие от требников, в которых за каждой молитвой закреплена ее строго определенное употребление, в народной культуре канонические молитвы обычно не имеют такой закреплённости, а используются как универсальные апотропеи. Во многом это связано с тем, что круг канонических молитв, известных в традиционной культуре, чрезвычайно узок. Если исключить такие распространенные молитвы, содержащие очевидную апотропеическую семантику, как «Да воскреснет Бог...» (известный в восточнославянской народной традиции под названием «Воскресной молитвы») и 90-й псалом «Живый в помощи...», обычно переделываемый в «Живые помощи», то едва ли не единственными каноническими текстами, известными в православной народной среде, остаются «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» (в католической традиции — «Zdrowiaś, Maria...»). Использование текста «Отче наш» в качестве универсального оберега объясняется его исключительным статусом — это единственная «нетварная» молитва, данная людям Иисусом Христом в его Нагорной проповеди. С другой стороны, произнесение «Отче наш» является декларацией принадлежности человека к христианскому миру и пребывания его под защитой небесных сил, делающего его недоступным для опасности.

В качестве оберегов могут употребляться фрагменты церковной службы, по смыслу никак не связанные с апотропеической ситуацией, в которой они используются. Примером такого немотивированного употребления в качестве оберега может служить начало из Литургии Василия Великого «О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род...», которое читается хозяином во время выгона коровы на пастбище (черниг. [Ефименко 1874, с. 48]).

б) Апокрифические молитвы и жития, попавшие в народную традицию и «приспособленные» для апотропеических целей, гораздо шире распространены в народной традиции, чем канонические церковные тексты. Использование этих текстов в охранительных или лечебных целях носит двойственный характер: они существуют в устной и письменной форме. Будучи по своему происхождению книжными текстами, они сохраняют особенности письменного языка, что ведет к искажению трудных для понимания мест. Такие тексты часто переписывались и использовались в качестве талисманов и амулетов, носимых

вместе с нательным крестом или хранимых в доме. Безусловно, использование в качестве оберегов *письменных* текстов началось достаточно поздно, и их круг был относительно узким, но это не помешало некоторым из них получить чрезвычайное распространение в своем новом качестве. В отличие от восточных славян, у которых переписывание подобных текстов обыкновенными людьми для своих нужд не снижало их сакральности и «действенности», у южных славян придавалось большое значение тому, чтобы такие «спасительные» тексты, называемые «хамаялия», переписывались людьми, обладающими сакральным статусом — православными или мусульманскими священниками.

Устные «изводы» апокрифических молитв представляют собой вольный «перевод» этих текстов на разговорный язык, при этом одни варианты сохраняют жанровую форму молитвы, другие — приобретают черты заговоров. В качестве примера приведем устный вариант и отрывок из письменного варианта «Сна Богородицы», известные в русской традиции: «Спала Мать Пресвятая Богородица, / Видела страшный сон / Про своего Сына, Сына Божьего. / Сын, ты мой сын, / Сын возлюбленный, / Сам тремя днями воскресился, / А меня жидам на оправданье отдал. / — Не плачь, Мать, не плачь, Пресвятая Богородица, / Я твой сон знаю, / Спишу за вышнюю (sic!) икону, / Буду подаенье подавать. / Кто этот сон знает, / Три раза на день читает, / Спасен и сохранен бывает / От ратников, от вратников, / От змея ползучего, / От змея летучего, / От язвы, во мраке устрашающей» (Грынские Дворы козел. калуж., архив автора). Ср. письменный вариант этого же текста: «Уснула пресвятая Богородица во святем граде, вифлиеме иудейстем. И видела сон о сыне своем возлюбленном, о Господе нашем Иисусе Христе. Возбудися же от сна своего, и прииде к ней Господь наш Иисус Христос сын Божий, спаситель всего мира, и рече ей, аминь глаголю тебе мати моя возлюбленная, преблагославенная и прославленная от всех родов, Пресвятая Богородица...» (виноград. арх., рукописный сборник [Традиционная 1993, с. 78–81]; ср. также: [Виноградов 1909, № 113–115]).

Одним из источников апокрифических молитв в православных традициях является «Абагар» — первая болгарская печатная книга, автором которой был епископ Филип Станислав [Иванова 1968]. Книга представляет собой собрание апокрифов, в том числе она содержит новозаветный апокриф о царе Авагаре, по имени которого она и названа. Этот апокриф играл роль охранительного талисмана у южных славян. Кроме этого в «Абагар» в разное время были включены два апокрифических сказания: «А се имена Господня числом ОВ. Да еже ихъ имать и носить съ собою чьстно от всякого зла избавлен будеть» и второе сказание: «А се имена прѣсвѣте Богородице числом ОВ». Эти апокрифы в различных списках распространялись также и в восточ-

в славянской среде. Основой этих текстов является перечисление сакральных имен Бога и Богородицы. Списки этих апокрифов также использовались в качестве апотропеев, поскольку имена Бога и Богородицы считались невыносимыми для сил зла и часто произносились для защиты в опасных ситуациях. Так, согласно различным сербским быличкам, оберегом от вештиц служат вовремя произнесенные формулы типа: «У име Исусово!» или: «Помози, Боже, и Мајко Божја!» [Ђорђевић 1953а, с. 42], при встрече с вампиром: «Бог помогао!» [Дебелковић 1934, с. 166] и др. Апотропеями, преграждающими проникновение в дом нечистой силы, являются также первые буквы имени Богородицы и Иисуса Христа, вырезанные над дверями, окнами, на крыльях с зерном (карпат. [Lehr-Lenda 1982, s. 277]).

Среди текстов книжного происхождения — как у православных, так и у католиков — значительную долю составляют апокрифические молитвы, содержащие в себе рассказ о жизни и распятии Христа или о других значимых событиях Священной истории. К примеру, безопасность во время грозы обеспечивал следующий текст: «W Jordanie się począł, / W Betlejem narodził, / W Nazaret umarł. / A Słowo stało ciałem / I mieszkało między nami» [В Иордане зачат, в Вифлееме родился, в Назарете умер. А Слово стало телом и жило между нами] (пол. [Kotula 1976, s. 146]).

Рассказ о мучениях Христа ради спасения человечества проецирует идею всеобщего спасения на конкретную, сиюминутную ситуацию. В некоторых случаях достаточно даже упоминания о событиях из жизни Христа для того, чтобы спастись от опасности. В Полесье считалось, что при встрече с волком достаточно задать ему вопрос: «Воўк, воўк где ты буў, як Суса Хрыста роспыналы?» [или: «на распятые брады?»] (Лисятичи пинск. брест., ПА), чтобы обеспечить себе безопасность. Ср. лужицкую формулу, которой отгоняют блуждающий огонек, связанную со знанием церковной службы: «Ту, świnio! A nie wiesz ty, jakie Ewangielje były w niedzielę» [Ты, свинья! А не знаешь ты, какое Евангелие было в воскресенье] [Czerny 1896/1, s. 89].

Исключительной по своему распространению является апокрифическая молитва «Сон Богородицы», содержащая рассказ Богоматери о крестных мучениях Христа. Сюжет известен как в католической, так и в православной традициях, однако существуют значительные расхождения в применении подобных текстов в разных культурах. У восточных славян эта молитва занимает доминирующее место по популярности и почитается в народной среде наравне с «Отче наш» и 90-м псалмом. Известная в многочисленных вариантах, она читалась чаще всего перед сном в качестве общеапотропеического текста. В рукописном варианте «Сон Богородицы» как талисман носился в ладанке вместе с нательным крестом. У поляков самостоятельные тексты, содержащие

подобный сюжет, достаточно редки, чаще всего рассказ о сне является фрагментом более обширных текстов, например, «Modlitewki do św. Mikołaja», служащей оберегом скотины от волков: «Gdy Jego Najświętsza Matka zasnęła / na rajskej górce, / Przysnił się Jej wielki sen. / Że widziała Syna swojego / Ubitego, ukrzyżowanego, z krzyża zdjętego, / Na jej rękach położonego...» [Kotula 1976, s. 75]. У словенцев «Сон Богородицы», известный под названием «Zlate očenaš», не имеет выраженной апотропеической функции и читается наряду с другими молитвами (примеры см.: [Slovanska 1983, s. 511–517]).

Другой популярный апокрифический текст — «Сказание о двенадцати пятницах» — совмещает две функции: с одной стороны, это текст-«инструкция», он объясняет, в какие пятницы необходимо поститься, чтобы избежать тех или иных опасностей, например: «1-я пятница... Кто сию пятницу постится, то человек от потопления на реках избавлен будет. [...] 3-я пятница... Кто сию пятницу постится, тот человек от неприятелей и разбойников сохранен будет» и т. д. (цит. по: [Борисовский 1870, с. 206–210]). С другой стороны, сам по себе текст, используемый в качестве талисмана, является оберегом, избавляющим от различных бед.

Поскольку употребление подобных текстов в разных случаях часто определяется исключительно традицией, их концовки, как правило, содержат в себе разъяснение, от каких бед предохраняет данная «молитва»: «Кто эту молитву знает, кто по памяти, кто по грамоте, от врага будет спасен, от зверя сохранен. На суду легкий суд, на воде легкое плавание» (белозер. вологод. [Учебные 1992, с. 30]) или: «Kto będzie tę modlitewkę odmawiał... Nie zginie wśród burzy i pierogów...» [Кто будет ту молитовку читать... не пропадет среди бурь и молний...] [Czyżewski 1993]. Можно предположить, что такие концовки, генетически восходя к заключениям византийских житийных текстов, в славянских народных традициях получили самостоятельное развитие. Примером этого может служить апокрифическое «Мучение Никиты», достаточно известное в православных культурах и содержащее заключение, в котором говорится о пользе читать и иметь при себе данное житие: «Да идѣже кто слышит чтение и м^чнье стго и славнаго м^чника и врача Никиты, аще не добрѣ се начнеть оучити своему оучению, да наоучит се добрѣ, аще кто бѣ сы м^чимь будеть да избоудеть ѿт нихъ...» ([Истрин 1899, с. 234], ср. там же аналогичное заключение в греческом источнике). В других случаях заключение переделано в самостоятельную молитву, обращенную к мученику Никите об избавлении или предохранении от нечистой силы, основанную на одном из эпизодов жития, в котором Никита побеждает беса: «Млтва великому Никитѣ ложася спати... оу кого* буде^т в дому сіа млтва стого славна^г ст^сстотерпца Никиты, за 5 дни бегаите от мене бѣси млтвами славна^г м^чника врача

Никиты, блꙋсвѣнь Бѣ во вѣки ами^н са^м Гѣ блюди мя раба своего им^р на поути, на постели, оу воды...» [Истрин 1899, с. 234].

К группе апокрифических текстов, исполняющих роль апотропеев, принадлежат также тексты, построенные по типу Голубиной книги, в виде вопросов и ответов об устройстве христианского мира. Рассказ о космичности мира, а также само перечисление ценностей, обеспечивающих его равновесие и культурное состояние, способны быть надежным «противоядием» против сил хаоса. Тексты такого рода своим источником всегда имеют книжную традицию. Приведем пример текста, известного преимущественно у западнобелорусских униатов: «Скажы шты мне, што есць дванадцать?» — «Дванадцать свѣтых апостолю» [Для краткости в дальнейшем оставляем только ответы. — *Е. Л.*] — «одзинацаць прыказань косцельных, — дзесяць прыказанёў Боских, нам даных на горах Сымонских, — дзевець хороў ангельских, — госем свѣтых пророкоў, — шesь кветушак лилии прынайсвеншай Марыи, — пяць ран Хрыстус мял, як на крыжy умираў, — чатыры листы Вангелісты, — тры патрыярхове, — дзве таблицы Можайшовы, — одзін сын змарлыі, што над нами крулюе» (бел. гродн. [Шейн 2, с. 633]). А. Н. Веселовский, считавший подобные тексты «катехизисом церковно-школьного происхождения, который отвечает первичным мнемоническим требованиям духовного обучения», нашел варианты этой «повести о числах» почти во всех европейских традициях [Веселовский 1889, с. 72–82]. Но использование подобных текстов в качестве апотропеев не известно в этих традициях. К примеру, у галицких русинов и румын тексты, подобные «повести о числах», исполняются на Рождество как песни, в Чехии их распевали ученики, ходя с учителем из дома в дом и собирая дары [Шейн 2, с. 703–704]. И только в западнобелорусской традиции считается, что ответы из этих текстов (вопросы задает черт) спасают невинную душу от нечистой силы [там же, с. 633], а сами вирши носят название «О збавеню души хрысціянскоі, или размова чорта з маленьким хлопцам».

Функциональные обереги, как показывает приведенный материал, в основном являются текстами книжного происхождения, поэтому вопрос о приобретении ими статуса оберегов принадлежит более общему вопросу о принципах «отбора» традиционной культурой книжных текстов.

Понимание вербального апотропея как вида речевой деятельности и анализ апотропеических текстов с точки зрения общения, коммуникации, предполагающей наличие у текста определенной цели, отправителя, адресата, обстоятельств произнесения, выдвигает на первый план проблему собственно языковой прагматики. Основной задачей при этом становится выявление того, что М. М. Бахтин называл «речевым замыслом», или «речевой волей говорящего» и что в теории речевых актов называется иллокутивной целью. Один и тот же текст, содержащий семантику отгона, может ее «доводить до сведения» носителя опасности разными способами: с помощью угрозы, просьбы, приказа и пр., что в каждом случае и будет выражать «речевую волю» говорящего и соответствовать определенной иллокутивной цели угрозы, просьбы, приказа.

Проблема выделения иллокутивных целей, содержащихся в апотропеических текстах, одновременно является и проблемой определения языковых способов, не зависящих от отправителя текста и обеспечивающих распознавание этих целей слушающим. Принципиальной особенностью текстов народной культуры, в том числе и апотропеев, является косвенность выражения тех или иных значений, несовпадение того, что говорится, тому, что «имеется в виду». Косвенные речевые акты в некоторых видах текстов являются единственно возможными способами выражения иллокутивной цели. К примеру, в одном из белорусских заговоров, оберегающих скотину от волков, говорится: «Воўк і ваўчыца і ваўчаняты, вашы ногі павыламаты, вашы зубы пазамыкаты залатымі замкамі, зялезнымі ключамі» [Замовы 1992, № 143]. Формально текст, содержащий обращение к волкам и совершенные формы глаголов, можно расценить как сообщение волкам некоей информации об их состоянии. В действительности цель текста совершенно иная (ее можно назвать креативной, от англ. *create* «создавать») — обезвредить волка, магическим способом создать условия, при которых хищник не сможет повредить скотине. Исключительно косвенными способами выражается цель в апотропеических диалогах, в так называемых повествовательных текстах, в «операционных» текстах, содержащих «жизне» предметов или растений, и многих других.

Все косвенные речевые акты, встречающиеся в традиционных текстах, конвенционально обусловлены, их значение закреплено за ними в языковой традиции и не зависит от воли отправителя текста. В своих «Философских исследованиях» Людвиг Витгенштейн писал: «Скажите „здесь холодно“, имея в виду „здесь тепло“». Перефразируя слова Витгенштейна, можно заключить, что сакральные, в том числе апотропеические высказывания, основаны на искусстве говорить «здесь холодно», имея в виду «здесь тепло».

Иллокутивная цель текста обычно выражается рядом лексических и грамматических средств внутри высказывания. Иногда иллокуция может быть эксплицирована в самом названии текста, присвоенном ему в традиции, например, *молитва* (ср. пол. термин *modlitewka* для неканонических молитв, рожденных в народной среде) или в научном обиходе (например, термин *запрет*).

Изучение языковой структуры апотропеических текстов предполагает ответ на вопрос, какие иллокутивные цели содержат апотропеические тексты и какими конкретно способами, прямыми и косвенными, эти цели выражаются в речи. Согласно бахтинской теории высказывания [Бахтин 1979], имеющей немало сходства с теорией речевых актов, разработанной Дж. Остином, Дж. Серлем и др. (см., например: [Остин 1986; Серль 1986]), законченной единицей речи является высказывание, которое, по мысли Бахтина, может составлять как отдельное предложение, так и целый роман. Очевидно, что носителем иллокуции является высказывание, обладающее, согласно Бахтину, завершённой целостностью, т. е. предметно-смысловой исчерпанностью (вероятно, сравнимой с понятием *локуции* у Остина или *суждения* у Серля), речевым замыслом (соотносимым с понятием *интенции* в терминологии Остина и Серля) и типическими жанрово-композиционными формами (этот параметр соотносим с понятием *конвенции* в терминологии Остина и Серля).

В текстах традиционной культуры, в том числе и оберегах, соотношение между высказыванием, обладающим иллокутивным значением, и текстом как таковым в его конкретном жанровом воплощении (заговором, молитвой, приговором и т. д.) неоднозначно. Прежде всего потому, что оберег, как и любой обрядовый текст, всегда иллокутивно «многослоен». Он одновременно предназначен нескольким адресатам: формальному — участнику обряда (как, например, в ритуальном диалоге, где в роли адресатов выступают соседи, домочадцы, односельчане), конкретному, названному в тексте (носителям зла: волку, градовой туче, ведьме и пр.; сакральным покровителям: Богу, святым и пр.) и предельно обобщенному в самом тексте — миру, космосу, высшим сакральным силам [Толстая 1992, с. 36]. Оберег содержит не-

сколько иллокутивных целей разных «уровней»: предельно конкретную, выраженную в тексте (оградить корову от ведьм, охранить ребенка от сглаза, отворотить болезни и т. д.), более общую, которая может быть выражена в тексте, а может только подразумеваться — не допустить зло в пределы человеческого пространства, обеспечить охрану от злых сил, создать безопасную ситуацию; и, наконец, глобальную, которая присутствует в тексте почти всегда имплицитно — обеспечить равновесие и порядок в мире, сохранить «космичность» человеческого пространства, поддержать «норму» течения жизни. Общие, абстрактные цели реализуются только на уровне всего текста в целом, а адресатами являются высшие сакральные силы. С этой точки зрения высказывание всегда равняется целому тексту, совпадает с ним. Существуют апотропеические тексты, содержащие только общие, глобальные цели, и направлены они именно на поддержание космического порядка, на то, чтобы «ничего злого не было». Ср. благопожелание общеапотропеического характера: «А дай тебе, Господи, добра, здоровья, талану, участи, Божьей милости, с хозяевами, со всем домом благодатным. Будьте мои слова крепки, оставайся со Христом. Во веки веков. Аминь» (вологод. [Традиционная 1993, с. 69]). Чаще всего тексты общеапотропеического типа произносятся в моменты, характеризующие начало нового временного цикла (обычно в Сочельник), и должны обеспечить нормальное течение жизни на весь новый цикл. Ср., например, слова хозяина дома, с которыми он вносит в дом рождественский сноп: «Поздравляю святёй куледю, дай Буг провёсти и на б́удушчий год дожд́ати усим здорóвим» (Бельск кобрин. брест., ПА).

Большинство вербальных оберегов, помимо общих целей, направлено на решение сугубо конкретных задач — отогнать ведьму от хаты, предотвратить эпидемию, предупредить нападение хищников на стадо и под. Эти цели обращены к вполне конкретному адресату. В таких случаях высказывание, содержащее определенную цель, может равняться тексту, например, в вербальных формулах от сглаза типа: «Черному, черемному, завидливому, урочливому, прикошливому — соли в глаза!» (рус. чердын. [Даль 2, с. 313]), но может и не совпадать с целым текстом, а составлять внутри него прагматически маркированный фрагмент. Наибольший интерес представляют прагматически неоднородные тексты, содержащие несколько маркированных фрагментов, т. е. фактически несколько высказываний и несколько конкретных иллокутивных целей (а иногда — и разных конкретных адресатов). В этих случаях общая иллокутивная цель всего текста создается на пересечении отдельных высказываний внутри текста, как, например, в следующем сербском заговоре, защищающем от моры: «Мора-бора, не прелази прек' овога

бјела двора, е су на њем' тврди кључи од нашега Сиодора, Сиодора и Тодора, и Марије и Матије, и сестрице Левантије, која нема присту-пишта, прек' овога бјела двора, ни камена каменица, ни вјетрушна вјетрушница, ни наметна наметница, на мађјоница, докле не би пре-бројили на небу звезде, на гори лишће, на мору пијесак, у пољу ври-јесак, на кучке длаке, на појати сламке, на козу руњу, на овцу вуну, а кад би то пребројила, вратилом се опасала, заштикалом поштапа-ла, ушла у јајску љуску, утопила се у морску пучину...» [Мора-бо-ра, не перебирайся через этот белый двор, есть на нем крепкие ключи от нашего Сиодора, Сиодора и Тодора, и Марии и Матии, и сестрицы Левантии, чтобы не имели подступа через этот белый двор ни каменная каменица, ни ветренная ветреница, ни навязчивая навязчица, ни ведьма, пока не пересчитали бы на небе звезды, в лесу листья, на море песок, в поле вереск, на собаке шерсть, на хлеве солому, на козе руно, на овце шерсть, а если бы это пересчитала, навоем бы опоясалась, посохом подперлась, ушла в яичную скорлупу, утопилась бы в морской пучине...] (серб. [Раденковић 1982, с. 106]).

Несколько речевых актов обычно содержат заговоры, ритуальные приглашения злых сил на рождественский ужин (приглашение, запрет, угрозу), апотропеические диалоги, о которых подробнее будет сказано ниже, и другие тексты.

Вербальные формулы (приговоры) обычно равны речевому акту и содержат одно иллокутивное значение, ср. вербальные формулы, отвращающие зло при крике вороны: «Zakracz sobie nad głową» [Каркай себе над головой]; при крике курицы петухом, что, согласно поверью, грозит несчастьем хозяину: «Кукареку на свою голову!» (укр. [Ефименко 1874, с. 39]); при отгоне градовой тучи: «Хмарочко, хмарочко, разыйдися на морэ, на лиса, на бура» (укр. волын. [Толстые 1981, с. 68]) и др.

Осложняет определение иллокутивных целей апотропеических высказываний их сакральная природа и функционирование в обрядовой ситуации, поэтому они обнаруживают определенные отличия от речевых актов обыденной речи — как в наличии своих особых целей, не свойственных обыденным высказываниям, так и в способах, которыми эти цели выражаются.

Особенностью сакральных текстов, в том числе и апотропеев, является существование в них прагматически выделенных, нейтральных фрагментов. Во многих случаях в тексте явно маркирован только один фрагмент, тогда как остальное «пространство» текста на первый взгляд остается нейтральным с точки зрения прагматики. К «нейтральным» принято относить так называемые повествовательные высказывания. Например: «Ехаў сам Ісус Хрыстос на сівым кані з Юры-

ем-Ягорыем, везлі залатыя замкі, срэбраныя ключы замыкаць ваўкам раты» (бел. [Замовы 1992, № 158]).

Принято считать, что в этом случае прагматически маркированный фрагмент «распространяет» иллокуцию на весь текст. Как, например, в архангельском заговоре скота от опасности, в котором повествовательная часть текста сменяется высказыванием, содержащим просьбу: «Ограждает она, Пречистая Богородица, меня, Раба Божия имярек, своею нетленною ризою... Святыи Господнии верховныи апостоли Петре и Павле, *сидите* ко мне, рабу Божию имярек, на помощь, *посотствуйте* (sic!) и *ограждайте* меня, раба Божия имярек, своею нетленною ризою» [Бобров, Финченко 1986, с. 138]. Можно было бы приписать это особенностям сакральных текстов, если бы не существование большого числа апотропеических текстов, являющихся исключительно «нейтральными» высказываниями, как, например, белорусский заговор от волков: «Святы Ягоры ўзышоў на Сіянскую гару і ўзяў залатыя ключы і срэбраныя замыкаць звярам ірты, каб не ўцялі кабыл з жарабятамі, і кароў з цялятамі, авец з ягнятамі, свіней з парасятамі. І замыкаю я ім ірты, ва векі амін» [Замовы 1992, № 163]. Ср. также сербскую заговорную формулу от любой опасности: «Прођох сабљу, не посекох се, прођох ватру, не изгорех се, прођох воду, не удавих се» [Прошел сабљу, не порезался, прошел огонь, не сгорел, прошел воду, не утонул] [Грбић 1909, с. 11].

Трудно представить, что заговор может быть прагматически нейтральным, т. е. не содержать иллокутивного значения или содержать прагматически нейтральные фрагменты, которые не «работают» на достижение цели заговора (тогда зачем они вообще нужны в сакральном тексте?). Остается предположить, что в подобных текстах существуют иные средства языкового опознания иллокутивных целей, отличные от правил выражения обыденных речевых актов.

Специфика сакральных речевых актов по сравнению с высказываниями обыденной речи обнаруживается прежде всего в том, какие типы высказывания характерны для апотропеических текстов. Как уже говорилось, апотропеические высказывания относятся к таким речевым актам, которые «приспосабливают мир к словам». По классификации Дж. Серля, ориентированной исключительно на обыденную речь, существуют всего две категории, «приспосабливающие мир к словам», — *директивы*, основная цель которых — добиться, чтобы адресат нечто совершил, и *комиссивы*, выражающие обязательство самого говорящего что-либо сделать. Таким образом, апотропеические тексты должны содержать высказывания, входящие только в две вышеупомянутые категории.

Что касается *директивов*, то высказывания, входящие в их состав, действительно часто встречаются среди вербальных оберегов. Сюда

чаще всего входят: **просьба** и, как более «сильный» вариант, — **мольба**: «Се аз, Боже, молюся святому великомученику Георгию, спусти снесь (sic!) милость Божию, ударь деревянным копьём волхвуна и волхвунью...» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 21]), **приказ** — наиболее распространенный тип высказывания: «Двери, двери, будьте вы на заперти злomu духови и ворови» (укр. [Иванов 1889, с. 54]), **запрет**, как разновидность приказа: «Мороз, нэ морозь просо, ни бульбы, нэ морозь жыта, нэ морозь пшэницу, ўсяку пашаныцу» (бел. брест., ПА); гораздо реже — **заклинание**: «...заклинаю тя (ниву. — Е. Л.) и заповедаю от всякой злости, от хованцов и городейников...» (зак. лемки, XVIII в. [Петров 1891, с. 128]). Высказывания с такими иллокутивными целями характерны как для обрядового речевого поведения, так и для обыденной речи.

Сложнее дело обстоит с *комиссивами*, в которых воздействие обращено на самого говорящего. Апотропеическое высказывание в силу императивности своего воздействия и его направленности вовне просто не может строиться по типу: *«Я собираюсь прогнать ведьму» или: *«Я предполагаю оградить корову от волка», т. к. в подобных высказываниях воздействие направлено на самого говорящего, а не на окружающий мир. Однако примеры таких высказываний, прежде всего с иллокутивной целью **намерения**, существуют в апотропеических текстах, ср., например, русский свадебный заговор: «Встану я, раб Божий (имярек), благословясь... оболочусь я оболочками, подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым месяцем, обыгчусь светлым месяцем и освечусь я красным солнышком» [Майков 1992, с. 26–27].

К числу *комиссивов* относится **угроза**, как, например, в обереге от *бабиц* — женских демонов, которые нападают на роженицу и новорожденного младенца: «Са српом љу да те исечем, с огњем љу да те изгорим, с водом љу да удавим, па љу те распратим по бистре воде и зелене траве» [Серпом тебя изрубим, огнем тебя сождем, в воде тебя утопим, распустим тебя по быстрой воде и зеленой траве] (серб. [Раденковић 1982, с. 106]).

Апотропеические, как и любые сакральные тексты, должны содержать гарантированное, обязательное воздействие на окружающий мир, поэтому в них должны были бы отсутствовать речевые акты, не относящиеся к директивам. Однако большое количество различных апотропеических высказываний, принадлежащих к самым разным категориям, заставляет пересмотреть это положение. Приведем краткий перечень высказываний, не принадлежащих к категории директивов, но выступающих в качестве апотропеев: вопрос (ср., например, полесский оберег при встрече с волком: «Волк, где ты был, когда Христа распинали?»), различные виды утверждения (согласно Серлю, относящиеся к категории *репрезентативов*), к примеру, приговор, произносимый для отгона градовой тучи: «Як настойніка свянцила, я тучи

не бачыла» (бел. ельск. [Замовы 1992, № 35]), а также, предсказания, констативы и др.; экспрессивы, в частности ругательства; речевые акты, относящиеся к декларациям, в частности объявления (ср. слова менструирующей женщины при входе в баню, чтобы не повредить другим своей ритуальной нечистотой (бел. [Bystroŭ 1916, s. 11]), информативные диалоги, к примеру, диалог, направленный на обезвреживание вампира: «Што се стори?» [Что произошло?] – «Ягне се стори!» [Ягненок произошел!] – «Каж отиде?» [Куда он ушел?] – «В планина!» [В горы.] – «Што стори?» [Что он сделал?] – «Го изеде волкот!» [Его съел волк!] (Охрид [Целакоски 1982, с. 111]).

Функционирование в качестве апотропеев высказываний, которые в обыденной речи служат для того, чтобы описывать мир, а не изменять его, говорит о том, что в сакральной речи способностью «приспосабливать мир к словам» обладают такие типы высказываний, которые обычно служат лишь для описания мира. Эта особенность связана с наличием у любых апотропеических высказываний кроме конкретных целей, более общей, обеспечивающей создание безопасной ситуации. Если речевой акт совершен правильно, с соблюдением всех положенных условий, то цель, достижению которой служит данный текст, обязательно будет выполнена: коршун не тронет цыплят, птицы и мыши не будут портить зерна, эпидемия не затронет данное село и т. д. Обязательной целью апотропеического высказывания (как и любого другого, функционирующего в сакральной ситуации) является непосредственное воздействие на мир, создание безопасной ситуации, какой бы ни была конкретная, выраженная в тексте цель (просьба, приказ, заклятие и пр.). Такая цель, присущая всем сакральным текстам, и называется **креативной**.

Креативная цель существует в высказываниях с самыми разными прагматическими характеристиками. К примеру, создать вокруг охраняемого объекта магический круг можно высказываниями, содержащими разное иллокутивное значение и по-разному прагматически оформленными. Это может быть **мольба**, как в молитве при отправлении в путь: «...ангел хранитель, *огороди* пути мои» (арх. [Щепанская 1992, с. 112]); «...*агардзи* яго, Госпадзі, каменную сцяною» (бел. [Замовы 1992, № 70]), **приказ**, как в заговоре на охрану скота от волков: «И етыя скоцина, сивая шарсцина... *месячком обсадися*, звездами *обгородися*, черной хмарой *покрыйся*...» (бел. [Романов 5, с. 44]), **намерение**: «Ношное урэмя *обгорожусь* у темном леси звяздамі, у чистом поли *месяцом*» (бел. гом. [Романов 5, с. 42]); «...*оболокусь* я оболокамі, *подпяшусь* красною зарею, *огорожусь* светлым *месяцем*...» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]) или **утверждение**: «огороджаю огольчак рыжих горою камяною от земли до неба» (бел. гом. [Романов 5, с. 8]); «огороджает

она, Пречистая Богородица, меня, раба Божия, имярек, свою нетленною ризою...» (каргопол. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 138]), в том числе выраженное формами прошедшего времени, как в свадебной песне-обереге: «Василька маці родила, / зорками огородила, / місяцем осъведила...» (Стодоличи лельч. гом., ПА); «Марисю матінка родила, / Місяцем городила, / Соненьком вперезала...» (Подолье [Сумцов 1996, с. 131]).

Примеры показывают, что все приведенные типы речевых актов, в том числе так называемые повествовательные тексты, являются равноправными выразителями общей для них креативной цели. Для выражения исключительно сакральной задачи — создания магического круга — в заговорах используются уже имеющиеся в речи типы высказываний, но наполненные новым значением.

Можно заключить, что деление высказываний на прагматически маркированные и прагматически нейтральные весьма относительно и обосновано только на уровне выражения конкретных целей — именно в этом случае высказывания, не входящие в категорию речевых актов, «приспосабливающих мир к словам», выглядят как прагматически нейтральные, поскольку в обыденной речи такие высказывания не могут «воздействовать на мир» и имеют совсем иные иллокутивные значения. Но на уровне более общей — креативной — цели, прагматически нейтральные речевые акты становятся прагматически маркированными, их «нейтральность» оказывается конвенционально закрепленным способом выражения сакральной цели, присущей апотропеическому высказыванию. Следовательно, речевые акты, функционирующие в качестве апотропеев, можно подразделить на: 1) высказывания, которые выражают креативную цель опосредованно, реализуя ее через конкретные цели директивной или комиссивной категорий, эксплицитно выраженные в тексте, — просьбу, угрозу, приказ, запрет и пр. и 2) высказывания, которые «приспособлены» для выражения непосредственно креативной цели. Такие высказывания являются конвенционально закрепленными косвенными речевыми актами.

Прежде чем перейти к анализу отдельных типов речевых актов и способов их выражения, рассмотрим общие элементы, присущие апотропеическим высказываниям независимо от их иллокутивного значения: наличие *адресата* (лица, к которому обращено высказывание), *реципиента* (лица, на которое обращено воздействие текста), *отправителя текста* (субъекта, от лица которого исходит высказывание) и *программиста* (лица, которое обеспечивает действенность, выполнимость цели, содержащейся в высказывании). К примеру, в молитве, произносимой в Сочельник: «Господи, захисти худібку мою від звіра, а мене, грішного (ім'я рек) від віри поганої...» (укр. [Воропай 1, с. 65])

различаются адресат, который в данном случае является и программистом ситуации (Господь), реципиент (скотина и сам говорящий), отправитель текста (сам говорящий — «мене, грішного (ім'я рек)»).

Часто в высказывании может отсутствовать указание на того или иного участника ситуации или наблюдаться совмещение разных ролей. Здесь возможно несколько вариантов.

а) В структуре апотропеических высказываний обычно содержится упоминание *адресата*, который может быть одновременно и лицом, на которое направлено воздействие текста, т. е. *реципиентом*. Чаще всего это упоминание выражено в прямом обращении к адресату и заключено в вокативной формуле, как, например, в обращениях к носителям зла. Ср., например, приговор, произносимый перед купанием, чтобы обезопасить себя от водяного: «Nastřmane, tatřmane, ven z vody...» (юж. Моравия [Moravske 1918, s. 710]) или «Чортюк, чортюк, не ламай костюк, ты из воды, а я в воду» (укр. [Максимович 1877/2, с. 496]); начало заговора против моря: «Мора, лези дома!» (серб. [Раденкович 1982, с. 107]) или: «А ти мора, мора! / Сједи дома хрома / и два брата твоја / и сестрица сурунтија!» [А ты, мора, мора! Сиди дома, хромая, и два брата твоих, и сестрица потаскуха!] (босн. [там же, с. 142]); фрагмент заговора, охраняющего пасеку: «А ты, чужа пчола, отступыся!» (укр. [Милорадович 1991, с. 240]).

б) В качестве *адресата* и одновременно *реципиента* может выступать сам *охраняемый объект*. Ср., в частности, фрагмент заговора на охрану скота: «Карова мая чорная! Ад паганых вачэй і [няшлюбных] дзяцей вочкамі асвятцяся...» (бел. [Замовы 1992, № 106]) или фрагмент заговора при отправлении в путь: «Дорожка, будь кротка и смиренна, как царь Давид был кроток и смирен» (арх. [Щепанская 1992, с. 123]). В этой же позиции могут выступать также предметы и объекты, наделяемые апотропеическими свойствами. На Украине, вставляя в новой хате дверную раму, говорят: «Двери, двери! Будте вы на заперти злому духови и ворови» (харьк. [Иванов 1889, с. 54]). Подобная ситуация характерна для так называемой «закрепки» в заговоре: «Будьте, мои слова, крепки и сердиты на тое мое дело, крепче ножа булатного, вострее сабли булатной...» (рус. [Майков 1992, с. 27]).

в) *Адресат* и *объект*, на который направлено воздействие текста, могут быть представлены разными субъектами. В качестве адресата выступают сакральные покровители, обычно это Бог, Богородица, ангелы, христианские святые, но встречаются обращения за помощью и к мифологическим существам — домовому, дворовому, лешему, полемому и пр., которые в определенных ситуациях могут рассматриваться как помощники и покровители (например, в лесу, где леший — хозяин). В качестве реципиентов выступают или носители зла, против ко-

торых направлен оберег, или охраняемые объекты. Ср., в частности, фрагмент заговора от волков: «Святы Аўрамі (лесавік), пазгонь ты ваўкоў...» (бел. [Замовы 1992, № 166]); молитву на охрану коров: «Милостивый Господи, Духу Святой, ты еси сотворил небо и землю, буди мѣ на помощи» (зак. лемки [Петров 1891, с. 127]); молитву от волка: «Panie Jezusiel Racz że mnie bronić od wilka leśnego...» [Пан Исус! Соизволь же охранить меня от волка лесного...] (пол. [Kotula 1976, s. 86–87]); заговор при первом выгоне скота на пастбище: «Я прашу цябе, упрашаю, святое Юр'е, выхадзі са сваімі замкамі. Замкамі затварай сваім слугам няверным зубы...» (бел. [Замовы 1992, № 128]). Иногда перечисляемые святые покровители могут восприниматься говорящим как некий обобщенный, недискретно воспринимаемый адресат, что выражается формой единственного числа глагола: «Никола ты Угодник, Богородица, Божья Мати, сохрани моих деточек от всех напастей, всех злых людей, от лютых зверей...» (арх. [Традиционные 1993, с. 73]) или даже слитным написанием имен святых: «Pietrzepawle-mikołaju! Weź kluczyki z gaju!» [Петрпавелниколай! Возьми ключики от рая!] (молитва от волков, пол., колбуш. [Kotula 1976, s. 75]).

г) Часто в высказывании адресат не персонифицирован, а указан только реципиент, как в заговоре на защиту пасеки от злого глаза: «...а тому человеку и жене, которые бы мели злую мысль чинити на мою пасеку, нехай ёму замерзаць сердце лукавое, и мысль, и язык!» (укр. [Ефименко 1874, с. 58]). Отсутствие персонифицированного адресата предполагает обращение непосредственно к более общим и абстрактным сакральным силам, а не к конкретным представителям этих сил, — последние всегда бывают названы.

д) В апотропеическом тексте могут быть редуцированы все участники обрядовой ситуации (отправитель текста, программист, адресат), кроме реципиента, т. е. того субъекта, на которого направлено воздействие оберега, — он эксплицирован обязательно, иначе оберег будет лишен своей цели. Например, в высказывании могут отсутствовать адресат и отправитель текста, как в заговоре, оберегающем скот от хищников: «Святы Ягоры ўзышоў на Сіянську гару і ўзяў залатыя ключы і сярэбранныя замыкаць звярам ірты...» (бел. гом. [Замовы 1992, № 162]), а в уже упоминавшемся заговоре от волков эксплицирован только реципиент: «Воўк і ваўчыца і ваўчаняты, вашы ногі павыламаты, вашы зубы пазамыкаты залатымі замкамі, зялезнымі ключамаі» (бел. [Замовы 1992, № 143]).

е) В редких случаях в тексте бывает не обозначен и *реципиент*. Примером могут служить некоторые общеапотропеические тексты, направленные вообще против всего злого: «Пречистые замки ключами заперты, замками запечатаны ныне и присно и во веки веков» (рус. [Максимов 1993/1, с. 29]).

Обращение к адресату может быть выражено вокативными формулами со сдвоенным именем, а иногда с частичным искажением его имени, что подчеркивает сакральность ситуации, как, например, в формуле, которая произносится при встрече с волком: «Волк, волк, где ты был, когда Христа распинали?» (полес.), при отгоне градовой тучи: «Хмарочко, хмарочко, разыйдися...» (укр.), «Враг-сатана, отшатнись от меня...» (рус.), в приговоре перед тем, как лезть в воду: «Hastrmane, tatrmane, ven z vodu...» (юж. Моравия), в заговоре против моря: «Мора-бора не прелази прек' овога бјела двора...» (серб.) и др.

Обращение может быть выражено не только с помощью вокативной формулы, но и косвенно, в повествовательной форме, что особенно характерно для русских и белорусских текстов. Косвенными формами может выражаться обращение как к недискретному адресату/реципиенту, так и к собственно адресату. Ср., например, формулу от глаза: «Черному, черемному, завидливому, урочливому, прикошливому — соли в глаза» (рус. [Даль 2, с. 313]). Повествовательная формула в таких случаях часто предшествует прямому обращению, как в заговоре при выгоне скота: «Памолімся мы Госпаду Богу і святому Юрью, і святому Хралу... и Уласію і Панасію аб рагавом скату, і Хрыстоваму Настасію і Мамонію аб авец, і Васілію Русалімскаму аб свіней — прыміця, Госпадзі, прашэнія і малітвы нашы аб скацінцы двушэртныя» (бел. [Замовы 1992, № 129]) или: «...помолюся Спасу и Пречистой Богородицы и грозному воеводе Михайлы архангелу, Николы чудотворцу Мирликийскому, верховным апостолам Петру и Павлу, Андрею Первозванному, Ильи Пророку, чудотворцу святому Власию и святому Медосию патриарху и всем ангелам хранителям и всеї небесной силы. Благослави меня, Господи, Спас Милостивый и Пречистая Богородица...» (арх. каргопол. [Ребров 1886, с. 49]).

На месте обращения может быть эллипсис — обычно в тех случаях, когда адресат/реципиент находится в поле зрения отправителя текста. Так, если курица запоет петухом, чтобы отвратить опасность, говорят: «На свою голову» (укр. [Ефименко 1874, с. 37]). Иногда эллиптические формы употребляются в превентивных текстах, когда ситуация строго обусловлена и нет возможности истолковать ее иным образом: у сербов, чтобы предохранить ребенка от вештицы, мать мажет его на ночь чесноком и при этом произносит, имея в виду вештицу, «Кад преброила на земљи траве и на гори лист, онда и моје дијета уморила!» [Когда пересчитала на земле траву и в лесу листья, тогда и моего ребенка уморила] [Ђорђевић 1953а, с. 38].

Апотропеические высказывания обычно содержат указание на *отправителя текста* — лицо, от имени которого произносится текст, и на программиста ситуации, т. е. лицо, которое обладает реальной властью

и способностью влиять на ситуацию. В соотношении между ними можно выделить несколько вариантов:

а) В этой ситуации *отправитель текста* и *программист* совпадают в одном лице, которым является *исполнитель текста*. Возможность влиять на ситуацию человеку дает определенная обрядовая роль, которая вовлекает его в архетипическую ситуацию и «наделяет» необходимой долей сакральности для того, чтобы его слова были действенными. Однако сакральные силы, обычно играющие роль программиста, в тексте не названы. В этих случаях отправитель текста одновременно берет на себя и роль программиста ситуации, что характерно для заговоров. Указание на отправителя содержится в формах глагола первого лица и личного местоимения, которое часто может опускаться, как, например, в заговоре на охрану пасеки: «Я Господа благаю и чужую пчелу и сылу отвергаю...» (укр. [Милорадович 1991, с. 240]) или в заговоре на охрану скота: «И емлю я, раб Божий имярек, тридесять булатныя замки, замыкаю ворота...» (рус. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 138]).

б) Во втором случае, достаточно близком к первому, *отправитель текста* по-прежнему является и *программистом* ситуации. Сакральные силы, от лица которых он действует, уже обозначены в тексте, но они «делегированы» ему свою способность влиять на ситуацию и являются чем-то типа средства или орудия достижения цели, на что указывают и личные формы глагола, и агентивная конструкция, как в закrapатском заговоре от всего злого: «Я, раб Божий, имярек, Духом Святым и святых Пречистых Матерев Божей и всеми Божиими силами и Святыми его запрещаю и запекую всякую злость...» (лемки [Петров 1891, с. 128]) или в заговоре на охрану пчел: «Охрещаю цябе (улей. — Е. Л.) морской водой, святою Лукой, святым Марком Цимохвеевичам и святым Яном Хрящицелям, и святым Христовым воскресением, от злых воч, от поганных уроц» (бел. [Романов 5, с. 50]).

