

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

ЗАГОВОРНЫЙ ТЕКСТ ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА

МОСКВА 2002

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

ЗАГОВОРНЫЙ ТЕКСТ

ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА

МОСКВА 2002

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Грант № 01-04-00218а

Редакционная коллегия
Л.Г. Невская, Т.Н. Свешникова, В.Н. Топоров

Заговорный текст: генезис и структура. Материалы круглого стола – М., 2002. 108 стр.

ISBN 5-75760141-8

© Институт славяноведения РАН, 2002

© Коллектив авторов, 2002

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Т.А. Агапкина</i> Ляк на конопляных ногах	5
<i>Е.В. Вельмезова</i> О развитии заговорной формулы отсылки злого начала in desertum locum: чешская традиция в сопоставлении с восточнославянской	8
<i>М.В. Завьялова</i> К исследованию взаимовлияний заговорных традиций в балто-славянском регионе	16
<i>В.Л. Кляус</i> Заговоры в видеофиксации. К проблеме вариатизации текста	24
<i>Е.Е. Левкиевская</i> Некоторые особенности прагматики апотропеического заговора	32
<i>Т.А. Михайлова</i> “Женские чары”, или об одной прото-кельтской поэтической формуле	38
<i>Л.Г. Невская</i> Система предикатов в заговорном тексте	42
<i>С.Е. Никитина</i> О конфессиональной специфике в заговорной традиции русских протестантов	44
<i>Т.Н.Свешникова</i> Числа в румынских лечебных заговорах	49
<i>И.Седакова, О.Трефилова</i> Три болгарских текста записи 2001 года в контексте общеславянской заговорной традиции	52
<i>А.Л. Топорков</i> Мотив «чудесного одевания» в русских заговорах XVII-XVIII вв.	55
<i>С.М.Толстая</i> Магические ритмы и инерционная грамматика заговора	62
<i>Т.В. Цивьян</i> Еще о «Молитве Гавриила» Из Новгородского кодекса 1-й половины XI века	66
<i>В.Н. Топоров</i> Числовой код в заговорах по материалам сборника Л. Н. Майкова “Великорусские заклинания” (часть первая)	70
<i>Т.В. Топорова</i> О «заговорных» фрагментах в мифологических песнях «Старшей Эдды»	93

Проблематика "Круглого стола" "Заговорный текст: генезис и структура" включена в контекст предыдущих исследований этого ритуально-фольклорного жанра. Сама архаическая природа заговора диктует многоплановый выбор аспектов исследования и комплексный подход к его изучению: семантика и структура заговорного текста, его язык и поэтика, связь с мифом и ритуалом и т.п. Продолжается та линия исследования, которая была начата на Симпозиуме по структурному изучению знаковых систем в 1962 г., сыгравшем важную роль в становлении семиотического подхода к текстам разного рода. Формирование методологических приемов исследования, используемых участниками нынешнего "Круглого стола" во многом определено книгой Вяч.Вс.Иванова и В.Н.Топорова "Славянские языковые моделирующие семиотические системы" (1965 г.), в значительной степени построенной с использованием корпуса славянских заговоров. Первые результаты систематического изучения заговорных текстов были подведены на конференции "Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора" (1988), материалы которой частично были опубликованы в специальной монографии "Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор" (1993) и сборнике статей "Малые формы фольклора" (1995). На "Круглом столе" предполагается обсуждение многоплановых аспектов заговорного текста, определившихся к настоящему времени, среди них - реконструкция глубинного смысла отдельных субжанров, концепты, существенные для этого жанра (число и др.), особенности языка и поэтики заговора и т.д. Материалом послужили тексты на языках широкого ареала от Балтии до Балкан, поэтому естественно обсуждение проблемы взаимовлияния текстов на пограничных территориях (в том числе в условиях многоконфессиональности) и, наоборот, типологии текстов на языках, не находящихся в непосредственном контакте, выявление архетипических оснований текста и реконструкции его смысла и т.д.

Ляк на конопляных ногах

Среди полесских заговоров от испуга, имеющих в Полесском архиве Института славяноведения РАН, нам встретилось несколько любопытных текстов, в основе которых — сюжет «Тело ляка (испуга), разные части которого созданы из разных материалов (воска, трухи, камыша, дерева и др.), будет уничтожено / рассыплется по частям». Судя по анализу источников, заговоры с этим сюжетом известны преимущественно в белорусско-полесской и отчасти в украинско-полесской традиции, причем только среди заговоров от испуга. Приведем фрагменты двух таких текстов:

От ляка

*Ты, ляшэ, ты, страшэ, ты, пэрэполошэ, ты
вэликий человеце.*

*У тэбэ, ляше, у тэбэ, пэрэполошэ,
Чэрэтовы ноги, воскова голова, вэлика борода.
Чэрэтовы ноги поламну, воскову голову разобью,
вэлику бороду одорву.*

Вышэ ляха, вышэ страха, вышэ переполоха.

Ляк до дому, а дытына [имярек] у гору.

(ПА, зап. в с. Кишин Олевского р-на Житомирской обл.)

Ляк шэптать

Ишоў ляк:

Ноги чэрэтяные,

Руки конопляные,

Голова воскова.

Руки-ноги поломались,

Голова растопилась,

Кати ляки минулися.

(ПА, зап. в с. Тонеж Лельчицкого р-на Гомельской обл.)

Ранее опубликованные заговоры (Замовы, № 1072-1078) добавляют к этому описанию «волчьи очи», «трухлявое тело», «соломенное или смоляное чрево», «конопляную бороду», при-

чем единственным обязательным элементом облика являются ноги («конопляные», «чарацкие», т. е. камышовые, или «деревянные»). Понятно вполне, что представление объекта заговора слабым, легко разрушаемым и нетвердо стоящим на ногах более всего отвечает прагматике заговора, нацеленного на уничтожение недуга и развенчание его могущества.

Персонификация болезни, очевидная в процитированных выше текстах, вполне типична для восточнославянской заговорной традиции (вспомним хотя бы 12 сестер-лихорадок). Что же касается специально испуга, то его персонификация, возможно, находит некоторое соответствие в лечебных практиках, посвященных этому недугу. Мы имеем в виду обычай «выливать испуг», т. е. лить воск, свинец или олово в воду, по полученной фигурке определять виновника болезни или даже идентифицировать с этой фигуркой саму болезнь, после чего тем или иным способом уничтожить фигурку или избавляться от нее (СД 2, s.v. *Испуг*).

Мотив «гетерогенного тела» многогранно вписан в фольклорный и общекультурный контекст. Среди восточнославянских заговоров устной традиции параллелей к этому сюжету, кажется, нет (см. Кляус, с. 213-214), однако близкий сюжет нам встретился в лечебнике XVII в., в заговоре, который должен был обеспечить безвредность меча, — «Меч умоловити и он не сечет» (Лахтин, с. 61, № 640), ср. фрагмент текста:

*Кован еси брат, сам еси оловян, а сердце твоє воцано...
не укуси мене...*

Этот рукописный заговор отличается от лечебных заговоров прежде всего тем, что, не ограничиваясь телесной уязвимостью объекта, приписывает слабость и его духу. Меч не только скован из мягкого и легкоплавкого олова и потому уязвим физически, но и сердце его сделано из воска, потому меч не страшен сопернику.