в) В данной ситуации *отправитель текста* и *программист* представлены разными лицами, а неравенство их обрядовых статусов и зависимость отправителя текста от сил, призванных на помощь, эксплицитированы. Отправитель текста выступает лишь в роли передатчика сакральной информации, отрекаясь от своей «программирующей» роли и признавая право на обладание сакральной властью только за высшими силами. Ср., например, заговор, охраняющий скот от волков: «Не я ж их (волков. — Е. Л.) за сягну камянную загоняю и не я ж им и зявы и рты замыкаю — загоняець и замыкаець им сам святой Ягорий» (бел. могил. [Романов 5, с. 47]); «Ехаў святы Юры-Рыгоры... замыкаў змеям бягучым, паўзучым, лятучым губы і зубы. Не сам я замукаю, а замукае святы Юры-Рыгоры» (бел. [Замовы 1992, № 135]). Ср. этот же прием в молитве против волков: «Kto ten paciorek odmawia do świętego

Mikolaja? Nie ja, co go odmawiała, ale odmawiał go sam Pan Jezus...» [Кто эту молитовку читает святому Николаю? Не я ее прочитала, но прочитал ее сам Иисус...] (пол., колбуш. [Kolula 1976, s. 61–63]), в заговоре на охрану пасеки: «...як побидыв Давыд гордого Голиафа не сам собою, но Божео помощью, так бы моя пчела раба Божого и матки их... победили тий пчели, которые бы имели прийти до моей пасики» (укр. [Милорадович 1991, с. 237]), в молитве при отправлении ко сну: «Идем спать сами не сами — два ангела с нами» (полес.). В этой ситуации помощь сакральных сил отправителю текста считается обязательной, автоматически возникающей в момент произнесения текста.

г) В этом случае роль *программиста* гипертрофируется и становится важной настолько, что «я» *отправителя ситуации* вообще исчезает. Поэтому высказывание может и не содержать явного указания на отправителя текста, существование которого только подразумевается: «...выяжжя к нам Гасподзь Бог на белым кані і ў белым плаціці загараджваць нашу скаціну зялезнымі тынамі...» (бел. гом. [Замовы 1992, № 131]); «Укрываает она, Пречистая Богородица, Маты Божая, меня, имярек... укрываает своєю нетленною ризою, небом и землею...» (рус. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 138]).

д) Эта ситуация отражает вариант полярного разведения обрядовых ролей *отправителя текста* и *программиста ситуации*, при котором первый выступает исключительно как проситель, а второй — как исполнитель просимого. Способом указать на лицо, программирующее ситуацию, является прямое обращение к нему отправителя текста с просьбой или мольбой. Таким образом, в этом варианте программист ситуации усваивает роль адресата, к которому обращен текст, как, например, в заговорах, защищающих скот от хищников: «Молим цябе, Творец нябесный, просьци нам усякия преграшения и сохрани нашу скоцинку от усякаго зверя бягучего...» (бел. [Романов 5, с. 43]); «...и еще помолюся Пречистой Богородице: закрой и заступи по всякий день и по всякий час всегда, ныне, присно и во веки веков» (каргопол. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 142]) или в заговоре на отгон градových туч: «O święta Panno Barbaro... oddal od nas grady, grzmoty, niepogody, ріegony...» [О, святая дева Варвара, отдали от нас грады, громы, непогоды, молнии...] (пол., ок. Пинчова [Siarkowski 1885, s. 49]); «...и тебе прошу, царя Давыда и кроткости твоеи, стань ты мене на помощь...» (укр. черниг. [Ефименко 1874, с. 41]).

Выше были рассмотрены различные варианты персонификации участников апотропеической ситуации и их экспликации в высказываниях. В одних случаях адресат может быть назван по имени (как в сербских заговорах от градовой тучи, содержащих обращение к находящимся в них самоубийцам, например: «Aj, Јоване, потопљениче...»),

а в других — когда речь идет об обращении к высшим сакральным силам — полностью деперсонифицирован. Это характерно для способов выражения отправителя текста и программиста, который может ассоциироваться то с отправителем текста, то с адресатом. Все рассмотренные выше варианты соотношения участников речевого акта можно свести к нескольким основным моделям:

1) *Отправитель текста* совпадает с *программистом* ситуации, а *адресат* совпадает с *реципиентом*: «Ты, варабейка Адам, я тебе загона свайго не дам...» (бел. заговор, охраняющий поле от птиц). Для высказываний, принадлежащих этой модели, характерны лакуны, усеченные формы, сохраняющие только вторую часть модели: «Не иди, не иди, граде, на наше усевје» (серб. заговор от градовой тучи, Драгачев [Толстые 1981, с. 61]);

2) В высказывании эксплицированы отправитель текста и реципиент, а программист ситуации равен адресату: «...помолюсь я, раб Божий, свят мученику Мине, святой заступник, помоги милостию своею, поди ко мне на помощь... и крой меня, раба Божего, нетленную ризою от моих супротивников...» (нижегор. [Борисовский 1870, с. 203]). Для таких высказываний характерны усеченные формы имен сакральных покровителей: «Святы Юра, святы Мікола і святы Антоній, і Хвядосій, Ілля і Пакрова, храбры пабеданосец, зашчыці і памілуй ад звера ляснога, ад чалавека ліхога...» (бел. [Замовы 1992, № 61]).

3) В тексте отсутствуют отправитель ситуации и адресат, эксплицированы программист и реципиент: «Ишла Пречыстая дива Богородыця... до пасики пчол доглядаты и урокив одганяты од маткы-Ульянky, од пчолкы-землянкы...» (укр. [Милорадович 1991, с. 241]).

4) В тексте *отправитель ситуации* равен *программисту*, присутствует *реципиент*, но отсутствует *адресат*: «Ja im święconą kielbasę, wszystko robactwo z nogi wystrasę (пол. келецк. [Siarkowski 1879, s. 46]).

5) В тексте отсутствуют все участники речевого акта, кроме реципиента: «Як етых брызак нікому ня сабраць, і карэння ўсяго ў зямле ня парваць, і звёзд з неба ня пазнімаць, і камяня ня ўтрызнуць, і неба языком ня лізнуць, і землю ўсяе ня пажраць — так раба Божяга ведзьмаку ня зьдаць!» (бел. [Замовы 1992, № 83]).

Возвращаясь к выделенным нами двум типам апотропеических высказываний, различным образом реализующим креативную цель, заметим, что каждый из этих типов более или менее жестко связан с определенными способами обозначения участников речевого акта. Высказывания первого типа, выражающие креативную цель опосредованно (директивы и комиссивы), обязательно содержат указание на адресата. В высказываниях второго типа, выражающих креативную цель непосредственно, такое указание всегда отсутствует. Высказыва-

ния первого типа обычно содержат всевозможные виды усеченных и свернутых форм, высказываниям второго типа такая особенность не свойственна.

Рассмотрим способы языкового выражения иллокутивных целей высказываний первого типа (директивов и комиссивов), имеющих общее значение побуждения.

Известно, что выбор иллокутивного значения зависит от обрядовой роли отправителя текста и от его взаимоотношений с сакральными силами. Обрядовая роль определяется промежуточным положением человека в мире — как его зависимостью от высших сил, которые являются покровителями и союзниками человека, так и его уязвимостью, недостаточной защищенностью от сил зла. В обращении с первыми человек всегда выступает исключительно как проситель, в обращении с другими он может угрожать, приказывать, запрещать и т. д. Право обращаться с просьбой к защитнику и право приказывать носителю зла конвенционально закреплены за человеком в обрядовой ситуации; первое определяется его подчиненным статусом по отношению к высшим силам, второе — обладанием набором сакральных текстов, которое сообщает человеку необходимую степень власти. Наиболее распространенными иллокутивными значениями апотропеических текстов первой категории являются различные «оттенки» просьбы и приказа. Право на заклинание предполагает более высокий уровень власти над сакральными силами, каковой рядовой «пользователь» апотропейных текстов, как правило, не имеет, — подобной властью обладает посвященный (знахарь или священник), поэтому тексты с таким иллокутивным значением достаточно редко встречаются в народной традиции. Поскольку директивы и комиссивы, помимо своих непосредственных целей, выражают еще и креативную цель, то это накладывает отпечаток на те конкретные значения, которые они выражают.

Рассмотрим иллокутивные цели, относящиеся к разряду директивов. Просьба или ее более сильный вариант мольба содержатся, прежде всего, в молитвах — как канонических, так и собственно народных: «Богородица кормилица, / Никола много милостив, / Ангел и влады (sic!) все святые. Спасите и сохраните на денек и ноченьку / Божию чат моих внуков и правнуков / На высоте и на земле, и на воде / От напрасных смертей, врагов и супостатов. Не отнимите от них имя святого / И не оставьте во грехах материнных и отцовских. Спасите и сохраните под кровом вашим. На вас уповаю» (молитва за детей, арх. [Традиционная 1993, с. 58]). Мольбу и просьбу содержат фрагменты заговоров, реже — приговоры, редуцированные молитвы: «Огради меня, Господи, силою честного и животворящего твоего креста и сохрани от всякого зла» (молитва на ночь [Традиционная 1993, с. 48]).

В высказываниях, содержащих мольбу или просьбу, редко встречаются обращения к самим носителям опасности. Обычно просят тех, кто является «противовесом» опасности, даже если это волк, главенствующий над остальными хищниками: «Я ж цябе, сільны-прысільны, магучы багатыр сівы воўк, умаліваю і упрасіваю...» (заговор на охрану скота, бел. могил. [Замовы 1992, № 140]). Подобное обращение к «представителю» сил зла может быть объяснено тем, что, во-первых, обращаются к главе волков, от которого зависит поведение его сородичей, а во-вторых, образ главы волков — «сивого» или «белого» волка — может сливаться с образом св. Юрия, распорядителя над всеми волками, что весьма характерно для белорусской мифологии.

Однако в небольшой группе текстов задабривающего характера, содержащих иллокуции мольбы, встречаются в качестве адресатов и сами носители опасности, например, в Полесье при встрече с волком кланяются и говорят: «Здрастуйте, братцы, прапусціць, пажалуста, мяне дарогу» (черниг., ПА) или «Ваўчыца, матушка, памилуй мяня» (брян., ПА). Сюда примыкают и сербские заговоры от града, содержащие обращение к душам самоубийц, направляющих градовые тучи: «Врати облак! Врати облак! Молимо те — врати облак!» [Поверни тучу! Поверни тучу! Просим тебя — поверни тучу!] (Драгачев [Толстые 1981, с. 81]). Это объясняется как типичными для южных славян представлениями о возможности побратимства или кумовства с носителями опасности, так и тем, что в заговорах от града обращаются к самоубийцам из своего села (или даже из своей семьи), т. е. к «своим» покойникам.

Иногда высказывание, содержащее мольбу, служит своеобразным зачином к основному тексту, содержащему другие иллокутивные цели: «Помолим Бога / И светог Ёрманана, / Мајку Богородицу / И светог Илију, / Светог Петра / И светог Павла. / Натраг, натраг, Ёрманово облаче, / Ово неје твоје место...» [Помолимся Богу и святому Герману, Матери Богородице и святому Илье, святому Петру и святому Павлу. Назад, назад, Германова туча, это не твое место...] (Леск. Морава [Толстые 1981, с. 92]).

Просьба и мольба в тексте могут быть выражены прямо или косвенно. В прямом виде просьба или мольба выражаются глаголами «просить, умолять, молить» в первом лице настоящего и будущего времени изъявительного наклонения: «Я прошу» или «Я умоляю» (так называемый эксплицитный перформатив в терминологии Дж. Остина) + глагол в форме императива, выражающий суть просьбы: «Еще я, раб Божий (имя рек), помолюся: пошли, Господи, ко мне на помощь Андрея первозванного...» (арх., каргопол. [Ребров 1886, с. 49]); «Еще я, раб Божий, помолюся Петру и Павлу верховным апостолам Христовым: государи Петр и Павел, вы помогайте и пособляйте мне, рабу Божию

(имя рек), своими святыми молитвами... и обнесите, государи мои, круг стада моего и всей поскотины моей три тына...» (олонец. [Ребров 1886]).

Обычным и наиболее распространенным является вариант с эллипсисом, где эксплицитный перформатив («прошу», «умоляю») опущен, и остается только вокативная формула в соединении с глаголом в форме императива, выражающим суть просьбы: «Panie Jezusie, *dopomóż!*» (пол. [Kotula 1976, s. 68]); «*Zachowaj nas, Panie!*» (пол., колбуш. [там же, s. 70]); «*Pietrzepawlemikolaju, weź kluczyki z raju! Zamknij psu droge...*» (пол., колбуш. [там же, s. 75]); «Святы Георгі-пабеданосец *закрый* неба звяздамі, землю травой... *закрый* маю худобу сваёю рызай...» (бел. [Замовы 1992, № 137]); «...ангел хранитель, *огороди* пути мои!» (арх. [Щепанская 1992, с. 112]); «Господи, Господи, яко *оградил еси* моря песком, так *огради* нашу пасеку от уроков...» (укр. [Гринченко 2, с. 47]); «Мисяц Аврааме, Божий гrome!... *Став* коло моей пасики велькый частокіл...» (укр. [Милорадович 1991, с. 240]); «Свети Никола... *свежи* мори моїи, а лопову руке, *свежи* вуку зубе...» [Святой Никола, свяжи море силу, а вору руки, свяжи волку зубы...] (заговор от моры, серб. [Раденковић 1982, с. 107]). В формах, содержащих эллипсис, при отсутствии соответствующего перформативного глагола, значение мольбы или просьбы можно «вычислить» только по вокативной формуле — к сакральному покровителю с требованием или приказом не обращаются.

Косвенные формы мольбы/просьбы выражаются:

а) повествовательными формулами (перформативный глагол + инфинитив, выражающий суть просьбы): «*Прашу* Господа Бога і Юр'я святога *зацінаці, засякаці* (называется вид и масть скотины) ад габа-габіхі, дыла-дыліхі...» (бел. гом. [Замовы 1992, № 141]);

б) задабривающим обращением к носителю опасности (например, в сербских заговорах от градовой тучи) в соединении с умоляющей протяжно-певучей интонацией: «О Милинкоооо, брате рођени, / Не терај овамо бела говеда...» (Драгачев [Толстые 1981, с. 77]);

в) как дополнительное действие деепричастным оборотом, ср. в белорусском заговоре от волков: «Закачу, завалоу камянною сцяною, *Божья миласці просючы*, ад воўка-царыка, ад ваўчыцы-царыцы» (бел. [Замовы 1992, № 142]);

г) в редких случаях просьба «делегировается» третьему лицу, как, например, в польском заговоре от грозы соответствующая просьба «вкладывается в уста» св. Лаврентию: «*Niech za Twa prośba, Wawrzyńce, piogunę... Wóg na puste strony odnosi...*» [Пусть по твоей просьбе, Лаврентий, молнии Бог на пустые стороны относит...] [Czyżewski 1993, s. 38].

Что касается выражения иллокуции при к а з а, то она содержится в самых различных текстах: в заговорах, приговорах, ритуальных диалогах и пр. Способы выражения иллокутивной цели приказа в апо-

апотропеических текстах более многочисленны, чем в обыденной речи. Приказ в наиболее прямой и категоричной форме позволяет выразить конвенционально обусловленное право отправителя текста воздействовать на адресата и реципиента, а через него — на окружающий мир, и обеспечивает жесткую реакцию со стороны внешнего мира. Поэтому во многих случаях высказывания, формально содержащие иллокутивную цель приказа, в действительности содержат креативную цель. Этим объясняется нейтрализация форм выражения иллокутивной цели приказа, когда при сохранении значения побуждения, выражаемом императивом, трудно определить конкретную иллокутивную цель (приказ, просьбу, совет и т. д.). Подтверждением этому служит тот факт, что иллокутивное значение приказа содержит конвенционально закрепленный эллипсис и включает в себя обращение и глагол в форме императива, выражающий суть приказа: «Idźcie, chmury, / Na lasy, na gógu...» [Идите, тучи, на леса, на горы...] (пол. [Kotula 1973, s. 56]); «Дур, Германе, овде твоје место не!» (серб. [Толстые 1981, с. 93]); «Йоргу! Пу планинету да идеш, дето пиле не пей, та да вървиш!» [Георгий! По горам иди, где цыпленок не поет, там иди!] (болг., ок. Пловдива [архив ЕИМ № 880, II]); «Двери, двери! Будте вы на заперти злomu духови и ворови!» (укр. харьк. [Иванов 1889, с. 39]); «И етыя скоцина, сивая шарщина... месячком обсадися, звездами обгородися, черной хмарой покрийся, медзяным замком замкнися...» (бел. [Романов 5, с. 44]).

В высказываниях, содержащих приказ, в роли адресата выступает реципиент — носитель опасности, охраняемый объект, предмет, наделяемый апотропеической силой.

Рассмотрим теперь косвенные способы выражения иллокуции приказа:

а) в высказывании эксплицирован реципиент, адресат только подразумевается. В этом случае приказ бывает выражен безличной формулой («пусть будет нечто» или: «пусть свершится нечто»). Ср., например, фрагмент заговора пасеки от сглаза: «...а тому человеку и жене, которые бы мели злую мысль чинити на мою пасеку, *нехай ёму замерзаеть* сердце лукавое, и мысль, и язык!» (укр. [Ефименко 1874, с. 58]). В формуле, оберегающей грудных детей в случае, если их матери повстречались на одной дороге с детьми на руках, говорится: «Месяц и зори, то двое, хай растуть детки обое. Шо матерки думают, то матеркам, а што дети думают, то хай детям» (укр. жит., ПА); ср. также заговор, оберегающий человека от сглаза: «Замыкаются города и замки, щоб замкнулись моим ворогам языки од черных очей, од карых очей, од белых очей!» (укр. [Ефименко 1874, с. 52–53]). Чтобы отвернуть от себя опасность при крике вороны, говорят: «Niech ci łajno w gardło skoczy» [Чтоб тебе навоз в горло вскочил] (зап. Галиция [Kosiński 1905, s. 39]). Часто подобные

формулы содержат эллипсис: «Хто маю карову ўрачне — тому кроўю вочы завалакне»; «Чужим вачам — соль да пячаль» (бел. [Замовы 1992, № 106]); «Злому и лихому, порченику, урочнику, всякому рожденому человеку — мякина в глаз, железа спица в гузно, дересвяный [песчаный] камень в зубы» (рус. [Виноградов 1908/2, с. 26]);

б) приказ выражен оптативной формулой, содержащей глагол в согласительном наклонении: «І хто на меня, раба Божья, ліха падумае, лілі ліхое слово възмолвіт, затрэслась бы ў него рука і нага... і выкаціўся б у него вольны свет із глаз» (солдатский заговор, бел. ельск. [Замовы 1992, № 1330]). Оптатив встречается также в высказываниях, содержащих обращение к объекту охраны: «Як побидыв Господь Бог и сильный Самсон льва, а царь Давыд побидыв Голиафа не сам собою, а святыми небесными силами, камением, — так бы моя пчола чужих пчол побывала...» (укр. [Милорадович 1991, с. 241]);

в) приказ выражен оптативной формулой, содержащей пожелание, обращенное к носителю опасности, как в формуле, произносимой при крике вороны, чтобы предотвратить несчастье: или: «Żebyś sie ozrukła» [Чтоб тебя разорвало] (пол. [Gustawicz 1881, s. 179]). В Сочельник перед ужином хозяйка завязывает узлы на веревке и подкладывает ее под себя, говоря: «Шоб так мої вороги мовчали, як ци гудзі мовчать» (укр. [Воропаї 1, с. 65]).

Пожелание присуще различным высказываниям, содержащим проклятия, ругательства, используемые в апотропеических целях, как, например, при встрече с вихрем: «Трмка ти на глави, мечка ти на пу-ту!» [Улей тебе на голову, медведь тебе на дороге!] (серб. [Ђорђевић 1, с. 66]). Однако пожелание, имеющее иллокутивное значение приказа, может быть обращено и к охраняемому объекту: «Коб тоби не поўрочыло» (говорит человек, имеющий «злой глаз», тому, кого он может сглазить, Ветлы любешов. волын., ПА). Ср. сербское высказывание в такой же ситуации: «Машала, да му није урок од моје очи» [Тьфу-тьфу, чтоб ему не было сглаза от моих глаз] (Косово Поле [Дебельковић 1907, с.177]).

Запрет по существу является прохибитивной разновидностью приказа, содержащей побуждение не совершать какого-либо поступка, поэтому способы его выражения мало отличаются от способов выражения приказа.

Запрет, так же как и приказ, в апотропеических текстах редко выражается эксплицитным глаголом. Примером такого употребления являются карпатские заговоры от ведьм: «Я, раб Божий, имярек, Духом Святым и Святов Пречистов Матерев Божей и всеми Божиими силами и Святыми его *запрещаю* и запекую всякую злость, хованцев, чародеев от своих хат...» [Петров 1891, с. 128].

Обычно запрет бывает выражен прохибитивной формулой (*не* + глагол в форме императива), обращенной к носителю опасности: «Мора-бора, не прелази прек' овога бјела двора...» (серб. [Раденковић 1982, с. 106]). Ср. защитные формулы от сглаза типа: «Ты мне нэ поврочь» (Нобель заречн. ров., ПА) или слова, обращенные к вампиру при похоронах, чтобы он не вредил живым после смерти: «Chodź ziemia, a nie strasz nikogo» [Ходи по земле, но не пугай никого] (пол. [Seweryn 1956, s. 532]).

Реже запрет бывает обращен к охраняемому объекту или предметам, наделяемым апотропеическими свойствами: «Святи наши викна, не пропускайте кризь себе ворив, ни разбойників, ни злого духа...» (укр. харьк. [Иванов 1889, с. 54]).

Рассмотрим теперь косвенные формы выражения запрета:

а) запрет выражен в безличной форме: «Тьфу, штоб не напаў порок!» (Оброво ивацев. брест., ПА), «Не буди урока!», «Да није урок!» «Неуречено ти било!» «Не буд му зла!» и под. (Охрид [Ђорђевић 1934, с. 10]);

б) запрет выражен пожеланием (глагол в сослагательной форме): «...люди не видят век по веку, так бы не видеть всякому зверу широколапому, насыльному... моего милого скота и живота» (арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 141]). Чтобы не сглазить того, кого хвалишь, следует сказать: «Jak jon nia szujeć, niechaj jamu nia szkodzić» (бел. [Wereńko 1896, s. 213]). Ср. также заговоры на охрану скота: «И как мертвы человек не слышит и не вид[ит] сего белого света... и так бы черной зверь... не слышал и не видел бы в поскотине скота моего... и как мертвому от гроба не востать, по всему свету не ходить, и так бы черному зверю... в поскотине моей не бывать и скота моего не видать» (рус. арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 151]) или: «И как гора с горой не сходится и с берегами, и так бы чернѣй зверь не сходился с моим скотом, христианским животом во веки веков» (с.-рус. [Бобров, Финченко 1986, с. 149]), «На хлеб, на соль нету супостата, дак чтобы на мою Пеструнюшку не было супостата» (рус. арх. [Традиционная 1993, с. 63]), «Й як не вижу тайной вечери, так абих не видів через цілий ріл звірів межи маржиною» (укр. [Щербаківський 1991, с. 548]);

в) запрет выражен опггативной формулой, содержащей пожелание. При отправлении молодых в церковь теща выливает им на голову вино, перемешанное с просом и говорит: «Както не може това просо и тия капки да се съберат и преброят, така вам никой да не може зло да ви стори» [Как не могут этого проса и этих капель собрать и пересчитать, так вам никто не может зло сотворить] [Софийски край 1993, с. 211]. Ср. также заговор на охрану скота от волков: «Як мне з імі ня схадзіцца (с месяцем на небе, волком в колоде, медведем под выворотнем. — Е. Л.), а ім за 'дзин стол ня садзіца, і ня піць, ня есць, ня гуляць, ня бяседаваць, так рабу зверу з маей з бурай шарсцінкай ня схадзіцца, ня відацца, ня стракацца» (бел. гом. [Замовы 1992, № 142]);

г) прохибитивная формула играет роль мотивировки, как в заговоре на охрану скота: «Святий Отче Ягорій, собак припинай і лихих лиходіїв, щоб бистрими очима не всмотряли і лихих слів не видмовляли» (укр. харьк. [Воропай 2, с. 71]). Ср. также заговор на охрану свадьбы от порчи: «Іван, вялікі воін!.. сажгі калдуноў, сажгі калдуніц... штобы ены ні брасалісь, ні кідалісь, на свадзёбку ні зіралісь» (бел. [Замовы 1992, № 1327]).

Что касается заклинания, то оно встречается в апотропеических текстах реже, чем приказ и отличается от последнего бóльшей силой и жесткой запрограммированностью реакции. Право на заклинание предполагает обладание особой сакральностью, поэтому источником высказываний, содержащих заклинание, в народной традиции являются, как правило, письменные тексты, различные требники, особенно униатские (см., например: [Романов 5; Петров 1891; Антонович 1877]). Единственной формой заклинания, отличающей его от других видов побудительных высказываний, является эксплицитный перформатив «я заклинаю» + глагол, выражающий суть заклинания. Ср., например, заклинание полей от различных видов порчи: «...заклинаю тя (ниву. — *Е. Л.*) и заповедаю от всякой злости, от хованцов и городейников, от своєю межи и от своих плодов, и от своих обходов» (зак. лемки, XVIII в. [Петров 1891, с. 128]) или заклинание от ведьм и колдунов: «Заклинаю вас, чаровницѣ, чаровники, моцю Тройцы Пренайсветшей, заклинаю вас, през крест и муку збавителя моего Ісуса Христа... през молитвы всѣх святых... шатани проклятии и тебе, старший Люципере... поприсягаю вас на суд страшний през судию страшливаго, абы есте ся не важили прешкоди чинити...» (Галиция, XVII в. [Антонович 1877, с. 73]), а также заклинание человека от порчи: «Заклинаю и займаю я раба Божия (имя рек) словом живым, Богом распятым, крестом Христовым и всем силам небесным и всякую порчу, и всякое порченье... на меня, раба Божия (имя рек), не ийти, не ранишь и не сокрушать до моего веку» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 24]).

Из комиссивов наиболее часто встречается иллокутивная цель угрозы (намерение со знаком «минус»). Угроза всегда направлена в адрес носителя опасности, который в этом случае обязательно бывает назван, в частности, в форме прямого обращения: «И покинь (*sic!*) ты ходит черной зверь широколапой насыльной, и опрокидень перехожей, пакосник, и волк рыскачей, и волчица, и всякая змея и скорбия, и всякой злой и лихой человек, и как ты станешь ходить в мою поскотину, по следам и по дорогам... и напушу на вас святым Георгием страстотерпцем Христовым тридевять борзых кобелей...» (с.-рус. [Бобров, Финченко 1986, с. 140]). Иллокутивное значение угрозы редко бывает единственным в апотропеическом высказывании — угроза реализуется «под зана-

рес» — когда другие средства (запрет, приказ и пр.) уже исчерпаны: «Я ж цябе ўпрашываў і ўмалываў, сільны, прысільны, магучы багатыр сівы воўк, ежалі я цябе не ўпрашу і не ўмалю, то ўпрашу святога Ягорыя з'ездзіць к табе. Святы Ягоры з вострым кап'ём і з вострым мячом, ён тваю карваць разарыць і цябе ў сіне мора выкініць» (бел. могил. [Замовы 1992, № 140]).

Обычно высказывание с иллокуцией угрозы содержит эллипсис (обращение к носителю зла + глагол будущего времени, выражающий суть угрозы): «...и напушу на вас святым Гегорыем страсотерпцем Христовым тридевят борзых кобелей веденечких с острыми ногтями, железными зубами, да не будет вам уходу...» (с.-рус. арх. [Бобров, Финченко, 1986, с. 140]). Формула угрозы является частью ритуала приглашения сил зла на рождественский ужин: «Мароз, мароз, хадзи куцци есси, а ў летку не бывай, бо будом цябе пугами секци» (Замосье лельч. гом., ПА) или в другой подобной формуле: «А ў Пятроўку не йди, бо плугом прыгаром, бороной прыволочым, пугою прыб'ём, ногами притопчем» (Копачи черноб. киев., ПА); при встрече с волком произносятся: «Йди, вовку, з дороги, бо переб'ю ноги!» (волын., ПА). Чтобы воробы не клевали просо, убивают одного воробья, произносятся: «Так вас всех буду драти, як будуту на просо летати!» (укр. [Ефименко 1874, с. 44]).

Рассмотрим косвенные способы выражения угрозы:

а) повествовательный текст, не содержащий прямого обращения к носителю опасности: «Я ім (чаровникам. — Е. Л.) камянем зубы павыб'ю, а пяском вочы засыплю, штоб чарадэйник і чарадэйница к маёй скацінцы не падышлі» (бел. [Замовы 1992, № 103]). В сербском обереге от вештицы хозяин, наткнув яичную скорлупу на вертел из орешника, произносит: «Како су ове луске на шильак набодене, онако се вјештице на шильак набоде када мојој кући пошле!» [Как эти скорлупки на острие наколоты, так вештицы на острие наколятся, когда к моему дому пойдут!] [Ђорђевић 1953а, с. 39–40];

б) оптатив, содержащий формы глаголов в сослагательном наклонении: «А кто злой и лихой человек подумает порчу или тытошею, или иною дьвольскую статью, язык у него тименем тянуло, очи вон воротило, и всякий бы состав и подколенные жилы рвало...» (с.-рус. [Бобров, Финченко 1986, с. 139]).

Перейдем к анализу высказываний второго типа, не содержащих значений побуждения и выражающих креативную цель исключительно косвенными способами.

Если способы выражения иллокутивных целей в директивах и коммисивах достаточно близки способам, характерным для обыденной речи, то с высказываниями, выражающими креативную цель косвенными способами, дело обстоит иначе. Средства, которыми выражают-

ся иллокутивные цели этой категории, не созданы специально, а взяты из уже имеющихся в речи и «приспособлены» для употребления в сакральной ситуации.

Для косвенного выражения креативной цели в апотропеях употребляются утверждения — высказывания, которые в обыденной речи выражают сообщение о некотором положении дел и ответственность говорящего за истинность этого сообщения. В сакральной речи утверждения лишены информативной цели и не содержат релевантного признака «истинность»–«ложность». В заговоре на первый выгон скота утверждается: «...есть стоит лествица золотая, ступени сребряния, и ходит тою лествицею золотою сама Пречистая Мати Божия Богородица со ангелие и со архангелы и со всеми небесными силами ко мне, раба Божию имярек, на помощ и пособствует и ограждает она, Пречистая Богородица Мати Божая, меня, раба Божия имярек, своею нетленною ризою» (арх. [Бобров, Финченко 1986, с. 138]). Очевидно, что настоящей целью данного высказывания является не сообщение о происходящих событиях и не утверждение истинности этих событий, а воздействие на окружающий мир, на сакральные силы с целью обеспечения безопасности говорящего. Особенностью подобных высказываний в сакральной речи является использование в качестве перформативов таких глаголов, которые в обыденной речи перформативами не являются. Например, когда в заговорной формуле отправитель текста произносит: «Я сваю скаціну зязлезным тынам загараджаю» (бел.), «Замыкаюсь трыдзевяць замкамі, трыдзевяць ключамі» (бел.), «Сијечем мишима зубе и тицама кљунове» [Рубим мышам зубы и птицам клювы] (серб.), «Ja... wszystko robactwo z nogi wystraszę» (пол.), то это не описание своих действий (как было бы в обыденной речи), а фактическое совершение этих действий.

Характерно, что многие вербальные формулы такого типа в одних случаях произносились вместе с совершением аналогичных магических действий, а в других могли употребляться самостоятельно: для оберега от врагов своего дома хозяин клал в каждый угол горящие угольки, заливал их водой, переходя из угла в угол и произнося: «Вогнем випекаю, водою заливаю, ворогів від хати відгоняю» (укр. подол. [М. Б. 1867, с. 692]). Эти слова нельзя рассматривать как описание совершаемых ритуальных действий — они, наряду с действиями, отгоняют и уничтожают опасность. В Сочельник, когда хозяйка затыкала тряпками все дыры в лавках, она произносила: «Не дірки затикаю, а роти моїм ворогам, щоб їх нападi не зловили мене через увесь рік» (укр. [Воропай 1, с. 65]); этим она действительно «затыкала» рты своим врагам. Ср. также: «Я сваю скаціну загаварываю, дзьвёмі зарамі — ранній и вячерній — застанаўляю, цёмнаю ноччу пасьцель усцілаю...» (заговор на охрану ско-

та, бел. гом. [Замовы 1992, № 142]); в заговоре на предупреждение выкидыша говорится: «Замкну я еты замки и заговору, покуля Бог народить до ўремья...» (бел. гом. [Романов 5, с. 55–56]).

Утверждение выражается глаголами в форме изъявительного наклонения. В высказываниях, содержащих иллюзию утверждения, обязательно существует указание на реципиента, а адресат никогда не выражен явно. В подобных высказываниях существуют следующие соотношения «отправитель текста» — «программист»:

1. *Отправитель текста и программист* совпадают в одном лице: «Засаекаю од Юрьевых, од Григорьевых собак...» (бел., заговор скота от волков).

а) в первом случае утверждение выражается глаголом настоящего времени. Например, чтобы предотвратить эпидемию кур, хозяйка в сочельник закапывает под насестом голову от черной курицы со словами: «Не закопуем главу, него болес» [Не закапываем голову, но болезнь] (Лесков. Морава [Ђорђевић 1958, с. 704]). Ср. также ряд заговоров на выгон скота: «Засаекаю од Юрьевых, од Григорьевых собак и од сук, и од прасук, и од детей, засаекаю губы, зубы, щелепы, язык и очи...» (укр. черниг. [Ефименко 1874, с. 50]); «Запасаю скотину разной шәрсти и ўсякой масти и ссылаю псов у моха, ў болота, у ницы лозы, во ўси чатыры стороны» (бел. гом. [Романов 5, с. 42]);

б) во втором случае утверждение выражается глаголом в форме будущего времени: «...оболокусь походячим оболочком, опояшусь белой зарей, обтычусь частыми звездами...» (свадебный заговор, рус. [Макаренко 1898, с. 391–392]). Ср. также: «Стану аз, раб Божий (имярек), благословясь, пойду перекрестясь, ставить железные тыны от морския глубины, от небесной высоты» (рус. [Майков 1992, с. 26–27]). В молитве перед сном: «Pościele se wanieljo, a krzyzem św. sie odzieje, a ciebie sie szatanie, nie boje, to moja obrona od wszystkiego złego» [Постелю себе Евангелие, а святым крестом оденусь, а тебя, сатана, не боюсь, это моя оборона от всего злого] (пол., Велицкий пов. [Sercha 1900, s. 140]);

в) в третьем случае утверждение выражено формами глагола прошедшего времени совершенного вида: натыкая скорлупки яиц на вертел, произносят: «Я не набодох лўску од јаја већ набодох вјештицу!» [Я не наколол скорлупу от яйца, но наколол вештицу!] (серб. [Ђорђевић 1953а, с. 39–40]).

2. Эксплицирован только программист, а отправитель текста никак не обозначен: «Цар Крутаус, царіца Егіпта позамукала ваўкам і ваўчыцам губы, зубы...» (бел., заговор от волков).

а) в первом случае утверждение выражено глаголом настоящего времени: «...сидят святые Петр и Павел на золотом стуле, своим золотым скипетром стережет и бережет меня, раба Божия А. и князя моло-

дого (имя рек)...» (свадебный заговор, с.-рус. [Бурцев 2, с. 22]); «На синьому морі, на камені ворон сидить, лапамі розгрібає, хвостом розмітає, од хрещеного раба Божого Ивана всякий пристрїт отганяє» (заговор против сглаза, укр. [Замовляння 1993, с. 111]);

б) во втором случае утверждение выражено глаголами прошедшего времени: «Одевала, оболочала сама Мать Пресвята Богородица в свою нетленную ризу, в пелену Господню раба Божьяго младенца (имя рек) на сон, на угомон, на Божью милость» (заговор младенца от порчи, рус. [Макаренко 1898, с. 389]). Ср. заговор на выгон скота: «Святы Ягоры ездзіў на сваём сівенькам і бяленькам кані, ездзіў па лясох, па палёх і па чыстых барох, і па зялёных лугох, і сабіраў сваіх лютых псоў, дзікіх лясных ваўкоў, сабіраў сівых і шэрых і рудых... і замыкаў ім і зявы і раты...» (бел. могил. [Замовы 1992, № 159]);

в) в третьем случае утверждение выражено прохибитивной формулой прошедшего времени: «Уроци ти по гори ходили, траву пасли, с листа воду пили, студен камен под главу метали, тебе, сине, ништа не удили» [Уроки эти по горе ходили, на траве паслись, с листа воду пили, холодный камень под голову клали, тебе, сын, никак не навредили] (колыбельная, содержащая оберег против сглаза, босн. [Раденковић 1982, с. 429]).

3. Роль программиста ситуации переносится на самого реципиента, а указания на отправителя и адресата отсутствуют вовсе: «Обращается моя пасека Николиною милостию, железным тыном, каменною стеною от земли до неба» (рус. владим. [Назаров 1911, с. 67]). Ср. также фрагмент заговора от злого глаза: «Плюну я на землю: як слина на землі пропадає, так все эле-лихе в воді потопає» (укр. Замовляння 1993, с. 100)].

4. Все четыре участника речевого акта редуцированы, а само высказывание представляет собой отстраненное описание желаемой ситуации, «смоделированной» на лицо, представляющее сакральный абсолют. К примеру, идя ночью, нужно сказать: «Исус мину и премину кроз ту војску ђудијанску, нит га гуше ни видеше, нит му штогод учинише!» [Иисус шел и прошел через то войско иудейское, ни его горла не видели, ни ему что-либо не сделали!] (Далмация [Борђевић 1953, с. 192]).

Как видно из приведенных примеров, в различных видах утверждений предикат приравнен к действию. Фактически высказывание, содержащее утверждение, — это вербально выраженное магическое действие.

К высказываниям, не содержащим побуждения и выражающим креативную цель опосредованно, кроме утверждений относятся речевые акты, которые можно обозначить как **декларации**. Основное значение деклараций в обыденной речи — установление соответствия между содержанием высказывания и реальностью. Это общее значе-

ние деклараций сохраняется и в сакральных высказываниях, но в несколько иной форме. В отличие от утверждений, основная цель которых «приравнять» глагол к апотропеическому действию, декларации переводят в регистр реальности наименования апотропеических предметов и желаемых состояний. Например, болгарское высказывание «Сол кълцам» («Я рублю соль») произносится при встрече с вампиром для того, чтобы отогнать его от себя (оно основано на том, что вампиры боятся соли). В данном случае реальная цель высказывания — предъявить вампиру вместо предмета, которого он боится, концепт этого предмета, в данном случае соли, и тем отпугнуть его от себя (реально такое высказывание можно «расшифровать» как *«Я предъявляю соль» или *«Я декларирую, что слово „соль“ есть само вещество, которое так называется»). Известно, что черт очень боится льна (из которого изготавливают лампадное масло), поэтому отогнать его от себя можно формулой, в которой упоминается лен: «На льнице головище булавище» (бел. [Крачковский 1874, с. 205]). Ср. возглас «Полынь!», используемый при отсутствии реального растения полыни при встрече с русалками, которые ее очень боятся (бел.).

Известно, что чеснок является универсальным оберегом, употребляющимся для отвращения различных видов опасности. Однако декларативное высказывание, содержащее упоминание о чесноке, является эквивалентом самому растению и также способно отгонять опасность. Возглас «Чеснок!» при встрече с лешим способен защитить от него человека так же, как и само растение (рус.). Ср. также высказывания типа «Сажаю чеснок», используемые южными славянами для отвращения злого глаза от работы, которую могут сглазить. В частности, мусульмане Охрида при изготовлении мыла на вопрос «Что делаешь?» отвечают «Саримсак екерим!» [Сажаем чеснок!], чтобы отвратить от работы порчу [Ђорђевић 1938, с. 109]. Декларации с упоминанием чеснока, лука и других оберегов способны отгонять опасность и заменять собой сам декларируемый предмет и в других случаях. Чтобы вихрь не тронул человека, при встрече с ним следует произнести: «Чесън ям, на чесън мириша» [Чеснок ем, чесноком пахну] (болг. [Колев 1980, с. 80]), или: «Лук ямъ, лукъ мериша» [Маринов 1914, с. 33], или: «Лук, лук, лук!» (серб. *бели лук* «чеснок», серб. [Тановић 1927, с. 311]). Если в беседе с женщиной собеседник заговорит о ее ребенке, то чтобы отвратить от него порчу, женщина как бы между прочим должна упомянуть чеснок. Если собеседник удивится и спросит, при чем здесь чеснок, женщина отговорится тем, что ей просто что-то пришло в голову, а сама про себя опять скажет: «Лук, лук, уф очте да ти стоје...» [Чеснок, чеснок, чтоб тебе в глазах стоял...] (серб. [ГЕМБ 1934/9, с. 32]).

Декларацией является также и высказывание «Варю камень», употребляющееся для отвращения порчи от какой-либо работы, в частности, от варки мыла, что основано на приписываемой камню способности отвращать опасность и выступать в качестве оберега (Охрид [Ђорђевић 1938, с. 109]).

Декларироваться могут также желаемые состояния, как в заговоре «ад лясуна»: «Хаджу па ляхах, па балотах, па кустах, па імхах, па лыкадзерах... — куды ні хаджу, ніколі не блуджу...» (бел. гом. [Толстой 1986, с. 142]). Ср. также заговор от змей: «У име Бога и Светога Павла не бојим се змија, ни паука, него Бога и Светог Павла. Прида мног је руте и тамјана и камена од светога Павла» (Далмация [Ђорђевић 2, с. 141]).

Высказывания типа: «Возле нашего двора — железный тын» (рус.) также имеют целью моделирование желаемой безопасной ситуации. Его произносят в Сочельник, обегая вокруг усадьбы с целью оградить ее на весь год от злых сил. Само высказывание произносится с целью создать этот тын, а не подтвердить информацию о его создании, а значит, имеет креативную цель. Это ситуация, когда действие и глагол, который его обозначает, уравниваются в своих правах (в данном случае высказывание содержит легко восстанавливаемый эллипсис).

Исключительно в качестве косвенных способов выражения креативной цели используются **вопросы**. Ср. группу формул, произносимых при встрече с носителями опасности (волком, градовой тучей и под.). При встрече с волками предписывалось задавать им вопросы типа: «Воўк, воўк, гдэ ты буў, як Суса Хрыста роспыналы (вариант: на ростпятые бралы)?» (полес.) или: «А де вы тоди були, як Исус Христос на Ордане хрестивсь?» (укр. [Ефименко 1874, с. 38]). В Сербии для отгона градовой тучи женщины кричали находившемуся в туче самоубийце: «Еј, Марко (имя самоубийцы), у који дан био Ђурђевдан?» [Еј, Марк, в какой день был Юрьев день?] [Јефтић 1958, с. 287]. Все подобные вопросы, формально задаваемые с целью получения информации, в действительности служат иной цели — назвать сакральную ситуацию или дату, упоминание о которой способно предотвратить надвигающуюся опасность. В других случаях вопрос содержит упоминание о некотором событии, которое в самом деле не происходило, что позволяет объявить не существующим потенциальное опасное событие. Чтобы избавить свой дом от воровства и беды, хозяин выходил голый во двор и, обращаясь к кусту бузины, спрашивал: «Шо Адаму и Еві було, як Адам Еву зрадив?» И сам себе отвечал: «Ни було нічого, и міни нихай не буди нічого...» (укр., подол. [М. Б. 1867, с. 693]). Таким образом, информативный вопрос можно считать косвенно закрепленным речевым актом, выражающим декларацию.

Когда человек приходит в дом, где его могут испортить или сглазить, подав ему наговоренную пищу (например, в дом колдуна), он должен на

всякую подаваемую ему пищу или питье говорить потихоньку: «аршин и ножницы», ибо аршин промерит, а ножницы перестригут всякое зло (рус. [Авдеева 1842, с. 139]). Этот же мотив существует и в виде словесной формулы: при встрече с вампиром следует сказать: «Мичи се, вуде те изжели» [Уходи, тебя съели волки], и тогда он исчезнет [Раденковић 1991, с. 82–83].

Элементы сакральной маркированности текста. Апотропеические, как и любые другие сакральные тексты, имеют общие элементы структуры, которые отличают их от текстов, функционирующих в обыденной речи. Принципы сакральной маркированности текстов универсальны для всех славянских традиций, не являются особенностью только вербальных апотропеев и не зависят от жанровой природы текста. Они включают элементы ритмической организации текста, рифму, повторы, перечисления, принципы параллелизма, этимологическую магию, чтение текста наоборот, эвфемистическое искажение слов, а также способы произнесения (крик, шепот и др.).

Наиболее распространенный способ сакральной маркировки текста — рифма, встречающаяся в текстах разных жанров, ср., например, приговор, произносимый перед купанием, чтобы выгнать из воды нечистую силу: «Чортюк, чортюк, / Не лама́й косто́к, / Ты з воды, а я в во́ду!» (укр. [Максимович 1877/2, с. 496]), а также приговор, произносимый лазарками в ритуале отгона змей: «Kuca, kuca, lazarica, / Vjež od kuće, roganica, / Vježi, plazo, od kuće, / Jer je Lazo kod kuće!» [Стучит, стучит лазарка, беги из дома, поганая, беги, ползающая, из дома, ибо Лазарь в доме!] (хорв. [Беновска-Събкова 1992, с. 157]) или народную молитву перед сном: «Спаци ложуса, / Богу молуса, / Крыжом адзенуса, крыжом подцелюса. / Крест ува мне, / Крэст надо мной, / Крэст пида мной. / Стрэж мае душачки з поўначы до свитання, / Езу Марья да сканання. / Ты и я, / Будзь, Гасподзь, там, дзе и я, / Чыстае месца, чысты крэст / надо мною буў и ест, / Янгелики прыступеце, / Лихую душу адварнеце» (Гортоль ивацев. брест., ПА).

Принцип ритмической организации текста особенно очевиден в прозаических заговорах, где рифма или отсутствует, или встречается непостоянно. Ритм структурирует текст — ритмические законченные отрезки текста, как правило, имеют смысловую автономность и свою прагматическую маркированность. Ср. заговор «от пуль свинцовых» (ритмические отрезки выделены разными шрифтами): «В высоком терему в понизовском, за рекою Волгою стоит красная девица, стоит

покрашается, добрым людям похваляется, в правой руке держит пули свинцовые, в левой медные, а в ногах каменные. *Ты, красная девица, отбери ружья: турецкия, татарския, немецкия, черкесския, мордовския, всяких языков и супостатов, заколи ты своею невидимою рукою ружья вражьи.* Будет ли стрелять из ружья, и их пули бы не в пули. *А пошли ты эти пули во сыру землю, во чисто поле.* А был бы я на войне невредим, и мой конь был цел и невредим, а была бы моя одежда крепче панцыря. Замыкаю мои приговорные слова замком, а ключ кидаю под горюч камень Алатырь. Как морю не услышать, камня не увидеть, ключей не доставать, так меня пулям не убивать до моего живота по конец века» (с.-рус. [Бурцев 2, с. 24–25]). В приведенном примере каждый из семи ритмических отрезков включает самостоятельное высказывание с собственным иллокутивным значением (первый — декларацию, второй и четвертый — просьбу, третий, пятый и седьмой — пожелание, шестой — утверждение).

Принцип повтора текста определенное число раз (чаще — всего — три или девять) — универсальный прием, используемый для различных текстов — от коротких вербальных формул до заговоров. Реже практикуется повтор отдельных сегментов внутри самого текста. Так, в Словении при отгоне градовой тучи читали «Отче наш» и другие молитвы с повторением кратчайших фрагментов текста дважды: «Oče naš, Oče naš, kateri si v nebesih, kateri si v nebesih...» [Möderndorfer 5, s. 252]. Повторяться может определенный элемент текста, который пронизывает весь текст, «нагнетая» сакральность: «...у тех же тридесяти тынов есть тридесять ворот, есть тридесять замков, есть тридесять ключей. Приду я, раб Божий (имярек) и затворю те тридесять замков и брошу те тридесять ключей во святое Хвалынское море» (холмогор. арх. [Бурцев 2, с. 22]). Ср. сербские и карпатские заговоры, где действует черный (красный, железный) человек в черной (красной, железной) шапке, с черным (красным, железным) мечом и т. д.

Принцип перечисления отдельных элементов текста (носителей опасности, их зловредных качеств, способов защиты и пр.) — особенность восточнославянских заговоров — также является способом создания сакральности текста. Чтобы отвратить от себя определенную опасность, мало просто назвать ее, необходимо перечислить каждый ее элемент или каждого, кто может быть ее носителем. Ср., например, фрагмент севернорусского заговора «от пищалей и стрел»: «...завещает и заповедует тот пастух своим детям: железу, укладу, булату красному и синему, стали, меди, проволоке, свинцу, олову, серебру, золоту, камням, пищалям и стрелам, борцам и кулачным бойцам...» [Бурцев 2, с. 23–24].

Принцип параллелизма, основанный на сравнении желаемой ситуации с моделируемой, — весьма частотный прием в апотропеиче-

ских текстах всех жанров. Ср., в частности, фрагмент белорусского заговора против волка: «...як топору у печи не лежати, так шерому зверу скотину ня видати...» (гом. [Романов 5, с. 45]). В Сербии (Левач и Темнич) скот охраняли тем, что клали на землю горящий уголь, покрывали его противнем, «гребли» по нему ткацким гребнем и говорили: «Како цврчи овај угљен, тако да цврчи у мукама она, која би ноћас стоци учинила; а како ја сада овај сач гребем, тако тамо њу у паклу ђаволи гребали» [Как трещит этот уголь, так пусть трещит в муках та, которая сегодня ночью испортила бы нашу скотину, а как я сейчас этот противень гребу, так бы там ее в пекле дьяволы пекли] [Мијатовић 1907, с. 104]. Подробнее вербальные ритуалы, основанные на принципе параллелизма, будут рассмотрены в разделе «Вербальный оберег в соотношении с невербальными апотропеями».

Принцип этимологической магии встречается чаще всего в южнославянских апотропеических текстах, хотя примеры можно найти и в других славянских традициях. В Сербии, чтобы отогнать градовую тучу, молодые женщины махали в ее сторону свадебными венцами и кричали: «Венчана сам овим вијенцем... Граде, не на мене, иди планинским вијенцем!» (ср. серб. *вијенец* — 'свадебный венок' и 'горный кряж') или махали бердом — деталью ткацкого станка и кричали: «Брдом те бијем — брдом иди! Брдом ти машем — брдом иди!» (ср. серб. *брдо* 'бердо' и 'гора' [Толстые 1981, с. 72]).

Принцип переворачивания текста как способ сакрализации применяется в славянских традициях достаточно редко в силу своей излишней «радикальности» — чтение канонических молитв, особенно «Отче наш» от конца к началу использовалось, например, для предотвращения града (см. *Отгон*), но часто осознавалось как кощунственное действие, входящее в практику ведьм и колдунов.

Принцип эфемистического искажения слов, использование глоссолалий как самостоятельные приемы встречаются довольно редко в славянских апотропеических текстах, главным образом в оберегах книжного происхождения, например, тексты типа *AbraKadabra* могли использоваться в охранительных целях. В славянской традиции известны письменные формы заумы, некоторые из них ведут свое начало от каббалистических заклинаний и применяются в качестве амулетов от лихорадки, бешенства и др. Написанные на бумаге заговоры носят на теле, прикладывают к больному месту, съедают, сжигают и пр. Наиболее известны среди них так называемая «Сатор»-формула, или «печать царя Соломона» и «Абракадабра», которые часто функционируют в сильно разрушенном и измененном виде. Канонический вид «Сатор-формулы» представляет собой магический квадрат — акростих-палиндром, состоящий из слов: «Сатор Арпо Тенет Опера Ро-

тас» [Сеятель Арепо содержит колеса со старанием], все строчки которой читаются как по вертикали, так и по горизонтали. Разрушенные формы этого текста лишены структуры таблицы и пишутся в строчку, превращаясь в заговоры, построенные на перечислении имен. Формула «Абракадабра» основана на идее уменьшения и имеет вид усеченной колонки, в конце которой от всего слова остается только одна буква. По этому же принципу построены другие формулы-амулеты, например, записанный на бумаге заговор от лихорадки, который носят в ладанке: «Абриколаж, бриколаж, риколаж» и т. д. (рус.) или «Авраам, Враам, Раам, Аам» и т. д. (укр.), «Рапесенд, Рапесен...» (серб.) и др.

Глоссолалия — включение в текст иноязычных фрагментов и отдельных слов преимущественно латинского, греческого или древнееврейского происхождения для повышения его сакрального статуса — также относительно редкий прием в славянской охранительной магии. Ср., например, словенский заговор против волков: «Pokličem jest Jaka vimen Svetga Benedikta / in vimen Tega Nar Svetišga Čez nebeške Moči / Adonji / Attanatos Deous / Bog tanar Močnejši u Presveti Trojici / zpik = tro = ik = volf / troje Aleluja Aleluja Aleluja / trikrat križ naredit in trikrat gor dihnit / še 4 nebeška znamenja se morja dat / vžit Nato se moli 7 oče-našov / h Časti Presvetej Trojici in teh Patronov» [Slovanska 1983, s. 21].

Значимы и способы произнесения текста. Громкий крик или громкое пение предписывались во время ритуальных обходов полей, усадьбы и пр.; напротив, при встрече с ведьмой или колдуном, которые способны сгладить человека, нейтрализующую их зло формулу необходимо было произносить шепотом или «про себя». Обычно при передаче текста другому человеку сообщались и условия, при которых он должен произноситься.

Апотропеический текст как совокупность речевых актов. Апотропеические тексты по их жанровой природе можно разделить на пять основных типов: вербальная формула (в фольклористике называемая приговором), заговор, молитва, обрядовая песня, обряд. Такой состав нельзя считать законченным и строгим, поскольку существует множество текстов с неясно выраженной жанровой природой, которые не укладываются в строгие рамки жанрового деления. Например, ни к одному из перечисленных жанров нельзя отнести имя человека или мифологического персонажа, хотя оно довольно часто выступает в качестве апотропея. Однако большинство славянских вербальных и акциональных оберегов соответствует названным жанрам, хотя распределяется в них с разной степенью частотности: наибольшее число оберегов приходится на такие жанры, как приговор, заговор, молитва. Реже встречаются апотропеи среди обрядовых песен. Что касается обрядов, то собственно апотропеических среди них сравнительно мало, и словесный ряд в них обычно выражен обрядовой песней или приго-

вором. Необходимо заметить, что апотропеическая функция текста никак не влияет на его жанровую природу, однако жанровая принадлежность текста определяет способы выражения апотропеических свойств. Рассмотрим, как выражение различных иллокутивных типов зависит от жанровой природы текста.

Типы высказываний, рассмотренные в главе «Языковая структура апотропеических текстов», по-разному соотносятся с целым текстом определенного жанра. В одних случаях текст оказывается равным высказыванию, в других включает в себя несколько высказываний, содержащих собственные иллокутивные цели. Соотношения различных типов речевых актов, способы выражения иллокутивных целей, а также принципы сакральной маркированности создают структуру текста. Структура апотропеического (как и любого другого) текста зависит прежде всего от его жанровой принадлежности, и любой вербальной апотропей несет на себе печать своей принадлежности к жанру. Безусловно, короткая вербальная формула, молитва, заговор, ритуальный диалог и обрядовая песня имеют различную жанровую природу, что обуславливает разницу в их структурах и формах.

Вербальная формула, или приговор как жанр представляет собой короткий текст, равный одному высказыванию. Наиболее часто приговоры употребляются в случае возникновения непосредственной опасности, т. е. когда апотропеическая ситуация совпадает с опасным событием. В других случаях вербальные формулы сопровождают различные магические действия превентивного характера в календарных и и окказиональных ритуалах, а также могут включаться в бытовую, не сакральную речь при упоминании об опасности.

Вербальные формулы разнообразны как по способам выражения участников речевого акта, так и по выражаемым ими иллокутивным целям. Однако здесь можно наметить некоторые общие тенденции. В вербальной формуле отправитель текста и программист ситуации как правило не эксплицированы. Вследствие этого в подобных высказываниях обычно иллокутивная цель не бывает выражена эксплицитными перформативами (типа: «Я приказываю», «Я прошу» и пр.), для этих случаев более характерны императивные формы: «Што думае, дак нехай табé буде» — приговор от сглаза (Пирки браг. гом., ПА); «Гай, гай! Не до нас, до людей, де багато курей!» — приговор, защищающий цыплят от коршуна (укр. [Ефименко 1874, с. 37]) и под. Вербальная формула обычно содержит обращение к одному адресату и имеет в виду одного реципиента. Случаи, когда приговор содержит обращение к разным адресатам, немногочисленны. Например, если корова заблудится на ночь в лесу, хозяин кладет камень под горшок и произносит: «Моя коровка, моя кормилица подворная, сиди под горшком от волка, а ты, волк,

гложи свои бока» (бел. могил. [Дмитриев 1869, с. 123]). Ср. редуцированный вариант формулы, произносимый при той же ситуации: «Гложи, волк, свои бока» (рус. [Даль 2, с. 356]). Случаи, когда вербальные формулы содержат несколько иллокутивных значений, достаточно редки. В белорусской формуле от волков: «Як топору у печи не лежати, так шерому зверю скотину ня видати: здайся пнем и огнем» (иллокутивная цель утверждения и приказа [Романов 5, с. 45]). Чтобы мыши не ели зерна, хозяин оставляет на поле часть последнего снопа с кусочком хлеба и соли и говорит: «На-ця вам, мышки, на поле крышки, туючка вы спаживайця, а ды гумна ни бувайця» (иллокутивные значения приглашения и запрета; бел. [Никифовский 1897, с. 114]).

Вербальные формулы содержат много усеченных, редуцированных форм, лакун, эллипсисов и пр. Во многом это можно объяснить тем, что они употребляются в ситуациях «быстрого реагирования», когда требуется немедленная реакция на надвигающуюся опасность. Ср. различные формы типа: «Без уроку!» = *Пусть не будет урока! (полес.); «Куцый, сала, куцый, сала!» — говорится при встрече с вихрем = *Куцый, на тебе сала! (укр.) — формула основана на том, что нечистая сила, находящаяся в вихре, не любит сала. Мать для предохранения своего ребенка от сглаза говорит: «На хлеб, на соль нет супостата» [*так пусть и на моего ребенка не будет супостата] (арх.). «Погани очы сами на сэбэ» = *Поганые очи идите сами на себя (Пилипец волов. зак., КА).

Иллокутивные цели, выражаемые приговорами, разнообразны. Наиболее характерны различные виды директивных высказываний, в частности, приказ: «На свою голову каркай, не на мне» (приговор при крике вороны; дрогоб. лъв. [Франко 1898, с. 172]); «Суруки, суруки, идите вслед за своей хозяйкой» (Картушино стародуб. брян., ПА); «Пек, щезай, маро» — отгонная форма при встрече с чертом (зак. [Франко 1898, с. 213]). Если в доме часто умирают люди, хозяйка относит шапку последнего покойника в лес и говорит: «Там да одеш, у дом да не одиш више» [Туда иди, в дом не иди больше] (Поморавье [Зечевић 1981, с. 48]). Ср. также многочисленные восточнославянские формулы против порчи типа: «Всякому рожоному человеку соли в глаз, песку горячего, огня палящего — злomu и лихому, порченному и урочнику» (рус. [Виноградов 1908, 2, с. 26]); приказ, содержащий проклятие: «Трмка ти на глави, мечка ти на путу!» [Улей тебе на голову, медведь тебе на дорогу!] — говорят при встрече с вихрем (серб. Темнич [Ђорђевић 1, с. 66]). Приказ мог выражаться конструкциями типа «Пусть будет». Например, после похорон, чтобы предотвратить последующие смерти, болгары забивали в дом гвоздь со словами: «Когда оживет железо, тогда и мертвый пусть встанет». Приказ может выражаться не императивными формами глагола, а различными междометиями с соответствующим значе-

нием. Например, на Русском Севере, чтобы не подхватить порчу, называемую «килой», выходя утром из дома, следует произнести: «Тпру, килу, тпру, килу», т. е., иными словами, «стой, кила» (арх. [Традиционная 1993, с. 49]).

В вербальные формулы с иллокутивным значением пожелания могли превращаться мотивировки совершения какого-либо ритуального действия. Так, чтобы во время похорон предупредить последующие смерти, в Родобах, заколачивая гвоздь в дом, говорили: «Чтобы не было второй смерти» или: «Чтобы после похорон живые занимались своим делом». Ср. эту же идею, выраженную с большей долей императивности: при аналогичных обстоятельствах гуцулы забивали гвоздь в лавку, где лежал покойник, со словами: «Забиваю ты ту, абись стояв за всі голови, доки ти ту, аби никому за нас крешенных — не шкодило» [Вакарелски 1943, с. 104].

Иллокутивное значение угрозы встречается в приговорах сравнительно редко: чтобы воробы не клевали просо, убивают одного из них, говоря: «Так вас всех буду драти, як будете на просо летати!» (укр. [Ефименко 1874, с. 44]).

Иллокутивное значение просьбы чаще встречается в приговорах: «Мини, вуче, с Богом, не учини мне зла!» — говорят при встрече с вихрем (серб. Грбље [Ђорђевић 1, с. 66]).

Иллокутивное значение мольбы практически отсутствует в собственно приговорах. В этом качестве обычно выступают редуцированные короткие молитвы: «Спаси, всевышний Бог Савов (sic!), мою коровушку от зверей, от волоков, за каждый час, за каждую минуточку» (рус. [Вятский 1994, с. 25]); «Разнеси, Господи, это облачко на чистые поля, темные леса, сыпучи пески, за зыбучи болота» — приговор при отгоне грозы [там же]; «Храни мене, Господи, своим крэстом чэстным прэчэстным от зверя ходящэго, от змея летящэго, от человека-лиходзея» (молитва в дорогу; В. Жары браг. гом., ПА); «Господи, освещи, окрэсци, сторожите анголи з вечора да поўначы, з поўначы до света, до будущего века» (В. Теребежов стол. брест., ПА); «Господзи, оградзи оградюю своею, и силою своею, хрястом нашим честным, чим увесь свет сохраняетца от усякого зла и усякого процивника» (бел. [Романов 5, с. 48]).

Часто приговоры содержат декларацию. В подобных формулах могут декларироваться желаемые безопасные состояния: «Хрысты пры мне!» — говорят при встрече с вихрем (Жаховичи мозыр. гом., ПА); «Ух, был, да нету, был, да нету», — говорят, приходя после похорон домой, чтобы покойник не ходил, не пугал (арх. [Традиционная 1993, с. 49]). «Тьфу, тьфу, куры умарали!» — произносят над родившимся ребенком, чтобы защитить его от сглаза (бел. [Дмитриев 1869, с. 205]). Ср. обычай обмазывать экскрементами молочный скот, чтобы защитить его от порчи, а также вербальные способы защиты детей от сглаза с помощью

всевозможных уничижительных названий типа: «А со за brzydal, со za paskundny!» (пол. [Dworakowski 1935, s. 51]). В редких случаях декларация может быть выражена косвенно – в виде просьбы, например, при встрече с вампиром следовало сказать: «Дайте ми солното желязо» (болг. [Толстой 1991, с. 43]) – действие формулы основано на том, что вампир боится соли и железа, поэтому при встрече с ним необходимо «продемонстрировать» концепты этих предметов.

Утверждение встречается гораздо реже: «Пройдо' секиру, не посеко'се, пройдо' воду, не удави'се, пройдо' огаъ, не изгоре'се» [Пройду топор, не порублюсь, пройду воду, не утоплюсь, пройду огонь, не сторю] – говорят утром на Рождество, чтобы избежать опасностей на весь год (серб. [Раденковић 1982, с. 392]).

Иногда утверждение бывает выражено непосредственно перформативным глаголом и относится не к носителю опасности, а к предмету-оберегу. По мнению кашубов, метла приобретала свои апотропеические свойства только в том случае, если при изготовлении мастер «окрестил» ее, дал ей имя, поплевав на нее дважды и произнеся: «Daję tobę troje imion, bażesz věinta jizba, kuchnia i dom» [Даю тебе три имени, будешь выметать избу, кухню и дом] [Sychta 2, s. 56]; ср. формулу, выражающую иллокутивную цель приказа без перформативного глагола: «Тего są bażesz zwa imotła» [Теперь будешь зваться метла] [там же].

В отличие от текстов других жанров, вербальные формулы максимально приближены к повседневной, обыденной жизни, а в целом ряде случаев могут включаться в несакральную, бытовую речь в качестве сакрального фрагмента. Чаще всего это происходит, когда опасность вызывает сам говорящий, упоминая о ней в своей речи (о демонах, болезнях, покойниках и под.). Это может иметь негативные последствия для окружающих и требует нейтрализации в виде коротких формул, вставляемых в речь самим рассказчиком или ответных реплик со стороны окружающих. Подобные формулы, имеющие отгонную, уничтожающую семантику, а также направленные на предупреждение контакта, произносятся сразу при упоминании об опасности и содержат различное иллокутивное значение.

Для формул, «вклинивающихся» в спонтанную разговорную речь наиболее характерно иллокутивное значение пожелания: «...в тім місці щось є: або нечистий – *щез би!* – або небищик» (льв. [Франко 1898, с. 176]). «Бусуркун – осика би тэ у сэрцэ» (Пилипец волов. зак., КА). Ср. следующие формулы, произносимые при упоминании вампира, волка, черта, вихря: «не маў би мџи» (зак. [Гриценко 1990, с. 148]); «за мором би му вічір'а» (мукач. зак. [там же]); «не сніў би» (Новоселица виноград. зак. [там же]); «пропаў би у скалах» (Кушница ирш. зак. [там же]); «На путу му броў і глогову трџе» [На дороге ему ма-

рену и боярышниковые колючки] (серб. [Ђорђевић 1953]); «камен гу у уста» (серб. [Ђорђевић 2, с. 104]) и под.

Приговоры могут иметь также иллокутивные значения:

- **декларации:** «Тој — Дух свѣтѣи при хати» — при упоминании о черте (зак. [Франко 1898, с. 211]) или: «не при нашѣму духу» (Чудель, сарн. ров., ПА). «Не к ночи — ко дню поминаю» (рус.) — при упоминании о покойнике. Если при маленьком ребенке кто-нибудь произнесет слово «жаба», что может отрицательно сказаться на развитии его речи, сам говоривший или кто-нибудь из окружающих должен сказать: «Чеснок дитине під язиком» (укр.). Показательно, что в некоторых районах западной Украины формулу заменяли соответствующим действием — ребенку клали под язык кусочек чеснока. Иногда декларативное высказывание в обыденной речи могло выражаться как дополнительное действие в виде деепричастного оборота: «да не при хати гоўорачы» (гом.; ПА), т. е. *Я говорю это не при хате.
- **приказа:** «На пса уроки» (рус.), в том числе выраженная в виде запрета: «Не поўрочы!» (бел.) встречается в формулах такого типа гораздо реже.

Структура апотропеического заговора не имеет никаких принципиальных отличий от структуры славянских заговоров других типов. Апотропеический заговор содержит все присущие этому жанру элементы, которые могут различаться в разных традициях. В восточнославянских заговорах в число таких элементов входят зачин, закрепка и др. Заговоры — тексты «продолжающего» действия, обычно употребляются в тех случаях, когда апотропеическая ситуация предвещает наступление опасного события. Хотя могут быть и исключения, например, заговоры, читаемые непосредственно перед входом в лес, чтобы не заблудиться. Заговорные тексты включают в себя различные элементы сакральной маркированности: повторы, перечисления, ритмическую организацию и под. В отличие от приговоров, высказывания, входящие в структуру заговора, сравнительно редко содержат усеченные или редуцированные формы, — иллокутивная цель обычно выражается или прямыми способами (нередко эксплицитными перформативами), или конвенционально закрепленными косвенными речевыми актами.

Заговор и приговор демонстрируют принципиально разные способы выражения как иллокутивного значения, так и смысла высказывания. Главное «оружие» приговора — принципиальная недосказанность, намек на ситуацию, а не называние самой ситуации, нарочитая недостаточность грамматических способов выражения иллокуции, граничащая с угрозой полной утраты способов распознавания иллокуции и

семантики, использование «обрубков» высказывания вместо полноценного речевого акта. В короткой вербальной формуле оказывается больше простора для окказиональных способов выражения иллокутивного значения, сакрализации произносимого текста с помощью каламбура, намеков, метонимии, аллитерации, «игры» со словом (впрочем, лишенной всякой индивидуальности и закрепленной в традиции, необходимой не для создания эстетического эффекта, а исключительно для повышения сакральной действенности формулы), чем в заговоре. Для заговора характерна своеобразная гипертрофированность, избыточность способов выражения прагматической маркированности высказывания, заполненность всех валентностей, эксплицированность всех форм, их многократное повторение, подробное и неторопливое объяснение целей заговора, участников речевых актов, способов достижения целей, всех многочисленных обстоятельств, сопровождающих ситуацию.

Заговор обычно включает несколько речевых актов с различными иллокутивными целями и составом участников. Общая иллокутивная цель всего заговорного текста создается на пересечении целей отдельных высказываний. Проанализировать все встречающиеся в славянской традиции виды соотношений речевых актов, создающих заговорный текст, в рамках данной работы невозможно, тем более что в локальных славянских традициях принципы построения структуры заговорного текста имеют свои существенные особенности. Выделим лишь основные, наиболее типичные тенденции.

1. Сочетания высказываний в заговорном тексте. В заговор могут входить все свойственные апотропеям типы речевых актов: приказ, просьба/мольба, пожелание, утверждение, декларация. Соотношение высказываний внутри текста бывает разным:

а) Текст заговора содержит одну пропозицию (общее содержание) и по существу одно высказывание с одной иллокутивной целью, например, утверждением: «За варотамі дубок стаіць, а пад дубком сівенькі дзядок сядзіць. Ён пашанькі не паша, толькі каровачку пасе, да спераду падганяе, да лютага звера не дапускае, зверу рот замыкае» (бел.). Такой заговор представляет собой короткий рассказ с определенным сюжетом, который отражает некоторую «вечную», архетипическую ситуацию, которая распространяется и на каждую конкретную, реальную ситуацию, при которой происходит чтение заговора. Весь текст представляет собой единое целое, лишенное автономных фрагментов. Характерной чертой подобных «сюжетных» заговоров является наличие некоторой пресуппозиции — предварительной ситуации, от которой начинается развитие сюжета: «За варотамі дубок стаіць, а пад дубком сівенькі дзядок сядзіць...»

б) Заговор содержит одну пропозицию и несколько высказываний с одинаковым иллокутивным значением, но с разным набором участников в каждом речевом акте: «Святы Ягоры ўзышоў на Сіяньску гару і ўзяў залатыя ключы і сярэбраныя замыкаць звярам ірты, каб не уцялі кабыл з жарабятамі, і кароў з цялятамі, авец з ягнятамі, свіней з парасятамі. *І замыкаю я ім ірты, ва веці амін*» (бел. [Замовы 1992, № 163]). Для такого вида заговора характерно существование двух типов программистов, совершающих аналогичные действия, — сакрального (святой Егорий) и реального («я»), совпадающего с отправителем текста. Наличие разных программистов обозначает две параллельные, одновременно происходящие ситуации — в сакральном и в реальном мире. Наличие общей пропозиции сливает две ситуации в одну, вернее, переключает сакральную ситуацию в реальную, сакрализуя тем самым последнюю и наделяя реального отправителя текста — программиста необходимой сакральной силой. Подобные заговоры состоят, как минимум, из двух логически связанных между собой фрагментов, но уже допускающих определенные вариации (например, перестановку высказываний внутри текста).

в) Заговор содержит одну пропозицию и состоит из высказываний двух типов: директивного и повествовательного, объединенных одной общей пропозицией, часто оформленных в один общий сюжет, но, естественно, содержащих разный набор участников речевых актов. Наиболее характерным является сочетание *утверждение/просьба* или *утверждение/приказ*. Приведем пример из белорусских заговоров: «Святы Юры-Ягоры, ня распускай сваіх псоў-хартоў. *Я сваю скаціну загаварую, засцерагаю, калоддзем, ашлоццем закідаю, зялезным тынам загараджую, зялезнымі замкамі зубы, ляпы ім замыкаю, на сіня мора залатыя ключы закідаю. Як з сіняга мора ключоў ня дастаць, так мае скацінкі псам-хартам ня ўзяць*» (могил. [Замовы 1992, № 157]). В этом случае, как и в предыдущем, обозначены два параллельно существующих ряда — реальный и сакральный. Но, в отличие от предыдущей ситуации, эти два ряда пересекаются, соприкасаются друг с другом за счет общего для обоих высказываний отправителя текста и за счет того, что сакральный программист является одновременно и адресатом направленной к нему просьбы. Заговоры подобного типа часто содержат закрепку — самостоятельное высказывание с иллокутивным значением утверждения или декларации, значение которого — повышение действенности произносимого текста.

г) Вариантом предыдущего случая является заговор с элементами диалога. Ритуальный диалог как оберег широко известен во всех славянских традициях. В заговорных текстах может использоваться только вербальный вариант такого диалога, включенного в сюжетную рамку

«вечной» сакральной ситуации и представляющего собой рассказ о диалоге двух сакральных покровителей между собой или диалоге отправителя текста с сакральным покровителем: «Ишла пречыстая, пресвятая дива Богородиця, Матир Божа из Зосимом святым, архыстратыгом Михаилом, з Миколаем чудотворцем, помощником Божиим до пасики пчол доглядаты и урокив одганяты од матки-Ульянки, од пчолкы-землянки, <...>. И зустрив сам Исус Хрыстос: «Куда ты, пречыста Матер Божа, йдеш?» — «Я иду до пасики пчол доглядаты и урокив одганяты». — «Вернитесь, Матир Божа, вернитесь, а вы, уроки, урочыща, идить соби на сухи лисы та на болота, де хрыстьяньский мир не заходыть» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 241]). Такая форма косвенного диалога (косвенного — поскольку о нем рассказывает отправитель текста) создает дополнительные средства, увеличивающие сакральную силу текста. В заговоре разделены отправитель текста и два программиста ситуации. Сначала реальный отправитель текста рассказывает о целях сакрального программиста («пчол доглядаты и урокив одганяты»), затем эти же слова, произнесенные земным человеком, произносятся второй раз, но уже от имени самого сакрального программиста — Богородицы, в качестве ответа на вопрос. И в том и в другом случае используются высказывания повествовательного типа с иллокутивным значением утверждения. Однако окончательное «решение вопроса» принадлежит второму программисту — Христу, от имени которого производится отгон «уроков» высказыванием со значением приказа.

д) Заговор содержит несколько высказываний с одинаковым иллокутивным значением, но с разными пропозициями, что допускает гораздо большую степень автономности отдельных высказываний и возможность присоединения неограниченного числа высказываний. «Фундаментом», на котором строится такой текст, может быть заговор первого типа, содержащий пресуппозицию: «На моры, на лукамор'і стаіць дуб (або явар) мамрыські, пад тым дубам ляжыць белы камянь; на белым камяні стаіць прастол; на прастоле Сус Хрыстос сядзіць, залатою трасыціною апіраецца і срэбраным мечам намяраецца на дзядоў-чараўнікоў і на баб-чараўніц, штоб майго ружжа ня нялі і ня паднялі. *Етае ружжо маё праходзя скрозь сонца і месяц і звёзды. Хто яго йме, ня може яго узяць і падняць*» (заговор на ружье; бел. [Замовы 1992, № 9]).

е) Заговор содержит одну общую пропозицию, но высказывания с разными иллокутивными значениями: «Ти, вовче... / Песій сину, небораче! / іди на мученики, на бученики, / На тото село, де кури не допівають, / Де гуси не догегуют, / Де шевці шкіри крутят, / Дадут тобі капервасу, всілякого трунку, / Раз на здорове, другий раз на безголове, / Третий раз на коротку годину. / *Аби ся в тобі дух не затримав, як на лотоках вода, / Аби съ та не мав до худоби моци, / Як жаба фостал!*» [Ты,

волк... песий сын, бедолага! Иди на мученики, на бученики, на то село, где куры не поют, гуси не гогочут, где сапожники шкуры крутят, дадут тебе купоросу и всякого напитка, раз на здоровье, второй раз на безголовье, третий раз на короткое время. Чтобы в тебе дух не задержался, как на лотках вода, чтобы не имел до скота силы, как жаба хвоста!] (укр. зак. [Франко 1898, с. 231]).

ж) Каждый из иллокутивных актов, составляющих заговор, имеет свою собственную цель, свою собственную пропозицию и свой набор участников речевого акта, при этом смысловая и логическая связь между отдельными высказываниями отсутствует: текст строится из высказываний, как из блоков, которых может быть произвольное количество и которые могут присоединяться друг к другу достаточно свободно и в неограниченном количестве. Единственный связывающий такие тексты параметр — апотропеическая семантика. «Божа маці на прэстолі стаяла, Ісуса Хрыста на руках дзяржала, усяму свету памагала. *Цар Крутаус, царица Еінта пазамукала вайкам і вайчыцам губы, зубы, сківцы-івіцы. Назад вочы пазаварачала карчовым і лугавым, і палявым.* Як у нашага дзеда вусокія барканы, то ім жа не пералязаць, не пераступаць, не паламаць, так табе на кароўку не пазіраць, на кароў рота не разяўляць» (заговор от волков; бел. [Замовы 1992, № 165]). Примерами подобного типа построения заговора могут служить также севернорусские «отпуски» скота, читаемые пастухом при первом весеннем выгоне.

з) Заговор строится из нескольких высказываний, содержащих одну иллокутивную цель, которая может выражаться как одним, так и разными способами. Все высказывания, входящие в текст, объединяет одна общая пропозиция. Наиболее характерными примерами этого типа сочетаний речевых актов внутри текста могут служить заговоры, содержащие просьбу или мольбу: «Двананцаць ангалаў, двананцаць апосталаў, мацер Божыя пачаеўская, раба Божага на помач станавіся. Святы цар Давыд, на помач станавіся. Казанская Божая мацер, рабу Божаму памогі дай, сахрани, Божа, памілуй, маць Прачыстая, сам Сус Хрыстос, раба Божага сахрани і памілуй ад вятроў, ад чарадзеянікаў, ад душагубнікаў, ад уразьскія сілы. Сахрани, Божа, маць Прачыстая, сам Сус Хрыстос, сахрани і памілуй раба Божага ад чорнага вока, чорнага воласу, громкага голасу, ад сухоты грудзей, жывата, сэрца, ад ламоты, ад ташноты, ад бядноты, ад уразьскія сілы» (заговор от «злого чарования», бел. [Замовы 1992, № 78]). Подобные тексты правильнее было бы назвать заговорными молитвами, они представляют пограничный вариант между собственно заговором и молитвой, которые в народной традиции не имеют четкого разграничения.

2. Прагматическая неравнозначность отдельных высказываний внутри текста. Общее иллокутивное значение за-

говора, безусловно, создается иллокутивным значением всех в него входящих высказываний. Однако, «вес» отдельного высказывания по отношению ко всему тексту неодинаков. В тех случаях, когда заговор состоит из так называемого повествовательного высказывания и высказывания побудительного типа, эта неравнозначность очевидна — побудительное высказывание берет на себя роль доминанты, поскольку выражает креативную цель прямо и непосредственно: «Святы Ягоры ездзіў на сваём сівенкам і бяленькам кані, ездзіў па лясох, па палёх і па чыстых барох, і па зялёных лугох, і сабіраў сваіх лютых псоў, дзікіх лясных ваўкоў, сабіраў сівых і шэрых, і рудых, і тры сарты. І заганяў іх за сцяну камянную, і замыкаў ім і зявы і раты <...> Не я ж іх за сцяну камянную заганяю, і не я ж ім зявы і раты замыкаю — заганяець іх, замыкаець ім сам святы Ягоры. І замкні, святы Ягоры, на ўсе лета ад мае скаціны, амін» (бел. [Замовы 1992, № 159]).

В другом случае, если заговор состоит из нескольких побудительных или, наоборот, из нескольких повествовательных речевых актов бывает трудно выделить прагматически доминирующее высказывание. Ср. сербский заговор, предохраняющий от моры: «Мора, лези дома! / Дома су ти пути, / Земља ти је узда. Бог те проклео, / Свети Јован сапео. / Свети Виделаре / који по мору хођаше / И бродове возаше, / Свежи мори моћи, / Свежи тату руке, / Свежи вуку зубе, / Да вук не уједе, / Да тат не украде. / Окани се мора и вјештица / Погани ђаволица, / Нећу их се оканити / Док их не доћерам / На дубове грани, / На гранама рецке, / На рецкама капље, / На волу длаке, / На пијевцу репушина. Амин!» [Мора, сиди дома! Дома твои пути, земля тебя обудала. Бог тебя проклял, Святой Иоанн тебя связал. Святой Виделар, который по морю ходил и корабли водил, Свяжи море силу, свяжи вору руки, свяжи волку зубы, чтобы волк не кусал, чтобы вор не украл. Освободись от мор и вештиц, поганых дьяволиц, не могу их оставить, пока их не прогоню на дубовые ветки, на ветках зарубки, на зарубках капли, на воле шерсть, на петухе перья. Амины!] (босн. [Ђорђевић 1953, с. 235]).

3. Несовпадение семантической и прагматической доминант. В заговорном тексте могут выделяться высказывания, которые несут на себе основную семантическую «нагрузку», — в них преимущественно выражена апотропеическая семантика; тогда как другое высказывание является средоточием прагматики текста. Очень часто роль семантической доминанты берут на себя высказывания повествовательного типа, а роль прагматической доминанты играет зачин или закрепка, а иногда и то и другое вместе: «Госпаду Богу памалюся, матцы Прачыстай пакланюся, усім святочкам, гадавым празьнічкам, — памажыця і багаславіця. Святы Міхаіла-архангала, вазьмі ты сваю сямігласную трубу і узыйдзі ты на Сіяньскую гару, і змані і струбі усіх

сваіх анахаў [волков. — Е. Л.]. *Замыкаю я ім зубы і губы, і шчокі і пашчакі; агароджаю огольчак рыжых гарою камянную, ад зямлі да неба. І святы Юрай і Ягорай, станыя ўсі на помач. І ты, святы Аной, стань на помач нам»* (бел. [Замовы 1992, № 154]). Ср. еще: «Исшел сам Иисус Христос з небес на тридевять на три земли, и износил сам Иисус Христос з небес тридевять ризы и животворящий крест, и скрывав сам Иисус Христос с небес тридевять три земли тридевять трема ризами, животворящим крестом, именем рожденного, молитвянного и крещеного раба Божия (имя рек), и вкрыв тридевять трема ризами и животворящим крестом од тридевяти ведунов, од тридевяти знаников, от тридевяти еретиков, од тридевяти еретниц, од стрелы летящей, од искры ясной, од кулки частой, от копії острой, од шабли стальной, од видимых и невидимых, за присуства Святых неприятеля побездати. Господи, трижды пошли Архангела Гавриила с небес на соблюдение души моея. Аминь!» (укр. [Ефименко 1874, с. 59–60]).

В заговорах, содержащих высказывания только побудительного или только повествовательного характера, такого разделения на прагматическую и семантическую доминанты обычно не бывает, поскольку каждый фрагмент в этом случае приобретает более самостоятельный статус и несет семантическую и прагматическую «долю»: «Коло нашего двора каміинна гора, / Тесове кільи, огньинна ріка. До нашого дому не приступльи / Ні чума, ні чуменіта, / Ні скуса, ні скусеніта, / Ні потрупоньки, ні потрупниці, / <...> / Ні яке лихе не приступит до нашого дому. / Сідит Хархайло-Міхайло / На зелізных воротах / В золото-черлених чоботах / І золотим мечем мече, лихо стинае, / Добре до нас припускае — Тьфу! / <...> / Осове їм кіле в серці Тьфу! Тьфу! Тьфу!» (заговор против холеры; укр. зак. [Франко 1898, с. 51]).

4. Роль зачина и закрепки для общего иллокутивного значения заговора. Такие элементы структуры заговора, как зачин и закрепка, характерны в основном для восточнославянской традиции. Зачин — высказывание, формально маркирующее начало сакрального текста, может отличаться по своему иллокутивному значению от остальной части текста и не иметь с ним, на первый взгляд, ничего общего. Ср.: «Господу Богу памалюся, святой Троицы поклонюся. І засякаю, і замаўляю сваю скаціну, красную шарсціну, ад серага ваўка і чорнага мядзеведзя; камянной гарой закачу і к небу прытачу» (бел. [Замовы 1992, № 162]). Как видно из текста, последующее высказывание, содержащее иллокуцию утверждения, никак не «поддерживает» иллокуцию мольбы, выраженную в зачине. Зачин, выражающий мольбу к высшим покровителям, создает тот второй, параллельный сакральный ряд, который разными способами создавался в случаях б), в), г) в пункте 1 настоящей главы и который обеспечивает действенность всего заго-

вора. Создание этого сакрального ряда, вернее, экспликация в тексте (поскольку он всегда существует и подразумевается) может осуществляться называнием некой типовой, «вечной», сакральной ситуации: «Первым разам, добрым часам»; «На сінім моры, на лукаморы стаіць дуб кака-ты, на тых какатах ляжыць белы камень» (бел. [Замовы 1992, № 128]).

Закрепка или «замок», согласно народным убеждениям, является наиболее важной частью заговора, в которой сосредоточена его сакральная сила. Наиболее характерными являются закрепки-«зааминивания», т. е. произнесение слова *Аминь* в конце текста, а также междометие, обозначающее сплевывание «Тьфу-тьфу-тьфу». Также встречаются высказывания декларативного типа: «Ключ небо, земля замок». Характерны высказывания с иллокутивным значением приказа: «І будзі мае слова крэпкім-крэпка, крэпчэ белага камня» (бел.). Такие «универсальные» закрепки чисто механически «прикрепляются» к любому тексту и не связаны с основной частью заговора. Наибольший интерес представляют закрепки с иллокутивным значением утверждения или предсказания, которые являются мотивировками самого заговора и без него не имеют смысла: «На моры на сінім там белы камень ляжыць; на тым камені стаіць дуб, а на тым дубе храпа. *Хто тую храпу дастане, той маяму рабу Божаму прыстане; хто тае храпы грызне, той маяго раба Божага (імя) уракне*» (бел. [Замовы 1992, № 963]) или: «За сінім морам, за шчырым борам стаіць зязлены тын, пад тым тынам рассыпан чорны мак. *Як того маку ніхто не сабярэць, так раба Божога ніхто не ўрачэць. Аминь*» (бел. [Замовы 1992, № 967]). При таком соотношении основного текста и закрепки основной текст, содержащий некоторый «вечный» сюжет, является пресуппозицией, предварительным условием для совершения того, о чем говорится в заключительном высказывании. Такой тип отношений между высказываниями весьма распространен в разных славянских апотропеических текстах, в том числе и в так называемых вербальных ритуалах, сочетающих вербальный и акциональный ряды.

Можно сделать предварительный вывод, касающийся механизма воздействия заговора на окружающий мир: заговорный текст включает в себя два параллельных ряда — один высший, сакральный, вечный, который обладает возможностью обеспечить защиту; другой — реальный, земной, к которому принадлежат нуждающиеся в опеке и защите существа. Заговорный текст строится таким образом, чтобы обеспечить «пересечение», контакт между этими рядами, чтобы реальный, «земной» ряд включить в область сакрального и тем самым перенести на него свойства сакрального мира. Это достигается различными способами, что и создает разнообразие заговоров в славянской традиции: мольбой, обращением к высшим покровителям, упоминанием о них, декларацией их покровительства, демонстрацией сакральной ситуации (рассказом о ней) и пр.