Мотив «гетерогенного тела» вызывает вполне прозрачные библейские ассоциации (книга пророка Даниила). Вспомним огромного истукана, сделанного из золота, серебра и меди, но при этом стоявшего на глиняных ногах и потому легко поверженного (Дан. 2, 31-34), - символ мнимого и обманчивого могущества (ср. в наших заговорах камышовые ноги «ляка» на фоне

возвеличивающих его характеристик типа *ты великий человек*).

Кроме того, мотив «гетерогенного тела» соотносится с этиологическими легендами о создании разных частей тела человека из различных объектов природы: волос из травы, дыхания от ветра, глаз от солнца, тела от земли и т.д., легендами, широко известными в т. ч. и славянам.

В рамках восточнославянской традиции параллели к мотиву «гетерогенного тела» встречаются в разных фольклорных жанрах. Так, среди весенних необрядовых песен сатирического содержания есть тексты, удивительно напоминающие заговоры и тем самым указывающие на общефольклорные истоки этого сюжета:

*А в нашей дяревне праява явилась,
Праява явилась — три урода урадились.
Первая урода — бабовая пуза,
Другая урода — шалковая кудри,
Третья урода — лазовая ноги.
Бабовая пуза куры разделбали,
Шалковая кудри девки пытагали,
Лазовая ноги козы абглыдали.*
(Смоленский музыкально-этнографический сб., т. 1,
троицкая, № 277)

В числе параллелей к мотиву «гетерогенного тела» среди эпических жанров — русский духовный стих об Анике-воине, где встреченное богатырем чудище оказывается на поверку Смертью, иномирность которой выражена и физически, ибо чудище имеет части тела трех классов живых существ: человека, дикого зверя и домашнего животного:

*При пути, при дороге
Анике же чудо объявилось.
У чуда ноги лошадины,
У чуда тулово зверино,
У чуда буйна голова человечья.*
(Голубиная книга, с. 104)

Напротив, в былинах, например в былине о Дунае, гетерогенность тела будущего младенца (дитя двух могучих богатырей — Дуная и Настасьи) подчеркивает его потенциально чудесные свойства:

*... у меня во чреве чадо посеяно:
по колени ноги в серебре,
по локоть руки в золоте,
по косицам частые звезды.*

Сказанное подтверждает соображение о том, что здесь, как и в заговорах, конкретная разработка мотива «гетерогенного тела» во многом обусловлена прагматикой соответствующих текстов и жанров, их установками и общими задачами сюжета.

Е.В. Вельмезова

**О развитии заговорной формулы отсылки злого начала
in desertum locum: чешская традиция в сопоставлении
с восточнославянской**

1. Предмет исследования и постановка проблемы

Ограниченность и устойчивость сюжетных мотивов и вербальных клише в заговорных текстах предоставляют широкие возможности для сопоставления их в разных этнокультурных традициях. Речь при этом может идти не только о типологии и выделении конструкций, составляющих семантическое ядро и периферию в рамках отдельных традиций, но и о реконструкции исходных заговорных пратекстов [см. Иванов, Топоров 1963; Топоров 1969], а также об определении относительного возраста отдельных вербальных конструкций – в особенности, если речь идет о таких близких заговорных традициях, как восточно- и западнославянская (чешская).

Отсылка в иной мир как стратегия воздействия на злое начало – достаточно распространенный мотив в славянской заговорной традиции, в том числе, и в чешских заговорах. Уже самый старый из известных на сегодняшний день чешских заговоров, датируемый XIII веком и содержащийся в легенде о святом Прокопе, содержит формулу изгнания бесов в пустынные места: *Vy šimě proklatě! Boží mocí kazují vem, abyste šli odtudto*

ven: Na púšči jděte a nikomu neškod'te! 'Вы, семя проклятое! С Божьей силой приказываю вам, чтобы шли отсюда вон: уходите в пустыни и никому не вредите!' [Smetana 1914: 50]. Как известно, чаще всего разные стратегии воздействия на злое начало (остановка, угроза, посрамление, лесть и задабривание, отгон, отсылка в иной мир, уничтожение и т.д.) непосредственно связаны с определенной прагматической ориентацией заговоров: так, из всех собранных и известных на сегодняшний день чешских заговоров формулы отсылки в иной мир чаще всего встречаются в лечебных заговорах (отсылка болезней), заговорах на выгон скота (отсылка хищных зверей) и заговорах от непогоды (отсылка бурь, града, ураганного ветра и т.д.). Очевидно, это и дало основание чешскому исследователю народной культуры Й.Матиежке, отмечающему неизменность заговорных формул, утверждать, что исполнители заговора и по сей день отсылают в иной мир изгоняемое зло – в частности, и болезни, и непогоду – одинаковыми вербальными формулами [Matiegka 1936].

Действительно ли это так, и можно ли и в самом деле ставить знак равенства между организацией семантической структуры заговоров с разной прагматической направленностью в рамках одной этнокультурной традиции? Или же – даже в пределах одного заговорного сюжета следует скорее говорить о семантическом ядре и периферии соответствующей заговорной традиции?

Обратимся к текстам.

II. Формулы отсылки злого начала в чешских и восточнославянских заговорах

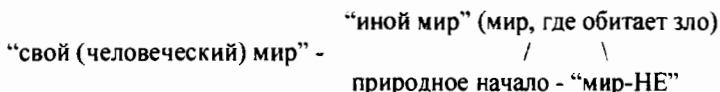
II.1. Лечебные заговоры

Одна из особенностей формул отсылки болезни в чешских лечебных заговорах в сопоставлении с восточнославянскими (русскими, украинскими и белорусскими) – отсутствие упоминаний в них о так называемом “мире-НЕ”, изображаемом как человеческий “со знаком минус” [Вельмезова 1999]. При описании его обычно перечисляются бытовые подробности, характеризующие “свой” мир [см. Свешникова 1993: 142]: это тот мир, где *люди не ходят и кони не бродят, и птица не летает* [Майков 1994: N203], *скот не ходит, трава не растет, красно солнце не всходит* [РЗЗ 1998: N 1382], *певни не поют, и певничий голос*

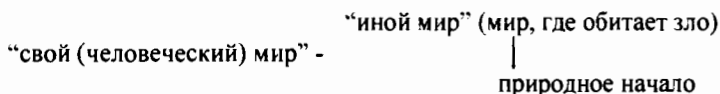
не заходит [Ефименко 1874: N61], куры не спевали, гуси не кричали, собаки не брехали, ветер не вее, и Христианский голос не заходит [там же: N61] и т.д. В чешских лечебных заговорах такие описания практически отсутствуют. В то же время, и в чешских, и в восточнославянских заговорных текстах болезнь очень часто отсылается в некий природный локус – в воду (*во сини моря* [Попов 1903: N33], *на моря, на лукоморья* [Романов 1891: N36], *на Окиян море* [Майков, указ.соч.: N57], *в болота, глубокие озера, быстрые реки* [Попов, указ.соч.: N 80], *за быстрые реки и... за гремячие ручьи* [Ефименко 1878: 201, N 19], *do moře* ‘в море’ [Matuška 1911: 105], *do potoku* ‘в поток’ [Hajný 1931: 101]), на горы (*за горы высоки* [Майков, указ.соч.: N56], *на крутых горы* [Ефименко 1874: N 76], *za hory* ‘за горы’ [Čermák 1892: 607], *na Krkonošské hory* ‘на Крконошские горы’ [Vlasáková 1903: 78], *na horu Oliveckou* ‘на Оливецкую гору’ [Matuška, *op.cit.*: 106], *na hory, na skály* ‘на горы, на скалы’ [Průcha 1903: 154], *na skály, na vrchu* ‘на скалы, на холмы’ [Křemen 1910: 382]), на растения (*за темные леса* [Майков, указ.соч.: N94], *на сухи дрова* [там же: N 233], *на темная лясы* [Романов, указ.соч.: N115], *на пущи* [Ефименко 1874: N26], *на пущи и на сухой лес* [там же: N92], *на яры, на ласы дремучи, на степы степенучи* [там же: N78], *на товстые дубы, на широкия листы* [там же: N 115], *на ржаной колос* [Майков, указ.соч.: N92], *под березов куст* [там же: N101], *na trní šipkový* ‘на колючки шиповника’ [Průcha, *op.cit.*: 191], *na zelenou louku* ‘на зеленый луг’ [Teplý 1902: 157], *černý les* ‘в черный лес’ [Vlasáková 1906: 202]), в землю (*в землю, под гнилую колоду, под смоляной пень* [Майков, указ.соч.: N196], *в сырую землю на три сажени печатных* [Смирнов, Ильинская 1992: N75], *dolů* ‘вниз’ [Hajný, *op.cit.*: 108], *do propasti* ‘в пропасть’ [Zíbrt 1927: 28], *do díry, kde krtek reje* ‘в дыру, которую роет крот’ [Ledecký 1914: 99-100]).

Эта отсылка болезни *domů* ‘домой’ [Zíbrt 1928: 258], *na místa svá* ‘на свои места’ [Hajný, *op.cit.*: 106] (ср. *откуда пришло, туда и поди* [Ефименко 1878: 216. N88]) свидетельствует о предпринимаемой исполнителем заговора попытке восстановления нарушенного миропорядка и космизации универсума: “иной мир”, куда отсылается зло, - это и есть изначальный локус его обитания.

Таким образом, организацию пространства лечебных заговоров в восточнославянской традиции можно представить как трехуровневую:



В то же время, в чешских лечебных заговорах она описывается всего двумя уровнями – то есть, минимальным их количеством, позволяющим говорить об отсылке злого начала, а не об отгоне его или уничтожении:



II.2. Пастушеские заговоры

Этой же схемой можно представить организацию пространства и в чешских пастушеских заговорах (заговорные тексты на выгон скота) – хотя и в чешской, и в восточнославянской традициях мотив отсылки злого начала распространен в них в гораздо меньшей степени, чем в лечебных заговорах. В чешских заговорах на выгон скота дикие и хищные звери отсылаются в мир природы, *aby chodily po horách, po dolínách, po skalách, po zelených doubravách* ‘ходить по горам, по долинам, по скалам, по зеленым рощам’ [Antl 1912: 455] - ср. отсылку хищников в русском заговоре *во мхи-болоты* [Майков, указ.соч.: N 284], - или же им запрещается вредить скоту до тех пор, пока *písku z moře nevynesete, hvězdy na nebi nepřečítáte* ‘песок из моря не вынесут, звезды на небе не сосчитают’ [Zibrt 1889: 247].

II.3. Заговоры от непогоды

И в восточнославянской, и в чешской традициях заговоры от бурь, града и сильного ветра гораздо менее многочисленны и менее распространены, чем лечебные заговорные тексты. Тем не менее, частота упоминаний о “мире-НЕ” в чешских заговорах от непогоды резко возрастает, по сравнению с лечебными и пастушескими заговорами – хотя и описывается он гораздо менее разнообразными мотивами, чем мир “со знаком минус” в восточно-

славянской заговорной традиции. Так как большинство текстов этой группы направлено на то, чтобы уберечь от непогоды урожай (группа сельскохозяйственных заговоров), практически в каждом из них упоминаются глаголы *síti* ‘сеять’, *orati* ‘пахать’ или *saditi* ‘сажать’ – в мире же “со знаком минус” *žádný neseje* ‘никто не сеет’ [Prusík 1923: 394], *nesejí ani kdo sadí* ‘никто не сеет и не сажает’ [Zíbrt 1889: 154], *neořou ani nesejí* ‘не пахут и не сеют’ [Antl, *op.cit.*: 458], *se neseje více, žádně ovoce užítu nenese* [Ibid.], *žádný neseje, nevoře, anižto čehož křesťanské dítky užívají* ‘никто не сеет, не пашет, и христианские дети ничем не пользуются’ [Teplý 1911: 451], *žádný neoře, nekope, neseje, aniž co jiného činí* ‘никто не пашет, не копает, не сеет и ничего другого не делает’ [Ibid.: 454] и т.д. Сюжет непрямого отсутствия полевых работ в “мире-НЕ” проник даже в те единичные чешские лечебные заговоры, где он упоминается: в этом мире *ani vovčáček nehoní* ‘пастушок стада не гоняет’ [Štětina 1928: 303] и *voráci neorají a pohunči nesejou* ‘пахари не пахут и погонщики (холуи) не сеют’ [Wild 1912: 310]. Наряду с “миром-НЕ”, непогода отсылается в чешских заговорах и в природные локусы – те же, которые упоминаются и в лечебных заговорах западно- и восточнославянской традиции: *na ony hory, na ony lesy* ‘на те горы, на те леса’ [Zíbrt 1905: 13], *na lesy, na skále, na louky, na trávy* ‘на леса, на скалы, на луга, на травы’ [Zíbrt 1889: 156-157], *na hory, lesy, skály a vody* ‘на горы, леса, скалы и воды’ [Teplý 1911: 451] и т.д.

Таким образом, организация пространства в чешских заговорах от непогоды является трехуровневой и совпадает с организацией пространства в восточнославянских лечебных заговорах. Исходный же тезис чешского исследователя оказывается неверен: “иной мир”, в который отсылается злое начало в чешских заговорах, не одинаков, но организация его варьируется в зависимости от прагматической направленности текстов. Отсылка болезней, хищников и непогоды в природный локус образует семантическое ядро чешской заговорной системы, тогда как изгнание злого начала в мир “со знаком минус” – его периферию.