Молитва как жанр славянской народной традиции не имеет четких характеристик, ограничивающих ее от заговора, и существенно отличается от молитвы в конфессиональном понимании этого термина. Не касаясь проблем церковной молитвы, под этим термином мы будем понимать тексты, принадлежащие народной традиции и использующие элементы христианской культуры: иллокутивное значение просьбы или мольбы, обращение к христианским святым, сюжеты Священного Писания или житий, христианскую символику и атрибутику. В народной культуре функционирует сравнительно небольшой корпус канонических молитв, усвоенных традицией и используемых в качестве универсальных апотропеев практически во всех опасных ситуациях. Но, как канонические, так и апокрифические молитвенные тексты, хотя и освоены народной традицией, все же несут на себе печать книжного происхождения и по своему строению, и по семантике, и по лексике отличаются от «молитв», рожденных в народной среде. Само народное деление текстов на «молитвы» и «заговоры» очень условно, тем более что тексты, попадающие в эту категорию, не отличаются единством ни по семантике, ни по структуре: одни из них являются разновидностями заговоров (с большей, чем у заговоров, долей христианской «тематики»), другие ближе стоят к книжным текстам и являются результатом народной рефлексии на темы Священного Писания. Особенности народных молитв зависят также и от типа конкретной традиции: у славян-католиков «*modlitewki*» с христианскими сюжетами обслуживают те области ритуальной жизни, которые в православных традициях заняты заговорами. Народные молитвы обычно имеют сугубо прагматическую цель применения, конкретную «полезность» (ср. молитвы, читаемые перед сном, в дальнюю дорогу, от волков, от града и пр.), что функционально сближает их с заговорами. Выделяются несколько видов народных молитв:

1) Промежуточный между заговором и молитвой вид текста, рассмотренный в разделе «заговоры» под пунктом ж) настоящей главы и содержащий высказывания с иллокутивным значением мольбы и просьбы о спасении, обращенной к христианским святым. В народной терминологии для таких текстов нет строго определенного названия — в разных случаях однотипные тексты могут называться и заговорами, и молитвами.

2) Молитвы, содержащие рассказ об апотропеических свойствах основных христианских символов или о желаемой защите и помощи, посылаемой Богородицей, Иисусом Христом или святыми. Такие тексты состоят из высказываний повествовательного типа — утверждений или деклараций: «Спать ложусь, хрястом хрястюсь, хрест на мне, хрест предо мной. Хрест надо мной, ангелы по боках. Богородица в нагах, Пречистая у галавах» (Картушино стародуб. брян., ПА). Повествовательная часть таких молитв может дополняться высказываниями ди-

рективного характера, например, приказом: «*Ide spać, ni mom, se co posłać. / Pościle se święto wangielijsko, / Świętym krzyżykiem sie przyodzije, / Ciebie, szatanie, sie nie boje! / Idźcie źli, / Wyganiajcie z czterech kątów, piątych drzwi!* / Bo tu będzie nocowała Najświętszo Panienska / Z dwunastoma aniołami, / Tak mi we dnie, jak i w nocy, / Bedzie zawsze ku pomocy» [Иду спать, не имею, что постлать. Постелю святое Евангелие, святым крестом приоденусь, тебя, сатана, не боюсь! Идите, злые, выгоняйтесь из четырех углов, пятой двери. Поскольку тут будет ночевать Пресвятая Дева с двенадцатью апостолами, как днем, так и ночью, будет всегда в помощь] (пол. [Kotula 1976, s. 112]).

3) Молитвы с сюжетами на темы Священного Писания, весьма распространенные в католических традициях (ср., например, сборники таких молитв: [Kotula 1976; Slovanska 1983] и др.). Такой текст, как правило, содержит рассказ о некотором событии из жизни Христа, Богоматери, святых, который не обнаруживает никакой смысловой связи с тем событием, ради которого произносится молитва. Собственно апотропеем здесь является лишь один фрагмент, содержащий соответствующую семантику, но включенный в основной текст чисто механически, как, например, в польских молитвах от волков: «*Przyszła grzysno dusza do Jezusa, / Zapukała w rańskie wrota. / Jezus za niom wyrzyk: / O duszo, duszo, czego potrzebujesz? / Nojświętsza Panienska obiecała my dary. / Wyganiajcie bydelecko na zieloną łąckę! / Panu Jezusowi w rąckę, / Pod Matki Boski płoszczyk, / Świętego Mikołaja loseckę. / Święty Mikołaju, weź klucyki z raju, / Zamknij pażczekę psu wściektemu, wilkowi lasowemu! / Aby ni miol mocy: do bydłatka, do dziciatka, / Aby ty krewki nie wychlipól, / Tych kosteczek po boru, po lesie nie roznosił! / Nie mojąz to moc, / Panie Jezusie, dopomódz! / Stoí różecka kwitniąco, Przed Panem Jezusem rodząco. / Kaplon ciało piastuje, / Dusa sie my raduje. / Raduj sie, duszo, raduj! / Abyś sie radowała po śmierci...*» [Пришла грешная душа к Иисусу. Постучала в райские ворота. Иисус ей ответил: «О, душа, душа, чего требуешь?» — «Пресвятая Дева обещала мне дары». Выгоняйте скотинку на зеленый лужок, Пану Иисусу в ручки, под плащик Матери Божьей, под св. Николая батожок. Святой Николай, возьми ключики от рая, замкни скулы бешеному псу, волку лесному! Чтобы не имел мочи: до скотинки, до ребенка, чтобы ты кровушки не разбрызгивал, этих косточек по бору, по лесу не разносил! Не имеешь ты силы, Пан Иисус, помоги! Стоит розочка цветущая, перед Паном Иисусом рожденная. Священник тело пестует, душа ему радуется. Радуйся, душа, радуйся! Лишь бы радовалась после смерти...] [Kotula 1976, s. 68]. Апотропеический фрагмент может включать в себя несколько высказываний преимущественно с иллюкутивной целью просьбы/мольбы, хотя это условие необязательно. Разные фрагменты в таких текстах не изолированы друг от друга: апотропеически маркированный фрагмент рас-

пространяет свою семантику на весь текст в целом, придавая ему статус апотропея, а неапотропеические части молитвы, в силу своей сакральной тематики, увеличивают действенную силу апотропеического фрагмента.

4) Похоже устроены молитвы с сюжетами на темы Священного Писания (у православных чаще всего — варианты «Сна Богородицы», у католиков — похожие мотивы о распятии Христа или сюжеты о «грешной душечке», стучащейся в райские ворота), которые никак не соотносятся с конкретной апотропеической ситуацией, но завершаются своеобразной закрепкой, содержащей «гарантию» на спасение от различных видов опасностей: «На горе Рахмане стояла церковь соборная, в этой церкви спала мать Пресвятая Богородица Мария. Спала, почивала, многое время пребывала. И снился ей сон, кабы жиды Христа распинали, руки-ноги приковали за дерево котру, а второе — кипарисное. И стояли три жены-мироносицы, плакали о Христе. Не плачьте, жены-мироносицы, не топите в гробу живого Христа, Иисус Христос сам восстанет, Иисус Христос сам воскреснет. Не стони, адие, будешь ты наполнено попами, иконами и неправедными судьями. *Кто эту молитву знает, кто по памяти, кто по грамоте, от врага будет спасен, от зверя сохранен. На суду легкий суд, на воде легкое плаванье. Аминь. Аминь. Аминь*» (с.-рус. [Традиционная 1993, с. 71]). Подобные апотропеические «закрепки» стандартны, и представляют собой высказывание с иллокутивным значением предсказания, т. е. одним из видов утверждения. Такая «гарантия» может исходить от лица того сакрального покровителя, о котором говорится в тексте, например, от Богоматери: «Кто мой сон переймет, / От огня того сохраню и помилую, / От огня, от палящего, / От гада ползящего, / От червей от сыпучих, / От смолы от кипучией» (рус. [Бессонов 1864, с. 618]).

Песня также может быть апотропеем, хотя «удельный вес» песен среди оберегов невелик. Отличие песенных текстов от других видов вербальных оберегов заключается не только в принципах организации текста, но и в принципах его исполнения — в том, что он поется, а не произносится. Часто последний критерий является решающим для определения жанровой принадлежности текста, поскольку некоторые тексты в зависимости от локальной традиции могут и произноситься, и петься, как, например, польские тексты на отгон града типа: «A idźcie ta chmury / Na tatarskie góry / Gdzie tatarzy siadają, / Krople wody żądają, / Mu jej nie żądamy, / Wo jej dosyć mamy» (краков. [Толстые 1982, с. 60]). Очевидно, пение во время совершения обряда является дополнительным способом сакрализации данного текста и ситуации в целом. Ср. южнославянские песни на плодородие и оберег пчел, которые содержат формулы от сглаза, в других ситуациях не поющиеся: «Ко т' уреко, медо, / Ко т' уреко, мајко, / у пркно утеко, мајко [Кто тебя сглазил, медовая, кто тебя сглазил, мать, в задницу ушел, мать] (серб. [Толстой 1993а,

с. 65]) или: «Кoj те гле-да, Ма-то, / лук му у о-чи, Ма-то, лук му у о-чи, Мато, лук му у о-чи, Мато, / о-чи да му ос-ле-пат» [Кто на тебя глядит, Мато, лук ему в глаза, Мато, лук ему в глаза, Мато, лук ему в глаза, Мато, глаза ему пусть ослепнут] [там же].

Обычно в качестве оберегов выступают обрядовые песни. Апотропеическая обрядовая песня, в отличие от других вербальных оберегов, имеет ограниченную самостоятельность, т. к. она сама является частью структуры конкретного обряда. Ее исполнение фиксировано рамками данного обряда, что определяет ее особенности, как в употреблении, так и в структуре. Особенности апотропеической песни связаны прежде всего с тем, в каком именно обряде она исполняется. Можно говорить о существовании двух типов соотношения текстов, исполняющихся в рамках обрядов, с их невербальной частью. В первом случае апотропеическая песня, хотя и имеет определенное место в ритуале, однако существует вне производящихся обрядовых действий, параллельно им, и отчасти служит для их сакрализации, отчасти для словесной иллюстрации. Например, в обряде опахивания участницы ритуального шествия — девушки и вдовы — идут и поют: «Мы идем, мы идем, / Девять девок, три вдовы...» (рус. [Афанасьев 1, с. 567]), что соответствует реальному числу тех и других участниц. В других обрядах песня (и шире — вербальный ряд) не описывает совершающиеся действия, а является равноправной частью этих действий, как, например, в сербском обряде «вучари».

Свадебные песни-обереги. Среди семейных обрядов только свадьба содержит песни с апотропеическим содержанием. У свадебных песен-оберегов апотропеическая функция не является единственной, а сочетается с другими (продуцирующей, величальной и др.). При этом апотропеическую семантику, как правило, содержит не вся песня, а только один из ее фрагментов, включающий высказывание повествовательного типа, чаще всего утверждения. Это связано с тем, что обрядовая песня отражает некоторую общую, «эпическую» ситуацию, распространяемую на конкретный случай. Отсюда способы сакральной маркированности, схожие с существующими в заговорных текстах, в частности, высказывания, играющие роль зачина и «переключающие» ситуацию в сакральный ряд. Ср. фрагмент свадебной песни, исполняющейся, когда свадебный поезд отправляется в церковь: «Филипка матка радзила, / Месяцам абгарадила, / Сонейком падперазала, / Звездами ушпиляла, / Да шлюбу выправляла. / Едзь, сыначку, не стой, / Едзь, сынку, по начи, / Бог табе да помачи, / Прачистая Маць / Будзе табе памагаць. / У цебе коничак не свой, / Дарога не пеўная...» (бел. [Дмитриев 1869, с. 65]). Песня содержит рассказ о сакральных способах охраны жениха, соответствующих реальным магическим действиям охранительного характера, совершаемым перед отъездом к венцу (обсеванию зерном, опоясы-

ванию поясом, затыканию иголки в одежду). Однако начинается песня с «начала» — момента рождения жениха. Ср. другой вид «эпического» начала в песне, исполняемой в момент отправления жениха к невесте: «Стояла рутонька вкрай плоту, / Друбненьким дощиком ульяна, / Ой, там Иванко умывався, / Своим ворогам кланявся: / Ой, мои ж ви те вороги! / А не переходьте дороги, / А нехай перейде Господь Буг, / А муї батенько навперуд!» (бел. [Крачковский 1874, с. 51]).

Песни-обереги календарного цикла. Подобные песни исполняются обычно в рамках различных календарных обрядов, имеющих целью обеспечение общего благополучия общины на последующий период, поэтому их исполнение, в отличие от свадебных песен-оберегов, как правило, имеет «коллективную» значимость. Это относится прежде всего к песням, исполняющимся во время весенних коллективных обходов полей, когда сам факт пения ритуальных песен в охраняемом пространстве (независимо от их содержания) имеет апотропеическую функцию и защищает поля от града, нечистой силы и пр. Сюжет таких песен может и не содержать апотропеической семантики, однако в них обычно присутствует высказывание с иллокутивным значением утверждения, играющее роль закрепки, «гарантирующей» действительную силу данной песни, как в польской песне, поющей во время обхода полей в день св. Иоанна: «Gdzie się głosy rozlegajum, / Tam ci grady nie bijajum» [Dekowski 1962, s. 138]. В различных славянских традициях подобные обходы с песнями приурочивались к разным календарным датам. У южных славян в день св. Лазаря совершался ритуал «гонене на змии», участники которого пели охранные песни против змей (хорв. [Беновска-Сьбкова 1992, с. 157]). У южных славян змеи и различная нечисть изгонялись в день св. Иеремии (1 мая) индивидуально каждым хозяином со своих полей: свою усадьбу обходили с хлебной лопатой и пели: «Бегайте, гуштере и змии, / іутре е Еремія» (Кюстендилско [Захариев 1918, с. 157]) или: «Беште змии и гуштере у море, Еремія у поле! Іутре е Еремія!» [там же, с. 158]. Тексты такого рода строятся из высказываний с иллокутивными значениями двух типов: приказа («Бегайте, гуштере и змии...») и декларации («Іутре е Еремія»).

У восточных славян апотропеические песни исполнялись во время троичко-купальских обрядов. Эти песни обычно отражают общую ситуацию охраны полей и скота от ведьм в купальскую ночь, однако «переводят» действие на уровень сакральных программистов. Текст содержит как высказывания повествовательного типа, так и директивы (чаще всего приказ и просьбу), в них может включаться косвенный диалог, как в заговорах и молитвах. Ср. в белорусской песне, исполняющейся на Купалу, в которой повествование, содержащее диалог между Купалой и Ильей, сменяется высказываниями, содержащими

просьбу к сакральным покровителям: «Звала Купала Илью на игрища, то, то, то, / Хадзи, Ильища, ка мне на игрища, то, то, то, / Нимаю часу, Купалачка: <...> Гэту ночку мне не спади <...>, / Нада жита усяго пильноваци <...>; Каб змяя залому ни ломала <...>, / У жице каренья ни канала <...>; у кароў малака ни адбирала <...>, / Адбяри Боже! таму ручки, ножки <...>, / Выдзири, сава са лба вочки <...>, / Каб не видзіу, ни чаравау <...>, / Каб не хадзів, а прапау <...>! [Дмитриев 1869, с. 98]. Сакральные программисты, от лица которых производится охрана полей, присутствуют и в других подобных песнях, так же как и повествовательный тип высказываний, сменяемый высказываниями-директивами: «Сонейка рано усходзила, / Дзевак, хлопцев будзила, / Работу давала — у поле посылало, / Коб хлопчики огни палили, Поле свяцили, жито пильновали, / Коб ведзьмы залому не ломали, / У короу молака не тбирали. / Отбери, Божа, таму ручки-ножки, / Выдзяри, сова, со лба вочки. / Каб яны свету не бачили, / Яснаго сонца ня видзели» [Богданович 1895, с. 116]. От имени святого Юрия производится выгон на пастбище скота: «Святый Юрий, Божий ключник, / Землю одмыкае — росу выпускае; / Росу выпускае — статак выгоняе; / Статак выгоняе, слоуцо вымовляе / Каб тому статку не было упадку, / От того змея грамучаго. / От того гада бягучаго, / От той ведзьмы-кароуницы» [там же, с. 108–109].

Обрядовые апотропеические песни, приуроченные к троичко-купальскому периоду, могли и не соотноситься с конкретной обрядовой ситуацией, во время которой они исполняются, но иметь в виду более общую перспективу, как, например, песня, поющая женщинами на Троицу во время связывания верхушек берез: «От русалки, от семицкой / Ачиртися, акружися, / От лихова чилавека, / А кто лихо, лихо мыслит» (рус. калуж. [Зеленин 1914–1916/2, с. 594]). К сожалению, эта песня известна нам только по фрагменту, приведенному Д. К. Зелениным, поэтому невозможно судить о том, как он соотносился с песней в целом. Однако налицо необычность этого высказывания, обращенного участницами обряда кумления, по существу, к самим себе и содержащего совет, кодифицирующий нормы апотропеического поведения в данный опасный период (троицкие дни связаны с появлением на земле русалок).

Песни в апотропеических обрядах. Календарные обряды полифункциональны, обеспечение безопасности от разных видов зла — лишь одна из их целей. Однако, существуют собственно апотропеические обряды, основная цель которых — предотвращение конкретной опасности. Не все они содержат вербальный элемент (часто при проведении подобных обрядов предписывается молчание, как, например, при тканье обыденного холста). Песня, которая поется в сербском обряде «вучари», является частью совершаемых в обряде действий и имеет своей целью предотвратить нападение волков на людей и скотину, о чем гово-

рится в самой песне (анализ обряда и библиографию вопроса см.: [Толстой 1992, с. 62–64]). Суть обряда состоит в том, что охотники, убившие волка, обходят все дома селения с убитым волком и перед каждым домом поют песню: «Домаїине, газда мој, / ево вука пред твој двор. / Погле, бабо, каки сам, / донеси ми ракија, / подај вуку ченица, / да не умре женица, / подај вуку вуница, / да не коље јуница». [Глава семьи, хозяин мой! Вот волк перед твоим двором. Посмотри, баба, какой он, принеси мне ракии, подай волку чесноку, чтобы не убивал женок, подай волку шерсти, чтобы не резал телушек] [Николић 1961, с. 118]. Хозяева дают исполнителям обряда съестные дары: яйца, сыр, мясо и под., чтобы защитить село «од зулумћара», т. е. волка. В этом случае отношения между людьми, включенными в обряд, строятся по принципу диалога, в котором одна сторона (сами вучари) использует вербальный код (высказывания, содержащие просьбу и мотивировку), а другая (хозяева домов) отвечает своим непосредственным действием — вынесением даров.

Наиболее сложно соотносятся вербальный и акциональный ряды в обряде опахивания, неоднократно описанном в научной литературе. С одной стороны, песни, поющиеся во время опахивания села, «комментируют» происходящие события, поэтому высказывания, из которых состоят эти песни-выкрики, в основном содержат иллюкцию утверждения. Когда во время проведения магической борозды участницы рисуют кресты на воротах, они поют-выкрикивают: «Захрестим мы смерть, захрещаем! / Уж как други мои, захрещаем! / Девять девок, три вдовы захрещаем!» (что соответствует реальному составу участников). Когда крест нарисован: «Закрестили мы смерть, закрестили, / Уж вы други мои, закрестили» [Померанцева 1982, с. 31]. Однако, засевание пропаханной борозды песком сопровождается следующим текстом: «Удовушка на девушке пашет, / Песок рассеивает — / *Когда песок узойдет, / Тогда к нам смерть* (т. е. коровья. — прим. собирателя) *придет.* / У нас на селе Увлас святой / Со святою свечой, / *На чужой стороне скот везут и несут,* / *А нас Господь помилует*» (тул. [Городцов, Броневский 1897, с. 188]). В этом случае отношение текста к совершаемым действиям строится по иному принципу. Все четыре высказывания содержат иллюкутивные значения повествовательного характера; первое высказывание с иллюкуцией утверждения содержит своеобразную пресуппозицию (предварительные условия) для второго высказывания, которое одновременно является мотивировкой совершаемых действий (*Когда песок узойдет, / Тогда к нам смерть придет*). Третье высказывание имеет иллюкутивное значение декларации (*У нас на селе Увлас святой со святою свечой*) и также содержит пресуппозицию для четвертого. Каждая пара высказываний соединена между собой причинно-следственными отношениями, во втором случае грамматически не выраженными.

Изредка в роли апотропеев могут выступать колыбельные песни. Апотропеическая функция у них существует не самостоятельно, а наряду с основной — успокаивать и убаюкивать ребенка. Это определяет особенности высказываний, входящих в текст песни, чаще всего имеющих иллюкцию утверждения. Ср., например, сербскую колыбельную: «Сан у бешу, несан мимо бешу. / Рок у бешу, урок мимо бешу. / Уроци ти по гори ходили, / Траву пасли, с листа воду пили, / Студен камен под главу метали, / Тебе, сине, ништа не удили, / Душмани ти под ногама били, / Кано ђоги чавли и поткови» [Сон в люльку, бессонница мимо люльки. Срок в люльку, сглаз мимо люльки. Уроки по горе ходили, траву ели, с листа воду пили, холодный камень под голову клали, тебе, сын, ничего не сделали. Разбойники у тебя под ногами были, словно у коня гвозди и подковы] (босн. [Раденковић 1982, с. 429]).

Оберегом может быть имя — как человека, т. е. того, кого оберегают, так и нечистой силы, опасности, т. е. того, от чего оберегают. В отличие от других вербальных оберегов имя должно не только оберегать, но и называть. Имя в народном сознании воспринимается как наиболее значимая часть самого человека, способная замещать его. Ср., например, убеждение русских, что колдун не может испортить человека, если не знает его имени, потому что порча наводится не на самого человека, а на его имя, и если этот человек оградил себя от порчи, то она перелетает на другого человека с тем же именем. В связи с этим существует обычай умалчивать настоящее имя человека и называть его другим, «ненастоящим», особенно широко распространенный у южных славян. Ср., например, сербские имена *Вук*, *Живко* и под., которые, по существу, являются свернутыми декларациями: *Мой ребенок обладает качествами волка; или: *Мой ребенок живуч. Сербские женщины в разговоре избегали называть детей по имени, а говорили так: «Како ти је Живко» [Вукова 1934, с. 32]. В некоторых случаях подобная практика существовала и по отношению к молочному скоту. Так, чтобы ведьмы не сглазили коров, в Белоруссии их называли не привычными кличками, а по тому дню недели, в который родилась данная корова (например, *Понеделеха*). Там же считалось необходимым, выгоняя коров на пастбище, называть их не настоящими кличками, а теми, которыми в данной семье зовут быка, свинью, собаку и пр. — у ведьмы, желающей отобрать у этих коров молоко, в подойник будет литься или моча или молоко соответствующих животных. В этих случаях апотропеические имена также играют роль свернутых деклараций.

Апотропеическими является большинство имен мифологических персонажей, которые выступают в качестве «заместителей» имен «настоящих», опасных для человека. В одних случаях апотропеическая функция имени нечистой силы обусловлена его собственной апотропеичес-

кой семантикой. Таковы карпатские названия черта, представляющие собой свернутые до пределов имени апотропеические вербальные формулы с иллюкуцией приказа или пожелания и сохраняющие соответствующее иллюкутивное значение тех формул, от которых они образовались: *пропасник* — от «*пропав би!*», *щезник* или *щезун* — от «*щез би!*»; *скаменюшник* — от «*бодай скаменів!*» Ср. сербские названия змеи *каменица* [Борђевић 2, с. 104] и волка *каменик* [Борђевић 1, с. 206]; *цураха* — от «*цураха му!*» или: «*А цур ты!*» и др.

В других случаях апотропеическая функция создается заменой одного имени на другое. Ср. серб. название волка *курва*, *дивина*, *звигерац*; карпат. имя черта *біда*, полес. название ведьмы *змея* и под., в основе которых лежит отношение человека к мифологическому персонажу. Весьма распространены имена нечистой силы, выраженные местоимением или идентифицирующей формулой, состоящей из указательного местоимения и косвенного определения. В этом случае местоимение теряет свое анафорическое свойство, т. е. способность отсылать к настоящему имени: *він*, *той*, *всі* (укр. 'черт', 'черти'); *она* (серб. 'медведица'), *оне* (серб. 'бабицы, ночницы') и под. Идентифицирующие формулы указывают на один из признаков, характерных для персонажа, например, на место обитания: *той, що у скалі сэдэт* — 'черт' (ив.-фр. [Онищук 1909, с. 64]); *тота, що під корчом сидит* 'змея' (льв. [Франко 1898, с. 172]); *она из зида, она из траве* 'змея' (серб. [Борђевић 2, с. 104]) и др.; на характерное действие: *ти, що трусять очэрэтами* (укр. [Сумцов 1896, с. 17]); *тот, що свистить* (з.-укр. [Білий 1926, с. 90]); на характерную деталь внешнего вида: *там... литаје з ріжками* (Головы верхов. ив.-фр., КА); *ten z lincixim* (пол. [Санникова 1990, с. 48]); *онај стари, онај мали* 'водяной' (серб.).

Вербальный оберег в соотношении с невербальными апотропеями

Наличие у фольклорного текста двух прагматических структур — внутренней, соотносимой «с ситуацией *создания* текста», и внешней, вторичной, соотносимой «с ситуацией *воспроизведения* (исполнения) текста» [Толстая 1992, с. 34], т. е. в нашем случае с апотропеической ситуацией, — определяет различные виды соотношений между словесной формулой и магическим действием.

Вербальные обереги часто употребляются в составе ритуалов и микроритуалов в сопровождении магических действий или ритуальных предметов. Употребляться с невербальными апотропеями могут вербальные обереги всех жанров, однако наиболее характерно это для приговоров (вербальных формул). Апотропеи, в которых существуют вербальный и невербальный уровни, мы, вслед за Анной Энгелькинг [Engelking 1991], будем называть вербальными ритуалами. Взаимодействие разных уровней вербального ритуала не укладывается в рамки простого механического соединения. Зависимость семантики и структуры вербальной части оберега от семантики и структуры всего ритуала в целом может быть разной — от достаточно сильной автономии до полной слитности, когда ритуал невозможно разделить на вербальную и невербальную части. При изучении не только оберегов, но и других гетерогенных текстов возникает несколько вопросов: какое место занимает в ритуале магическое действие (или ритуальный предмет) и как оно соотносится с вербальной формулой; какими способами выражаются элементы прагматической организации в чисто акциональных и чисто вербальных текстах.

Соотношение вербального и невербального уровней гетерогенного оберега можно рассматривать с двух разных позиций — с точки зрения парадигматики и синтагматики:

1) **Парадигматические отношения гетерогенных апотропеев.** Соотношение слова, предмета и магического действия можно наблюдать, выстраивая синонимический ряд, в который входят предмет, действие, слово, употребляющиеся в одном значении. Например: *замок* как предмет, который кладут в воротах при первом выгоне скота, чтобы замкнуть хищникам пасти, является синонимом действия

закрывать замок, совершаемого при тех же обстоятельствах и для той же цели, но и действие, и предмет синонимичны вербальной формуле типа: «Вы усе зверы, сабірайцеся ка мне, я вам *замкну* зубы жалезнымі замкамі, залатымі ключамі» (бел.). Апотропеические парадигмы не обязательно состоят из всех трех элементов, некоторые из них представлены действием и словом или предметом и словом, например, *камень* — предмет, который пастух перед рождественским ужином держит во рту, чтобы у волков *окаменели* пасти, глагол *каменеть* в вербальных формулах типа: «бодай *скамінів*» (укр.) или «*скаменила му се уста*» (серб.), а также отглагольное имя, обозначающее опасных персонажей: *скаменюшник* 'черт' (укр.), *окаменица* 'змея' (серб.). Элементы синонимического ряда равноправны и независимы друг от друга, каждый из них может выступать в роли самостоятельного апотропея. Обычно в апотропеических целях актуализируется какое-нибудь одно свойство предмета или действия, однако у некоторых предметов в народной культуре в разных ситуациях оказываются значимыми разные качества, что приводит к образованию разных синонимических рядов. Например, в предыдущем случае использовалось такое качество камня, как его неподвижность, поэтому все производные от этого оберега являлись разными способами пожелания врагу быть неподвижным, как камень. В других случаях может быть значимым другое качество камня — его крепость и бесчувственность. Если во время разговора кто-нибудь упомянет об опасности (например, болезни), собеседник должен постучать пальцами по камню со словами: «У кам ударио» (серб. [Вукова 1934, с. 23]). В третьем случае будет актуализироваться такое свойство камня, как твердость, несъедобность. Чтобы мыши не грызли зерно, кладут в амбар камень и говорят: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (рус. вят. [Вятский 1994, с. 34]). Вербальным синонимом является слово *камень*. В этих трех случаях в качестве оберегов употребляются три «разных» камня, вернее, три разных концепта камня, поскольку для народной магии предмет важен как комплекс свойств и качеств, конвенционально закрепленных в традиции. Соответственно к каждому концепту будут выстраиваться разные синонимические ряды, не всегда полные. Некоторые попытки проследить такие парадигматические отношения в славянской традиции сделаны во второй главе данной работы, посвященной семантике апотропеев.

2) Синтагматические отношения гетерогенных апотропеев. В этом случае гетерогенные обереги не просто сосуществуют в народной культуре, а, соединяясь друг с другом определенным образом, образуют отдельные фрагменты одного целого апотропеического высказывания. Такой род отношений не предполагает равноправия и не-

зависимости. Например, чтобы охранить скотину от волков, хозяин замыкает замок и закапывает его со словами: «Замыкаю и заговарую замок. Як я замкнул замок, каб у зверя замкнуліся рот і санкі» (бел.). Вербальный и акциональный ряд совпадают лишь отчасти, дополняя друг друга. Хозяйка не только замыкает замок, что эксплицировано в формуле, но и закапывает его, что имеет семантику укрывания, сокрытия охраняемого объекта (в данном случае скота), символическим заместителем которого выступает все тот же замок, приобретающий тем самым символику не только орудия охраны, но и самого объекта охраны. Однако словесно это не выражено. В вербальной формуле есть элементы, не имеющие соответствия на акциональном уровне. Во-первых, на вербальном уровне также производятся два действия: *замыкаю* и *заговариваю*, при этом второе может быть совершено только словесно, а значит, не подкрепляется на акциональном уровне. Во-вторых, исключительно вербальными средствами выражается иллокутивная цель высказывания. Таким образом, при наличии для обоих уровней общего смыслового ядра, существует семантика, которая выражается только на одном из уровней — акциональном или вербальном, но смысл целого текста складывается из смыслов обоих уровней. В данной главе мы рассмотрим некоторые закономерности синтагматического соединения вербального и невербального уровней в вербальном ритуале.

Невербальные «высказывания». Невербальный уровень ритуала составляют предметы и действия. Самостоятельно, «в чистом виде» в апотропеических ритуалах выступает ограниченное число предметов и действий. Примерами предметов, являющихся самостоятельными апотропеями, могут служить колючие растения, которые для осуществления своей функции просто должны находиться в данном пространстве. Примерами «чистых» действий являются сплевывание и закрещивание. Но чаще всего предмет и действие внутри ритуала взаимодействуют: с одной стороны, с предметом что-то делают, с другой — действия совершают с чем-либо или над чем-либо.

Предмет и действия, участвующие в вербальном ритуале, составляют по существу самостоятельные «высказывания», выраженные иными, не словесными способами. У них, как и у настоящих речевых актов, есть свой отправитель текста, который одновременно является программистом ситуации (человек, который совершает ритуал), есть реципиент, есть и адресат, который обычно лишь подразумевается. Так, хозяйка, чтобы предохранить корову от порчи, мажет ей на вымени смоляной крестик, одновременно произнося приговор. В данном акциональном «высказывании» отправителем текста и программистом будет сама хозяйка, реципиентом — корова, адресат же (носитель порчи) на акциональном уровне не выражен. В известном смысле такие высказывания обладают илло-

кутивным значением, которое выясняется отчасти при анализе особенностей языкового кода, на котором производится такое «высказывание», отчасти — в сравнении с вербальными речевыми актами. Особенности невербального языкового кода, располагающего в качестве средств выражения реальными предметами и действиями, исключают возможность отсрочки, перенесения событий в будущее или прошедшее, диктуя совершение ритуала в актуальном настоящем времени. Невербальные «высказывания» можно сопоставить с высказываниями повествовательного типа. В случае, когда логическим центром, ремой является предмет, его свойства и качества (например, соль), а также некоторое желаемое или не желаемое состояние (например, быть нагим), можно обозначить иллокутивное значение такого высказывания как декларацию. Когда ремой является действие над каким-либо предметом, можно говорить об иллокутивном значении утверждения. Вероятно, на невербальном уровне возможны «высказывания» только этих двух иллокутивных видов.

Невербальные «высказывания» с иллокутивным значением «декларации». Соотношение между предметом, участвующим в апотропеической ситуации, и словесным рядом во многом зависит от того, в какой роли используется сам предмет. Наиболее характерны случаи, когда апотропеический предмет выставляют, вывешивают, закапывают, затыкают или иным способом помещают в пространство, а также приближают, привязывают, прислоняют и другими способами присоединяют к объекту, нуждающемуся в защите. Это «высказывание» можно соотнести с вербальным высказыванием, содержащим иллокутивное значение декларации, поскольку главная цель подобных предметов — декларировать свое нахождение в охраняемом пространстве. В действительности, как уже говорилось, предмет выступает как пучок свойств, закрепленных за ним в традиции, и поэтому декларирует не сам себя, а важные для данной ситуации свойства, которыми он обладает. Использование предмета в качестве апотропея удобно потому, что он является вещественным «концентратом» необходимых апотропеических свойств и качеств, конвенционально закрепленных в традиции, и поэтому понятным без дополнительных объяснений. Чтобы предохранить пчел от сглаза, хозяин обходит пасеку с камнем во рту и закапывает его посреди пасеки со словами: «Як каминь сей *твердый* и *студеный*, так *затвердили бы* и *зазяблы* уста тому человеку и жене, кто бы злую мысль имел гадаты на мою пасику и на мои пчелы; нехай той сам так стане» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 237]). Нетрудно заметить, что камень, помещаемый в охраняемое пространство, границы которого были предварительно созданы с помощью него же, является своеобразной декларацией: *«Здесь есть камень, который обладает свойствами быть твердым и холодным». Именно поэтому помещение кам-

ня на пасеке можно считать «высказыванием», выраженным на языке предметного ряда. К подобным «высказываниям» примыкают и ситуации состояния, обозначающие некоторое положение вещей, например, чтобы зверь не трогал скотину, берут землю с обоих берегов и говорят: «Как берег с берегом не сойдется, так моя Пеструшка со зверьком никогда не сойдется» (вят. [Вятский 1994, с. 25]). В этом случае земля с противоположных берегов замещает, декларирует само состояние их «несходимости» друг с другом.

Невербальные «высказывания» с иллюкутивным значением утверждения. Логическим центром таких «утверждений» является действие, которое совершается над предметом, являющимся символическим заместителем реципиента. В этом случае конвенционально закрепленным в традиции оказывается соотношение «действие над предметом» = «действие над реципиентом». Действия, совершаемые в вербальных ритуалах, имеют апотропеическую семантику отгона, нанесения удара, укрывания и под. и соответствуют своим вербальным «аналогам». Так в Сербии в день св. Димитрия прошивают ниткой тряпку и говорят: «Крпимо ги очи да не видив, крпимо ги уста, да не једев» [Латаем ему глаза, чтоб не видел, лагаем ему рот, чтоб не ел] (Леск. Морава [Борђевић 1958, с. 395]). На Украине в Сочельник хозяйка затыкает тряпками все дырки в лавках и говорит: «Не дірки зати́каю, а роти моїм во́рогам, щоб їх на́пасті не зло́вили мене через увесь рік» (укр. [Воропай 1, с. 65]). Подобные магические акты соответствуют вербальным высказываниям с иллюкутивным значением утверждения и расшифровываются как «*Я зашиваю тряпку» или «*Я затыкаю дырки в лавках». В этом «высказывании» существует и отправитель текста, который всегда совмещен с программистом, и реципиент, роль которого играет символический предмет.

Роль невербального уровня в вербальном ритуале рассматривалась многими учеными. Назовем хотя бы главу «Магические действия со словесными формулами и без них» в монографии П. Г. Богатырева [Богатырев 1971], статьи Э. В. Померанцевой «Роль слова в обряде опахивания» [Померанцева 1982], С. М. Толстой «К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора» [Толстая 1992], Я. Адамовского «Ludowe sposoby skladania zyczeń» [Adamowski 1992], Т. В. Цивьян «О роли слова в тексте магического действия» [Цивьян 1993] и др. Механическое деление текстов, функционирующих в народной культуре, в том числе и оберегов, на вербальные, акциональные и смешанные, т. е. содержащие и магическое действие, и слово, мало что дает для объяснения как структуры самих текстов, так и способов их употребления. Об относительности такого деления писал еще П. Г. Богатырев: «Часто объяснения магических действий, данные крестьянами, представляют

собой не что иное, как перифразы словесных заклинательных формул, в настоящее время вышедших из употребления; аналогичным образом, то, что в одной деревне употребляется как заклинательная формула, в другой есть просто объяснение обряда. В большинстве случаев невозможно точно определить первоначальную стадию магического действия: обряд с заклинательной формулой или обряд без заклинательной формулы» [Богатырев 1971, с. 197–198]).

Мотивировка, ставшая словесной формулой, и словесная формула, представляющая собой эксплицированную мотивировку, — явление довольно частое. Иногда из-за небрежности записи невозможно отличить мотивировку от приговора. Ср. следующий пример оберега от волков: «При перенесении кросен в случае надобности из одной деревни в другую непременно замыкают замком нитки кросен, бабы говорят при этом: „Мы замыкаем зубы волку, чтоб он не трогал овец“» (бел. [Добровольский 1901, с. 136]). Двусмысленность записи (не ясно, чем являются данные слова — вербальной формулой, сопровождающей процесс замыкания кросен, или объяснением своих действий, сделанным специально для собирателя) еще раз подчеркивает амбивалентную природу словесной формулы, о которой говорил П. Г. Богатырев.

Для того, чтобы определить, чем является невербальная часть в структуре вербального ритуала, выпишем с одной стороны несколько магических действий (МД), а с другой словесные формулы (СФ), их сопровождающие:

МД	СФ
1. Хозяйка корову обсыпает маком	<p>«Хто оцей мак избере, то той у коровы и молоко одбере» (укр.)</p> <p>«Як ниhto не можеть мачку позбирать, так ниhto не можеть... корови урекать» (укр.)</p> <p>«Хто сей мак збиратыме, той мою скотыну зйидатыме» (укр.)</p> <p>«Як маку ниhto нэ подбэрэ, так ат маей каровы ныхто малака нэ атбэрэ» (бел.)</p>
2. Хозяйка корову обсыпает солью	<p>«Как ни медведь, ни волк соль не съест, так ни медведь, ни волк мою коровушку не съест, не заденет» (рус.)</p> <p>«Доброму человеку хлеба в мешок, злому — соли горшок» (рус.)</p> <p>«Как сольца не притчится, не урочится, так, моя скотинушка, выходи на улицу, не притчься, не урочься» (рус.)</p>

- | | |
|--|---|
| 3. Человек замыкает замок | «А замочэк замыкаю ат усяких врагоў» (бел.)
«Як я замкнул замок, каб у звера замкну-
лися рот і санкі» (бел.) |
| 4. Хозяин раскладывает на воро-
тах боярышниковые ветки | «Ażeby uroki bydła nie imaly się, jak nic nie
czepia się głogu» (укр. гуц.) |
| 5. Женщина завязывает
на нитке узел | «Шта завезуєш?» — «Завезуєм од вука, од
ајдука, од змије, да благо не коље» (серб.) |

Нетрудно заметить, что левая колонка содержит то, что Дж. Серль называл пресуппозицией или необходимым условием [Серль 1986, с. 156], только выраженным не словесно, а акционально. Правая колонка содержит образцы вербальных высказываний, составленных на основе имеющих пресуппозиций. Из первого и второго примеров видно, что на основе одной и той же пресуппозиции могут образовываться разные вербальные высказывания. Подобное соотношение между пресуппозицией и высказыванием напоминает ситуацию, которая существует в заговорах между повествовательным зачином и высказыванием, содержащим прагматическую доминанту: «*Ляжиць белы камень на гарэ Сіяньскай. Як таго белага каменя злы ўраг ня ўтрызнець, — і раба Божжага злым помыслам сваім ні ва векі вякоў ня увоймець...*» (бел. [Замовы 1992, № 69]) или: «*Як Христос нарадзіўся, на Ярдані-рацэ хрысціўся, хрысціў неба і землю і сею ваду — на ўвесь свет брызкі ляцелі. Як етых брызак нікому ня сабраць... так раба Божжага ведзьмаку ня зьядаць!*» (бел. гом. [Замовы 1992, № 83]); «*На море, на Лукоморье стоит дуб, под тым дубом камень, па камене лежыць кровь, хто тую кровь лизатыме, тойі мене, раба Божия (имя рек), скушатиме!*» (укр. черниг. [Ефименко 1874, с. 38]). Ср. повествовательный зачин с ролью акционального ряда в вербальных ритуалах: чтобы не испортили корову, берут тупой топор и говорят: «Когда тупицу испортят, тогда мою коровушку испортят. Как эту тупицу никто не испортит, так и мою коровушку никто не испортит» (рус. вят. [Вятский 1994, с. 28]). Очевидно, что повествовательный зачин в заговоре играет ту же прагматическую роль пресуппозиции, что и ситуации, создаваемые действиями и предметами в вербальных ритуалах.

Идентичность прагматических ролей заговорного зачина и невербальной части вербального ритуала заставляет предположить и аналогию их ритуальных функций. Так же, как и в заговоре, в вербальном ритуале существует механизм «перевода» реального, обыденного действия, предмета, ситуации или высказывания в ранг сакральных, наделенных надлежущей силой и способностью влиять на окружающую действительность. В заговоре этот перевод осуществляется созданием с помощью

зачина сакрального ряда, отражающего некую «вечную» ситуацию, и приравниваем к ней конкретного случая. В вербальном ритуале такой сакральный ряд создается не словесно, а с помощью действий и предметов, и «приравнивание» к нему конкретного случая осуществляется вербальным высказыванием. Иными словами, чтобы уберечь конкретный охраняемый объект от опасности, необходимо включить его в ряд других, сакральных объектов, не подверженных опасности благодаря их апотропеическим свойствам. Сделать это можно только одним путем — сравнив его с сакральными предметами и ситуациями. Сама сакральная ситуация может моделироваться чисто вербальными средствами, как в заговоре, а может — акциональными, как в вербальном ритуале. Также и сравнение (= приравнивание) конкретного апотропеического случая (коровы, предохраняемой от волка, зерна, охраняемого от мышей, и пр.) с сакральным рядом может осуществляться как словесно, так и акционально. Сравнение может быть и отрицательным, своего рода антисравнением, когда необходимо предотвратить какое-либо событие. В этом случае это событие предотвращают тем, что «помещают» его в ряд неких невозможных ситуаций, «антисобытий». При этом в пресуппозиции это антисобытие «демонстрируется». На вербальном уровне ему соответствуют различные формы запрета. Например, чтобы воробьи не клевали зерна, необходимо ночью голому обойти поле со словами: «Як не може по свету голе ходити, щоб так не могли горобци соняшников піити!» (укр. [Ефименко 1874, с. 44]).

Выявленные аналогии в построении одного из видов заговора и вербального ритуала позволяют предположить, что вербальный ритуал — это своеобразный заговор, но «произнесенный» одновременно на разных «языках». Вербальный ритуал не всегда существует в своем полном виде (невербальная пресуппозиция + вербальное высказывание), во многих случаях он предстает в усеченной форме. Редукции чаще всего подвергается вербальная часть, сохраняется только ритуальное действие. В этом случае высказывание продолжает существовать в традиции латентно — оно превращается в мотивировку. Поэтому абсолютно прав был П. Г. Богатырев, подметивший идентичность вербальной формулы и мотивировки, — последняя есть не что иное, как вербальная формула в начавшем разрушаться вербальном ритуале. Гораздо реже встречаются случаи, когда имплицитно сохраняется невербальный уровень и сохраняется одно высказывание, тогда вербальный ритуал переходит в разряд заговоров с отсутствующим зачином.