III. Развитие заговорных формул и сила традиции

Оба указанных выше типа отсылки злого начала являются вариантами семантического клише, восходящего к индоевропей-

скому ритуально-поэтическому языку [Топоров 1969: 23 и сл.]. Трудно однозначно сказать, какой из них архаичнее. Однако если согласиться с тезисом В.Мансикки о происхождении формул отсылки зла в восточнославянских заговорах из заклинания и отсылки дьявола *in desertum locum* ‘в пустынное место’ [Mansikka 1909: 76], то логично было бы предположить, что заговорный мотив “мира-НЕ” как мира, полностью противоположного человеческому, является более архаичным, чем отсылка в природные локусы, отчасти все же освоенные человеком и знакомые ему. Косвенным подтверждением этой гипотезы можно считать тот факт, что упоминания о “мире-НЕ” в чешских заговорах от непогоды часто следуют за словоформами лексем, называющих пустые пространства: *abyšte šly, kroupy, [...] na pustiny a braly se, kdežto nesej ani kdo sadi* ‘чтобы вы шли, грады, в пустыни, туда, где никто не сеет и не сажает’ [Zíbrt 1889: 155], *abyšte se odnesly na [...] pustá místa, kde se neseje více* ‘чтобы вы унеслись в [...] пустые места, где больше не сеют’ [Antl, op.cit.: 455], *vás zaklínám [...] na prázdná místa, kde neořou ani nesejí* ‘заклинаю вас [...] на пустые места, где не пахут и не сеют’ [Ibid.: 458], *na pustiny, kdežto žádný neseje, nevoře* ‘в пустыни, где никто не сеет, не пашет’ [Teplý 1911: 451], *na pustiny, kde žádný neoře, nekope, neseje* ‘в пустыни, где никто не пашет, не копает, не сеет’ [Ibid.: 454] и т.д.

В этом случае первоисточником следует считать именно заговорные формулы, оказавшиеся сегодня на периферии чешской заговорной традиции, тогда как относительный возраст ее семантического ядра – скорее всего, более молодой. Этот феномен сохранения архаических особенностей именно на периферии системы заговорных текстов известен и из анализа других фрагментов системы, в частности, имен собственных и названий заговорных персонажей: распространение христианства привело к включению в заговоры христианских персонажей и постепенно вытеснению из них названий языческих персонажей, представляющих более древнюю мифологическую модель мира [Топоров 1997; Толстой 1987; Юдин 1997]. Так, в чешской традиции языческие персонажи, в отличие от широко разветвленного христианского заговорного пантеона, упоминаются лишь в единичных текстах [Вельмезова 2002].

Не следует забывать и о том, что заговорные тексты от непогоды в чешской традиции (как, впрочем, и во многих других

славянских) гораздо менее распространены и менее известны, чем лечебные и пастушеские заговоры. Кроме того, по своей структуре они гораздо более развернуты. Скорее всего, к заговорам от непогоды исполнители прибегали реже, чем к произнесению заговорных текстов, направленных на исцеление от болезней и охрану скота, а потому эти тексты в меньшей степени изменялись с течением времени. Все это способствовало сохранению в них вербальных формул и клише, утраченных чешскими заговорными текстами иной прагматической ориентации, однако сохранившихся в восточнославянских заговорных текстах.

Литература

- Вельмезова 1999 – Вельмезова Е.В. Семантика пространства лечебного заговора: к типологии формул отсылки болезни (на примере восточнославянских, чешских и французских текстов) // Вестник МГУ, серия 9: Филология. 1999, N 4.
- Вельмезова 2002 – Вельмезова Е.В. Об именах персонажей чешского лечебного заговора // Славяноведение (в печати).
- Ефименко 1874 – Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Москва, 1874, книга I.
- Ефименко 1878 – Ефименко П. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч.2. Народная словесность. Москва, 1878.
- Иванов, Топоров 1963 – Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. К реконструкции праславянского текста // Славянское языкознание. V Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. Москва, 1963.
- Майков 1994 – Майков Л.Н. Великорусские заклинания. Санкт-Петербург, 1994.
- Попов 1903 – Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. Санкт-Петербург, 1903.
- РЗЗ 1998 – Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. Аникина В.П. Москва, 1998.
- Романов 1891 – Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5: Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.

- Свешникова 1993 – Свешникова Т.Н. Структура восточнороманского заговора в сопоставлении с восточнославянским (формулы отсылки болезни) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва, 1993.
- Смирнов, Ильинская 1992 – Смирнов Ю.И., Ильинская В.Н. “Встану я благословясь...”. Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области. Москва, 1992.
- Толстой 1987 – Толстой Н.И. Христианизация как фактор усложнения структуры древнеславянской духовной культуры // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник текстов. Москва, 1987
- Топоров 1969 – Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969.
- Топоров 1997 – Топоров В.Н. Заговоры и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. Москва, 1997
- Юдин 1997 – Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. Москва, 1997
- Antl 1912 - Antl V. Zprávy starodávne o čarech a kouzlech // Český lid. Praha, 1912.
- Čermák 1892 – Čermák E. Vesnické léčení v okolí Proseče na Skutečsku // Český lid. Praha, 1892.
- Hajný 1931 – Hajný A. Paběrky lidového léčení z okolí Nymburka // Český lid. Praha, 1931.
- Křemen 1910 - Křemen J. Zařikávání a čarování řičící ve Vavřinci u Uhl. Janovic // Český lid. Praha, 1910.
- Ledecký 1914 – Ledecký K. Lidové léčení, zařikávání a zavrtávání nemocí v Pošumaví // Český lid. Praha, 1914.
- Mansikka 1909 – Mansikka V. Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsingfors, 1909.
- Matiegka 1936 - Matiegka J. Lidové léčení // Československá vlastivěda. Řada II. Národopis. Praha, 1936.
- Matuška 1911 - Matuška J. Kočičí baba zažehnává růží // Český lid. Praha, 1911.
- Průcha 1903 - Průcha E. Zařikadla v nemocech na Bernardicku // Český lid. Praha, 1903.
- Prusík 1923 - Prusík B. Pobožná horlivá modlitba na mračna, proti hromobití a krupobití a proti škodlivému povětrí a povodni // Český lid. Praha, 1923.

- Smetana 1914 – Smetana J. Kletba sv.Prokopa na čerty v legendě staročeské // Český lid. Praha, 1914.
- Štětina 1928 – Štětina V. Pověry a zařikadla ze Žinovska // Český lid. Praha, 1928.
- Teplý 1902 – Teplý F. Stírání souchotin na Milčínku // Český lid. Praha, 1902.
- Teplý 1911 – Teplý F. O mocných modlitbách a požehnání proti bouřce // Český lid. Praha, 1911.
- Vlasáková 1903 – Vlasáková J. Lidové zažehnání // Český lid. Praha, 1903.
- Vlasáková 1906 – Vlasáková J. Zažehnavání dětí ze Žiželic n. Cidlinou // Český lid. Praha, 1906.
- Wild 1912 – Wild Fr. O “zařikávání” na Zbirovsku // Český lid. Praha, 1912.
- Zíbrt 1889 – Zíbrt Č. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní pokud o noh vypravují písemné památky až po náš věk. Praha, 1889.
- Zíbrt 1905 – Zíbrt Č. Staročeská zařikadla a lekovadla nemoci // Český lid. Praha, 1905.
- Zíbrt 1927 – Zíbrt Č. Lidové léčení v Kostelci nad Vltavou // Český lid. Praha, 1927.
- Zíbrt 1928 – Zíbrt Č. J.K.Hraše sběratel lidového podání českého // Český lid. Praha, 1928.

М.В. Завьялова

К исследованию взаимовлияний заговорных традиций в балто-славянском регионе

Предметом данного исследования является проблема контактов и взаимовлияний в области заговорного фольклора на пограничных территориях Литвы, Польши, России и Белоруссии (т.е. восточнобалтийский и западно-восточнославянский ареал). Тема предполагает подход к балто-славянскому ареалу как к единому лингвогеографическому пространству: взаимодействие и переплетение традиций создало на этой территории многогранный культурный феномен, изучение которого позволяет не только выявить механизмы взаимодействия разных традиций, но и, возможно, реконструировать некую общую архаическую основу.

На основании сопоставительного анализа разных корпусов текстов (в данном исследовании это русские, белорусские, польские и литовские заговоры) можно выявить наиболее характерные для той или иной традиции формулы и конструкции, а также отдельные сюжеты, получившие по каким-либо причинам большее развитие именно в рамках данной культуры. Обозначив некоторый набор наиболее важных характеристик, можно проанализировать возможные пересечения этих черт в разных традициях, и на основании этого анализа попытаться сделать выводы о путях миграции отдельных структур и концепций, их трансформации и развитии в рамках определенных культурных условий.

Несомненно, существует некая основа, общее ядро заговорных текстов, объединяющие разные традиции. К этой основе можно отнести прежде всего совокупность магических принципов, на которых зиждется само явление заговора и которые, по видимому, являются неизменными для любой традиции. Их следствием, в свою очередь, являются простейшие приемы вербальной магии и элементарные сюжеты, которые можно выделить в заговорных текстах любого народа. К таким приемам относится, например, устранение и отсылка болезни; сравнение, сопоставление близких по функциям и признакам объектов; обращение за помощью к могущественным объектам. Все это находит отражение в более развитых с языковой точки зрения сюжетах, имеющих под собой мифологическую основу. Народная мифология, вероятно, также имеет некий простейший инвариант, объединяющий даже весьма далекие в генетическом плане национальные традиции. В качестве примера можно упомянуть такие приемы, как обращение к месяцу и связь его с потусторонним миром, лечение при помощи частей тела мертвых, изгнание болезни с помощью пригибаемого к земле растения и т.д. Заговоры подобного рода, как правило, тесно связаны с соответствующим ритуалом. Однако существуют также весьма распространенные, зафиксированные у различных народов сюжеты, не имеющие явной связи с ритуалом и содержащие определенные культурно-обусловленные формулы. Таковы, например, мотивы изгнания болезни из различных частей тела (с подробным перечислением частей тела), выяснение причин возникновения болезни и отсылка ее туда, откуда она появилась, «постановка на место» непослушного органа (чаще всего – матки), гуляющего

по телу и т.д. Все эти микросюжеты восходят к универсалиям человеческих представлений о природе болезни и методах лечения.

Большой интерес для данного исследования представляет не выявление этих универсалий, а сопоставление языковой оболочки текстов и на основе их внешних сходжений установления возможных путей миграции текстов в пределах соответствующего ареала. Заговорные тексты, как и любые фольклорные тексты, избобилуют своего рода клише, стереотипизированными формулами, которые нередко приобретают характер свойственного определенной традиции штампа, маркера (к таким клише относятся, например, формулы отсылки «туда, где люди не ходят, птицы не поют» или традиционные «зачины» и «закрепки» в белорусских и русских заговорах). Появление в тексте таких «знаков» порой может сказать о пути его миграции больше чем основной сюжет. И, наконец, большое значение имеет употребляемая в текстах лексика – подчас она служит прямым доказательством заимствования текста.

Рассмотрим подробнее структурные и сюжетные особенности заговорных текстов различных традиций. С точки зрения структуры текста эти традиции можно разделить на разные группы по самым поверхностным признакам. Восточнославянские заговоры обладают чертами эпического нарратива, отличаются поэтичностью описаний, богатством семантико-синтаксических приемов; содержат множество перечислений и эпитетов, пространные зачины и концовки; западнославянские (в данном случае – польские) заговоры тяготеют к более краткой, рифмованной структуре, используют менее насыщенные и детализированные описания, сохраняя однако, как правило, эпическую направленность. Литовские заговоры в этом ряду стоят особняком, поскольку эпический жанр в них развит очень слабо, преобладают краткие тексты заклиательного типа, лишенные пространных описаний, множества эпитетов и перечислений. Конечно, нельзя говорить об этих особенностях как о чем-то, маркирующем исключительность традиции. Несомненно, все структурные типы и приемы имеют архаичную основу и не принадлежат какой-то отдельной традиции, скорее можно говорить о склонности той или иной фольклорной традиции к развитию определенных жанров и структур. О причинах преобладания того или иного типа заговоров можно говорить, наверное, только

учитывая более широкий культурный контекст и множество причин, лежащих не в области собственно лингвистики или фольклористики.

Анализ распространенности сюжетов в различных корпусах текстов показывает, что можно очертить своеобразные «изоглоссы» определенных заговорных сюжетов. Многие подобные «изоглоссы» могут совпадать с ареалом распространения профессиональных традиций. Это касается, например, популярных в Западной Европе мотивов пути могущественного персонажа и встречи с кем-либо или происшествия и чудесного исцеления в процессе этого пути. Такие сюжеты распадаются на два основных вида:

1) могущественный персонаж попадает в сложную ситуацию, встречает болезнь и избавляется от нее;

2) могущественный персонаж встречается с кем-либо, кому он дает совет, как справиться с недугом. Такого рода тексты часто существуют в форме диалога.