Соотношение вербального и невербального уровней имеет два основных варианта. В первом случае вербальная и невербальная части высказывания имеют одну пропозицию (или суждение, по терминологии Дж. Серля). Словесное высказывание строится с учетом производящихся ритуальных действий. Например, болгары, чтобы предотвратить

возвращение покойника с «того света», забивали гвоздь в пол после похорон, говоря: «Когда оживет железо, тогда мертвый встанет». Такой вариант соотношения двух уровней дает в славянских культурах наибольшее количество частных вариаций.

Гораздо реже встречается более сложный тип вербальных ритуалов, где каждый уровень имеет собственную пропозицию и весь ритуал в целом составляет два параллельных высказывания, тематически не связанных между собой. Например, в Юрьев день трижды обходили загон для скота с весами и замком, запирая при этом замок и говоря трижды: «Чињарици говно у ведрицу, а мени сир и каймак» [Ведьме г... в подойник, а мне сыр и каймак] (серб. [Мијатовић 1909, с. 433–434]).

Способы логического соотношения вербального и невербального уровней в ритуале с общей пропозицией.

Все вербальные ритуалы направлены на моделирование желаемой ситуации. Существуют два логических типа, по которым строится это моделирование, определяющее отношения между вербальным и невербальным уровнями в ритуале. Вербальные ритуалы первого логического типа, назовем его конститутивным, строятся на базе правил, называемых Дж. Серлем конститутивными, т. е. создающими «деятельность, существование которой логически зависит от этих правил» [Серль 1986, с. 154]. Они содержат конвенционально закрепленный «пересчет» $X > X'$, который не требует от отправителя текста доказательств в своей истинности и может в одних случаях эксплицироваться, в других — опускаться. Механизм действия таких оберегов основан на принципе симпатической магии, неоднократно описанной в литературе (см. хотя бы: [Фрэзер 1980, гл. III]). На вербальном уровне ему соответствует принцип символического параллелизма, на котором основано взаимодействие между разными уровнями вербального ритуала. Действие этого принципа основано на том, что пропозиция акционального «высказывания» оказывается не вполне идентичной пропозиции вербального высказывания — один из ее элементов подменяется конвенционально закрепленным символом этого элемента. Обычно эта подмена касается участников речевых актов. Многообразие форм вербальных ритуалов основано на том, что в разных случаях подлежат символической подмене разные элементы пропозиции — отправитель текста, программист, реципиент, иногда — более крупные фрагменты, содержащие ситуацию или состояние, подлежащие символическому сравнению (= уравниванию). В упоминавшемся сербском обереге от мышей тряпка, которую прошивают ниткой, является конвенционально закрепленным в традиции заместителем реципиента, т. е. мышей, которым тем самым зашивают рты. Вступает в силу конститутивное правило, согласно которому в данной ритуальной ситуации осуществляется пересчет «тряпка > мыши».

Вербальные ритуалы второго логического типа построены по принципу теоремы, содержащей логическое доказательство одной ситуации (предотвращаемой) через другую (символическую, выраженную на акциональном уровне), которая является своеобразной аксиомой, приводящейся в качестве доказательства. Существует значительный корпус ритуалов, построенных на доказательстве одной ситуации (желаемой или не желаемой) через посредство другой — символически декларированной. Например, в обереге от сглаза предъясняется хлеб и говорится: «Как хлеб не боится ни уроков, ни призоров, так и я не боюсь» (рус.). Свойство хлеба не бояться сглаза входит в набор его сакральных характеристик и принимается без объяснений. А это, в свою очередь, является логическим доказательством требуемого постулата («и я не боюсь»). Невербальный уровень в ритуалах этого типа отличается от предыдущего как по способу символизации, так и по выполняемой функции.

Разницу между двумя логическими типами соотношения вербального и невербального уровней можно выразить следующей схемой:

1-й тип: $X = X^1$

2-й тип: $X = X^1$; как верно, что есть (нет) $X^1 >$ верно, что есть (нет) X

Соотношение вербального и невербального уровней в ритуалах конститутивного типа.

Соотношение «предмет — вербальная формула» обычно основано на метонимическом переносе и строится по двум разным схемам. В приводимых схемах «А» обозначает акциональный уровень, «V» — вербальный.

1) Свойства и признаки предмета переносятся на объект, который хотят наделить подобными свойствами. На акциональном уровне перенос свойств совершается путем физического взаимодействия ритуального предмета и объекта (предмет помещают в охраняемое пространство, им прикасаются к объекту, съедают и пр.). Такой предмет выступает в качестве своеобразного «донора», отдающего свои полезные свойства. Свойства предмета переносятся на охраняемый объект, который является одновременно адресатом и реципиентом как на акциональном, так и на вербальном уровне. На вербальном уровне подобные действия сопровождаются директивными высказываниями с иллокутивным значением приказа или пожелания. Например, чтобы скотину не трогал зверь, 22 марта (день Сорока мучеников) пекли из теста «жворонков» и в Великий четверг скармливали скотине со словами: «Не кажись в поле коровушкой, кажись жвороночком» (рус. вят. [Вятский 1994, с. 24]). Подразумевается, что в качестве апотропеических «доноров» могут выступать не только реальные предметы, но и их символические заместители.

2) Гораздо реже метонимический перенос осуществляется с предмета на ситуацию, с которой он обычно ассоциируется. При этом на не-

вербальном уровне также происходит контакт охраняемого объекта с ритуальными предметами, а на вербальном — произносится формула с иллокутивным значением утверждения. Так, на Богоявление приносят из источника ведро с водой, рядом кладут на землю топор, ожег и прялку, мужчины встают на топор, женщины на ожег, а девушки на прялку и говорят: «Прођох саблю, не посекох се, прођох ватру, не изгорех се, прођох воду, не удавих се» (серб. [Грбић 1909]).

Соотношение «вербальная формула — магическое действие» основано на символической подмене отдельных фрагментов пропозиции.

1. Прагматическая эквивалентность вербального и невербального «высказываний» встречается довольно редко. Этот вариант соотношения гетерогенных уровней можно признать «нормой», где участники речевого акта акционального кода одновременно являются участниками речевого акта вербального кода. Отправитель текста и программист совпадают в одном лице (грамматически выраженном местоимением 1 л. ед. ч.), а оба высказывания содержат иллокутивное значение утверждения. Произносимая формула не просто является констатацией совершаемого действия, а подчеркивает сакральность ситуации, эксплицирует ее. В таких формулах цель часто не выражена явно. Этот случай можно обозначить следующей схемой, где Subj. — отправитель текста, P — программист ситуации:

A: Subj. (P) делает X

V: Subj. (P) делает X, (чтобы не было Y)

Чтобы не сглазить маленького ребенка, необходимо предварительно посмотреть себе на ногти и одновременно с этим сказать: «Дывлюсь на пазуры» (Кривляны жаб. брест., ПА); в приговоре на ночь человек осеняет себя крестным знаменем, произнося: «Храстом я кшуся, храстом печатаюся» (бел. могил. [Романов 5, с. 47]); чтобы молния не попала в дом, в Великий четверг клали камень на крышу со словами: «Кладу гнет на целый год» (рус. вят. [Вятский 1994, с. 16]). Первый раз выгоняя скотину на пастбище, замыкают замок и говорят: «А замочек замыкаю ат усяких врагоў» (Присно ветк. гом., ПА). Чтобы предохранить корову от зверей, в Великий четверг хозяйка солила мясо и говорила: «Солю я мясо на всю зиму от ногтя, от ящера, от всяких скорбей. От ин до веку. Аминь» [Вятский 1994, с. 27].

Последующие типы вербальных ритуалов построены на принципе подмены отдельных частей пропозиции.

2. Символическая подмена отправителя текста. В этом случае происходит «раздвоение» отправителей текста на акциональном и вербальном уровне: словесную формулу может произносить один человек, а магическое действие совершать другой, при том, что логи-

чески программист на вербальном и акциональном уровне будет один. Таким образом весь обряд совершается как бы от лица совокупного единства: во время обхода скотины в день первого выгона старший пастух, встав лицом в поле, произносит: «А-ту яго!» (т. е. волка. — *Е. Л.*), при этом младший подпасок замахивается и щелкает кнутом по направлению к полю. Старший пастух продолжает: «Соль жну в вочі!» — Подпасок швыряет горсть соли в открытое поле. Старший пастух продолжает: «Гыльвня жну ў зубы!» — Подпасок кидает в поле тлеющую головешку (р-н Ковеля [Воропай 2, с. 74]). Этот обряд интересен еще и тем, что показывает истинное соотношение между словом и действием с точки зрения народного сознания. Доминантой является именно словесная формула — она произносится старшим пастухом, тогда как подпасок своими действиями только «иллюстрирует» его слова. Этот случай выражается схемой:

Subj. (P) делает X

Subj.¹ (P) делает X, (чтобы не было Y)

3. Символическая подмена программиста. В этом варианте вербального ритуала наблюдается «раздвоение» программистов: на акциональном уровне присутствует один программист, а в вербальном высказывании — другой, в роли которого выступает сакральный покровитель. Иллокутивные значения высказываний на обоих уровнях совпадают. Отправитель информации «делегирует» роль программиста сакральному покровителю, при этом отправитель акционального и вербального текста оказывается в роли заместителя сакральных сил. Например, выгоняя скотину на пастбище, хозяин крестит стадо со словами: «Господзь Бог мое стадо *храсиць хростом* его печатова» (бел. могил. [Романов 5, с. 47]). В обереге от нечистой силы вокруг человека шнурком или ниткой обводят круг, произнося: «Маць Прачыстая шаўковыя шнуры чапаець, шаўковымі шнурамі абводзіць...» (бел. [Замовы 1992, № 72]). Этот случай выражается схемой:

Subj. (P) делает X

Subj. (P¹) делает X

4. Подмена реципиента — наиболее характерный вид символического параллелизма в вербальных ритуалах. На акциональном уровне программист (= отправитель текста) производит действие над предметом, являющимся символическим заместителем реципиента. На вербальном уровне «восстанавливается» настоящий реципиент. При этом несоответствие реципиентов никак не выражено, а только подразумевается. Высказывания обоих уровней содержат иллокутивное значение утверждения. Схема этого типа вербального ритуала:

Subj. (P) совершает действие над X

Subj. (P) совершает действие над X¹, чтобы не было Y

Например, чтобы избавить свою усадьбу от кротов, хозяин выходил на Заговенье к ограде, ел гречневые галушки и говорил: «Krotom glave krajšam!» [Кротам головы откручиваю] (словен. Прекмурье [Möderndorfer 2, s. 194]).

5. Символическая подмена реципиента с экспликацией параллелизма. Этот вариант отличается от предыдущего только тем, что в нем вербально выражено несоответствие между реальным и символическим реципиентом.

A: Subj. (P) делает X

V: Subj. (P) делает не X, а X¹, (чтобы не было Y)

Например, чтобы предохранить кур от болезней, в Сочельник хозяйка *закатывает* голову черной курицы под насестом и произносит: «Не *закочую* главу, него болес» (серб. Леск. Морава [Ђорђевић 1958, с. 704]). Для предохранения от вештицы нужно яичные скорлупки наткнуть на вертел из орешника и сказать: «Ја не *набодох* љуску од јаја, већ *набодох* вјештицу!» [Я не наколол яичную скорлупу, но наколол вештицу!] (серб. [Ђорђевић 1953а, с. 39–40]). Чтобы предохранить корову от ведьм, хозяйка *намазывает* ее экскрементами, говоря: «Нэ *мащу* корові ману та вимья, а *мащу* чародійныцям зубы і очы» (Головы верхов. ив.-фр., КА).

6. Усложненным вариантом этого типа вербального ритуала является ритуальный диалог конститутивного типа. Обычная схема диалога:

A: Subj.¹ (P) делает X

V: Subj.². Что делает Subj.¹? (вариант: Зачем Subj.¹ делает X¹?) – Subj.¹ делает X¹, чтобы не было Y

Приведенная схема показывает, что диалогический вариант отличается от предыдущего типа наличием двух отправителей текста (при одном программисте), что превращает одно высказывание в диалог. Приведем примеры ритуального диалога. У родопских болгар, чтобы предохранить потерявшихся овец от волков, берут веревку и завязывают на ней узел. Завязавшего узел спрашивают: «Какво *вързваш*, чубан? [Что ты завязываешь, пастух?]

– «*Вързвам на дивече нугите* [Завязываю дикому зверю ноги]». Затем завязывается второй узел и после аналогичного вопроса завязывающий отвечает: «*Вързвам на дивеча устата* [Завязываю дикому зверю рот]». Затем также «завязывают» зверю глаза, уши, нос; под конец следует вопрос: «*Оти ги завързуваш?* [Зачем завязываешь?]

– «*Завързвам ги да не могат да надат твойте увечици* [Завязываю их, чтобы не могли дать твои уши]

зывают, чтобы они не могли найти твоих овечек]» [Дечов 1905, с. 134]. На Рождество очищают большую ветку шиповника и вплетают ее в плетень. Один вплетает, другой спрашивает: «*Што уплетаиш? — Уплетам лисици зубе, јастребу, врани и шварки кљунове, да моје кокоши не иду* [Что заплетаешь? — Заплетают лисице зубы, ястребу, ворону и сороке клювы, чтобы не трогали моих кур!]» (серб. [Беговић 1887, с. 224]). У восточных славян апотропеический ритуал-диалог зафиксирован в севернорусских губерниях. Чтобы предохранить корову от сглаза, сразу же после отела две женщины окуривали ее травами, ладаном, воском и солью. При этом происходил диалог: «Что куришь?» — «Курю уроки». — «Кури, кури, чтоб их во веки не было!» (волог. [Иваницкий 1890, с. 39]). Уникальный пример из Костромской губ. представляет собой стертый, разрушенный вариант ритуального диалога, произносимый одним человеком, но с элементами диалогической структуры. После отела коровы в глиняный горшочек кладут мох из четырех углов дома, ладан, угли и окуривают корову, произнося: «Что, баба, куришь? Уроки, уроки, подите в чистые поля, в зеленые луга! Со двора-то с дымом, а с поля-то с ветром!» (рус. костр. [Журавлев 1994, с. 52]).

Очевидно, что в диалогах данного типа не совпадают формальный и реальный отправители текста и реальный и формальный адресаты. Формально один из участников диалога (Subj.¹) является отправителем текста, другой (Subj.²) — адресатом. Формально диалог в своей первой части принадлежит к категории диалогов информативного типа. На обрядовом уровне события разворачиваются иначе. Безусловно, что адресат, будучи участником ритуала, заранее прекрасно осведомлен о цели совершаемых действий и задает вопрос согласно своей обрядовой роли, а не с целью получить информацию о происходящем событии. Его вопрос необходим для того, чтобы эксплицитировать мотивировку совершаемых действий и чтобы актуализировать, включить обрядовый, сакральный характер ситуации, «перевести» конкретную ситуацию на сакральный уровень. Обмен репликами между участниками диалога можно сравнить с диалогом между актерами, когда понятно, что реальный адресат реплик — публика. Очевидно, что свои реплики участники диалога произносят не друг для друга, а для некоего сакрального адресата, который не обозначен, но который и является настоящим, в отличие от адресата формального. При этом сохраняется параллелизм между символическим и реальным реципиентами.

Во второй части диалога, собственно прескриптивной, роли меняются: формальный адресат выступает в роли программиста ситуации, формальный отправитель текста — в роли исполнителя. По существу, конец диалога является аналогом закрепки, употребляющейся в заговорах. Ритуальный диалог, как и каждое высказывание, из которого он

состоит, является своего рода конвенционально закрепленным косвенным речевым актом, в котором существуют два отправителя текста — формальный отправитель текста и формальный адресат.

Соотношение вербального и невербального уровней в ритуалах типа онтологической модальности.

В отличие от ритуалов конститутивного типа, основанных на конвенционально закрепленных «правилах игры», ритуалы данного типа содержат онтологическую модальность, или потенциальность, т. е. объективную возможность (или невозможность), которая реально имеет место. В логике принято различать *алетическую* и *деонтическую модальности*. «Алетическая модальность связана с объективными потенциями мира, деонтическая — с долгом, с требованиями к поведению участников ситуации, предъявляемыми соответствующей системой правил» [Булыгина, Шмелев 1992, с. 141]. Примером алетической модальности может служить оберег цыплят от коршуна, при котором хозяйка зажмуривается и произносит: «Як я не бачу, дё выпускаю курчат [т. е. *объективно не могу видеть], так шоб не бачив их шуляк». Примером деонтической модальности служит оберег поля от воробьев, когда хозяин голый обходит вокруг поля и говорит: «Як не може по свету голе ходити [т. е. *не разрешено правилами поведения], так не могли горобци соняшников пити». Структура вербальных ритуалов, принадлежащих к этому типу, зависит, во-первых, от принципов символизации ситуации на невербальном уровне, и, во-вторых, от способов выражения онтологической модальности на вербальном. Рассмотрим некоторые примеры соотношения двух уровней:

А

В

- | | |
|---|---|
| 1. Берут землю с двух берегов реки | «Как берег с берегом никогда не сойдется, так моя Пеструшка со зверьком никогда не сойдется» (рус.)
«Когда берег с берегом сойдется, тогда и моя скотинка со зверьком сойдется» (рус.) |
| 2. После первой дойки воду, которой ополоснули дойницу, выливают в туалет | «Хто нэ годэн у ріт цэ узяты, абы нэхто нэ годэн корову зчэрэдуваты» (укр.) |
| 3. Брат и сестра обходят стадо | «Когда поженятся брат и сестра, ведьмы отберут молоко» (болг.) |

Из приведенных примеров видно, что ситуация-аксиома на невербальном уровне предъявлена не непосредственно (поскольку это принципиально неосуществимо), а символически — через предметы и дей-

ствия, ее замещающие и на нее указывающие. Примеры демонстрируют два разных принципа оформления невербального уровня. В первом и третьем примерах применен принцип символического параллелизма (предмет = ситуации). Во втором случае никакой символической подмены нет, и акциональная ситуация, вернее, ее результат, означает самое себя. В ритуалах данного логического типа принцип символического параллелизма осуществляется исключительно внутри самого акционального уровня, а не между ним и вербальным, что характерно для первого логического типа. На вербальном уровне происходит доказательство «теоремы», основанное на символически предъявленной аксиоме.

Совпадение алетических модальностей на вербальном и невербальном уровнях. В вербальных ритуалах этого вида отправитель текста символически демонстрирует состояние (или действие) — аксиому, через которую на вербальном уровне доказывает это же состояние или действие для реципиента. При этом на невербальном уровне производится действие или демонстрируется состояние, соответствующее алетическому типу модальности. На вербальном уровне моделируемая ситуация также (как, впрочем, и всегда) носит характер алетической модальности. Вербальные высказывания содержат иллюкутивное значение пожелания.

A: Subj. (P) демонстрирует действие X

V: Как Subj. (P) не может сделать X, так Z не может сделать X'

Ср. многочисленные ритуалы с прохибитивными формулами. Например, для оберегания пасеки необходимо было при молодом месяце набрать в рот воды и обойти ульи. Опрыскав этой водой летки ульев, говорили: «Як я не мог никакого слова вымолвить, так бы злии люди не могли на пасику и на мене, раба Божия, ничего злого мыслите, говорыты, и моих пчил урекаты» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 238]). Чтобы предохранить пчел от сглаза, берут тремя пальцами землю и говорят: «Як тая земля родна и плодна есть, и никто не может уректи ей, то никто же не мог бы помыслом своим злим зашкодиты, так бы и сии мои пчолы родни и плодни были и никто не мог бы их уректы» (укр. луб. [Милорадович 1991, с. 237]).

Вариантом другого вербального ритуала является ритуальный диалог модального типа, где на акциональном уровне происходит демонстрация ситуации-аксиомы. Формально это диалог прескриптивного типа, в нем существует формальный программист (он же отправитель текста) и формальный адресат. В действительности и формальный отправитель текста, и формальный адресат являются отправителями текста, а весь разыгрываемый «спектакль» предназначен для настоящего, сакрального адресата, не обозначенного в тексте. Затем следует

доказательство, выраженное высказываниями с иллокуцией пожелания или приказа. Схема этого диалога:

A: Subj.² не может сделать X

V: Subj.¹ предлагает Subj.² сделать X. Subj.² не может сделать X.

Как Subj. (P) не может сделать X, так Z не может сделать X¹

В Сочельник на стол ставили капусту и хозяин говорил: «Іджте, діти, капусту!» Дети отвечали: «Не хочемо!» После третьего раза хозяин говорил: «Ну, коли не їсте, то нехай же її в літі и гусільниця не їсть» (дрогоб. лѣв. [Франко 1898, с. 167–168]). Русины в районе Пряшева практикуют такой способ охраны зерна от мышей и птиц: в Сочельник каждый из сидящих за столом пытался укунуть камень. После этого хозяин произносил: «О, тільки вас їло, а він ще не початий!» На что все отвечали: «Та бо не можемо!» Хозяин заключал: «То щоби как і миши, кертиці і всяка ириці не могла гризти ані збіжа, ані нічого в нашім домі» [Франко 1898, с. 165].

Директивный вид алетической модальности. В этом варианте ритуала алетическая модальность выражается в несвойственных для нее директивных высказываниях (поскольку объективные потенции реального мира, которые отражает алетическая модальность, исключают индивидуальную волю конкретного человека), при этом «контроль» над ситуацией присваивает себе говорящий (примеры такого рода см.: [Бульгина, Шмелев 1992, с. 145]). В ритуалах этого вида обрядовые предметы на акциональном уровне не просто декларируются, а взаимодействуют с охраняемым объектом (их скармливают, подстилают под ноги, сыплют на голову, носят с собой, ими прикасаются к охраняемому объекту и под.), который является реципиентом, а на вербальном уровне в качестве реципиента выступает носитель опасности. Вербальное высказывание содержит иллокутивное значение приказа или пожелания.

A: Предъявляется предмет X

V: Как возможно состояние у X, так пусть будет (возможно) это состояние у X¹

Например, чтобы предотвратить вред от залома, необходимо сломать сук осины и, придя к залому, держать осину в руке, «а на траву класць не надо: ён на траве не вянець, а яму надо вянуць». При этом необходимо сказать: «Как на восине лисцья вянуць, так пусь у злодзєя руки, ноги отсохнуць...» (бельск. смол. [Шейн 2, с. 530–531]). Так, предохраняющий пасеку заговор «Як замерзают реки, болота и всякая вода... нехай ему (злодею. — Е. Л.) замерзаєть сердце лукавое, и мысль, и язык» произносится в тот момент, когда человек увидит первый лед (укр. [Ефименко 1874, с. 58]).

Потенциальный вид алетической модальности. Этот вид вербального ритуала отличается специальными средствами выражения алетической модальности, а именно потенциальным употреблением глагольных форм. На акциональном уровне декларируется предмет в определенном состоянии. Вербальное высказывание содержит иллюкативное значение приказа. Многочисленные обереги, принадлежащие к этому типу, могут быть сведены к схеме:

A: Предъявляется предмет X

V: Как невозможно состояние у X, так невозможно состояние у X¹

Примеры подобных ритуалов весьма многочисленны: для оберега от волков в первый день выгона скота на пастбище берут сук дерева, одним концом его прикасаются к затылку, а другим упираются в какой-нибудь предмет и говорят: «...як сим сучкам не розвиватися, так и хортам моеї скотины не чепати!» (укр. черниг. [Ефименко 1874, с. 48]). Скармливая скотине выпеченных в день Сорока мучеников «жаворонков», говорили: «Жаворонка-птичку никто не видит, никто не хватает, так мою скотину никто не видит, не схватит» [Вятский 1994, с. 4]; сыпали корове соль на голову и говорили: «Как ни медведь, ни волк соль не съест, так ни медведь, ни волк мою коровушку не съест, не заденет» [там же, с. 24–25]; выпуская скот на пастбище, на пороге клали ремень со словами: «Как ремень не подымается, так бы ни змея, никакая нечисть на коровушку не подымалась» [там же, с. 25]. Когда ребенка парят в бане, стучат три раза веником о прилавок и говорят: «Как на венике листочки не держатся, так пусть на рабе Божьем (имя рек) уроки, призоры, страхи, переполохи не держатся» (рус. енис. [Макаренко 1898, с. 389]). Вечером, выходя на улицу, нужно взять с собой хлеба или соли со словами: «К хлебу, к соли ничего не прильнет, как бы и ко мне ничего не пристало, ни уроки, ни призоры, никакие слова» (виноград., арх. [Грысык 1992, с. 72]).

Временной вид алетической модальности отражает способ оформления логической связи между двумя событиями — аксиоматичным и моделируемым.

D: Subj. совершает действие X

V: Когда станет возможно X, тогда станет возможно X¹

Примером может служить ритуал опаживания, во время которого девушки сеют песок в проведенную борозду, произнося при этом: «Когда песок взойдет, тогда к нам смерть придет» (рус.).

Мена модальностей. Во всех предыдущих случаях ситуация-аксиома и моделируемая ситуация содержали алетическую модальность, связанную с объективными потенциями реального мира. Однако, ситуация-аксиома может содержать деонтическую модальность, связанную с

системой правил и норм поведения. На вербальном уровне происходит мена модальностей с деонтической на алетическую. Вербальная формула построена на «игре слов», использовании двух значений слова *мочь* 'быть в состоянии' (алетическая модальность) и 'иметь право' (деонтическая модальность).

A: Subj. (P) демонстрирует действие X

V: Как нельзя (= не позволительно) сделать X, так Z не может (= не в состоянии) сделать X¹

Для оберега поля от воробьев нужно голому ночью идти на грядки, держа в руках хлеб «забудьку» и произнести: «Як не може по свету голе ходити, *щоб* так не могли горобци соняшников пити!» (укр.).

Эта же мена модальностей может оформляться в виде временной связи: чтобы ведьмы не отнимали молоко у коров, брат и сестра на Юрьев день обходят вокруг стада со словами: «Когда поженятся брат и сестра, тогда у коров отберут молоко» (болг.).

Заключение

В настоящей работе была сделана попытка описать вербальные обереги — класс текстов славянской народной культуры, имеющих разную жанровую природу, но объединенных общностью функции, семантики, прагматической организации, а также кругом ситуаций, при которых они применяются. В книге были проанализированы релевантные для оберега характеристики — ситуация применения подобных текстов, семантика, прагматическая организация, жанровая принадлежность оберега, а также принципы соотношения вербальных форм оберега с предметным и акциональным уровнями. Рассмотренный материал позволяет выделить ряд отличительных черт вербального оберега, а также наметить его место в системе традиционной культуры.

1. Главное, что объединяет обереги, — их функциональная общность, о чем свидетельствует само название этого класса текстов. Можно говорить о существовании в каждой из исследованных славянских традиций корпуса текстов, целью которых является предотвращение потенциальной опасности. Наличие апотропеической функции, т. е. использование текста для предотвращения опасности, уже делает текст оберегом в широком смысле слова, независимо от наличия у него апотропеической семантики.

2. Общность ситуации. Выделяется круг закрепленных в традиции ситуаций применения оберегов, которые включают участников ситуации: охраняемый объект, носителя опасности и исполнителя оберега. Главным признаком апотропеической ситуации является потенциальный характер опасности — оберег всегда имеет дело с онтологической возможностью опасности. Апотропеическую ситуацию можно рассматривать как ситуацию коммуникативную, участники которой сравнимы с участниками речевого акта — отправителем текста и адресатом.

3. Семантическая общность оберегов. Существует общий для всех исследованных славянских традиций круг семантических моделей, составляющих общее семантическое поле вербального оберега: окружение, преграда, укрывание, разграничение, нейтрализация, нанесение удара, уничтожение, отгон, апотропеизация, контакт.

Выделенные семантические группы характерны для всех славянских традиций, что позволяет говорить о существовании единых моделей воплощения апотропеической функции в славянском ареале. Однако материал показывает, что конкретные способы реализации тех или иных

мотивов могут существенно различаться в разных ареалах. Это относится, в частности, к тому, на каком уровне (вербальном, предметном, акциональном) воплощается мотив, в каких мотивах находит выражение семантическая модель и др. Формы, в которых данный мотив реализуется в традиции, демонстрируют удивительную устойчивость, постоянство, закреплённость за конкретным ареалом, что даёт право предположить диалектное распределение формальных способов выражения апотропеической функции в славянских культурах.

4. **Прагматическая организация оберега.** Апотропеический текст можно рассматривать как высказывание или группу высказываний (по Бахтину), соединённых друг с другом различными способами. Существуют общие элементы, присущие апотропеическим высказываниям независимо от их иллокутивного значения, — наличие адресата (лица, к которому обращено высказывание), реципиента (лица, на которое обращено воздействие текста), отправителя текста (субъекта, от лица которого исходит высказывание) и программиста (лица, которое обеспечивает действенность, выполнимость цели, содержащейся в высказывании). Апотропеический текст содержит несколько целей разных масштабов — от глобальной, названной нами креативной, которая предполагает воздействие на окружающий мир, до сугубо конкретных — отогнать, обезвредить, уничтожить опасность, преградить ей дорогу, укрыть от опасности охраняемый объект и пр.

В зависимости от принципа выражения креативной цели апотропеические высказывания можно подразделить на 1) высказывания, которые выражают креативную цель опосредованно, реализуя её через конкретные цели директивной или комиссивной категорий, эксплицитно выраженные в тексте, — просьбу, угрозу, приказ, запрет и пр., и 2) высказывания, которые не принадлежат к категории директивов и комиссивов и которые «приспособлены» для выражения креативной цели. К ним относятся декларация, предсказание и утверждение. Подобные высказывания являются конвенционально закреплёнными косвенными речевыми актами. Каждый из этих двух типов более или менее жестко связан с определёнными способами обозначения участников речевого акта. Высказывания первого типа, выражающие креативную цель опосредованно, обязательно содержат указание на адресата, тогда как в высказываниях второго типа, выражающих креативную цель непосредственно, такое указание всегда отсутствует. Высказывания первого типа обычно имеют разные виды усечённых и свернутых форм, высказываниям второго типа такая особенность не свойственна.

5. **Жанровые разновидности оберегов.** Апотропеические тексты могут иметь различную жанровую природу. В принципе нельзя исключить использования в этом качестве текстов любых жанров, на-

пример, сказки или причеты, хотя имеющийся у нас корпус апотропеев таких текстов не содержит. Можно выделить несколько жанров, к которым принадлежат вербальные обереги: приговор, заговор, молитва, песня. Каждый из жанров имеет свои способы комбинирования высказываний, содержащих разные иллокутивные цели, в единый текст.

Приведенное в данной работе описание модели славянского оберега позволяет наметить перспективы дальнейшего изучения этого фрагмента славянской традиционной культуры. Решение задачи по построению модели вербального оберега открывает возможность, во-первых, для подробного типологического описания оберегов в отдельных славянских традициях. Решение этой задачи повлечет за собой рассмотрение проблемы диалектного сравнения оберегов, функционирующих в отдельных традициях, что, несомненно, добавит материал для построения диалектной картины славянской народной культуры. Во-вторых, появляется база для рассмотрения генезиса славянских апотропеических текстов, а это предполагает как вычленение корпуса наиболее архаичных формул, так и исследование принципов усвоения народной культурой текстов письменной культуры. Наконец, данная книга может послужить основой для дальнейшего изучения гетерогенной природы оберега, лишь пунктирно намеченной в настоящем исследовании.

ЛИТЕРАТУРА

- АА — Архангельский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Авдеева 1842 — *Е. А. Авдеева*. Заметки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
- Алмазов 1900 — *А. И. Алмазов*. Врачевальные молитвы // *Летопись Историко-филологического общества при имп. Новороссийском университете*. Одесса, 1900. Т. 8.
- Антонијевић 1971 — *Д. Антонијевић*. Алексиначко Поморавље // *СЕЗб*. 1971. Књ. 83.
- Антонович 1877 — *В. Б. Антонович*. Колдовство. Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877.
- Арандаренко 1849 — *Н. И. Арандаренко*. Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849. Ч. 2.
- Арнаулов 1920 — *М. П. Арнаулов*. Кукери и русалии // *СбНУ*. 1920. Кн. 34.
- Арнаулов 1943 — *М. Арнаулов*. Български народни празници. София, 1943.
- Арнаулов 1971–1972, 1–2 — *М. Арнаулов*. Студии върху български обреди и легенди. София, 1971–1972. Т. 1–2.
- Афанасьев 1–3 — *А. Н. Афанасьев*. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1995. Т. 1–3.
- Бабовић 1963 — *Г. Бабовић*. Оролик. Историја, живот и обичаји једног сремског села // *СЕЗб*. 1963. Књ. 76.
- Байбуурин 1992 — *А. К. Байбуурин*. Пояс (к семантике вещей) // *Из культурного наследия народов восточной Европы*. СПб., 1992.
- Балашов 1970 — *Д. М. Балашов*. Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970.
- Барјактаровић 1961 — *М. Р. Барјактаровић*. Кључ, кључаница и справе којима се отварају закључане браве у вјерованјима и обичајима наших народа // *ГЕИ*. 1960–1961. Књ. 9–10.
- Бахтин 1979 — *М. М. Бахтин*. Проблема речевых жанров // *Эстетика словесного творчества*. М., 1979.
- Беговић 1887 — *Н. Беговић*. Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Беновска-Събкова 1992 — *М. Беновска-Събкова*. Змяят в български фолклор. София, 1992.

- Березин 1879 — *Л. В. Березин*. Хорватия, Славония, Далмация и Военная граница. СПб., 1879. Т. 2.
- Бессонов 1864 — *П. А. Бессонов*. Калеки переходные. М., 1864. Вып. 6.
- Білий 1926 — *В. Білий*. До звичаю кидати гілки на могили «заложних» мерців // Етнографічний вісник. Київ, 1926. Кн. 3.
- Бобров, Финченко 1986 — *А. Г. Бобров, А. Е. Финченко*. Рукописный «отпуск» в пастушеской обрядности Русского Севера (кон. XVIII — нач. XX в.) // Русский Север. Л., 1986.
- Богатырев 1916 — *П. Г. Богатырев*. Верования великоруссов Шенкурского уезда (Из летней экскурсии 1916 г.) // ЭО. 1916 (1918). № 2–4.
- Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев*. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданович 1895 — *А. Е. Богданович*. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродно, 1895.
- Борисовский 1870 — *А. Борисовский*. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник 1870. Т. 3.
- Бошковић-Матић 1965/1966 — *М. Бошковић-Матић*. Обичаји о рођењу // ГЕМБ. 1965–1966. Књ. 28–29.
- Булыгина, Шмелев 1992 — *Т. В. Булыгина, А. Д. Шмелев*. Модальность // Человеческий фактор в языке: коммуникация, модальность, дейксис. М., 1992.
- Бурцев 1902 — *А. Е. Бурцев*. Обзор русского народного быта Северного края. Его нравы, обычаи, предания, предсказания, предрассудки и пр. СПб., 1902. Т. 2. [Заклинания и заговоры, легенды и стихи, народные поверья, приметы, предсказания, предрассудки, обычаи].
- Буслав 1861 — *Ф. И. Буслав*. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861.
- Бушетић 1911 — *Т. Бушетић*. Народна медицина Срба селѧка у Левчу // СЕЗБ. 1911. Књ. 17.
- Българска 1994 — Българска митология. София, 1994.
- Вакарелски 1935 — *Х. Вакарелски*. Бит и език на тракийските и малоазийските българци. Ч. 1. Бит // Тракийски сборник. 1935. Кн. 5.
- Вакарелски 1943 — *Х. Вакарелски*. Българските празнични обичаи. София, 1943.
- Вакарелски 1990 — *Х. Вакарелски*. Български погребални обичаи. София, 1990.
- Валенцова 1996 — *М. М. Валенцова*. Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996.

- Веселовский 1889 — *А. Н. Веселовский*. Разыскания в области русских духовных стихов. Вып. 4. // СБОРЯС. 1889. Т. 32.
- Веселовский 1913 — *А. Н. Веселовский*. Поэтика сюжетов. СПб., 1913.
- Виноградов 1915 — *Г. С. Виноградов*. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильческого населения Сибири // ЖС. 1915. Вып. 4.
- Виноградов 1904 — *Н. Виноградов*. Описание пчеловодства Семиковского прихода Шиншинской волости Костромского уезда // Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии под ред. А. Г. Кузьмина. Кострома, 1904. Вып. 2.
- Виноградов 1907–1909 — *Н. Виноградов*. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. СПб., 1907–1909. Вып. 1–2 // ЖС. 1907. Вып. 1–2; 1908. Вып. 1–4.
- Виноградова, Толстая 1988 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Структура и семантика ритуальных приглашений на рождественский ужин // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Вып. 1.
- Виноградова, Толстая 1991 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: форма и обряд // Структура малых жанров фольклора. М., 1991.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: структура текста // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Виноградова, Толстая 1993 — *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая*. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях // Символический язык народной культуры. Балканские чтения — 2. М., 1993.
- Воронежский 1861 — Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861. Т. 1.
- Воропай 1991 — *О. Воропай*. Звичаї нашого народу. Київ, 1991. Т. 1–2.
- Вражиновски 1995 — *Т. Вражиновски*. Народна демонологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
- Вукова 1934 — Поп из Грбља. Вукова грађа // СЕЗБ. 1934. Књ. 50.
- Вулетих-Вукасовић 1934 — *В. Вулетих-Вукасовић*. Призријевање // СЕЗБ. 1934. Књ. 50.
- Вучковић 1999 — *Р. Вучковић*. Казивање о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина // Расковник. 1999. Год. 25. Бр. 95–98.

- Вятский 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Ганева-Райчева 1990 — *В. Ганева-Райчева*. Еньовден. София, 1990.
- Генчев 1974 — *Ст. Генчев*. Празници, обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Георгиева 1983 — *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1983.
- Георгиевский 1902 — *А. Георгиевский*. Народная демонология // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1902. Вып. 4.
- Гильфердинг — *А. Ф. Гильфердинг*. Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // Этнографический сборник. 1862. Вып. 5.
- Гнатюк 1912 — *В. Гнатюк*. Знадоби до української демонології // ЕЗ. 1912. Т. 33–34.
- Городцов, Броневский 1897 — *В. А. Городцов, Г. П. Броневский*. Этнографические заметки. 1. Обычаи при погребении во время эпидемий 2. Опахивание деревни во время эпидемий // ЭО. 1897. № 3.
- Грбић 1909 — *С. Грбић*. Српски народни обичаји из среза Бољевачког // СЕЗБ. 1909. Књ. 14.
- Грђић-Бјелокосић 1987 — *Л. Грђић-Бјелокосић*. Из народа и о народу. Београд, 1986.
- Гринченко 1–3 — *Б. Д. Гринченко*. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1899. Вып. 3.
- Гриценко 1990 — *П. Ю. Гриценко*. Ареальне варіювання лексики. Київ, 1990.
- Громыко 1975 — *М. М. Громыко*. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XX в.). Новосибирск, 1975.
- Грысык 1992 — *Н. Е. Грысык*. Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна реки Ваги и средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. СПб., 1992.
- Гуляева 1986 — *Л. П. Гуляева*. Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // Русский Север. Л., 1986.
- Гура 1981 — *А. В. Гура*. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- Гура 1988 — *А. В. Гура*. Полесские формулы обращения к волку при встрече с ним // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988. Вып. 1.

- Гура 1997 — *А. В. Гура*. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1880 — *В. И. Даль*. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1880.
- Даль 1993, 1–3 — *В. И. Даль*. Пословицы и поговорки русского народа. М., 1993. Т. 1–3.
- Даль 1–4 — *В. И. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
- Дебельковић 1907 — *Д. Дебельковић*. Обичаји српског народа на Косовом Пољу // СЕЗБ. 1907. Књ. 7.
- Дебельковић 1934 — *Д. Дебельковић*. Верованја српског народа на Косову Пољу // СЕЗБ. 1934. Књ. 50.
- Дембовецкий 1882 — *А. С. Дембовецкий*. Опыт описания Могилевской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, учебном, медицинском и статистическом отношениях. Могилев на Днепре, 1882. Кн. 1.
- Державин 1898 — *Н. Державин*. Очерки быта южно-русских болгар. 1. Родинные и свадебные обычаи // ЭО. 1898. № 3.
- Дечов 1905 — *В. Дечов*. Среднородопски овчари и кехаи // Родопски напредък. 1905. Кн. 3. № 2.
- Дзендзелевский 1984 — *И. А. Дзендзелевский*. Запреты в практике карпатских овцеводов // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Димитрий Ростовский — Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Октябрь. Козельск, 1993.
- Дмитриев 1869 — *М. А. Дмитриев*. Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
- Добровольский 1901 — *В. Н. Добровольский*. Суеверия относительно волков // ЭО. 1901. № 4.
- Добровольский 1908 — *В. Н. Добровольский*. «Егорьев день» в Смоленской губернии // ЭО. 1908. № 2.
- Довнар-Запольский 1890 — *М. Довнар-Запольский*. Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII в. // ЭО. 1890. № 2.
- Драгоманов 1876 — *М. Драгоманов*. Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

- Дражева 1972 — *Р. Дражева*. Аграрни магически практики, свързани с деня на лятното слънцестоене при източните и южните славяни (края на XIX и началото XX в.) // Известия на Етнографски институт с музей. София, 1972. Т. 14.
- Дражева 1973 — *Р. Д. Дражева*. Обряды, связанные с охраной здоровья, в праздники летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ. 1973. № 6.
- Дурасов 1988 — *Г. П. Дурасов*. Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX — начале XX в. // Культура Русского Севера. Л., 1988.
- Дурасов 1989 — *Г. П. Дурасов*. Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополя в XIX — начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
- Дучић 1931 — *С. Дучић*. Живот и обичаји племена Куча // СЕЗБ. 1931. Књ. 48.
- Ђорђевић 1958 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави // СЕЗБ. 1958. Књ. 70.
- Ђорђевић 1985 — *Д. Ђорђевић*. Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
- Ђорђевић 1934 — *Т. Р. Ђорђевић*. Зле очи у веровању муслимана у Охриду // ГЕМБ. 1934. Књ. 9.
- Ђорђевић 1938 — *Т. Р. Ђорђевић*. Зле очи у веровању Јужних Словена // СЕЗБ. 1938. Књ. 53.
- Ђорђевић 1953 — *Т. Р. Ђорђевић*. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању // СЕЗБ. 1953. Књ. 66.
- Ђорђевић 1953а — *Т. Р. Ђорђевић*. Вештица и вила у нашем народном веровању и предању // СЕЗБ. 1953. Књ. 67.
- Ђорђевић 1–2 — *Т. Р. Ђорђевић*. Природа у веровању и предању нашега народа. Књ. 1–2 // СЕЗБ. 1958. Књ. 71–72.
- Ђукановић 1934 — *И. Н. Ђукановић*. Обичаји о слави и Божићу // СЕЗБ. 1934. Књ. 50.
- Ђурић 1934 — *С. Ђурић*. Српски народни обичаји у Горњој Крајни // СЕЗБ. 1934. Књ. 50.
- Ефименко 1874 — *П. С. Ефименко*. Сборник малороссийских заклинаний // ЧОИДР. 1874. Кн. 1[88].

- Ефименко 1–2 — П. С. Ефименко. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1–2 // ИОЛЕАЭ. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5. 1877. Вып. 1; 1878. Вып. 2.
- Журавлев 1978 — А. Ф. Журавлев. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- Журавлев 1988 — А. Ф. Журавлев. Рус. Дожильный // Этимология. 1985. М., 1988.
- Журавлев 1994 — А. Ф. Журавлев. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Завойко 1914 — Г. И. Завойко. Верования, обычаи и обряды великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3–4.
- Замовляння 1993 — Замовляння. Київ, 1993.
- Замовы 1992 — Замовы. Мінск, 1992.
- Захариев 1918 — Й. Захариев. Кюстендилско краице // СБНУ. 1918. Кн. 32.
- Зеленин 1914–1916 — Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Зеленин 1915 — Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Вятской губернии. Пг., 1915.
- Зеленин 1991 — Д. К. Зеленин. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1995 — Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. М., 1995.
- Зенбицкий 1907 — П. Зенбицкий. Заговоры (конца XVII в.) // ЖС. 1907. Вып. 1.
- Зечевич 1981 — С. Зечевич. Митска бића српских предања. Београд, 1981.
- Златковић 1998 — Д. Златковић. Душе умрлих као митолошка бића у Горњом Високу // Расковник. 1998. Год 24. Бр. 93–94.
- Зубрицкий 1909 — М. Зубрицкий. Селянські будинки в Мшанци Старосамбірського пов. // МУРЕ. 1909. Т. 11.
- Иваницкий 1890 — Н. А. Иваницкий. Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. М., 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1.
- Иваницкий 1892 — Н. А. Иваницкий. К народной медицине // ЭО. 1892. № 1.
- Иванова 1968 — Кл. Иванова. Един ръкописен амулет от типа на «Абагара» на Филип Станиславов // Известия на научния архив при БАН. 1968. № 4.
- Иванов 1898 — Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерки этнографии края / Под ред. В. В. Иванова. Харьков, 1898. Т. 1.

- Иванов 1910 — *В. Иванов*. Приметы и поверья крестьян Витебского у. Витебской губ. // Записки Сев.-зап. отдела РГО. СПб., 1910.
- Иванов 1886 — *П. В. Иванов*. О вовкулаках // Киевская старина. 1886. Т. 6.
- Иванов 1889 — *П. В. Иванов*. Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. Харьков, 1889.
- Иванов 1907 — *П. В. Иванов*. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // СХИФО. 1907. Т. 17.
- Иванов 1991 — *П. В. Иванов*. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Истрин 1899 — *В. М. Истрин*. Апокрифическое мучение Никиты // Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1899. Т. 7.
- Јефтић 1958 — *М. Јефтић*. Одбрана од града у Поцерини // ГЕМБ. 1958. Књ. 21.
- КА — Карпатский архив, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Калинин 1913 — *И. Калинин*. Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ. // ЖС. 1913. Вып. 3–4.
- Капанци 1985 — Капанци. Бит и культура на старото българско население в Северо-източна България. Етнографски и езикови проучвания. София, 1985.
- Касторский 1841 — *М. И. Касторский*. Начертания славянской мифологии. СПб., 1841.
- Кацва 1993 — *М. С. Кацва*. Глагольная мифологическая лексика в русском и украинском языках. Дипломная работа. МГУ, Москва, 1993.
- Килимник 1955–1963, 1–5 — *С. Килимник*. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1955–1967. Т. 1–5.
- Кнежевић 1960 — *М. В. Кнежевић*. Лик змије у народној уметности и традицији Југословена // ГЕМБ. 1960. Књ. 22–23.
- Колев 1980 — *Н. Колев*. Народни представи и вярвания за вихрушката // Въпроси на етнографията и фолклористиката. София, 1980.
- Колева 1981 — *Т. Колева*. Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Колесса 1898 — *Ф. Колесса*. Людові вірування на Підгір'ю // ЕЗ. 1898. Т. 5.

- Колчин 1899 — *А. Колчин*. Верования крестьян Тульской губернии // ЭО. 1899. № 3 (второе издание — *В. И. Даль*. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996).
- Кордунаш 1932 — *М. Бубало-Кордунаш*. Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ. 1932. Књ. 7.
- Костић 1966 — *П. Костић*. Новогодишњи обичаји у Ресави // ГЕМБ. 1966. Књ. 28–29.
- Костоловский 1911 — *И. В. Костоловский*. Из свадебных и других поверий Ярославской губ. // ЭО. 1911. № 1–2.
- Костоловский 1916 — *И. В. Костоловский*. Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС. 1916. Вып. 2–3.
- Коцева 1980 — *Й. Коцева*. Езиково табу в българския песенен и прозаичен фолклор // Език и поетика на българския фолклор. София, 1980.
- Кравченко 1983 — *М. В. Кравченко*. Евфемізми і табу в південнокарпатських говірках // Структура і розвиток говорів на сучасному етапі. Житомир, 1983.
- Крачковский 1874 — *Ю. Крачковский*. Быт западно-русского селянина. М., 1874.
- Кремлева 1989 — *И. А. Кремлева*. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
- Криничная 1986 — *Н. А. Криничная*. О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушьих обрядов) // Русский Север. Л., 1986.
- Криничная 2000 — *Н. А. Криничная*. Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Петрозаводск, 2000. Т. 2.
- Кузеля 1906–1907 — *З. Кузеля*. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневної Київщини // МУРЕ. 1906. Т. 8; 1907. Т. 9.
- Кузманова 1981 — *В. Кузманова*. За системния характер на пролетните обреди // Обреди и обреден фолклор. София, 1981.
- Куликовский 1890 — *Г. И. Куликовский*. Похоронные обряды Обонежского края // ЭО. 1890. № 1–2.
- Лебедева 1989 — *А. А. Лебедева*. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
- Левкиевская 1993 — *Е. Е. Левкиевская*. Мифологические имена-апотропеи в карпатском ареале // Символический язык традиционной культуры. М., 1993.

- Левкиевская 2001 — *Е. Е. Левкиевская*. Демонология севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001.
- Лутовац 1930 — *М. Лутовац*. Неколико сточарских обичаја у подножију Проклетија // ГЕМБ. 1930. Књ. 5.
- М. Б. 1867 — *М. Б.* Сельские чары и заговоры по Подольской губернии // Подольские епархиальные ведомости. 1867. № 20. Отдел неофициальный.
- Магницкий 1884 — Поверья и обряды в Уржумском уезде // Памятная книжка Вятской губернии на 1884 г. Вятка, 1884.
- Майков 1869 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания // Записки РГО. СПб., 1869. Т. 2.
- Майков 1994 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Макаренко 1898 — *А. Макаренко*. Материалы по народной медицине Ужурской волости, Агинского округа Енисейской губернии со сборником народно-медицинских средств той же волости // ЖС. 1898. Вып. 4.
- Макашина 1982 — *Т. С. Макашина*. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. 1982.
- Максимов 1993/1–2 — *С. В. Максимов*. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1993. Т. 1–2.
- Максимович 1877/2 — *М. А. Максимович*. Дни и месяцы украинского селянина // *М. А. Максимович*. Собр. соч. В 3-х томах. Киев, 1877. Т. 2.
- Маринковић 1972 — *Р. М. Маринковић*. Викалице (борба против града) // Расковник. 1972. Год 5. Бр. 16.
- Маринковић 1995 — *Р. М. Маринковић*. Бајања од града у околини Чачка // Расковник. 1995. Бр. 79–80.
- Маринов 1914 — *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи // СБНУ. 1914. Кн. 28.
- Маринов 1–2 — *Д. Маринов*. Избрани произведения в два тома. София, 1981. Т. 1; 1984. Т. 2.
- Маслова 1984 — *Г. С. Маслова*. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX–XX вв. М., 1984.
- Мелетинский 1969 — *Е. М. Мелетинский*. Структурно-типологическое изучение сказки // Послесловие к: Пропп 1969.

- Мијатовић 1907 — *С. М. Мијатовић*. Обичаји српског народа из Левача и Темнића // СЕЗБ. 1907. Књ. 7.
- Мијатовић 1909 — *С. М. Мијатовић*. Народна медицина Срба сељака у Левачу и Темнићу // СЕЗБ. 1909. Књ. 13.
- Милићевић 1894 — *М. Ђ. Милићевић*. Живот Срба сељака. Београд, 1894.
- Милојевић-Радовић 1958 — *Д. Милојевић-Радовић*. Обичаји рођењу и одгоју деце у Поречу // ГЕМБ. 1958. Књ. 21.
- Милорадович 1991 — *В. П. Милорадович*. Житје-бытје лубенског крестьянина // Украјинці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- Милошевић 1936 — *М. Милошевић*. Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру // ГЕМБ. 1936. Књ. 11.
- Мифологија — Мифологија Пинежја. Карпогори, 1995.
- Могила 1987 — *О. А. Могила*. Назви віхору в українських говорах // Українська діалектна лексика. Київ, 1987.
- Можаровский 1893 — *А. Можаровский*. Село Гагино Сергачского уезда // Нижегородские губернские ведомости. 1893. № 28. Часть неофициальная.
- Назаров 1911 — *М. И. Назаров*. Основы старинного пчеловодства по заговорам, собранным во Владимирской губернии // ЭО. 1911. № 3–4.
- Неверович 1859 — *В. Неверович*. О праздниках, поверьях и обычаях у крестьян белорусского племени, населяющих Смоленскую губернию // Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 г. Смоленск, 1859.
- Несторовский 1905 — *П. А. Несторовский*. Бессарабские русины. Историко-этнографический очерк. Варшава, 1905.
- Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский*. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
- Николић 1936 — *В. Николић*. Разне етнолошке белешке из околине Пирота и Ниша // ГЕМБ. 1936. Књ. 11.
- Николић 1961 — *В. Николић*. Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // ГЕИ. 1961. Т. 9–10.
- Нікольскі 1933 — *Н. М. Нікольскі*. Жывёлы ў звычайх, абрадах і вераньнях беларускага сялянства. Менск, 1933.
- Онищук 1909 — *А. Онищук*. Матеріяли до гуцульскої демонології // МУРЕ. 1909. Т. 11. Ч. 2.

- Онищук 1912 — *А. Онищук*. Народний календар у Зеленици // МУРЕ. 1912. Т. 15.
- Ончуков 1909 — *Н. Е. Ончуков*. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гт.) СПб., 1909.
- Остин 1986 — *Дж. Остин*. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17.
- ПА — Полесский архив, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- Павлова 1990 — *М. Р. Павлова*. Терминология полесского ткачества. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- Павловић 1921 — *Ј. Д. Павловић*. Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији // СЕЗБ. 1921. Књ. 22.
- Парпулова 1976 — *Л. Парпулова*. За съдържанието на термина мотив във фолклористиката // Български фолклор. 1976. Кн. 3–4.
- Парпулова 1978 — *Л. Парпулова*. Наблюдения върху отношенията между мотива и морфологическата функция в повествователния фолклор // Български фолклор. 1978. Кн. 2.
- Пашина 1999 — *О. А. Пашина*. «Борона» // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Петров 1891 — *А. А. Петров*. Угрусские заговоры и заклинания нач. XVIII в. // ЖС. 1891. Вып. 1.
- Петров 1966 — *П. Петров*. Етнографски елементи на славяно-балто-германска общност. София, 1966.
- Петровић 1931 — *П. Ж. Петровић*. Свадебни обичаји у Галичнику // ГЕМБ. 1931. Књ. 6.
- Петровић 1948 — *П. Ж. Петровић*. Живот и обичаји народни у Грузи // СЕЗБ. 1948. Књ. 58.
- Пећо 1925 — *Љ. Пећо*. Обичаји и веровања из Босне // СЕЗБ. 1925. Књ. 32.
- Пирински 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Плотникова 1997 — *А. А. Плотникова*. Мифологическая лексика тимокского говора // Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature. Vol. 1. № 45. Ниш, 1997.
- Померанцева 1982 — *Э. В. Померанцева*. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- Поповић 1925 — *М. Поповић*. Из народног пчеларства у Ст. Влаху и Златибору // СЕЗБ. 1925. Књ. 32.
- Потебня 1865 — *А. А. Потебня*. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // ЧОИДР. 1865. Кн. 2–3.
- Потебня 1914/1 — *А. А. Потебня*. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914. Т. 1.
- Потушняк 1940 — *Ф. Потушняк*. Демонология // Русская правда. Ужгород, 1940. № 8–9.
- Пропп 1969 — *В. Я. Пропп*. Морфология сказки. М., 1969.
- Прохорова 1988 — *О. Г. Прохорова*. Полногласие и неполногласие в русском литературном языке и народных говорах. Л., 1988.
- Раденковић 1982 — *Љ. Раденковић*. Народне басме и бајања. Ниш, 1982.
- Раденкович 1989 — *Л. Раденкович*. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
- Раденковић 1991 — *Р. Раденковић*. Казивања о нечастивим силама. Ниш, 1991.
- Радуловић 1936 — *И. Радуловић*. Народна медицина у околини Крагујевца // ГЕМБ. 1936. Књ. 11.
- Радченко 1888 — *З. Ф. Радченко*. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские) // Записки РГО. 1888. Т. 13. Вып. 2.
- Радченко 1929 — *Е. С. Радченко*. Село Бужарово Воскресенского района Московского округа (монографическое описание деревни) // Труды Общества изучения Московской области. М., 1929. Вып. 3.
- Ребров 1886 — *В. Ребров*. Молитва скоту // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1886. Вып. 2.
- Ревзин 1975 — *И. И. Ревзин*. К общесемиотическому истолкованию трех постулатов Проппа (анализ сказки и теория связанности текста) // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
- Родопски — Родопски напредък. Станимака (затем — Пловдив), 1903–1912. Т. 1–9.
- Романов 1–9 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Киев; Витебск; Могилев; Вильна, 1886–1912. Вып. 1–9.
- Рязанский 1997 — Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1997.

- Санникова 1990 — *О. В. Санникова*. Польская мифологическая лексика. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.
- СД 1–2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2.
- Седакова 1990 — *О. А. Седакова*. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Сержпутовский 1907 — *А. К. Сержпутовский*. О завитках в Белоруссии (Очерк из жизни крестьян южной полесской части Слуцкого уезда Минской губ.) // ЖС. 1907. Вып. 1.
- Серль 1986 — *Дж. Серль*. Классификация речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986. Вып. 17.
- Скалозубов 1905 — *Н. Л. Скалозубов*. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1905. Вып. 14.
- Славянские 2000 — Славянские мифологические персонажи / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова // CD-ROM. М., 2000.
- Смирнов 1920 — *В. Смирнов*. Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1920. Вып. 15.
- Соколова 1979 — *В. К. Соколова*. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Соколовы 1915 — *Б. и Ю. Соколовы*. Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Софийски край — Софийски край. София, 1993.
- Спасов 1898 — *С. Д. Спасов*. Тълкувания на природни явления // СБНУ. 1898. Кн. 16–17.
- Срезневский 1–3 — *И. И. Срезневский*. Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1989. Т. 1–3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
- Сумцов 1890 — *Н. Сумцов*. Культурные переживания. Киев, 1890.
- Сумцов 1996 — *Н. Ф. Сумцов*. Символика славянских обрядов. М., 1996.
- Тановић 1927 — *С. Тановић*. Српски народни обичаји у Бевђелијској кази // СЕЗБ. 1927. Књ. 40.

- Тановић 1934 — *С. Тановић*. Урок — урочовајне у околини Ђевђелије // ГЕМБ. 1934. Књ. 9.
- Телбизов, Векова-Телбизова 1963 — *К. Телбизов, М. Векова-Телбизова*. Традиционен бит и култура на банатските българи // СБНУ. 1963. Кн. 51.
- Толстая 1992а — *С. М. Толстая*. Магия против смерти // Балканские чтения — 2. Симпозиум по структуре текста. М., 1992.
- Толстая 1992 — *С. М. Толстая*. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — 1. М., 1992.
- Толстая 1994 — *С. М. Толстая*. Зеркало в традиционных верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. М., 1994.
- Толстая 1997 — *С. М. Толстая*. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997.
- Толстой 1984 — *Н. И. Толстой*. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984.
- Толстой 1986 — *Н. И. Толстой*. Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор. М., 1986.
- Толстой 1990 — *Н. И. Толстой*. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Толстой 1991 — *Н. И. Толстой*. «Соленый болгарин» // Studia slavica. К 80-летию С. Б. Бернштейна. М., 1991.
- Толстой 1992 — *Н. И. Толстой*. Южнославянские вучари. Обряд, его структура и география // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения — 1. М., 1992.
- Толстой 1993а — *Н. И. Толстой*. Пчелиные песни в сербской традиции // Русский фольклор. Т. 17. Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993.
- Толстой 1993б — *Н. И. Толстой*. Еще раз о ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Толстой 1995 — *Н. И. Толстой*. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые 1981 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. М., 1981.

- Толстые 1982 — *Н. И. и С. М. Толстые*. Заметки по славянскому язычеству. 4. Зашита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.
- Томов 1945 — *А. Томов*. Животните в българското народно творчество. София, 1945.
- Топорков 1993 — *А. Л. Топорков*. Заговор из Псалтыри XV в. // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). М., 1993.
- Традиционная 1993 — Традиционная русская магия в записях конца XX в. СПб., 1993.
- Требјешанин 1991 — *Ж. Требјешанин*. Представа о детету у српској култури. Београд, 1991.
- Тројановић 1911 — *С. Тројановић*. Главни српски жртвени обичаји // СЕЗБ. 1911. Књ. 17.
- Тројановић 1930 — *С. Тројановић*. Ватра у обичајима и животу српског народа // СЕЗБ. 1930. Књ. 45.
- Труды Дмитровского музея — Труды Музея Дмитровского края. Дмитровское отделение Союза работников просвещения. Дмитров, 1923–1932. Вып. 1–7.
- Тульцева 1976 — *Л. А. Тульцева*. Рябина в народных поверьях // СЭ. 1976. № 5.
- Успенский 1982 — *Б. А. Успенский*. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Учебные 1992 — Учебные задания по курсу «Устное народное творчество». Традиционная крестьянская магия. СПб., 1992.
- Ушаков 1896 — *Д. Ушаков*. Материалы по народным верованиям великоруссов // ЭО. 1896. № 3–4.
- Фединишинец 1983 — *О. С. Фединишинец*. Ареальная характеристика демонів в українських говорах району Карпат // Структура і розвиток українських говорів на сучасному етапі. Житомир, 1983.
- Филиповић 1939 — *М. Филиповић*. Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ. 1939. Књ. 54.
- Филиповић 1972 — *М. Филиповић*. Таковци // СЕЗБ. 1972. Књ. 84.
- Франко 1898 — *И. Франко*. Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // ЕЗ. 1898. Т. 5.
- Фрэзер 1980 — *Дж. Фрэзер*. Золотая ветвь. М., 1980.

- Целакоски 1982 — *Н. Целакоски*. Мртвечки магии и песни од Охридско // Македонски фолклор. 1982. Год. 15. Бр. 29–30.
- Цивьян 1993 — *Т. В. Цивьян*. О роли слова в тексте магического действия // Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.
- Чајкановић 1923 — *В. Чајкановић*. Имена од урока // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1923. Т. 31. (переиздание: *В. Чајкановић*. Мит и религија у Срба. Београд, 1973.)
- Чајкановић 1995 — *В. Чајкановић*. Стара српска религија и митологија. Београд, 1995.
- Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова*. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 1996 — *О. А. Черепанова*. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.
- Чичеров 1957 — *В. И. Чичеров*. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. Очерки по истории народных верований. М., 1957.
- Чубинский 1–7 — *П. П. Чубинский*. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872–1878. Т. 1–7.
- Шапкарев 1–4 — *К. А. Шапкарев*. Сборник от български народни умотворения. София, 1968–1973. Т. 1–4.
- Шаповалова 1974 — *Г. Г. Шаповалова*. Егорьевский цикл весеннего календарного обряда у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Л., 1974.
- Шарко 1891 — *Е. Шарко*. Из области суеверий малоруссов Черниговской губ. (Народная медицина и представления о загробной жизни) // ЭО. 1891. № 1.
- Шейн 1–3 — *П. В. Шейн*. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887–1902. Т. 1–3.
- Шкарић 1939 — *М. Шкарић*. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком гором // СЕЗб. 1939. Књ. 54.
- Шухевич 1–5 — *В. Шухевич*. Гуцульщина. Львів, 1900–1908. Ч. 1–5.
- Щепанская 1992 — *Т. Б. Щепанская*. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992.

- Щербаківський 1991 — *Д. М. Щербаківський*. Сторінка з української демонології (вірування про холеру) // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
- ЯОС — Ярославский областной словарь. Ярославль. 1965—. Т. 1—.
- Ястребов 1894 — *В. Н. Ястребов*. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии. Одесса, 1894.
- Яцимирский 1913 — *А. И. Яцимирский*. К истории ложных молитв в юго-славянской письменности // Известия ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 3.
- Adamowski 1992 — *J. Adamowski*. Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury) // Język a kultura. Т. 6. Polska etykieta językowa. Wrocław, 1992.
- Baňička 1956 — *Baňička dedina. Žakarovce*, 1956.
- Bartoš 1892 — *F. Bartoš*. Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Bednárik 1943 — *R. Bednárik*. Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. Т. 2.
- Biegeleisen 1927 — *H. Biegeleisen*. Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.
- Bodnár 1911 — *J. Bodnár*. Myjava. Myjava, 1911.
- Bystroń 1916 — *J. S. Bystroń*. Słowiańskie obrzędy rodzinny. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka. Kraków, 1916.
- Cercha 1900 — *St. Cercha*. Przebieczany, wieś w powiecie wielickim // MAAE. 1900. Т. 6.
- Ciszewski 1886–1887 — *St. Ciszewski*. Lud rolniczo-górnicy z okolice Sławkowa w powiecie Olkuskim // ZWAK. 1886. Т. 10; 1887. Т. 11.
- Czerny 1895–1898 — *A. Czerny*. Istoty mityczne Serbów Łużyckich // Wisła, 1895. Т. 9; 1896. Т. 10; 1897. Т. 11; 1898. Т. 12.
- Červenák 1966 — *J. Červenák*. Tradičný život Lišovana. Banská Bystrica, 1966.
- Czyżewski 1993 — *F. Czyżewski*. Sposoby zażegnawania burzy // Twórczość ludowa. 1993. № 1–2.

- Dekowski 1962 — *J. Dekowski*. Obrzędy i zwyczaję świętojańskie w Piotrkowskim // *Łódzkie studia etnograficzne*. 1962. T. 4.
- Dobšinský 1880 — *P. Dobšinský*. Prostonarodné obyčaje, pověry a hry slovenské. Martin, 1880.
- Dubel 1973 — *L. Dubel*. Wiedza, magie i folklor pszczelarski w tradycyjnej hodowli pszczół na Górnym Śląsku // *Zeszyty Gliwickie*. 1973. T. 10.
- Dworakowski 1935 — *S. Dworakowski*. Zwyczaje rodzinne w pow. Wysoko-Mazowieckiem. Warszawa, 1935.
- Dworakowski 1964 — *S. Dworakowski*. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwą. Białystok, 1964.
- Dworakowski 1972 — *S. Dworakowski*. Wierzenia, zwyczaje i magia pszczelarska // *Pszczelarstwo*. 1972. № 12.
- Engelking 1991 — *A. Engelking*. Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji // *Język a kultura*. Wrocław, 1991. T. 4.
- Federowski 1-8 — *M. Federowski*. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków; Warszawa, 1877-1905. T. 1-8.
- Fischer 1926 — *A. Fischer*. Lud Polski. Warszawa, 1926.
- Gavazzi 1-2 — *M. Gavazzi*. Godina dana hrvatskih narodnih običaja. Zagreb, 1939. T. 1-2.
- Gustawicz 1881 — *B. Gustawicz*. Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // *ZWAK*. 1881. T. 5.
- Hoblová 1904 — *B. Hoblová*. Velikonoční obyčaje na Mladoboleslavsku // *ČL*. 1904. № 6.
- Hornácko 1966 — *Hornácko*. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horváthová 1986 — *E. Horváthová*. Rok vo zvykoch našo l'udu. Bratislava, 1986.
- Húsek 1932 — *J. Húsek*. Hranice mezi zemí Moravsko-slezskou a Slovenskem. Praha, 1932.
- Jadras 1957 — *J. Jadras*. Kastavština // *ZNŽO*. 1957. Knj. 39.
- Janicka-Krzywda 1988 — *U. Janicka-Krzywda*. Rok Karpacki // *Obrzędy doroczne w Karpatach Polskich*. Kraków, 1988.
- Jindřich 1956 — *J. Jindřich*. Chodsko. Praha, 1956.
- Knoop 1894 — *O. Knoop*. Podania i opowiadania z W. Ks. Poznańskiego // *Wisła*. 1895. Cz. 2.

- Kolberg 1–60 — *O. Kolberg*. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1981. T. 1–60.
- Kopernicki 1887 — *J. Kopernicki*. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu // ZWAK. 1887. T. 11.
- Kosiński 1883 — *Wł. Kosiński*. Materyaly do etnografii Górali Beskidowych // ZWAK. 1883. T. 7.
- Kosiński 1891 — *Wł. Kosiński*. Nektóre zabobony i przesady ludu polskiego z okolic Makowa i Andrychowa // ZWAK. 1891. T. 15.
- Kosiński 1905 — *Wł. Kosiński*. Materyaly etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // MAAE. 1905. T. 7.
- Kotula 1962 — *F. Kotula*. Z Sandomierskiej Puszczy. Gawędy kulturowoobyczajowe. Kraków, 1962.
- Kotula 1973 — *F. Kotula*. Formuły magiczne z Rzeszowszczyzny // Literatura Ludowa. 1973. R. 17. № 3.
- Kotula 1976 — *F. Kotula*. Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
- Kubín 1958 — *J. Kubín*. Kladské povídky. Praha, 1958.
- Kulda 1874 — *B. M. Kulda*. Národní pohádky, pověry (v okolí Rožnovsém na Moravě). Praha, 1874.
- Kultura 1967 — Kultura ludowa Wielkopolski. Poznań, 1967. T. 3.
- Kupiszewski 1963 — *W. Kupiszewski*. Nazwy wiru powiatsznego w gwarach polskich // Poradnik językowy. 1963. № 7.
- Kuret 1–4 — *N. Kuret*. Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Celje, D. 1. Pomlad. 1965. D. 2. Poletje. 1967. D. 3. Jesen. 1970. D. 4. Zima. 1970.
- Lechowa 1967 — *I. Lechowa*. Obrzędowe obchodzenie granic pól w Lowickiem w świetle materiałów porównawczych // Łódzkie Studia Etnograficzne. 1967. T. 9.
- Lechr-Lenda 1982 — *U. Lechr-Lenda*. We wsiach: Obiaszy, Łacki, Brennej i Jistebnej // Etnografia Polska. 1982. Z. 1.
- Lęga 1961 — *W. Lęga*. Ziemia Chełmińska. Wrocław, 1961.
- Lorentz 1934 — *F. Lorenz, A. Fiszer, T. Lehr-Splawiński*. Kaszubi. Kultura ludowa i język. Toruń, 1934.

- Máchal 1891 — *J. H. Máchal*. Náskres slovanského bájesloví. Praha, 1891.
- Maretić 1882 — *T. Maretić*. Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srba // Rad Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti. Zagreb, 1882. Knj. 62.
- Möderndorfer 2, 5 — *V. Möderndorfer*. Verovanja, uvere in običaji Slovencev (narodopisno gradivo). Celje, T. 2. Prazniki; T. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha. 1946.
- Möderndorfer 1964 — *V. Möderndorfer*. Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
- Moravske 1918 — Moravske Slovensko. Praha, 1918–1921. D. 1. Sv. 1–2.
- Moszyński 2/1 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1.
- Nadmorski 1892 — *J. Nadmorski*. Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaje, pszesady, podania, zagadki i peśni ludowe w północnej części Prus Zachodnich. Poznań, 1892.
- Nahodil, Robek 1952 — *O. Nahodil, A. Robek*. České lidové pověry. Praha, 1952.
- Národopis 1–5 — Národopis lidu československého. Praha, Moravské Slovensko. 1918. D. 1. Sv. 1; 1921. Sv. 2; Moravské Horácko. 1930. D. 3; Plzensko. 1934–1938. Sv. 1–2.
- Olejník 1978 — *J. Olejník*. L'ud pod Tatrami. Martin, 1978.
- Pajek 1884 — *J. Pajek*. Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Pelka 1987 — *L. J. Pelka*. Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987.
- Petrow 1878 — *A. Petrow*. Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t.p. // ZWAK. 1878. T. 2.
- Podbereski 1880 — *A. Podbereski*. Materyaly do demonologii ludu ukraińskiego // ZWAK. 1880. T. 4.
- Podolák 1967 — *J. Podolák*. Pastierstvo v oblasti Vysokých Tatier. Bratislava, 1967.
- Podolák 1982 — *J. Podolák*. Tradičné ovčarstvo na Slovensku. Bratislava, 1982.
- Popowski 1882 — *B. Popowski*. Pieśni i obrzędy weselne ludu ruskiego w Zalewańszczynie // ZWAK. 1992. T. 6.
- Rožić 1907 — *V. Rožić*. Prigorje // ZNŽO. 1907. Knj. 12. № 1.
- Rulikowski 1879 — *Ed. Rulikowski*. Zapiski etnograficzne z Ukrainy // ZWAK. 1879. T. 3.

- Schnaider 1907 — *J. Schnaider*. Lud peczeniżyński // Lud. 1907. T. 13. Z. 1.
- Schulenburg 1882 — *W. Schulenburg von*. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882. 2. Aufl. Cottbus, 1930.
- Seweryn 1956 — *T. Seweryn*. Ikonogafia etnograficzna // Lud. 1956. T. 42. Z. 5.
- Siarkowski 1879 — *Wł. Siarkowski*. Materyaly do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Cz. druga // ZWAK. 1879. T. 3.
- Siarkowski 1885 — *Wł. Siarkowski*. Materyaly do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa // ZWAK. 1885. T. 9.
- Slovanska 1983 — Slovanska ludska molitva. Ljubljana, 1983.
- Stojković 1935 — *M. Stojković*. Sobna prašina, smeće, metla i smetlište // ZNŽO. 1935. Knj. 30/1.
- Sumlork 1845–1846 — *V. S. Sumlork* (Krolmus). Staročeské pověsti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy, ohledem na bájesloví českoslovanské. Praha, 1845–1846.
- Sychta 1–6 — *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967–1973. T. 1–6.
- Udziela 1886 — *S. Udziela*. Materyaly etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // ZWAK. 1886. № 10.
- Udziela 1898 — *S. Udziela*. Świat nadmysłowy ludu krakowskiego mieszkającego po prawej stronie Wisły // Wisła, 1898. Cz. 3.
- Václavek 1894 — *M. Václavek*. Moravské Valaško. Vsetín, 1894.
- Václavík 1930 — *A. Václavík*. Luhačovské Zálesí. Luhačovice, 1930.
- Václavík 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
- Werenko 1896 — *F. Werenko*. Przyczynek do lecznictwa ludowego // MAAE. 1896. T. 1.
- Weydenthal 1922 — *M. Barthele de Weydenthal*. Uroczne oczy. Lwów, 1922.
- Zíbrt 1889 — *Č. Zíbrt*. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavností a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. Praha, 1889.
- Zíbrt 1950 — *Č. Zíbrt*. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha; Vyšehrad, 1950.

- Арх. ЕИМ — Архив на Етнографски институт с музей. Софيا.
- ГЕИ — Гласник Етнографског института САНУ. Београд.
- ГЕМБ — Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
- ЕЗ — Етнографичний збірник. Львів.
- ЖС — Живая старина. СПб.
- ИОЛЕАЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Московском университете.
- КА — Карпатский архив, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- КС — Киевская Старина. Киев.
- МУРЕ — Матеріали до українсько-руської етнології. Львів.
- ОРЯС — Отделение русского языка и словесности. Имп. Академии наук. СПб.
- ПА — Полесский архив, хранящийся в отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.
- СЕЗБ — Српски етнографски зборник. Београд.
- СБНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Софиа.
- СХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества при Имп. Харьковском университете. Харьков.
- СЭ — Советская этнография. М.
- ЭО — Этнографическое обозрение. М.
- ČL — Český lid. Praha.
- МААЕ — Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków.
- ZNŽO — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

- арх. — архангельский
бел. — белорусский
белозер. — белозерский
бельск. — бельский
богород. — богородчанский
болг. — болгарский
борис. — борисовский
босн. — боснийский
браг. — брагинский
брест. — брестский
брян. — брянский
в.- — восточно-
вельск. — вельский
верхов. — верховинский
ветк. — ветковский
вилен. — виленский
винн. — винницкий
виноград. — виноградовский
вит. — витебский
владим. — владимирский
вл.-волын. — владимир-волынский
вологод. — вологодский
волов. — воловецкий
волын. — волынский
вост. — восточный
вят. — вятский
галич. — галичский
герцеговин. — герцеговинский
гом. — гомельский
город. — городенковский
гранич. — сербы граничары
гродн. — гродненский
гуцул. — гуцульский
далмат. — далматинский
добруш. — добрушский
долин. — долинский
др.-рус. — древнерусский
дрогоб. — дрогобычский
дубров. — дубровицкий
ельск. — ельский
емильч. — емильчинский
енис. — енисейский
жаб. — жабинковский
жешов. — жешовский
жит. — житомирский
житк. — житковичский
з.- — западно-
зак. — закарпатский
зареч. — заречненский
иванов. — ивановский
ивацев. — ивацевичский
ив.-фр. — ивано-франковский,
 бывш. станицлавский
ирш. — иршавский
калинк. — калинковичский
калуж. — калужский
каменец. — каменецкий
каргопол. — каргопольский
карпат. — карпатский
карпатоукр. — карпатоукраинский
кашуб. — кашубский
келецк. — келецкий
киев. — киевский
клим. — климовский

кобрин. — кобринский	овруч. — овручский
козел. — козельский	олев. — олевский
колбуш. — колбушовский	олонец. — олонецкий
кос. — косовский	онеж. — онежский
костр. — костромской	орл. — орловский
краков. — краковский	пензен. — пензенский
крол. — кролевецкий	перегин. — перегинский
купян. — купянский	перм. — пермский
лельч. — лельчицкий	петрик. — петриковский
луб. — лубенский	пин. — пинежский
луг. — лугинский	пинск. — пинский
луж. — лужицкий	подол. — подольский
лунинец. — лунинецкий	пол. — польский
льв. — львовский	полес. — полесский
любешов. — любешовский	полтав. — полтавский
любомл. — любомльский	почеп. — почепский
ляхович. — ляховичский	пружан. — пружанский
мазовец. — мазовецкий	путил. — путильский
мазур. — мазурский	радомышл. — радомышльский
макед. — македонский	ратн. — ратновский
малорит. — малоритский	рахов. — раховский
межг. — межгорский	репк. — репкинский
мезен. — мезенский	речиц. — речицкий
мелитоп. — мелитопольский	ров. — ровенский
мен. — менский	рокитн. — рокитновский
мин. — минский	ропчиц. — ропчицкий
могил. — могилевский	рязан. — рязанский
мозыр. — мозырский	с.- — северно-
моск. — московский	самар. — самарский
мукач. — мукачевский	сарат. — саратовский
надворн. — надворнянский	сарн. — сарновский
нижегор. — нижегородский	северодвин. — северодвинский
новгор. — новгородский	серб. — сербский
новорос. — новороссийский	сибир. — сибирский
новгор.-сев. — новгород-северский	славон. — славонский
о.-слав. — общеславянский	словац. — словацкий

смолен. — смоленский	холмогор. — холмогорский
соликам. — соликамский	хуст. — хустский
стародуб. — стародубский	чердын. — чердынский
старосамб. — старосамборский	черниг. — черниговский
стол. — столинский	черноб. — чернобыльский
сум. — сумской	черновиц. — черновицкий
твер. — тверской	черногор. — черногорский
тобол. — тобольский	чеш. — чешский
трубч. — трубчевский	шенк. — шенкурский
тул. — тульский	шишкин. — шишкинский
ужгор. — ужгородский	щорс. — щорский
харьк. — харьковский	ю.- — южно-
херсон. — херсонский	ярослав. — ярославский
хойниц. — хойницкий	

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аbrakadabra 232, 233
Ад 128, 248
Адам и Ева 111, 228
Адресат 203, 204, 209–212, 214, 215,
217, 219, 225, 226, 234 257, 264,
268–270, 274, 275
Ала 27, 101, 125, 178
Алексей св. 46, 58
Амбар 65, 89, 91, 99, 127, 130, 154,
179, 194, 256
Аминь 45, 50, 58
Амулет 7, 78, 79, 115, 133, 134, 145,
147, 151, 169, 197, 232, 233
Ангел 30, 31, 43, 50, 58, 94, 160, 161,
208, 210, 212, 214, 216, 218, 224, 230,
236, 242, 246
Андрей Первозванный св. 10, 212,
217
Андрея св. день 41, 123, 193
Анна св. 125
Аной св. 244
Антоний св. 44, 215
Апокриф 9, 197, 198, 199, 246
 «Абагар» 198
 «А се имена Господня числом ОВ»
 198
 «А се имена прѣвѣте Богородице
 числом ОВ» 198
 «Голубиная книга» 201
 «Мучение Никиты» 161, 200–201
 «О збавеню души хрысціянской...»
 201
 «Сказание о двенадцати пятницах»
 200
 «Сон Богородицы» 9, 198, 199, 200,
 248
Апостол 160, 201, 212, 217, 242, 247
Апотропеизация 25, 164, 165, 178, 274
Апрель 196
Армия 17, 23, 126, 127, 128
Артос 153, 155
Архангел 224
Аршин 98, 229
Баба-яга 96
Бабин вечер 40
Бабицы 18, 35, 40, 97, 106, 107, 116,
152, 156, 158, 168, 174, 180, 207,
254
Бабочка 101
Бадняк 64, 84, 171
Банник 189, 192
Баня 18, 33, 52, 111, 169, 170, 192, 208,
272
Бердо 126, 232
Берег 28, 53, 221, 259, 269
Береза 39, 132, 251
Беременность 32, 36, 56, 76, 123, 134,
165
Бес 58, 59, 200
Бесплодие 18
Беспомощный 67, 71, 72
Бессильный 71
Бессонница 189, 253
Бешенство 232
Благовещенье 23, 120, 141, 159, 178,
183
Близнецы 37, 184
Блоха 77, 108, 149, 150, 179, 183
Блуждающий огонек 153, 167, 191,
192, 195, 199
Бог 30, 31, 43–46, 84, 115, 160, 171,
198, 199, 203, 210, 212, 214, 217, 218,
220, 236, 243, 244, 249, 250, 266
Богинка 18, 32, 80, 134
Богородица 30, 31, 35, 43–47, 61, 99,
118, 160, 161, 181, 198, 199, 206,
209–217, 220, 224, 241–243, 246–
249, 266
 покров 58, 59, 88, 226

- Богоявление 265
- Болезнь 8, 9, 13, 18–21, 23, 42, 43, 50, 53, 77, 79, 95, 102, 106, 111, 133, 134, 141, 144, 148, 149, 151, 152, 163, 166, 171, 173, 174, 178–180, 183, 184, 190, 191, 193, 204, 237, 256
 курая 82, 99, 100, 104, 107, 139, 225, 267
 ребенка 147, 189
 скота 15, 27, 37, 154, 265
- Болото 18, 140, 141, 225, 228, 236, 241, 271
- Борозда 126, 252, 272
 первая 155
- Борона 73, 74, 98, 223
 зубья 73, 74
- Босорка 74, 79, 101, 166, 167, 182
- Босорканя 75, 139
- Боярышник 41, 77, 78, 91, 94, 99, 171, 237, 238, 261
- Брань 148, 177, 220
- Брат 37, 140, 163, 184, 188, 189, 217, 218, 269, 273
- Брачная ночь 69, 98
- Бритва 73, 74, 79, 86
- Бузина 111, 228,
- Букет дожиночный 65, 155
- Булавка 75
- Булат 230, 231
- Бурелом 22
- Буря 18, 129, 155, 200
- Валента св. день 40**
- Вампир 11, 18, 19, 21, 23, 28, 42, 43, 49, 52, 62, 65, 75–77, 78, 83, 91, 94, 95, 99–101, 103, 104, 106, 107, 119, 127–129, 134, 136, 138, 140, 142–144, 147, 148, 151, 156, 158, 168, 169, 185, 199, 208, 221, 227, 229, 237
- Варвара св. 119, 214
- Василий св. 212
- Василия св. день 183
- Введения во храм Богородицы день 109
- Вдова 20, 37, 138, 162, 249, 252
- Ведьма 8, 9, 17, 19, 21, 22, 24, 33, 35, 38, 40, 49, 50, 52, 53, 56, 57, 60, 66, 73–75, 77, 79, 83, 90, 92, 94, 97, 99, 101, 107, 110, 111, 114, 117, 119, 122, 123, 126, 128–130, 132, 134, 137–140, 147, 153, 154–158, 168, 171, 172, 175, 181, 184, 187, 188, 203, 204, 205, 207, 220, 222, 232, 233, 250, 251, 253, 254, 263, 267, 269, 273
 опознание 41, 80, 146
 сожжение 23, 96, 105, 106
- Великий пост 49, 57, 139, 183
- Венец свадебный 232,
- Венец (строит.) 128, 151
- Веник 39, 62, 124, 179
 банный 111, 272
 старый 87, 88, 92, 96, 125, 139, 147
- Венок
 дожиночный 153, 155
 освященный в праздник Божьего Тела 155
 свадебный 116
- Венчание 18, 20, 34, 87, 91, 98, 127, 144, 221, 249
- Верба 41, 49, 93, 123, 128, 153, 154, 155, 165, 172
- Веревка 33, 34, 62, 67, 84, 116, 194, 220, 266, 267
 камышовая 107
 красная 79
- Веретено 34, 74, 83, 113, 137, 164
- Вертел 28, 73, 74, 93, 95, 99, 144, 223, 225, 267
- Верх-низ 66, 73, 74, 75, 78, 87, 89, 95, 99, 104, 124, 127, 128, 142
- Веселье 117
- Весна 65, 125, 126, 149
- Весы 47, 263
- Ветер 60, 242, 268
- Ветка 8, 39, 41, 74, 78, 85, 93, 109, 110, 118, 123, 128, 153, 154, 155, 165, 172, 192, 243, 261, 268
- Вечер 39, 103, 123, 161, 181, 194, 272
- Вештица 18, 38, 50, 76, 81, 94, 99, 101, 103, 104, 118, 138, 139, 140, 145, 147, 148, 199, 212, 223, 225, 243, 267

- Взгляд 21, 54, 72, 94, 116, 124, 133, 158
Вилка 75, 84
Вилы 73, 75, 95, 99, 101, 127, 136
Вино 106, 109, 143, 168, 194, 221
Виноградник 41, 74, 133, 153, 194
Виселица 102
Висельник 97
Витреница 33
Вихрь 18, 19, 34, 75, 77, 100, 116, 120,
122, 124, 127, 142, 145, 146, 147, 148,
178, 182, 183, 190, 192, 220, 227, 235,
236, 237
Власий св. 37, 115, 160, 212, 252
Вода 13, 27, 28, 45, 52, 68, 72, 79, 93,
111, 113, 118, 140, 142, 153, 169, 171,
172, 179, 180, 185, 189, 191, 199, 201,
206, 207, 210, 212, 213, 224, 226, 230,
237, 241, 242, 248, 253, 261, 269, 270,
271
 крещенская 152
 святая 58, 70, 125, 144, 150–152, 155,
 165, 167, 180
Водка 88, 196
Водная баба 134
Водоворот 191
Водяной 38, 103, 116, 122, 136, 145,
149, 156, 160, 167, 189, 191, 192, 196,
210, 212, 254
Воздвижение 144, 178
Вознесение 41, 122
Война 126
Вол 37, 47, 126, 133, 141, 142, 159, 176,
243
Волк 10–11, 15–16, 18, 20–23, 29–30,
34, 42, 44, 47, 48, 52–54, 60, 64–69,
71–72, 75–77, 80–86, 88–90, 92, 93,
100, 102, 109, 112–114, 117, 119,
129, 134, 137, 141, 146, 149, 158, 168,
171, 173, 185, 186, 188, 189, 190, 192,
194, 195, 199, 202, 203, 207, 208,
211–213, 217, 218, 221–223, 225,
226, 228, 229, 232–234, 236, 237,
241–244, 246, 247, 251, 252, 254,
256, 257, 260–262, 267, 272
 челюсть 174
Волколак 18, 72, 109
Волосы 57, 162, 163, 169, 242
Вор 28, 46, 47, 49, 84, 111, 155, 207,
210, 218, 219, 221, 228, 243
Воробей 23, 24, 34, 36, 39, 40, 63, 67,
68, 69, 72, 90, 102, 110, 111, 114, 127,
128, 139, 143, 149, 165, 179, 215, 223,
236, 262, 269, 273
Воровство ритуальное 128
Ворон, ворона 85, 97, 116, 124, 128,
131, 195, 205, 219, 220, 226, 235, 268
Ворота 23, 29, 31, 32, 37, 39, 42, 43, 45,
58, 73–78, 80, 81, 83, 87, 89, 90, 101,
114, 155, 168, 170, 174, 213, 231, 239,
244, 247, 248, 252, 255, 261
 царские врата 45
Воск 13, 60, 101, 119, 135, 181, 182,
268
Воскресенье 199
 Вербное 118, 123, 154, 155, 172
Восток 28, 29, 44, 79, 151
Восход 23, 35, 39, 40, 91, 93, 98, 178,
179, 180, 185
Вошь 163
Всенощная 101
Встреча 19, 20, 52, 53, 54, 64, 67, 100,
134, 146, 156, 158, 171, 188, 190, 191,
199, 219, 220, 223, 228, 233, 235, 237
 ложная 55
Выворотень 53, 92, 126, 221
Выгон скота 7, 13, 17, 20, 21–24, 29,
30, 32, 37, 39, 43, 47, 48, 56, 60, 68,
71, 75, 77, 80, 81, 84, 87, 90, 92, 98,
100, 109, 117–121, 125, 126, 132,
137, 145, 151, 158, 167, 170, 171, 172,
180, 184–187, 197, 211, 224–226,
242, 251, 253, 255, 265, 266, 272
Выкидыш 34, 45, 48, 225
Вымя 49, 50, 122, 123, 133, 173, 257,
267
Гавриил Архангел 94, 244
Гадание 55
 святочное 38, 76
Гадюка 94, 138