И тот, и другой тип восходят к весьма архаичным сюжетам: к первому типу принадлежит знаменитое Мерзебургское заклинание; второй тип имеет параллели с ассирийскими заклинаниями. Варианты этих сюжетов по-разному представлены на территории описываемого региона. Тексты, наиболее близкие к Мерзебургскому заклинанию, весьма распространены на территории Польши, менее – в Белоруссии, и фрагментарно представлены в русской и литовской традициях. Например:

Jechał Pan Jezus // przez lipowy mostek, // konik mu się potchnął, // złamał sobie nóżkę. // Niech się zjeździe: // kość do kości, // żyła do żyły, // krew do krwi. // Ni w moji mocy. // Wszystkich Świyntych do pomocy, // Ni do likorz — // Pan Jezus likorz, // Matka Boska i likorz (Adamowscy S. 77, N 3, *Zamówienie na wytycz*)

У чыстым полечку ехаў Божачка на сівенькім конічку. Конь спатыкнуўся — звiх звiхнуўся. Конічак устаў — звiх на стан устаў: костачка ў костачку, сустайка ў сустайку, жылачка к жылаццы, цела к целу, мяса к мясу. Як сухому дубу ў лесе не раскiцацца, так узвiху не атрыгацца. Амін. (Замовы № 556, *ад звiху*).

Пристани, Господи, к доброму сему делу, святыи Петр и Павел, Михаиле Архангел, аггелы Христовы, рабу Божию (имярек), сбасалися, сцепалися две высоты вместе; стыкася, сростася тело с телом, кость с костью, жила с жилою; запечат-

дел сам Христос во всяком человеке печать; запекли ту рану у раба Божия (имярек), в три дни и в три часы, ни боли, ни сверби, без крови, без раны, во веки веков, аминь. (Майков № 168; унять кровь)

Ėjo Kristus per tiltą ir nulūžo lieptas ir inkrito Kristaus koja. Nuejo Kristus sveikas, neskauda koja, taip tegu neskauda Jonui (vardas arba plaukų spalvą sergančio) 'Шел Христос по мосту и сломалась перекидаина и застряла нога Христа. Пошел Христос здоровый, не болит нога, так пусть не болит и у Йонаса (имя или цвет волос больного)' (Balys, p. 72, N 477).

Аналогичные по типу мотивы пути и уничтожение цветка розы (=рожи) более всего распространены в Литве, очень слабо представлены в Белоруссии и России и не встречаются в Польше. Например:

Ėjo Jezus ir sutiko tris rožes. Viena prapuolė, kita pražuvo, tegul pražus ir šita trečia kartu 'Шел Иисус и встретил три розы. Одна исчезла, другая пропала, пусть пропадет и эта заодно' (LTR 4105 (403))

Išoų Хрыстос на полю, нёс тры розы: адна акамянела, другая адзервянела, трэця згінела, згінь і ты, боль, нячыстая рожэ (Замовы № 720)

Формула «совета» в диалогической форме, наиболее характерная для польской традиции, также довольно распространена в Белоруссии, но в Литве представлена единичными текстами. Ср.:

Szła Matka Boża na zieloną łąkę, a za nią szedł Jej Synek. — Dokąd idziesz, Matko miła? — Idę zamówić wyrzuty z róży; chodź ze mną, Synku miły, pomożesz mi. — Idź, Matko miła, zamów-go z moją mocą, twoją pomocą, ażeby znikły z jego głowy, jego mózgu, jego wątroby i wszystkich członków, tak ciech i lekko, jak tylko można, z Boga pomocą itd. (Toeppen S. 408, N 20; *od róży*)

Госпаду Богу памалюся, Прачыстай матцы пакланюся. Išoų Гасподзь Бог Сус Хрыстос з нябес, за ім Прачыстая матка ішла, у правай руцэ залатыя ключы нясла. Сустракая Гасподзь Бог Сус Хрыстос з нябес:

- Куды ты, маць Прачыстая, ідзеш?
- Іду я парадніцу адведаці і младзенца з жывата выпус-
каці.

*Ці ты ж младзеняц, ці младзенка - пара табе з жывата
выхадзіці, парадніцы кроў разліці.*

*Прашу я цябе, Прачыстая маць, к сабе на помач з сваеі
правай рукою* (Замовы № 1112; на добрыя роды)

*Ejo Marija per lygias pievas ir sutiko šventą Joną (koks
vardas ligonio). N. Klausia: "Kur eisi, Marija?" "Aisiu atimti nog N.
Priepuolį."* 'Шла Мария по ровным лугам и встретила Йонаса
(какое имя больного). Н. спрашивает: «Куда пойдешь, Мария?»
«Пойду отнять от Н. припадок»' (LLTI BR F2-630).

По-видимому, показателем распространенности сюжетов и мотивов может быть не только конфессиональная, но и языковая традиция. Это подтверждается большим количеством сюжетных схождения между различными славянскими традициями по сравнению с соседними - неславянскими (см. Кляус). Совпадений, объединяющих славянские традиции с литовской, крайне мало, и фактически все они исчерпываются только что приведенными сюжетами и другими единичными текстами, имеющими явные признаки заимствования. В целом славянские заговоры (в данном случае - польские, белорусские и русские) объединяет развитый эпический сюжет с ярко выраженными пространственными характеристиками: одной из основных тем является тема пути. Как уже отмечалось, литовские заговоры в основном статичны, и мотивы пути, как правило, соответствуют описанным выше заимствованным из западноевропейской средневековой традиции сюжетам.

Однако, сюжет, основанный на теме пути, имеет в славянских традициях свои существенные особенности: в польских заговорах (отражающих, видимо, в этом смысле западноевропейскую традицию) не так ярко выражена структура пространства и иерархичность мира. В восточнославянских (в частности - русских и белорусских) заговорах, в отличие от польских, явно выражается идея структурированности мира, в котором четко выделяется центр и периферия. Поиск «центра» - одна из главных задач заговора, причем ведется этот поиск в различных измерениях: как пространственном (поиск главной точки пространства), так и в субъектном (поиск главного персонажа, ответственного за проявление болезней). По-видимому, эта характеристика является одним из культурных маркеров, отражающих как конфессиональные особенности, так и национальный менталитет.

Наряду с сюжетами в заговорах большое значение имеют также отдельные формулы-клише, получающие большее распро-

странение в той или иной традиции. Как правило, эти формулы, своеобразные устоявшиеся стереотипные выражения не привязаны к определенному сюжету, а «блуждают» по различным текстам, отражая его принадлежность к той или иной традиции. Не только популярность тех или иных формул, но и сам факт их наличия и распространенности, по-видимому, является важным показателем особенностей традиции. Интересно, что наибольшее количество такого рода клишированных формул зафиксировано в восточнославянских заговорах, намного меньше их в польской традиции, а в литовских текстах практически все использованные формулы представляют собой заимствования у славянских соседей. Прежде всего это относится к формулам отсылки болезни туда, откуда она взялась, или в другие места, «где ветер не веет, петух не поет, люди не ходят... и т.д.». Ср.:

Zamowiom, // Zalicom // I wyganiom choroby na bory, // Na lasy, // Na suche korzenie... // Tam gdzie nie było żodne stworzenie, // Gdzie kogut nie dopieje, // Gdzie słońko nie dogrzeje, // Idź tam, bólu, to ci tam dobrze będzie! (Kotula S. 336-337, *Na przestrach*)

...Idzi ты, баляхуно, idzi ты, матухно, idzi ты, панухно, дзе свет не світае, дзе соўнейка не сходзіць, дзе збожжайка не родзіць, дзе пеўнеў голас не заходзіць - там табе й піцenne, й ядзенне, й гулянне, супачыванне (Замовы № 735, *ад вогніку*)

...и пойдѣ, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не отогревает, где люди не ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят... (Майков № 396, *от грыжи*).