- Галка 93
 Гвоздь 75, 235, 236, 253, 263
 Гениталии 140, 172
 женские 115, 165, 176
 обнажение 36, 146, 147
 Георгий св. 27, 37, 44–46, 58, 60, 82, 84, 88, 90, 99, 113, 119, 160, 205–207, 211–213, 215, 217–219, 223, 240, 243, 244
 Герман 55, 142, 194, 217, 219
 Глина 49, 169
 Глаз 7, 24, 55, 64, 68, 73, 82, 85, 86, 90–92, 114, 122, 137, 176, 177, 204, 212, 219, 222, 223, 225–227, 235, 242, 249, 251, 259, 266, 267
 закрывать 68, 71, 84, 87
 замазывать 89
 засыпать 87
 «злой» 15, 18, 21, 24, 35, 50, 56, 57, 63, 72, 74, 92, 116–118, 124, 127, 129, 132–134, 145, 156, 168, 170, 175, 176, 210, 211, 220
 Глина 89, 123
 от печки 195
 Глоссология 232, 233
 Глухой 71
 Гнездо 134
 Голова 32, 74, 82, 93, 99, 107, 115, 117, 129, 153, 160, 161, 166, 168, 176, 187, 220, 221, 225, 236, 246, 267, 272
 на свою 131, 205, 212, 235
 петуха 196
 собаки 36
 через 179
 Головешка 7, 41, 92, 102, 103, 172, 184, 265, 266
 Голодный 69, 70
 Голос 54, 55, 156, 158, 159, 160, 164, 242, 250
 Голубь 196
 Гора 30, 53, 58, 100, 119, 137, 142, 144, 160, 184, 186, 187, 189, 208, 219, 221, 226, 232, 244, 253
 Осиянская 88
 Рахман 248
 Сиянская 45, 92, 187, 206, 211, 240, 243, 261
 Татарская 141, 248
 Фаворская 57
 Горох 51, 193, 194
 Горшечник 141
 Горшок 22, 23, 56, 58, 60, 115, 116, 234, 260
 Гость 20, 31, 109
 Грабли 73
 Град 18–20, 22, 35, 37, 41, 57, 74, 75, 89, 95, 103, 112–114, 116, 119, 120, 125, 126, 129, 136, 142, 151, 153–155, 157, 159, 160, 183, 197, 214, 215, 217, 232, 246, 248, 250
 Граница 18, 25, 26, 27, 28, 32, 54, 133, 184
 Гребень ткацкий 73, 85, 86, 87, 139, 172, 191, 232
 Грех 128, 191, 216
 Гроб 28, 43, 57, 62–64, 75, 76, 81, 104, 120, 125, 144, 162, 168, 185, 221
 Гроза 18, 39, 49, 74, 118, 151, 153–155, 180, 190, 199, 218, 236
 Гром 38, 46, 77, 83, 97, 106, 113, 119, 128, 134, 214
 первый 166
 Громобой 106
 Грудь 100, 121, 135, 145, 162, 176
 Грыжа 13
 Гумно 34, 154, 191, 235
 Гусеница 63, 102, 103, 271
 Давид (царь) 187, 214, 220, 242
 Два 56, 67, 91, 103, 139, 146, 147, 196, 231, 237
 Дверь 8, 29, 43, 44, 46, 47, 49–51, 66, 73, 74, 77, 78, 84, 89, 100, 102, 112, 117, 120, 124, 126, 127, 136, 139, 141, 144, 146, 154, 155, 157, 160, 179, 182, 199, 207, 210, 219, 247
 Двоедушник 129
 Двор 28, 30, 34, 37, 40, 42, 47, 69, 75, 80, 104, 114, 128, 136, 176, 178, 179, 193, 195, 205, 228, 244, 252, 268
 Дворовой 38, 58, 210

- Девочка 33, 35, 57
 родившая семилетнего ребенка 162,
 163, 164
- Девственность 172
- Девушка 20, 31, 36, 37, 65, 91, 93, 102,
 114, 117, 125, 127, 147, 150, 159, 190,
 230, 249, 252, 265, 272
- Девять 37, 101, 111, 123, 125, 135, 156,
 185, 231, 249, 252
- Деготь 49, 144, 146, 181, 184
- Дед 239, 242
- Дежа 77
- Демон 23, 49, 74, 82, 128, 193, 237
- День 24, 53, 54, 130, 216, 228, 247, 253
 волчьн 22, 75, 81, 83, 85, 86, 87, 139,
 193, 194
- Кресови дани 185
 медвежьн 22, 193
 мышинные 22, 83, 89, 193
 когда кто-то умер 63
 на который приходился канун
 Крещенья
- Деньги 63, 113, 115, 191, 192, 195, 196
- Дерево 18, 49, 66, 77, 110, 116, 132,
 135, 138, 140, 145, 155, 179, 272
 расщепленное 174
 плодовое 74, 170
 сухое 142
 хвойное 78
- Деревце свадебное 116
- Димитрий Солунский св. 115
- Димитрия св. день 86, 91, 99, 117,
 259
- Доение 49, 55, 56, 69, 75, 105, 175, 269
 ритуальное 146, 153
- Дожинки 65
- Доля 52, 195
- Дом 19, 37, 39, 49, 70, 73, 76, 79, 81, 83,
 85, 89, 91, 120, 128, 129, 145, 159,
 178, 182, 183, 191, 194, 199, 228, 230,
 237, 243, 244
 горящий 130
 заброшенный 18, 141
 закладка 151
 новый 33, 46, 125, 151, 160, 192
- Домовой 43, 63, 76, 115–117, 121, 133,
 134, 148, 151, 189, 190, 192, 196, 210
 чужой 78, 128
- Дорога 17, 31, 32, 34, 38, 43, 44, 48, 51,
 52, 54, 57, 63, 70, 72, 96, 98, 110, 115,
 141, 143, 147, 155, 160, 166, 167, 171,
 185, 191, 201, 217–220, 222, 223,
 235, 237, 246, 249, 250
- Дрова 103
- Дружка 13, 49, 109, 116
- Дуб 67, 109, 239, 240, 245, 261
- Душа 101, 160, 192, 195, 196, 201, 230
 грешная 247, 248
- Дьявол 9, 33, 103, 122, 143, 161, 232
- Дым 109, 118, 150, 157, 165, 169, 181,
 182, 185, 268
- Дыра 68, 86, 88, 91, 99, 106, 115, 224,
 259
- Евангелие 225**
- Евдокии св. день 50, 140, 184
- Еврей 58, 59
- Еда 52, 55, 69, 122, 143, 193, 194, 195
 пасхальная 153, 154
- Еж 80
- Ежевика 78
- Екатерины св. день 89, 118
- Елей 170, 186
- Елизаветы св. день 145
- Ель 155
- Жаба 36, 101, 104, 107, 108, 111, 126,
 141, 149, 150, 178, 238, 241, 242**
- Жаворонок 264, 272
- Жатва 19, 37, 46
- Железо 29, 30, 37, 44, 45, 64, 66, 75–
 77, 83, 100, 102, 106, 118, 129, 132–
 134, 136, 164–166, 169, 174, 184,
 202, 211, 214, 220, 223–226, 228,
 231, 235, 237, 240, 244, 245, 256, 263
- Жена 81, 120, 163
- Жених 31, 49, 116, 249, 250
- Женщина 18, 117, 119, 149, 185, 189,
 190, 196, 228, 232, 251, 265, 268
 голая 36, 165

- менструирующая 36, 208
 родившая двойню 36
 старшая в семье 85, 89, 91
- Жернова 126
- Жертва 82, 100, 193, 194, 195, 196
- Жест 146
- «Житие» предметов и растений 151, 152, 203
- Жито 63, 92, 96, 137, 168, 207, 251
- Забор** 28, 74, 86, 116, 133, 175, 179, 268
- Заговенье 100, 139, 183, 267
- Загон 29, 69, 75, 87, 101, 122, 174, 184, 215, 263
- Зад 88, 92, 138, 140, 147, 169, 171, 187, 220, 248
- Задом наперед 128, 129, 130
- Залом 19, 21, 41, 64, 65, 96, 98, 99, 104, 179, 251, 271
- Замок 17, 26, 27, 29, 42, 45–48, 60, 66, 69, 80–83, 88–90, 202, 206, 211, 213, 219, 224, 225, 231, 240, 245, 255–257, 260, 261, 263, 265
- Запад 28, 29, 44, 76, 151
- Запах 118, 146, 151
- Заря 26, 28, 33, 34, 42, 44, 59, 103, 110, 207, 208, 224, 225
- Засека 44
- Засима св. 241
- Заслонка 43
- Засуха 18, 168
- Заумь 232
- Заход 35, 40, 50, 68, 89, 136, 181, 182
- Заяц 70, 71, 96, 173, 194
- Звезда 28, 29, 40, 42, 44, 59, 60, 110, 138, 205, 208, 209, 215, 218, 219, 225, 241, 249
- Зверь 13, 19, 26–29, 33, 36, 43, 44, 52, 53, 58, 61, 71, 77, 79, 81–83, 85, 87, 89, 113, 119, 141, 155, 159, 171, 185, 193, 200, 204, 206, 209, 211, 214, 221, 222, 232, 235, 236, 239, 240, 248, 256, 257, 259, 261, 264, 265, 267, 269
- Звон 97, 158
- Звук 158, 159
- Здоровье 31, 135, 165, 166, 168, 183, 186, 204, 242
- Зелень троицкая 153, 154
- Земля 27, 29, 30, 41, 44, 45, 50, 58, 73, 74, 76, 77, 84, 91, 99, 103, 107, 109, 113, 132, 171, 176, 179, 185, 189, 208, 211, 212, 214, 215, 218, 226, 231, 232, 243–245, 251, 259, 261, 269, 270
- вспаханная 38
- могильная 36, 62, 63, 69
- «сдвигается» 178
- Зеркало 116, 117, 161
- Зерно 19, 39, 40, 62–65, 67, 68, 70–72, 114, 130, 131, 138, 154, 155, 157, 163, 167, 168, 169, 172, 179, 189, 199, 208, 235, 249, 256, 262, 271
- вареное 139
- Змея 13, 18–22, 24, 27, 34, 35, 38, 49, 51, 65, 66, 70, 74, 82, 83, 91, 118, 120, 126, 128, 134, 144, 145, 159, 160, 167, 171, 178, 183, 189, 213, 222, 228, 230, 236, 248, 250, 254, 256, 261, 272
- Знахарь 13, 27, 41, 49, 77, 89, 103, 104, 129, 143, 216
- Золото 31, 42, 48, 61, 82, 88, 90, 119, 135, 179, 202, 206, 211, 224, 225, 231, 240, 241, 244, 256
- Зубы 7, 24, 29, 64, 65, 71, 73, 79–86, 88, 90, 92, 94, 100, 108, 122, 135–137, 140, 147, 158, 171, 186, 213, 218, 220, 223–225, 240, 242–244, 256, 260, 266, 267, 268
- волчий 79
- дикого кабана 79
- шучьи 79, 173
- Иван воин** 222
- Иван Купала 8, 18, 19, 33, 38, 40, 50, 60, 73, 74, 75–77, 79, 80, 96, 102, 104–106, 122, 123, 128, 151, 154, 155, 157, 158, 171, 179, 182, 183, 196, 250, 251
- Игла 73, 75, 76, 86, 91, 94, 99, 136, 138, 250
- Игнатъев день 40, 179

- Иеремии св. день 74, 91, 118, 159, 160, 250
- Игры при покойнике 173
- Иисус Христос 31, 39, 43, 46, 49, 50, 57, 58, 61, 72, 82, 119, 125, 160, 197–199, 201, 205, 211, 212, 214, 218, 222, 226, 241, 242, 244, 246
воскресение 156, 213, 248
крещение 113, 228, 261
распятие 112, 151, 198, 199, 200, 207, 228, 248
- Икона 24, 27, 76, 80, 127, 150, 160, 166
«Неопалимая Купина» 36
- Икота 13, 147
- Иллокутивная цель 202–205, 217, 224, 234, 244, 245, 257, 276
вопроса 207, 228
- декларации 208, 226–228, 231, 236, 237–240, 245, 246, 250, 252, 253, 258, 275
- директивы 206, 209, 215, 216, 223, 235, 240, 247, 250, 251, 264, 271, 275
заклинания 207, 208, 216, 222
запрета 203, 205, 207, 209, 220, 221, 223, 235, 275
- комиссивы 206, 207, 209, 215, 216, 222, 223, 275
- констативы 208
креативная 202, 208, 209, 215, 216, 219, 223, 224, 226, 228, 243, 275
мольбы 208, 214, 216, 217, 218, 236, 239, 242, 244, 245–247
намерения 207, 208, 222
объявления 208
побуждения 216, 219, 223
пожелания 220, 221, 231, 236, 237, 239, 254, 264, 270, 271
предсказания 208, 245, 275
приглашения 205, 235
приказа 202, 207–209, 216, 218–220, 222, 223, 235, 237–241, 247, 250, 254, 264, 271, 272, 275
предсказания 208
просьбы 202, 206–209, 214, 216–219, 231, 236, 237, 238, 240, 242, 246, 247, 250, 252, 275
- репрезентативы 207
совета 219
угрозы 202, 205, 207, 209, 222, 223, 236, 275
утверждения 207, 208, 224–227, 231, 235, 237, 239–241, 244, 245, 246, 252, 253, 258, 259, 265, 266, 275
- экспрессивы 208
- Ильин день 180, 251
- Илья Муромец 13
- Илья пророк 212, 215, 217, 250
- Импотенция 185
- Имя 55, 58, 122, 149, 159, 173, 184, 190, 199, 212, 214, 216, 228, 233, 237, 254
- Вук 173, 253
- Гвозден 174
- Дурак 177
- Живко 174, 253
- Златко 174
- Немил 177
- Нехорош 177
- Сребрен 174
- Станко и Стана 184
- Стојан и Стојанка 184
- Трн 91
- Трновица 91
- Инцест 140, 163, 269, 273
- Иоанн Креститель св. 50, 84, 156, 213, 243
- Искра 156, 244
- Испуг 95, 125, 134
- Источник 47
- Кал** 24, 115, 120–122, 137, 147, 164, 165, 176, 236, 263, 267
волчий 168
свиной 50, 122, 123
- Камень 22–24, 35, 58, 60, 64–66, 69, 72, 87, 91–93, 107, 109, 110, 120, 124, 132, 134, 138, 142, 148, 159, 164, 169, 182, 185, 186, 215, 220, 223, 226, 228, 231, 234, 238, 241, 245, 253, 256, 258, 261, 265, 271
печной 76, 115, 130, 137, 146, 151
с отверстием 174

- Капуста 63, 103, 133, 271
 Караконджул 54, 59
 Карлик 166, 174
 Карман 124, 144, 155, 166
 Каша
 рождественская 68
 Кикимора 106, 115
 Кипяток 106
 Кирилл св. 161
 Клад 189
 Кладбище 18, 32, 52, 54, 81, 91, 107,
 149, 189
 Клин 28
 Клюв 48, 85, 90, 92, 93, 114, 224, 268
 Ключ 26, 27, 47, 60, 61, 80–83, 159,
 183, 202, 205, 206, 211, 224, 231, 240,
 245, 256
 от рая 48, 82, 211, 218, 224, 247
 Кнут 24, 35, 50, 61, 96, 35, 117, 118,
 247, 266
 Коготь 72, 73, 82, 92, 93, 94, 137
 волчий 79
 рысий 79
 Коза, козел 116, 133, 138, 205
 свв. Козьма и Дамиан 30, 115
 Коитус 146, 176, 190
 Кол 38, 81, 101, 159, 163, 175
 боярышниковый 99, 171
 осиновый 40, 99, 106, 244
 Колач 142, 152, 158
 Колбаса 148, 215
 Колдовство 32, 34, 45, 123, 128, 131
 Колдун 18, 19, 21, 33, 39, 44, 46, 51,
 64, 66, 75–79, 87, 88, 92, 94, 96, 97,
 101–105, 109, 110, 119, 122, 124,
 125, 128, 129, 134, 147, 172, 215, 222,
 232, 233, 241, 242, 244, 253, 261
 Колоно 148
 Колесо 104, 105, 121
 Колея 98, 105
 Колода 61, 71, 100, 137, 142, 185, 221,
 240
 Колодец 93
 Колокол 97, 113, 141, 158
 Колокольчик 35, 117, 118, 159, 181
 Колос 104, 110, 157, 158
 Колючий 35, 41, 73, 76, 77, 78, 91, 94,
 237, 238, 257
 Кольцо 175
 Колыбель 63, 74–77, 79, 100, 117, 125,
 134, 135, 144, 153, 164, 166, 253
 Конопля 67, 74, 80, 144, 163
 «муки» 151, 152
 Константин св. 30, 37, 45
 Конь 13, 79, 83, 90, 125, 133, 175, 205,
 206, 226, 231, 240, 243, 249, 253
 белый 37, 43, 51, 214
 двужильная лошадь 114
 мерин 140
 Копье 91, 99, 207, 223, 244
 Корень 92, 96, 126, 127, 171, 215, 251
 Кормление 112, 113, 177
 первое 134, 135
 Корова 8, 9, 16–18, 22–24, 30, 32, 40,
 47, 49, 50, 52, 53, 56, 60, 62, 63, 75,
 77, 78, 80, 81, 90, 100, 102, 104–106,
 109–111, 116, 118, 119, 121–123,
 126, 130, 133–135, 138, 144, 145,
 151, 154, 157, 161, 167, 171, 173, 175,
 176, 180–182, 184, 186, 187, 204,
 206, 207, 210, 220, 234, 236, 239, 240,
 242, 251, 253, 257, 260, 262, 264, 265,
 267–269, 272, 273
 купленная 125, 128, 192
 покупка 131
 случка 139
 Коровой 116
 Коромысло 136
 Коршун 24, 121, 208, 234, 269
 Коса (орудие) 17, 27, 35, 38, 39, 73,
 75–77, 89, 94, 95, 97, 106, 129, 136,
 137, 159
 Костер 41, 104, 117, 118, 123, 158, 183,
 184
 купальский 17, 102, 105, 106
 масленичный 102
 пасхальный 102, 157
 святоянский 102, 103
 Кости 41, 99, 247
 пасхального поросенка 153, 154

- Костра 80
Котел 174, 191
Кочерга 35, 36, 38, 49, 95, 106, 112,
116, 125, 137, 159, 180
Кошка 101, 102, 131, 136, 142
Крапива 8, 17, 79, 144
Красный цвет 35, 62, 85, 86, 91, 96,
116, 135, 136, 162, 231
Крест 7, 13, 27, 30–33, 38, 41, 44, 46,
49, 50, 58, 59, 76, 78, 108, 113, 115,
119, 120, 124, 133, 135, 144, 145, 150,
151, 155, 160, 161, 166, 190, 191, 199,
216, 222, 225, 230, 236, 244, 246, 247,
252, 257, 265, 266
 крест-накрест 49, 50, 75, 77, 95, 112
Крестины 32, 33, 95, 125, 137, 162,
163, 174
Крестные родители 56, 95, 162, 163,
175
Крещение 38–40, 49, 50, 70, 112, 146,
152, 155, 172, 179
Кривой 69, 110
Крик 97, 124, 131, 158, 159, 230, 233
 птиц и животных 146, 149, 205, 220,
235
Кровь 75, 82, 99, 106, 107, 109, 121,
132, 168, 176, 220, 247, 261
Кросна 81, 125, 136, 147, 167, 180, 260
Крот 36, 41, 63, 65, 71, 72, 74, 93, 100,
103, 118, 146, 153, 154, 169, 183, 267
 куча 74, 146
Крошки 125, 143, 153, 167, 195, 235
Круг 10, 17, 28, 29, 35, 37, 39, 42, 76, 140,
148, 164, 172, 175, 178, 208, 209, 266
Крылья 58, 72, 92, 114
Крыжовник 78
Крыса 120
Крыша 41, 58, 73, 77, 128, 133, 179, 265
Кувшин 115
Кузнец 37 -
Кукиш 81, 146, 147, 164
Кукуруза 152, 193
Кукушка 53, 136, 149, 195
Купание 103, 124, 169, 210, 230
Купля-продажа 175
Курица 28, 68, 74, 79, 80, 85, 93, 99,
104, 116, 121, 134, 137, 139, 178, 187,
196, 225, 234, 236, 241, 242, 268
 поющая петухом 131, 205, 212
 черная 107, 267
Курятник 79, 137
Кутья 68, 98, 112, 223
Лавка 68, 88, 127, 166, 224, 236, 259
Лаврентий св. 218
Ладан 103, 115, 150, 151, 181, 182,
199, 268
Ладанка 12, 13, 233
Ладонь 49, 140
Лазарка 230
Лазарь св. 230
Лазаря св. день 250
Лапа 101, 226, 240
 медвежья 115
 петушинная 79
Лапоть 115
 старый 118, 132, 133
Ласка (зверь) 74, 116, 117, 121, 137,
153, 161, 189, 190
Лев 220
Левый 52, 175
 налево 142
 слева направо 49, 126
 через плечо 195
Лед 69, 271
Лен 40, 80, 98, 105, 125, 151, 227
Лента 33, 135
Лепешка 41, 126, 193
Лес 17, 18, 29, 33, 48, 54, 60, 138, 140–
142, 149, 153, 185, 190, 192, 205, 208,
210, 212, 219, 226, 228, 234, 235, 236,
238, 241, 243, 247
Лестница 224
Лето 56, 81, 196, 271
Леший 21, 58, 75, 79, 101, 140, 148, 149,
167, 189, 190, 192, 196, 210, 211, 227, 228
Лещина 151
Лисица 85, 93, 174, 194, 268
Лист 110, 111, 138, 205, 212, 226, 253,
271, 272

- Лихорадка 13, 183, 190, 196, 232, 233
 Лицо 49, 117, 129, 131, 136, 140, 170, 176, 179, 180
 Лоб 121, 123, 136, 170, 176, 177
 Ложка 72, 84, 112
 Лоза 225
 сухая 141, 143,
 Лопатка для угля 95, 159
 Лопата 132
 хлебная 49, 50, 112, 116, 129, 137, 159, 250
 Лук 102, 129
 Лук (растение) 103, 144, 227, 249
 Лука св. 156, 213
 Лучина 102, 103
 Лыко 156
 Люции св. день 117, 126, 127, 145, 168
- Мак** 17, 39, 68, 102, 109, 138, 139, 148, 153, 155, 245, 260
 самосейный 40
 Мальчик 120, 172, 173
 Мамоний 212
 Мамуна 134
 Мара 18, 143
 Марк св. 156, 213
 Масленица 74, 93, 105, 118, 145, 183
 Масло 53, 147, 187
 Масть 192, 218, 225
 Матица 151, 154, 167
 Мать 29, 31, 50, 52, 61, 87, 90, 100, 121, 124, 134, 145, 152, 170, 176, 192, 209, 212, 219, 235, 249
 Мед 49, 169, 187, 194
 Медведь 53, 60, 86, 109, 119, 173, 185, 189, 193, 194, 220, 221, 235, 244, 254, 260, 272
 Медосий св. 37, 212
 Медь 29, 30, 38, 42, 63, 100, 101, 102, 219, 231
 Межа 18, 28, 51, 125, 140, 143, 222
 Мел 38, 39, 49, 51, 156
 Мельник 103, 196
 Мельница 96, 103, 104, 146, 196
 Мерка от гроба 62, 63, 64
- Месяц 28, 29, 34, 42, 44, 48, 52, 53, 59, 100, 110, 162, 207, 208, 209, 219, 221, 241, 249
 Авраам 29, 218
 молодой 51, 111, 270
 Месячные 52, 75, 120, 121, 123, 176, 190
 Металлы 74, 95, 115, 134, 164, 165, 173
 Метла 124, 125, 127, 179, 183, 237
 Меч 31, 42, 44, 46, 90, 99, 173, 223, 231, 241, 244
 Мешок 83
 Мина св. 215
 Михаил архангел 44, 48, 94, 212, 241, 243, 244
 Михаила архангела день 81, 83, 85, 86, 89, 97, 139, 194
 Могила 18, 36, 40, 41, 62, 63, 77, 78, 81, 99, 100, 104, 106, 119, 128, 138, 148, 185, 195, 196
 забытая 69
 Можжевельник 78, 102, 181, 184
 Молитва 13, 44, 97, 148, 180, 203, 214, 218, 222, 230, 246
 «Богородице, Дево, радуйся...» 130, 197
 «Да воскреснет Бог» 32, 130, 197
 «Do św. Mikołaja» 200
 «Животворящему кресту Господню» 49, 151
 «Живый в помощи...» (90-ый псалом) 193, 199
 «О Тебе радуется, Благодатная...» 197
 «Отче наш» 130, 197, 199, 231, 232
 «Семь крестов» 50
 Молния 19, 97, 106, 119, 151, 152, 167, 168, 179, 200, 214, 218, 265
 Молодняк 177
 птицы 174, 175, 181, 182
 скота 174, 240
 Молоко 9, 55, 78, 104, 106, 153, 180, 188
 взвешивание 157
 отбирание 9, 17, 19, 29, 36, 40, 53, 56, 60, 66, 75, 77, 82, 92, 101, 105, 110,

- 111, 122, 132, 135, 139, 154, 155, 172,
175, 181, 251, 253, 260, 269, 273
- Молот 132, 135
- Молчание 37, 54, 55, 67, 185, 251
- Мор скота 13, 19, 21, 22, 37, 43, 62,
102, 107, 167, 184
- Мора 29, 74, 76, 84, 94, 101, 107, 114,
121, 122, 124, 127, 130, 135, 145, 147,
148, 189, 205, 210, 212, 218, 221, 243
- Море 31, 34, 72, 82, 107, 109, 110, 111,
132, 138, 141, 160, 181, 205, 218, 223,
226, 231, 237, 240, 241, 245, 261
- Мороз 20, 23, 55, 112, 207, 223
- Мост 42, 99, 118
- Мотовило 26, 41
- Моча 120–124, 176, 253
- Муж 69, 81, 98, 114, 166
- Мужчина 120, 146, 165, 196, 265
- Музыка 29, 149, 161
- Музыкальные инструменты 29, 35,
117, 118
- Мука 126, 139, 168
- Мусор 98, 105, 120, 121, 123, 125, 132,
141, 178, 183
- Мыло 227
- Мысль 52, 56, 65, 66, 69, 99, 132, 211,
219, 258, 270, 271
- Мытье 33, 59, 111, 179, 180
- Мышь 18, 19, 62–65, 67, 70–72, 86, 89,
90–92, 99, 117, 120, 123, 130, 149,
154, 169, 178, 179, 189, 193, 194, 208,
224, 235, 256, 262, 263, 271
- Мякина 220
- Мясо 74, 193, 196, 252, 265
- Нави** 185
- Навоз 82, 89, 107, 109, 115, 121, 122,
123, 176, 219
навозная куча 52, 105, 118
- Навой 26, 205
- Нагой 23, 33, 36, 37, 40, 92, 111, 126, 159,
165, 171, 172, 178, 228, 258, 262, 269, 273
- Наизнанку 121, 126, 127, 129
- Наоборот 27, 34, 66, 126, 127–130,
230, 232
- Наотмашь 29, 87, 128, 148, 170, 195
- Насекомые 18, 63, 101, 106, 144, 149,
178, 179, 183,
- Настасий св. 212
- Небо 29, 30, 50, 57, 58, 110, 111, 132,
138, 189, 205, 208, 211, 214, 215, 218,
221, 226, 244, 245, 261
- Невеста 33, 77, 87, 91, 136, 144, 166, 190
- Невидимый 33, 57, 60, 231
- Невозможное 111, 114
- Немой 67, 71
- Непогода 19, 41
- Неподвижный 64, 66, 73, 86, 256
- Нестора Солунского св. день 89
- Нечистая сила 7, 9, 18–21, 23, 27, 29,
34, 38, 40, 41, 50, 54, 74–76, 78, 79,
91, 101, 103, 115, 118–121, 124, 134,
136, 137, 143–145, 148, 150, 152,
166, 182, 195, 200, 201, 230, 235, 237,
250, 253, 266
- Нечистоты 120, 121, 123, 178
- Николай св. 29, 44–46, 61, 71, 82, 84,
102, 112, 115, 200, 211, 212, 214–
216, 218, 226, 241, 247
- Нитка 35, 48, 49, 68, 259, 261, 263, 266
белая 136
красная 35, 62, 85, 86, 91, 96, 116, 135, 136
льняная 32
небеленая 174
основы 35
спряденная наоборот 34, 126
четверговая 158
черная 185
шелковая 35
- Ниты 82, 89, 141, 146
- Нищий 175
- Новобрачные 13, 20, 21, 33, 47, 75, 76,
87, 98, 105, 109, 127, 134, 136, 144,
157, 185, 221
- Новоселье 33, 125, 139, 151
- Новый 182, 183
- Новый год 36, 40, 68, 96, 98, 102, 156,
157, 166, 193, 194
- Ноги 26, 49, 65, 72, 73, 84–86, 92, 93,
98, 106, 119, 148, 149, 160, 161, 165,

- 166, 187, 188, 195, 211, 215, 220, 223,
224, 231, 246, 248, 251, 267, 271
 между 147, 170, 172, 175
 покойника 62, 77
- Ногти 24, 49, 72, 89, 94, 130, 131,
265
- Нож 17, 35, 38, 60, 73, 77, 89, 91, 94,
99, 127, 148, 153, 156, 170, 210
 запрет пользоваться 86
 затыкать 23, 76, 78
- Ножницы 35, 76, 77, 86, 98, 229
- Нос 72, 84, 267
- Носилки похоронные 63
- Ночницы 121, 134
- Ночь 23, 32, 37, 40, 43, 48, 49, 53, 54,
57, 74, 75, 81, 101, 111, 115, 116, 135,
152, 156, 176, 185, 186, 189, 191, 192,
216, 224, 226, 238, 247, 250, 262, 265,
273
- Нявка 29, 121
- Обезвреживание** 25
- Оборотничество 23, 52, 72
- Облако 26, 34, 57, 59, 110, 225
- Обруч 29, 83, 175, 184
- Обряд 255–273
 «вучари» 249, 251
 «гонене на змии» 250
 кумления 251
 купальский 23
 рождественский 23
- Обувь 42, 244,
- Обход 35, 37, 95, 222
 дома 36, 51, 118
 поля 23, 24, 35, 36, 41, 128, 159, 160,
 164, 232, 250
 святочные 8
 скота 27, 36, 61, 69, 87, 117, 266
- Обыденные предметы 152, 251
- Овес 40
- Овин 192
- Овинник 192
- Овощи 55, 70
- Овца, баран 46, 58, 60, 68, 69, 70, 84,
87, 101, 111, 136, 138, 141, 142, 153,
170, 172, 174, 184, 196, 205, 206, 212,
240, 260, 267, 268
 стрижка 79, 86, 133
- Огниво 109
- Огонь 13, 27, 36, 39, 46, 50, 64, 78, 87,
89, 93, 95, 102, 103, 105, 106, 111,
116, 118, 119, 129, 164, 165, 171–
173, 179, 182, 184, 206, 207, 235, 248,
251, 265
 «живой» 183, 184, 185
- Огород 28, 41, 63, 69, 74, 93, 125, 132,
183
- Ограда 28, 29, 39, 158, 267
- Одежда 57, 73, 75, 78, 79, 123, 135,
145, 151, 166, 168, 169, 172, 231, 250
 белая 43, 214
 выворачивание 126, 127
 мужская 175
 новая 182, 183
 свадебная 116, 127, 163
- Окно 43, 46, 49, 50, 58, 73, 75, 76, 78,
79, 92, 113, 141, 146, 149, 151, 155,
174–176, 194, 221
- Олово 231
- Опахивание 20, 22, 47, 101, 106, 138,
148, 160, 162, 249, 252, 272
- Орел 93
- Орех 41, 223, 267
- Оружие 13, 17
- Освященный 38, 39, 40, 41, 47, 69, 70,
82, 97, 101, 113, 118, 123, 128, 146,
148, 150, 152, 154, 165, 181, 182, 215
 двенадцать раз 156
 девять раз 156
 семь раз 156
- Осина 41, 99, 101, 104, 106, 237, 244,
271
- Основа 55, 81, 126, 167
- Оспа 47, 189, 190
- Остатки 34, 102, 106, 107, 153
- Отел 40, 55, 90, 100, 106, 109, 114, 125,
144, 151, 153, 167, 176, 180, 181, 182,
186, 268
 первый 81, 155
- Отец 31, 95

- Отправитель текста 203, 209–215,
219, 225, 226, 234, 240, 241, 257, 263,
265, 268, 269, 270, 274, 275
- Охота 19, 79, 175
- Охотник 29, 79, 146, 175, 252
- Очаг 23, 35, 48, 50, 84, 87, 93, 103, 117,
125, 170, 179
- Павел св. 26, 30, 82, 91, 99, 118, 159,
161, 171, 206, 212, 217, 218, 225, 228
- Падучая 95, 96
- Пазуха 76, 134, 140, 144, 167, 195
- Палец 88, 270
 большой 49
 мизинец 49, 146
 средний 146
 указательный 146
- Палиндром 232–233
- Палка 24, 36, 38, 70, 96, 114, 126, 129
- «Пальма» пасхальная 154, 155
- Панасий св. 212
- Пантелеймона св. день 185
- Папоротник 38, 76
- Парень 33, 159, 251
- Пасека 19, 29, 31, 39, 65, 66, 69, 72,
106, 110, 118–120, 130, 156, 169,
186, 210, 211, 214, 215, 218, 219, 226,
241, 258, 259, 270
- Пастбище 65, 102, 118, 175
- Пастух 20, 24, 29, 36, 39, 43, 47, 48, 58,
60, 61, 64, 65, 69–71, 80, 83, 84, 117,
118, 188, 231, 242, 256, 267
 старший 20, 24, 87, 92, 117, 266
- Пасть 26, 48, 65, 73, 80, 81, 83, 85, 86,
89, 141, 256
- Пасха 40, 73, 112, 113, 148, 154, 156,
157, 170
- Паук 228
- Пахота 120, 155
- Пелена 58, 59, 226
- Пеленки 31, 57, 116, 144, 166, 176,
182, 191
- Пень 185, 192, 235
- Пепел 40, 50, 93, 98, 102, 106, 139
 громничный 103
 от рождественского очага 87
 от святоянского костра 103
- Пепельная среда 102
- Первый 62, 65, 67–69, 87, 103, 111,
120, 125, 128, 131, 134, 136, 149, 151,
154, 155, 158, 166, 175, 196
 градина 95, 100, 103
 гроза 180
 плод 140
 пряжа 33
 ребенок 168, 173
 сев 50
 сноп 194
 сын 152
 сыр 172
- Перекресток 18, 38, 39, 76, 104, 106,
140, 179, 193, 194, 195
- Перец 117, 147
- Перо 68, 132, 181, 182, 243
- Песни 152, 159, 160–162, 195, 201,
248, 249
- Песок 87, 102, 110, 138, 185, 205, 218,
223, 235, 236, 272
 засевать 162, 163, 252
- Пестрый 135
- Петух 35, 79, 93, 141, 142, 196, 243
 красный 162, 163
 жареный 28, 74
- Петр св. 26, 30, 82, 91, 99, 118, 161,
206, 212, 217, 225
- Петрпавелниколай 48, 211, 218
- Печать царя Соломона 232
- Печь 91, 99, 187
- Печь 24, 43, 60, 68, 78, 106, 116, 117,
124, 134, 165, 166, 169, 170, 184, 186,
235
- Пиво 157
- Планетник 113
- Плата 195
- Платок 56, 84, 88, 90, 95, 98, 154, 162
- Плевков 120, 123, 148, 152, 158, 177
- Плетень 85
- Плечо 123
 левое 195
- Побратим 188

- Поветруля 18, 190
 Повитуха 24, 49, 74, 81, 169, 170, 181, 185
 Погреб 70, 155, 179
 Подарок 191, 192, 193, 196, 247, 252
 Подкова 132, 133, 158, 253
 Подойник 56, 78, 79
 Подол 75, 85, 86, 127, 172, 177, 179, 180, 181
 Подсолнечник 67, 68
 Подушка 62, 76
 Пожар 18, 19, 39, 97, 108, 121, 130, 152, 154, 155, 165
 Покрова Прсв. Богородицы день 141
 Покровительство 27, 61, 82, 192, 203, 241, 251
 Покойник 19, 23, 32, 43, 52, 54, 55, 62–64, 72, 77, 78, 83, 87, 95, 97, 100, 107, 119, 126, 128, 134, 140, 143, 152, 154, 156, 166, 168, 182, 184, 192, 195, 196, 217, 221, 235, 236, 238, 263
 оживший 162, 163
 ходячий 19, 32, 33, 36, 38, 39, 41, 53, 76, 94, 101–103, 122, 125, 138, 148
 Пол 49, 85, 136, 144, 263
 Полдень 18
 Поле 21, 31, 34, 36, 38, 39, 56, 63, 70, 72, 74, 87, 90, 102, 103, 111, 117, 118, 125, 126, 137, 138, 141, 151–153, 155, 157, 158, 159, 160, 164, 171, 185, 187, 189, 194, 205, 208, 215, 226, 232, 235, 236, 243, 250, 251, 262, 266, 268, 269, 273
 Полевой 210
 Полено 101, 115
 Полночь 18, 130, 161, 230
 Половина 126
 Полотенце 43, 56, 154
 Полотно 35, 56, 89, 92, 123, 125, 130, 140, 146, 151, 152, 167, 169, 180
 закрученное вихрем 183
 измерение 157
 Полудница 130, 152
 Польша 79, 144, 149, 227
 Поминальные дни 196
 Поминки 196
 Помои 120, 121
 Порог 18, 23, 32, 47, 50, 66, 73, 75–77, 89, 90, 95, 96, 102, 120, 123–126, 130, 133, 134, 142, 163, 165, 166, 172, 175, 176, 183, 184, 186, 193, 272
 Поросянок 173
 пасхальный 153, 154, 173
 рождественский 84
 Порох 101
 Порча 8, 12, 15, 18, 20–23, 29, 34, 42, 47, 52, 56, 72, 74–76, 79, 87, 102–104, 110, 115, 118, 122–124, 129, 130, 132, 134, 139, 144, 146, 147, 151, 152, 166, 169, 173–176, 181–183, 226, 227, 235, 236
 свадьбы 13, 33, 49, 98, 105, 157, 222
 скота 121
 Посевы 9, 63, 67, 68, 70, 74, 77, 90, 102, 128, 139, 143, 153, 157, 159, 215
 Послед 50
 Посох 205
 Пост 70, 200
 Петровский 98, 223
 Постель 79, 98, 134, 143, 151, 168, 201, 224
 Посуда 50, 60, 61, 83, 127
 молочная 57, 81, 180, 182
 Потолок 133
 Похороны 18, 23, 32, 43, 54, 56, 63, 65, 83, 87, 104, 116, 119, 126, 134, 154, 185, 195, 221, 235, 236, 263
 Пояс 24, 27, 31–33, 47, 48, 76, 144, 153, 186, 250, 272
 золотой 34
 красный 32, 43
 мужской 32, 156, 172, 173
 свадебный 32
 священника 32
 Правый 67, 102, 169, 175
 справа налево 49, 126
 Праздник 130, 243
 Божьего Тела 118, 155, 168
 Мартинцы 82, 99
 от волков 65
 пастушеский 29

- Превращение 156, 185
Преображение 140
Программист 209, 210–215, 225, 226,
234, 240, 241, 250, 257, 263, 265, 266,
268, 270, 275
Прожин 19
Просо 34, 40, 68, 69, 102, 107, 138,
139, 140, 181, 207, 221, 223, 236
Простоволосый 24
Просфора 151, 155
Прут 103, 125
 однолетний 104
Пряжа 33
Прялка 86, 137, 265
Птица 9, 19, 41, 62, 67, 68, 70, 72, 90,
92, 114, 131–133, 137, 139, 141, 152,
187, 208, 215, 271
 домашняя 19, 78, 174
 убитая 116
 хищная 28, 48, 74, 79, 85, 93, 149
Пуговица 101, 116
Пуля 101, 230, 231, 244
Пустота 108, 141, 142, 146, 218
Путь 23, 170, 208
Путы 243
Пчела 29, 50, 64–66, 72, 106, 110, 111,
118–120, 133, 145, 169, 173, 179,
181, 186, 187, 210, 213–215, 220,
241, 248, 258, 270
 рой 174
Пчеловодство 19
Пшеница 40, 101, 111, 127, 139, 156,
195, 207
Пятка 67, 75
Пятница св. 46
Пятница 200
 Страстная 118, 140, 146, 180
Ракья 55, 94, 106, 109, 143, 194, 252
Растения 7, 67, 75, 148, 152, 227
 колючие 9, 73, 76, 77, 91, 94, 181,
257
 сорняки 98, 107
Ребенок 9, 13, 21, 24, 26, 30, 32, 50, 52,
57, 61, 63, 79, 90, 91, 109, 111, 117,
120, 121, 127, 130, 131, 133, 136, 147,
153, 164, 166, 167, 170, 176, 177, 179,
186, 192, 204, 207, 212, 219, 226, 227,
238, 247, 253, 265, 272
 внебрачный 31, 114, 163
 некрещеный 76, 156
 новорожденный 8, 18, 23, 24, 35, 40,
49, 56, 59, 70, 74–76, 103, 116, 124,
134, 135, 144, 145, 152, 156, 158,
168, 169, 175, 176, 180, 181, 185,
189, 190, 195, 236
 первый 95, 100
 подмена 18, 35, 75, 156, 166, 174
 пол 186
 семилетний 33, 162
 смерть 38, 81, 168, 173, 174, 175, 185
Река 28, 79, 107, 125, 141, 143, 149,
180, 185, 271
Репейник 8, 13, 78, 79
Реципиент 209, 210–212, 215, 219,
225, 226, 234, 257, 259, 263, 264, 266,
268, 270, 271, 275
Решето 27, 111, 168,
Риза 57, 58, 59, 88, 99, 110, 181, 206,
209, 214, 215, 218, 224, 226, 244
Рог 32, 81, 98, 118, 119, 126, 135, 145,
151, 153, 155, 167, 171, 173, 187, 188
Родины 23
Родители 168, 173
Роды 74, 76, 116, 134, 168, 176
Рождение 18, 21, 57, 166, 176, 185,
Рождество 23, 41, 49, 68, 71, 79, 85, 90,
93, 98, 103, 106, 112, 121, 139, 141,
156, 171, 179, 184, 193, 201, 268
Рождества Богородицы день– 155
Рожденица 18, 23, 35, 36, 40, 56, 74–76,
78, 116, 121, 124, 125, 134–136, 144,
145, 156, 158, 166, 168, 170, 180, 184,
185, 189, 190, 207
Роса 41, 45, 58, 110, 171, 181, 187, 251
Рот 48, 64, 65, 72, 83, 84, 88, 89, 92,
123, 135, 177, 206, 211, 213, 224, 226,
238, 239, 240, 242, 243, 256–259,
263, 267, 270
Ртуть 101, 134, 135, 165