...tau, drugy, insakou, tavi varou nog žmonių, nog gyvulių, nog poukščių, nog kiekvieno gyvo garo žaliosna giriosna, klampiosna balosna, tamsuosna raistuosna, kur saulė nemato, kur žmonės nevaikščioja, gyvuliai nebraidžioja ir poukščiai nelakioja... 'тебе, лихорадка, приказываю, тебя гоню от людей, от животных, от птиц, от каждого живого духа в зеленые леса, топкие болота, глубокие топи, где солнце не видит, где люди не ходят, животные не бродят и птицы не летают...' (Krėvė-Mickevičius p. 507, N XVI)

Немаловажную роль в славянских заговорах играют также формулы зачина или закрепи, имеющие более позднее происхождение, связанное с влиянием христианства. В литовских заговорах подобные формулы не встречаются, а единичные примеры содержат явные следы заимствований, например:

...Amen, po šiai dienai, Amen po šiai adynai, Amen po šiai minute. 'Аминь по этот день, Аминь по этот час, Аминь по эту минуту' (LTR 4077 (65)).

В связи с выявлением заимствованных формул становится актуальным лингвистический анализ текстов, позволяющий более точно установить происхождение отрывка текста. Наиболее актуально это для заговоров, записанных на территории Литвы. Подчас там встречаются аналогичные тексты, зафиксированные на двух или даже трех языках. В таких случаях лингвистические маркеры позволяют сделать однозначные выводы относительно пути заимствования. Например:

Svintas Jonas manie trudu žyć, ratawaj z tego swiatu na ten świat. Amen. Amen. Amen. (LMD I 940 (19), Švenčionys); *Švintas Jonas man trudu gyvinć; pašauk iš to pasaulio į šį pasaulį. Amen. Amen. Amen.* 'Святой Йонас, мне трудно жить; позови с того света на этот свет. Аминь. Аминь. Аминь.' (Stukenaitė-Decikienė, N 50, Švenčionys);

Ognie/vystas/ krow cwietok paporotnika Reka Apragima /voc/ puść eta krow pierestanić ciecż. (LMD I 946 (9)); *Ugniavystas kraujas, paparčio žiedas. Aprimo upė. Tegul šitas kraujas nustos tekėti.* 'Огненная кровь, цветок папоротника. Успокоилась река. Пусть эта кровь перестанет течь' (Balys, N 503, Švenčionys).

В первом случае польская лексема в литовском заговоре указывает на то, что он, скорее всего, был заимствован из польской традиции. Второй пример, наоборот, показывает заимствование из литовского: литовские лексемы *ugniavystas* 'огненная' и *aprimo* 'успокоилась' (река), вероятно, были не поняты и повторены неправильно.

Отдельной проблемой для изучения представляется анализ заговорных текстов обособленных языковых групп – например, русских старообрядцев в Литве и представителей литовских островных говоров в Белоруссии. В силу их обособленности тексты используемых ими заговоров претерпели незначительные изменения. Однако в них наблюдается некоторое влияние окружающей традиции, своего рода интерференция как на языковом, так и на сюжетном уровне. Исследование этой интерференции помогает составить представление о механизмах адаптации и путях проникновения в закрытую культуру других традиций.

Вопрос о взаимовлияниях различных фольклорных традиций неизбежно соприкасается с проблемой их места в более ши-

роком контексте – европейской (и шире – индоевропейской) заговорной традиции. Несомненно, эта проблема заслуживает отдельного большого исследования, и невозможно разрешить ее, оставаясь в рамках только балто-славянского ареала.

Литература

- Замовы – Замовы. Уклад. Г.А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). – Мінск, 1992
- Кляус – Кляус В.Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. – Москва, 2000
- Майков – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. Санкт-Петербург, 1994
- Adamowscy – Adamowscy L. i J. Zamawiania, odczynienia, modlitewki // *Twórczść ludowa*. 1993, nr. 1-2.
- Balys – Balys J. Liaudies magija ir medicina. – Bloomington, Indiana, 1951
- Kotula – Kotula F. Znaki przeszłości. – Warszawa, 1976
- Krėvė-Mickevičius – Krėvė-Mickevičius V. Kerai. // *Tauta ir žodis*, IV, 1926
- LLTI BR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto bibliotekos rankraštynas
- LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas)
- Stukenaitė-Decikienė – Stukenaitė-Decikienė Pr. Užkalbėjimai Švenčionių apskrity. // *Gimtasai kraštas*, 1941 - VIII m. 1-2 (28-29nr.)
- Toeppen – Toeppen M. Wierzenia mazurskie // *Wisła* VI. 1892.

В.Л.Кляус

Заговоры в видеофиксации. К проблеме вариатизации текста

Русские заговоры как фольклорный жанр изучаются в основном по рукописям или по записям, сделанным от исполнителей во время их опроса собирателями. Но наблюдение над реальным исполнением заговора во время обрядового акта показывает, что его текст может значительно отличаться от того варианта, который получен при пересказе. Об этом свидетельствуют

повторные фиксации заговорно-заклинательных актов от одного исполнителя и контрольные записи заговоров во время обычного опроса.

В качестве примера мы приведем материал, записанный нами от Анастасии Михайловны Андреевой (1908-2002 гг.) из села Урлук Красночикоysкого р-на Читинской области.

А.М.Андреева была удивительным человеком. Прекрасная песенница¹, замечательный рассказчик и знаток старинных обычаев и обрядов, она пользовалась огромным уважением в Урлуке. Более того, почти до 2000 года, до момента постройки в селе новой православной церкви, она выполняла обязанности «попа»: крестила детей, отпевала покойных, проводила пасхальные молебны и др. Кроме этого, Анастасия Михайловна была и известной всем в округе знахаркой. Лечиться, особенно от сглаза и порчи, к ней приезжали не только из русских, но и из окрестных бурятских сел.

Урлук – старинное село на юго-западе Читинской области, в котором долгое время на протяжении более двух столетий живут рядом русские старожилы и старообрядцы (семейские)². Анастасия Михайловна не была старообрядкой. Ее семья относилась к православной общине Урлука, к так называемым «хохлацким». В силу разных исторических причин в XX веке у урлукских семейских и живших рядом с ними православных произошло размывание религиозной традиции. Поэтому ныне особого значения тому (во всяком случае, у потомков православных), кто к какой церкви раньше принадлежал, не придается. Более того, все они называют себя «семейскими».