- Рубашка 59, 81, 85, 86, 95, 96, 121, 127, 141, 144, 172, 173, 175, 179
 новая 76, 183
 новорожденного 116
 покойника 63
 родиться в 36, 169
- Ружье 27, 35, 72, 101, 106, 109, 146, 160, 175, 231, 241
- Рука 38, 72, 77, 106, 132, 135, 160, 218, 220, 248, 251
 левая 27, 108, 128, 146, 195, 231
 покойника 39, 62, 64, 135
 правая 49, 102, 146, 169, 231
- Рукав 81, 174
- Русалка 16, 21, 28, 38, 52, 54, 79, 119, 148, 149, 158, 167, 191, 227, 251
 провода 91, 117
- Русальная неделя 79, 91
- Руга 228, 250
- Рыба 105, 132, 138, 187, 196
- Рябина 66, 128
- С**
- Сабля 206, 210, 244
- Саввы св. день 64
- Сад 170
- Сало 70, 154, 195, 196, 235
- Самовила, самодива 189, 190
- Самоубийца 87, 94, 97, 126, 129, 189, 195, 214, 217, 228,
- Сапог 66
- Сатана 54, 161, 225
- Сатор-формула 232
- Сафраил архангел 94
- Сбруя 13
- Свадьба 13, 15, 18, 21, 29, 31, 33, 34, 75, 87, 103, 109, 116, 136, 157, 209, 222, 249
 жабы 150
 мышиная 149
 нечистой силы 59
 удода 149
- Свет 57, 150, 156, 157
- Свеча 45, 60, 80, 103, 110, 160, 184, 194, 195
 громничная 118, 155
 освященная 49, 252
- Свинец 132
- Свинья 52, 92, 121, 154, 196, 206, 212, 240, 253
- Свист 117
- Свой-чужой 29, 32, 52, 56, 100, 103, 106, 114, 119, 120, 124, 133, 137, 141, 167, 169, 171, 186, 187, 210, 213, 217, 220
- Святки 8, 12, 18, 19, 38, 39, 54, 57, 70, 96, 103, 117, 146
- Святой 30, 48, 61, 203, 210, 216, 222, 246, 247
- Священник 32, 33, 110, 162, 180, 216
- Сглаз 7, 9, 17, 19, 21, 24, 31–33, 47, 49, 50, 56, 62, 72, 74, 75, 78, 79, 82, 87, 90, 94, 98, 100, 103, 109–111, 114, 116, 118, 123–125, 128, 130, 132–134, 136, 138, 145, 146, 150, 151, 153, 162, 166, 170, 174–177, 179, 180–183, 219–221, 226, 232, 234, 236, 238, 241, 248, 253, 258, 264, 265, 268, 270
- Сев 19, 50, 68, 70, 74, 157
- Север 28, 29
- Сексуальность 164, 165, 172, 173, 175
- Сексуальные отношения 33, 54
- Село 21, 37, 74, 117, 149, 208, 241, 242, 252
- Семь 31, 33, 50, 57, 130, 137, 156, 164
- Сено 68, 88, 184
- Сердце 64, 102, 211, 237, 242, 244, 271
- Серебро 42, 82, 101, 102, 206, 211, 224, 231, 241
- Серп 35, 36, 73, 77, 97, 137, 207
- Сестра 140, 163, 184, 269, 273
- Сеть рыболовная 33
- Скарлатина 135
- Скатерть 191
 пасальная 113, 154, 173, 207
- Сковорода 35, 127, 142
- Сковородник 77
- Скорлупа 60, 99, 108, 125, 153, 205, 223, 225, 267
- Скот 13–15, 19, 21, 37, 39, 42–44, 46, 47, 51, 53, 60, 61, 64, 65, 68, 69, 71–

- 75, 79, 80, 82–84, 88, 89, 92, 93, 97,
98, 104, 113, 115–117, 121, 122, 129,
132, 134, 139, 140, 142, 144, 150, 153,
154, 167, 168, 172, 175, 180, 183, 184,
186, 188, 189, 192, 193, 202, 206, 208,
209, 212–214, 218, 219, 223, 235,
240, 242, 247, 250–252, 257, 263,
264, 266, 272
- След 124, 141, 169, 185, 222
- Слепота 34, 67, 68, 71, 110, 196
- Слово 45, 54, 129, 149, 199, 245, 251,
272
- Слюна 113, 123, 226
- Смерть 18, 19, 32, 43, 46, 75, 84, 96, 98,
125, 126, 134, 138, 141, 161, 167, 168,
173, 180, 190, 195, 196, 216, 221, 235,
236, 252, 272
- Коровья Смерть 102, 104, 105, 106
- Смех 173
- Смола 7, 13, 106, 248, 257
- Сновидение 134
- Сноп 92, 154, 194
 последний 235
 рождественский 204
- Собака 67, 68, 101, 124, 131, 136, 138,
141, 142, 169, 194, 205, 222, 223, 238,
253
- Сокол 187
- Солнце 18, 29, 42, 48, 50, 93, 102, 110,
130, 178, 181, 185, 207, 241, 249, 251
 движение по 49, 182
 движение против 178
- Солома 105, 138, 178, 185, 205
- Соль 7, 11, 47, 79, 80, 87, 92, 130, 132,
136, 146, 153, 165, 166, 168, 170, 189,
195, 196, 204, 212, 220, 221, 227, 235,
237, 258, 260, 265, 266, 268
- Сон 30, 33, 45, 50, 145, 160, 197, 198,
200, 214, 230, 246, 247, 248, 253
- Сорок 185
- Сорока 50, 85, 93, 116, 136, 195, 268
- Сорока мучеников день 79, 145, 159,
183, 264, 272
- Сосед 176, 203
- Соха 74
- Сочельник 22, 34, 43, 47, 48, 52, 55,
64–66, 68, 71, 74, 78, 83, 84, 88, 89,
92, 107, 109, 111, 113, 131, 134, 145,
159, 166, 169, 181, 182, 194, 196,
204, 209, 220, 224, 225, 228, 259,
267, 271
- Сошник 37, 38, 128
- Спорина 19, 109, 122, 123, 167, 171,
187, 267
- Сретенье 103, 118, 155
- Стадо 27, 39, 50, 61, 87, 118, 204, 273
- Сталь 231
- Старуха 136
- Стекло 73
- Стена 46, 75, 77, 89, 123, 127, 151, 154, 161
 каменная 10, 29, 45, 51, 208, 213, 218,
 226, 243
- Стефан св. 30, 40
- Стол 53, 68, 81, 97, 126, 127, 166, 179,
194, 221
- Столп 66, 71
- Страстная неделя 196
- Страстной четверг 23, 30, 34, 35, 38,
49, 98, 110, 126, 153, 165, 178, 179,
180, 183, 264, 265
- Стрела 102, 105, 132, 231, 244,
- Стрига 50, 76, 118, 124, 145, 155
- Строительство 19, 76, 128
- Стружки от гроба 62, 63
- Суббота
 Белая 57
 Страстная 50, 120, 141, 179, 185
 Тодорова 91
- Суд 17, 67, 79, 81, 94, 200, 222, 248
- Судженицы 191
- Сук 88, 271, 272
- Сутки 152,
- Счет 102, 157
- Сын 122, 174, 226
 вампира 101
- Сыр 47, 252, 263
- Табак 196
- Тайная вечеря 112, 113, 221
- Таракан 98, 141, 149

- Теленок 81, 90, 109, 114, 120, 136, 145, 174, 178, 182, 195, 252
- Терновник 8, 39, 78, 91, 94, 118
- Тесто 49, 50, 168
- Тимьян 144, 181, 228
- Тиф 148
- Тканье 103, 123, 125, 130, 132, 147
- Ткацкий станок 33, 50, 57, 92, 116, 141
- Ткачество 19
- Топор 24, 27, 46, 50, 60, 73, 75, 77, 83, 89, 90, 94, 97, 110, 113, 120, 129, 136, 137, 141, 172, 237, 261, 265
- Тот свет 54, 64, 263
- Травы 8, 110, 118, 128, 137, 168, 171, 185, 187, 207, 212, 218, 226, 253, 268
освященные 154, 155, 182,
- Трапеза 149
- Треножник 174
- Трех королей день 159
- Три 27, 31, 32, 34, 38, 39, 41, 53, 63–65, 67, 68, 72, 76, 83–85, 92, 93, 103, 118, 123, 128, 130, 175–177, 185, 193, 218, 231, 237, 249, 252, 270, 271
- Троица (день) 29, 107, 140, 251
- Троицкая неделя 144
- Троица св. 60, 233, 244
- Труба 88, 117, 118, 169, 243
- Труба печная 43, 50, 51, 59, 89, 118, 134, 170, 174, 179, 193
- Туалет 122, 269
- Туча 8, 21, 22, 27, 42, 55–57, 77, 87, 89, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 108, 113, 114, 116, 119, 120, 126, 128, 130, 141–143, 146, 152, 155, 160, 162, 179, 189, 194, 203, 205, 207, 214, 217, 219, 228, 231, 248
- Тын 36, 45, 218, 231, 240, 245
булатный 29
железный 29, 30, 44, 214, 225, 226, 228
золотой 40, 42
костяной 30
медный 29
- Тюрьма 63
- Убийство** 37, 195,
- Угол 8, 41, 49, 74, 78, 111, 120, 122, 151, 153, 160, 161, 224, 247, 268
передний 76
- Уголь 51, 58, 60, 61, 76, 87, 102–104, 106, 111, 123, 130, 137, 146, 147, 169, 171, 172, 181, 182, 224, 232, 268
- Удар 25, 94
- Удод 149–150
- Удой 122, 153, 157
- Уж 36, 87, 94, 109
- Ужин 89, 159, 194,
рождественский 15, 20, 21, 23, 43, 45, 55, 67, 92, 98, 111–113, 205, 220
- Узел 33, 48, 49, 67, 68, 80, 83, 84, 220, 261
- Улей 72, 133, 134, 145, 186, 220, 235, 270
- Уриил архангел 94
- Урожай 19, 21, 51, 125, 140, 157, 194,
- Успение 155
- Утка 196
- Утопленник 53, 54, 189, 214
- Утро 23, 69, 85, 87, 171, 189
- Ухват 49, 78, 127, 137
- Ухо 65, 66, 82, 84, 85, 88, 89, 195
- Фаргук** 56, 57, 186
- Фасоль 193
- Фата 116
- Феодосий св. 215
- Филиппа св. день 99
- Фомино воскресенье 153
- Фрол св. 212
- Фрукты 122
- Хаос** 161, 162
- Хвост 39, 62, 68, 88, 98, 109, 111, 135, 187, 188, 226, 241, 242
- Хлеб 9, 41, 69, 76, 79, 80, 83, 117, 120, 160, 165, 166, 167, 170, 172, 191, 194–196, 235, 256, 260, 264, 272
дважды испеченный 167
забытый в печи 36, 69, 111, 273
испеченный в день Сорока мучеников 264, 272

- «муки» 151, 152
пасхальный 50, 68, 106, 153, 196
рождественский 55, 71, 93, 137
Хлев 8, 17, 19, 63, 66, 73–75, 77–79,
82, 89, 90, 103, 116, 128, 131, 134,
139, 141, 144, 145, 151, 153–155,
161, 182
Хозяин, хозяйка 19, 20, 24, 32, 34, 45,
50, 52, 57, 63–65, 67, 68, 71, 82, 85,
89, 90, 112, 131, 137, 139, 159, 169,
170, 182, 196, 204, 205, 220, 224, 228,
234, 235, 257–259, 267, 269, 271
Холера 244
Холм 159
Хомут 175
Хорек 194
Хребет 123, 145, 195
Хромой 71, 110, 210
- Царь** 53
Цветы 133
Цепь 60, 134
окажная 48, 81, 83, 84, 85
Церковь 57, 144, 155, 179, 221, 248
Цыган 37
Цыпленок 24, 35, 57, 68, 82, 85, 99,
108, 128, 139, 208, 219, 269
- Черви** 148, 215, 248
Череп животного 133
Черепаша 122
Черный цвет 136, 225, 231, 267
Черт 29, 39, 49, 65, 76, 130, 148, 167,
168, 189, 190, 201, 210, 227, 235, 238,
254
Чеснок 49, 74, 115, 144, 146, 169, 194,
212, 227, 238, 252
Чет-нечет 185
Четки 150
Число 26, 29, 31, 44, 45, 58, 60, 64, 82,
91, 101–103, 122, 156, 201, 213, 231,
242, 244
Чистота нечистота 36, 37, 74, 75, 76,
164, 172, 178
Чугун 46
- Чудо 57, 114, 162, 163
Чулок 107
Чума 35, 189, 191
Чучело 116
ведьмы 17, 96, 105
- Шапка** 63, 120, 231, 235
Шепот 230, 232
Шерсть 60, 133, 135, 138, 140, 151,
191, 194, 195, 205, 243, 252
Шип 77, 78, 91
Шиповник 8, 34, 78, 85, 91, 94, 128,
143, 268
Шишига 148
Шкура 242
волчья 195
ежа 80
зменная 13
коровья 38, 39
свиная 194
Штаны 32, 146, 156, 170, 171, 172,
175
Шуба 46
Шум ритуальный 35, 74, 117, 160
- Щепка** 41, 130
от гроба 62
Щипцы очажные 74, 95
Щит 44, 45
Щука 60, 61, 100; 173
- Эпидемия** 13, 21, 22, 37, 43, 47, 51,
102, 138, 144, 160, 181, 183, 184, 185,
204, 208
Этимологическая магия 67, 70, 125,
126, 230, 232
Эхо 54
- Юбка** 57, 85, 129
Юрьев день 8, 19, 27, 33–36, 41, 47,
65, 71–74, 77, 79, 82, 89, 101, 122,
130, 139, 140, 142, 144–146, 153–
155, 165, 168, 175, 183, 184, 193, 228,
251, 263, 273
Юг 28, 29

Яблоко 194

Ягненок 208

Ягоды 67

Язык 66, 75, 82, 83, 90–92, 109, 211,
215, 219, 223, 225, 271

 клясть под 64, 65, 100, 238

Яйцо 41, 139, 172, 252

болтун 27, 108

вареное 140

пасхальное 41, 74, 153

петушье 162, 163

Ястреб 57, 68, 72, 85, 93, 174, 268

Ячмень 27

Ящерица 74, 183

УКАЗАТЕЛЬ АПОТРОПЕЙЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ

- Беречь** 225
Бить 24, 91, 92, 99, 101, 104, 106, 110,
124, 146, 158, 165, 172, 173, 184, 223
наотмашь 128, 148
Благодарить 191, 192
Благословлять 31, 51
Бодать 187
Брататься 188, 189, 217
Бросать 27, 108, 124, 125, 192, 266
вслед 103, 123, 130, 131, 132, 146, 147,
148
через 102, 166, 179
Быть вежливым 190
Быть веселым 173
Быть запертым 210
Быть крепким 210, 245
Быть кротким 210
Быть невидимым 185
Быть невредимым 231
Быть незаметным 186
Быть непривлекательным для опасности 177, 178
Быть неузнаваемым для опасности 165, 185
Быть неуязвимым 164, 165, 166, 169,
170, 172, 186
Быть нечувствительным 166, 169,
180, 183
Быть обмоченным 178
Быть обосранным 177, 178
Быть отталкивающим 165, 176, 186
Быть послушным 186
Быть сильным 165, 172, 173
Быть чистым 165
- Вбивать** 107
Вертеть 105
Взвешивать 157
Видеть 68, 69, 101, 109
первым 158
- Возвращать** 128
опасность в исходное состояние 132
опасность отправителю 115, 130, 131,
132
- Вонзать** 95
Вспахивать 51
Вставить на железо 165–166
Втыкать 28, 40, 41, 69, 73–79, 93, 104,
132, 154–155
веник 125
кости пасхального поросенка 153
нож 127
освященные травы 154
- Выбивать** 87, 92
зубы 223
- Выбрасывать** 87, 98, 112, 125
мусор 141, 179,
хлебную лопату 116, 136
- Вывешивать** 32, 39, 63, 73, 79, 81, 102,
117, 133–135, 140, 141, 151, 153,
154, 157, 173, 258
куриный бог 116
женскую рубашку 121
метлу 124
рубашку новорожденного 116
свадебное деревце 116
старые лапти 132
убитую птицу 116
- Выворачивать** 92,
глаза 223, 242
одежду наизнанку 126, 127
- Выгонять** 230, 247
Выделять долю 195
Выдирать 251
Выжигать 93
Выкалывать 91
Выкапывать 141
Выкатиться 220
Выкидывать 223
Выкорчить 92

- Выламывать 92, 202, 211
 Вылизывать 179
 Выметать 8, 115, 124, 125, 141, 179, 183
 Выносить 74, 75, 113, 127, 129, 168
 еду 193, 194, 195
 за пределы хозяйства 141, 179
 Выпекать огнем 118, 224
 Выпивать 109
 Выпирать 92
 Выпроаживать 91, 149
 Выпугивать 149, 215, 224
 Вырывать 96, 99, 104
 Выставляять 124
 Вытеснять 136, 150
 Вытирать(ся) 127, 154, 180
 Выходить 83, 113
 Выявить 94
 Вязать 48
 Вянуть 271
- Г**
 Глотать 101
 Гнить 71
 Гноить 107
 Голодать 69, 70
 Грести 232
 Грозить 75
- Д**
 Давать имя 237, 253
 Дарить 191, 195
 Драть 102, 223, 236
- Е**
 Есть 69, 70, 73, 86, 99, 100, 122, 145, 157, 162, 208, 229, 232, 267
- Ж**
 Жарить 93
- З**
 Зааминивать 10, 49, 51, 245
 Забивать 106
 гвоздь 235, 236
 Забывать 69
 Заваливать 44, 218
 Завешивать 87
 Заволакивать 220
- Заворачивать 92
 Завязывать 33, 42, 60, 80, 85, 86, 94, 220, 267
 глаза, рот, зубы 68, 83, 84
 красную нитку 116
 узел 48, 49, 68, 261
 Заговаривать 10, 94, 224, 225, 240, 244, 257
 Загонять 213, 243
 Загораживать 43, 44, 214, 224, 240
 Заграждать 31, 43, 49
 Загрэбать 106
 Задабривать 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 217, 218
 Зажигать 103
 «живой» огонь 183
 Зажмуривать(ся) 68, 89, 269
 Зазябнуть 69, 258
 Закалять 166
 Закалывать 86, 91, 93, 99, 196, 231
 Закапывать 32, 41, 60, 73, 80, 82, 89, 107, 134, 153, 186, 257, 258
 вола 47,
 железо 165
 камень 65, 66, 110
 кости пасхального поросенка 154
 куруцу 80, 139, 225, 267
 лошадь 114
 цыпленка 35
 череп 133
 Закидывать 240
 Заклинать 51, 195, 207, 222
 Закрещивать 38, 49, 50, 51, 77, 102, 252, 257
 Закрывать(ся) 10, 26, 27, 45, 46, 49, 50, 56–58, 60, 80–82, 116, 164, 168, 214, 218, 71, 88
 глаза 71, 88
 Закусывать 90,
 Закутать(ся) 26, 45
 Залеплять 89
 Заливать водой 87, 88, 106, 224
 Замазывать 88
 Заманивать 107, 115, 143
 Замерзать 69, 211, 219, 271
 Заметать 106

- Замещать** 25, 136, 150, 164
опасность суррогатом 161, 162, 163
- Замыкать** 10, 22, 24, 30, 42, 46–48, 69,
80–86, 88, 89, 92, 94, 158, 202, 206, 211,
213, 218, 219, 224–226, 231, 239, 240,
242, 243, 247, 256, 257, 260, 261, 263,
265
- Занеметь** 64
- Запекать** 93, 220
- Запечатывать** 211, 265, 266
- Запирать(ся)** 47, 49, 58, 81, 82, 88,
207, 211, 219
- Заплетать** 84, 86, 268
- Заповедывать** 207, 222, 231
- Заполнять пространство звуком** 158,
159, 164
- Заполнять пространство светом** 156,
157
- Запрещать** 51, 113, 220
- Зарастать** 185
- Зарубать** 89, 90
- Засевать** 51, 252, 272
- Засекать** 10, 44, 77, 88, 89, 90, 185,
218, 225, 244
- Заслепить** 68
- Заслонять** 44
- Заставлять** 44, 224
- Застерегать** 240
- Застилать** 88
- Заступать** 10, 45, 46, 214
- Засыпать** 87, 93, 185
глаза песком 223
- Затвердеть** 65, 66, 258
- Затворять** 26, 45, 85, 87, 211, 231
- Затоптать** 98
- Затыкать** 8, 17, 23, 68, 74–77, 79, 84,
88, 93, 99, 123, 151, 224, 257, 259
ветки 155
иглолку в одежду 136, 250
- Затынивать(ся)** 26, 45
- Зачураться** 49, 51
- Зашивать** 60, 79, 84, 86, 89, 94, 123,
134, 144, 145, 151, 166, 259, 263
- Защищать(ся)** 10, 44, 45, 164, 186,
187, 215
- Звать** 55
по имени 122
- Звонить в колокол** 97, 113
- Здороваться** 55, 57, 190, 217
- Знать** 111
- Играть на музыкальных
инструментах** 118
- Идти вспять** 128
- Изгонять** 22, 98, 118, 163, 179
- Измерять** 47, 49, 63, 98, 157, 158, 229
- Исколоть** 99
- Испражняться** 121, 122
- Исчезать** 100, 113, 142, 143, 185, 235,
237, 254
- Казаться** 264
- Калечить** 73, 78
животных 101
- Кипятить** 104, 105
- Кланяться** 217, 250
- Колоть** 91, 99, 100, 187
- Кормить** 116, 168, 193, 194, 195, 196,
264, 271
- Косить наотмашь** 128
- Крестить(ся)** 95, 124, 129, 148, 156,
184, 213, 236, 261, 265, 266
- Кричать** 53, 158, 159
- Крутить** 106
- Куковать** 119
- Кумиться** 188, 189, 191, 217
- Купать(ся)** 79, 180
- Кусать** 71, 72, 100
самого себя 132
- Латать** 86, 259
- Лежать** 71
- Ловить ведьму** 156
- Ломать** 92, 164
- Лопнуть** 108
- Мазать** 89, 177, 257
дегтем 144, 184
калом 121, 122, 123, 165, 176, 236, 267
кровью убитого вампира 168

- освященным салом 154, 173
чесноком 145, 146, 212
- Марать 236
- Махать 77, 89, 95, 97, 100, 108, 117, 128, 137, 232
- Мести 63, 124, 144, 237
- Миловать 217, 248, 252
- Миновать 236
- Молить(ся) 10, 115, 129, 191, 217, 223
- Молчать 67, 90, 220, 270
- Мочиться 121, 122
- Мучить 104, 105
- Мыть(ся) 111, 169, 179, 180, 181, 191
глаза мочой 176
- Навивать** 76
- Называть защитными именами 173–174, 177
- Наколоться 77
- Накрывать 23
- Нанизывать 60, 74, 99, 117, 223, 267
- Наносить увечье 17, 62, 274
- Напоить 94
- Напускать борзых кобелей 222, 223
- Насрать 187
- Нассать 187
- Насылать 90, 137
- Натирать 165
чесноком 144
- Находить случайно 115
- Не бояться 170, 228
сглаза 171, 264
- Не видеть 113, 208, 221, 232, 234, 242, 251, 259, 269, 272
- Не допускать 46, 150, 163, 188, 239
- Не знать 114
- Не иметь 123
силы 123, 169, 237, 240, 242, 247, 260, 269, 271,
- Не летать 114
- Не подпускать 150
- Не приставать 272
- Не пропускать 26, 221
через 111, 174, 175
- Не слушать 142
- Не слышать 221
- Не смотреть 114, 222
- Не сниться 237
- Не сходиться 221, 269
- Не трогать 114
- Не хотеть 271
- Нейтрализовывать 25, 55, 62, 156, 274
- Обводить** 10, 35, 39, 104, 148, 266
вокруг дома 187
- Обвязывать**
веревкой 34
ниткой 34, 35, 68
полотном 35
цепью 81, 134
- Обгонять** 158
- Обегать** 30, 120, 159
- Обжигать** 93, 104, 183, 185
- Облачать(ся)** 59, 208
- Обливаться** 121
- Обманывать** 135, 175, 185
- Обметать** 63, 125, 178
- Обмывать** 8, 179
- Обнаружить** 94
- Обносить** 73
тыном 218
- Оболокать(ся)** 59, 207, 225, 226
- Оборонять** 119
- Обращаться (*ob-vrat-)** 29, 226
- Обрубать** 89
- Обсадиться** 208, 219
- Обсевать** 39, 40, 42, 139, 145, 249
- Обсыпать** 10, 39, 40, 109, 138, 139, 148, 168, 260
- Обтирать** 171, 172, 176, 179
мужскими штанами 173, 175
- Обтыкать(ся)** 10, 41, 42, 59, 207, 225
- Обуздать** 84, 243
- Обходить** 10, 37, 42, 47, 60, 63–65, 70, 72, 74, 80, 81, 83, 87, 90, 91, 96, 108, 158, 183, 184, 186, 195, 250, 252, 258, 262, 263, 266
дом 118, 130, 159
пасеку 130, 187, 270

- пожар 154, 165
поле 128, 139, 157, 159, 160, 164, 165, 269
скот 117, 122, 272
- Объезжать 36, 37, 62
- Огораживать(ся) 30, 40–42, 59, 157, 208, 209, 219, 244, 249
Божьей милостью 30
горой каменной 30
Иисусовой молитвой 30
- Ограждать 22, 31, 42, 204, 206, 208, 215, 218, 236
ангелами 30
крестом 30, 31
месяцем 29
пеленками 31
ризой 30, 224
солнцем 29
- Одаривать 252
- Одевать(ся) 59, 225, 226, 230, 247
- Окаменеть 64, 65, 66, 256
- Окапывать 39
- Окроплять 53, 70, 72, 79, 123, 150, 151, 152, 180, 181, 270
мочой 121, 176
святой водой 155
- Окружать(ся) 17, 25, 26, 157, 161, 175, 251, 274
- Окуривать 8, 63, 73, 109, 111, 145, 164, 165, 169, 181, 182
корову 155, 168, 184, 268
ладаном 150–151
- Омывать 181
- Онеметь 67
- Опаливать 93, 105
- Опахивать 37, 101, 138, 148, 158, 160, 162, 249, 252, 272
- Опережать опасность 157, 158
- Оплакивать 54
- Опознать 94
- Опоясывать(ся) 10, 26, 32, 33, 135, 157, 205, 249
веревкой 33
зарей 34, 42, 59, 207, 208, 225
лентой 33
месяцем 34
первой пряжей 33
поясом мужа 33
рыболовной сетью 33
шиповником 34
- Освещать(ся) 10, 42, 156, 157, 209, 210, 236
- Освобождаться 243
- Освятить 50, 146, 152, 153, 154, 156, 167, 250
- Оскоромиться 70
- Ослеплять 87, 90
- Ослепнуть 67, 249
- Останавливать 75, 77, 184
градовую тучу 114
- Отбивать 118, 119, 136
- Отбирать 231, 251
- Отбрасывать 119
- Отбрыкнуться 119, 187, 188
- Отваливаться 120
- Отвергать 119, 213
- Отвлекать на другой вид деятельности 137
- Отводить злой глаз 133
- Отворачивать 100, 115, 125, 126, 129, 230
- Отвращать 117, 123, 128, 130, 132, 134–136, 161, 204, 231
нечистотами 115
- Отвязаться 119
- Отговориться 119
- Отгонять 8, 17, 25, 56, 62, 74, 97, 103, 115–121, 124, 125, 128, 143, 146, 149, 152, 160, 162, 163, 165, 181, 215, 224, 226, 227, 230, 235, 236, 241, 248, 259, 274, 275
бранью 148
в будущее 140
в небытие 115, 142
в никогда 115, 138, 139, 140
в никуда 115, 140, 141
прошлое 140
за пределы своего пространства 140–142
на другой объект 115, 132, 135, 136, 175

- Отгородиться 188
 Отдалять 119, 180, 214
 Отзываться 54, 55
 Откатиться 119
 Отколоться 188
 Откоситься 91
 Откоснуться 119, 120
 Откручивать 267
 Открыть 110, 141
 Откуивать 53
 Откусывать 167
 Отмахнуться 119, 187, 188
 ножом 148
 Отмотнуться 119
 Отмыкать 47, 83
 Отножиться 91
 Относить 218
 Отпереть 110
 Отпугивать 115, 116, 117, 144, 146, 148
 Отпускать 54
 Отражать изображение 116, 117
 Отрезать 91, 93
 Отрицать опасность 114
 Отрубать 82, 101
 Отсатануться 119
 Отсекать(ся) 84, 90, 119
 Отстранять 119, 143
 Отстреливать 102
 Отступиться 120, 161, 210
 Отсылать 142
 чужим людям 137
 Отсыхать 271
 Оттоптаться 119
 Отшатнуться 120, 212
 Отыниться 29
 Очерчивать круг 10, 38, 39, 76, 158, 251
 Очищать 8, 17, 164, 165, 178, 179, 180,
 181, 182
 огнем 183, 184
 Ошпаривать 106
- П**
 Палить 106
 Парить 106
 Пахнуть 227
 Перебарывать 168, 173
 Перебрасывать через 153
 Переводить зло 133, 134
 Переворачивать 74, 125, 126, 127, 128,
 129, 142, 232
 Перевязывать 209, 249
 Перегонять через огонь 184
 Перегореть 169
 Передавать через 175, 176
 Перекусывать 95
 Перемолоть 96
 Перепрыгивать 106, 172
 через костер 183
 Перерезать 91, 98
 Переродить 164, 174, 175, 176
 Пересечь(ся) 96, 110
 Пересиливать 173
 Перестригать 98, 229
 Переходить через 114, 167, 184, 250
 Перечислить 231, 233
 Перешагивать 47, 76, 77, 165, 171,
 175, 176
 Петь 152, 159, 160, 161, 232
 Печь 93, 232
 Пить 70, 73, 110, 131, 169
 Плевать 113, 115, 123, 124, 131, 132,
 146, 148, 176, 177, 178, 226, 237,
 257
 Побеждать 187, 220, 243
 Побивать 220
 Повернуть 217
 Подбрасывать 95
 Подгорать 170
 Подмывать 181
 Подпирать 81
 Подсовывать 137, 141, 165
 Подсыхать 170
 Пожирать 100, 109, 110
 Показывать 116
 Поколоть 98
 Покосить 97
 Покрывать(ся) 42, 56, 57, 58, 164,
 208, 219, 232
 Породиться 188
 Посыпать пеплом 103
 Превращать в ничто 107, 108

- Преграждать 10, 17, 22, 25, 26, 42, 45,
47, 48, 51, 73, 138, 159, 274, 275
- Привязывать 153, 169, 186, 258
- Приглашать
на рождественский ужин 20, 23, 42,
55, 56, 92, 98, 111, 112, 113, 194,
205, 223
сакральных защитников 160
- Прикасаться 170
- Прикусывать 90, 109
- Приносить жертву 188, 193, 194, 195,
196
- Припинать 222
- Приравнивать к нулю 27, 108
- Прирастать 72
- Приставать 111
- Причинять боль 78
- Проглатывать 100
- Прогонять 207, 219, 243
через 75, 83, 85, 89, 139, 140, 172, 173,
175, 180
через огонь 183
- Продавать 175
- Продевать через 76, 174
- Прокалывать 91, 99, 104, 164
- Проклинать 84, 124, 220, 243
- Пропадать 113, 142, 143, 226, 250, 254
- Просить(ся) 10, 191, 217, 218, 223
разрешения 192
- Простираться 160
- Простреливать 101
- Протыкать 77, 99, 101
- Прясть 34, 35, 110, 126
- Прятать(ся) 55, 57, 60, 80, 86, 234
- Пугаться 70
- Пускать по воде 179
- Разбивать** 27, 95, 97, 108
- Разбрасывать 94, 102, 103, 111, 155
- Разговаривать 55, 57
- Разгонять 103
- Разграничивать 25, 51, 53, 194, 274
- Разгребать 226
- Раздавать 196
- Разделять 52, 53
- Раздирать 94, 97
- Раздробиться 97
- Разметать 226
- Разламывать 96, 196
- Размыкаться 83
- Размяться 97
- Разнести 98, 236
- Разойтись 212
- Разорять 223
- Разрубать 89, 95, 96, 97
- Разрывать 95, 96, 97, 100, 220
- Ранить 78, 156
- Раскатиться 97
- Раскрестить 97
- Раскусывать 95
- Распустить 107, 207
волосы 162
- Рассеять 138, 162
- Рассеивать 8
- Рассекать 89, 90, 95
- Рассказывать 152
- Расстреливать 101
- Растапливать 100
- Растащить 98
- Растоптать 98
- Расходиться 205
- Расчленять 95, 96, 98, 104
- Рвать 223
- Рождаться заново 174
- Рубить 11, 90, 97, 207
- Ругаться матом 148
- Связывать** 33, 62, 73, 84, 85, 86, 149,
156, 243
- Сгинуть 142
- Сдаваться 234
- Сечь 90, 97, 223, 224, 244
- Сжигать 17, 80, 94, 96, 98, 101, 102,
104–106, 164, 165, 169, 178, 179,
181, 183, 207, 222, 232
- Скрывать 58, 186, 244
- Сманивать 243
- Смердеть 122
- Смеяться 173
- Смолить 93

- Смотреть 132
на ногти 130, 131, 265
через 174
- Смыкать 81
- Сновать 76
- Собирать 85, 243
мак 17, 40, 109, 245, 260
- Соединять 86, 87
- Солить 265
- Сохранять 46, 60, 214, 248
- Спасать 58, 236
- Ссылать 225
- Ставить тын 225
- Стелить
Евангелие 225, 247
крест 230
- Стеречь 161, 225
- Стирать 168
- Сторожить 236
- Стрелять 27, 101, 102, 146
- Стукнуть 65
- Считать 40, 110, 138, 139, 157, 205,
211, 221
- Ткать 31, 76
- Толочь 92
- Тонуть 79, 107, 113, 205, 226
- Топить 96, 107, 207
- Топтать 110, 187, 223
- Трещать 232
- Тянуть 223
- Убивать 75, 101–103, 106, 156, 236,
252
- Убираться 120
- Увидеть 94
- Угрожать 97, 146
- Удалять 98, 140, 178, 179
- Ударить 73, 89, 207, 256, 259
- Удваивать 117, 161
- Удерживать 78
- Удивляться 162
- Узнавать 110
- Уклоняться от встречи 52
- Уколоть 74–76, 78
- Украшать 191
- Укрывать 25, 31, 56, 57, 60, 213–215,
257, 259, 274, 275
- Умилостивить 192, 193
- Умолять 10, 217, 218
- Умывать(ся) 121, 179, 180, 181, 250
- Уничтожать 17, 25, 27, 62, 73, 94–96,
98, 101–105, 108, 110, 114, 121, 164,
165, 179, 274, 275
- Уносить 141
- Уподоблять покойнику 62
- Утираться 181
- Хранить 65, 161, 236
- Целовать 124, 138
- Цепляться 78
- Чистить 191
- Швырять 87
- Шить 86

УКАЗАТЕЛЬ ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

- Баба Шарка** – оспа (болг.) – 189
бабушка доманушка – женская ипостась домового (рус.) – 189
батюшко дворовы снохач – домовый (рус.) – 189
банный батюшка – банник (рус.) – 189
бережатый – участник свадьбы, охраняющий молодых от порчи (рус.) – 13
біда – черт (укр.) – 254
бодай скáменив – черт (з.-укр.) – 65
брата́нушко – домовый (рус.) – 189
браток – домовый (бел.) – 189
- Валоўрык** – расстояние, на которое слышен крик вола (бел.) – 159
вампирови́й – сын вампира (серб.) – 94, 101
ветрого́ня – демоны, ведущие градовые тучи (серб.) – 87
ві́треница – женский демон, вступающий в сексуальную связь с мужчинами (карпат.) – 33
вукодржи́ца – терновник (серб.) – 78
вутьря́ка – колдун, после смерти становящийся вампиром (укр.) – 28
- Голодная кутья** – канун Крещенья (полес.) – 70
Громницы – Сретенье (полес.) – 103
громничны́й пепел – пепел от дров, сожженных в Сретенье (полес.) – 103
- Деденька** – домовый (бел.) – 189
дедунька – черт (рус.) – 189
дедю́ха – лихорадка (рус.) – 189
дзедка – дух, охраняющий клады (бел.) – 189
дивина – волк (серб.) – 254
долгий дя́дюшка – леший (рус.) – 189
домове́йко – домовый (рус.) – 190
домови́душко – домовый (рус.) – 190
домови́шко-дедушка – домовый (рус.) – 190
дорогу́ша – лихорадка (рус.) – 190
дядя большой – леший (рус.) – 189
- З камня** – черт (з.-укр.) – 66
з рі́жками – черт (з.-укр.) – 254
забудька – хлеб, забытый в печи (полес.) – 69
завернуть поклик – обратиться на ведьму ее же колдовство (укр.) – 129
заперды́ш – куриное яйцо без зародыша (с.-рус.) – 108
зві́jeraц – волк (серб.) – 254
змея – ведьма (полес.) – 254

энос – болезнь, получаемая одним из детей, при встрече двух матерей с грудными детьми (полес.) – 147, 175, 190

Каменик – волк (серб.) – 66, 254

каменица – змея (серб.) – 66, 254

ками јој у кљун – змея (серб.) – 66

ками му у зубе – волк (серб.) – 65

кикимора одноглазый – см. *куриный бог* – 115

ки́цки – вырезанные из земли прямоугольные куски дерна, которые раскладывали на воротах для охраны дома от порчи (з.-укр.) – 43

кликóвище – расстояние, на которое слышен человеческий голос (бел.) – 159

корми́лушка – домовой (рус.) – 190

корову моли́ть – обмывать корову святой водой после отела (рус.) – 180

красни – женские демоны, крутящиеся в вихре (гуцул.) – 190

кум Гребень – водяной (рус.) – 189

кума – чума или вештица (серб.) – 189

кума́ – лихорадка (рус.) – 189

кума́ха – лихорадка (рус.) – 189

ку́мушка – лихорадка (рус.) – 189

кур – поднятый вверх средний палец, жест, аналогичный кукишу (ю.-слав.) – 146

курва – волк (серб.) – 254

куриный бог – амулет в виде камня с дыркой, охраняющий кур (рус.) – 115

куриный домовой – см. *куриный бог* – 115

курить уроки – ритуал окуривания коровы после отела (рус.) – 182

куричий бог – см. *куриный бог* – 115, 116

курячий поп – см. *куриный бог* – 115

Леля – оспа (болг.) – 189

Майки – женские демоны, по ночам вредящие детям (карпат.) – 176

ма́ценька-полуно́ценька – детская бессонница (с.-рус.) – 189

меживник – нечистая сила, обитающая на меже (карпат.) – 143

миша (мишкина) свадьба – обряд выпроваживания мышей за пределы села (болг.) – 149

моли́тва – святая вода для омывания роженицы от родильной нечистоты (серб.) – 180

моли́твење – купание роженицы в освященной воде для очищения от родильной нечистоты (серб.) – 180

молодой дом – строящийся дом (бел.) – 19

мрати́няк – куриная болезнь (болг.) – 82, 99, 100

Неплаканная могила – забытая могила (полес.) – 69

нитка – демоническое существо, которое сосет человека (з.-укр.) – 121

нявки – ночные демоны, нападающие на ребенка (укр.) – 29, 121

Оберега́тель(ница) – знахарь, знахарка (рус.) – 13

окаменица – змея (серб.) – 66, 256

она из зида – змея (серб.) – 254

она из траве – змея (серб.) – 254

онај мали – водяной демон (серб.) – 254

онај стари – водяной демон (серб.) – 254

опири́ця – ведьма, после смерти превращающаяся в вампира (карпат.) – 42

опырь – вампир, ходячий покойник (карпат.) – 103

отворотки – лишние нитки основы, остающиеся после заправления ее в бердо (полес.) – 126

отвороты, отворотные слова – заговоры на недопущение порчи (рус.) – 129

отпуск – комплекс магических действий, совершаемых пастухом при выгоне скота (с.-рус.) – 14

Печеница – рождественский поросенок (серб.) – 84

подмыть корову – окурить корову после отела (рус.) – 181

поставить тын – обход пастуха вокруг поскотины при первом выгоне скота (с.-рус.) – 36

постная кутья – канун Крещенья (полес.) – 70

прі́мхи – комплекс магических предписаний для сохранения благополучия и здоровья (бел.) – 14

пропа́сник – черт (карпат.) – 43, 254

пужа́йло – черт (полес.) – 167

пустоловица – женский демон, вредящий путнику на дороге (серб.) – 54

Рога – жест, аналогичный кукишу, при котором подняты вверх указательный палец и мизинец (ю.-слав.) – 146, 147

родимец, родимчик – детская болезнь (рус.) – 189

Свечка – кукиш, показанный между ног (с.-рус.) – 147

сестрички – самодивы (болг.) – 189

скаменила му се уста – волк (серб.) – 66

скаменяшник – черт (карпат.) – 66, 254, 256

скотий бог – покровитель скота, функциями которого был наделен св. Власий (рус.) – 115

сладка, блага, медена – самовила (болг.) – 190

сре́ѓа – ритуальный хлеб, с которым приглашают Германа на рождественский ужин (серб.) – 55

стринка – оспа (болг.) – 189

стукач, устукач – палка, которой погоняют волов (серб.) – 126, 129

Тета – медведь (серб.) – 189

тетка – лихорадка (рус.) – 189

титюха – лихорадка (рус.) – 189

ти, що трусять очерэтами – черти (укр.) – 254

той, що у скалі сэдэт – черт (карпат.) – 254

тот, що свистить – черт (укр.) – 254

тота, що під корчом сидит – змея (карпат.) – 254

Урѳкы скидаты – окуривание коровы после отела (полес.) – 182

уво им се у камен створило! – возглас при упоминании змеи (серб.) – 65, 66

Хамајлија – оберег-амулет – 14, 198

хованец – демон-слуга, выведенный из яйца для получения богатства (карпат.) – 51, 220, 222

Цертышко-перевѳртышко – черт, живущий в реке (с.-рус.) – 190

цураха – черт (карпат.) – 254

Чесница – рождественский хлеб (серб.) – 71, 137

Шипак – см. *рога* – 146

Щезник – черт (карпат.) – 254

щезун – черт (карпат.) – 254

щчезбы – черт (карпат.) – 143

Czarcie gѳwno – растение *Asa foetida*, используемое для колдовства (пол.) – 123

czarcie tajno – то же, что и *czarcie gѳwno* – 123

Huřkanje – ритуальный крик в день св. Павла с целью прогнать холод (словен.) – 159

Kamenjak – волк (хорв.) – 66

klobuk – демон, ворующий богатство в чужих домах для своего хозяина (пол.), ср. *хованец* – 49

Krauskѳ hody – пастушеский праздник накануне Троицы (чеш.) – 29

Ѓwińskie gѳwno – обращение к вихрю или водяному (пол.) – 122

Ten z łincixim – черт (пол.) – 254

Научное издание

Елена Евгеньевна Левкиевская

СЛАВЯНСКИЙ ОБЕРЕГ
СЕМАНТИКА И СТРУКТУРА

Утверждено к печати Институтом славяноведения РАН

Редактор *Т. А. Агапкина*
Корректор *М. Р. Куренкова*
Оригинал-макет *Н. Ю. Квасницкая*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: **indrik@pochtamt.ru**

or by tel./fax: **+7 095 938 57 15**

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Petersburg». Печать офсетная.

21, п. л. Тираж 1200 экз. Заказ № 6602

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6



Е. Е. Левкиевская