Анастасия Михайловна в детстве училась в церковной школе и пела на клиросе в церкви Казанской Божьей Матери. Семья ее являлась зажиточной, а потому в годы коллективизации была раскулачена, лишена всего имущества и выслана из Урлука в Красноярск. Баба Настя четырнадцатилетней девочкой дважды убегала из чужих мест, чтобы вернуться домой, в родной Урлук. В годы советской власти, когда обе церкви – старообряд-

¹ См. виниловую пластинку «Традиционный фольклор семейских Забайкалья. Песни села Урлук Красночикоysкого р-на Читинской области». А/О «Русский диск», 1992. R20 01215/16

² В Урлуке была и иудейская община (старожилы помнят, что существовало т.н. «еврейское кладбище»). Но что она из себя представляла – были ли это действительно евреи или русские субботники (о существовании этой секты в Забайкалье см. Максимов С.В. Сибирь и каторга. СПб, 1871) – нам не известно.

ческая Святого Николы (вероятно, единоверческая) и великорусская православная Казанской Божьей Матери – были разрушены, а наставники и священники устранены, Анастасия Михайловна с 60-70-х гг. прошлого века, восприняв существующую во всех забайкальских селах с семейским населением традицию, стала «попом».

В 1997 году, во время своей первой встречи с Анастасией Михайловной, я записал от нее следующий текст от сглаза:

«Госпади пасаби, Госпади намажи ни став просьбы ма-ёй, придай помачи свай. Нагавариваю на ключавую ваду. Нагавареть смой, скатись с раба Божява – такова-та – все вроки, прироки, мужские и женские...». Ну и потом называешь двенадцать всех глазов. «...Ат чёрнава, ат синява, ат галубова, ат серава, ат разнаглава, ат кривова, ат касова, ат зависова, ат скрозьгарусдирающава, ат сквозьстиклазagliдающава, ат ктичьява, ат малакичьева...». От назавёшь эта, три раз прачитаешь эту молитву. От эта ат сглазу. А ведь их двенадцать наговоров. А вот я адин только знаю.

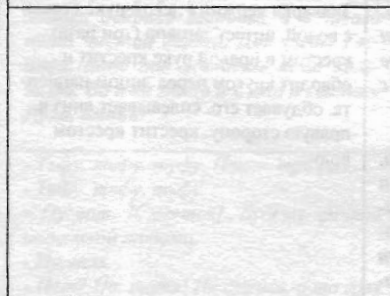
На следующий день после этой записи, придя к Анастасии Михайловне, я попросил полечить меня от сглаза. Баба Настя расспросила меня о том, как я себя чувствую, и после недолгих уговоров согласилась. Разрешение на использование видеотехники я у нее не спрашивал – просто поставил камеру на штатив и включил. Нельзя сказать, что Анастасия Михайловна не понимала, что будет делаться запись, так как по ее рассказам, в 1996 году на Пасху в Урлук приезжали два молодых человека (якобы из Москвы) и снимали моление, которое происходило у нее дома, чтобы показать его по телевизору.³

Во время проведения обряда лечения Анастасия Михайловна громко и четко произносила заговорный текст, что позволило без труда сделать его расшифровку.

³ Проверить эти сведения не удалось.



Знахарка достает стакан, наливает в него воду (простую из чайника и «свеченую» из баночки)



Знахарка достает из шкафа солонку



Знахарка берет крест с иконостаса.



- Ты сядь.

Знахарка усаживает пациента на кухне перед собой





Знахарка берет соль из солонки, крестообразно посыпает воду в стакане.



- Госпади, пасаби, Госпади, намажи, ни став просьбе маёй, придай помачи сваёй. Нагавариваю на ключавую ваду. Нагавареть смой, скатись с раба Божсва... Как звать?

- Володя.

- С раба Божсва Валоди все уроки, прироки мужские и му-, женские и мужские ат чёрнава глаза, ат синява, ат карява, ат касова, ат зависнова, ат радаснава, ат китчава, ат жёлтава, ат галубова, ат скрозьгарусдираюцава, скрозьстиклазгладяюцава, ат китчава, ат малакитчава. Во имя Атица и Сына и Святаго Духа и ныне и присна и во веки вяков, аминь. Госпади, пасаби, Госпади, намажи, ни став просьбы маёй, придай помачи сваёй. Нагавариваю на ключавую ваду, нагавареть смой, скатись с раба Божсва Валоди все уроки, прироки мужские и женские ата всех двинацать глазов: ат синява, ат касова, ат зависнова, ат радаснава, ат серава, ат жёлтава, ат галубова, ат серава, ат скрозьгарод-, гародзгладяюцава, скрозьстиклазгладяюцава, скрозьсти-. Ва имя Атица и Сына и святаго Духа и ныне и присна и во веки веков, аминь. Спуталась я. чё та ни ладна... Госпади, пасаби, Госпади, намажи, ни став просьбы маёй, придай помачи сваёй. Нагавариваю на Валодю. Нагаварить смой, скатись с раба Божсва Валоди все уроки, прироки мужские и женские нагавариваю на ключавую ваду: ат

Знахарка держит в левой руке стакан с водой, читает заговор (три раза), крестом в правой руке крестит и обводит кругом перед лицом пациента, обдувает его, сплевывает вниз в правую сторону, крестит крестом воду



синява, ат чѣрнава, ат галубова, ат касова, ат кривова, ат скрозьгародсдираюцава, ат сквозьстиклазгидаюцава, ат китчава, ат малакитчава. Ва имя Аѣца и Сына и святаго Духа и ныне и присна и во веки веков, аминь... Святые Мадестия, прису-пѣния своимъ силамъ нябеснымъ, атгани порчи нядуги, худыя ветра, лихарадки, вяснухи, спуги, порчи, нятуги. Ва имя Аѣца и Сына и святаго Духа и ныне и присна и во веки веков, аминь. С раба Божява Валоди. Дай, Госпади, тибѣ, ума и разума, счастью и таланту, добрава здаровья и в тваѣй пути чистой дароги. Дай тебѣ, Госпади, што ты жалаеши што палучить. Ва имя Аѣца и Сына и святаго Духа, аминь.



- Тьфу, тьфу, тьфу. Плунь три раз.
- Тьфу, тьфу, тьфу.
- Ну вот. [Смеется]. Будешь смияца на да мной патома.
- Ну, нет.
- Нет? Но, тотта! Не смейся, а то грех будит. Во. Дай тибѣ, Госпади, добрава здаровья. Я гаварю вот чѣ та, дале тибѣ... эта, чѣ та ни ладна где-та. Ага. Я спуталась. А так, я ни-, никада ня путаюсь. Но, хотъ и гада бальшия, я умом та яцѣ ни ряхнулась... [неразборч.] Все.

Пациент сплевывает три раза в то же место, куда и знахарка.



- А воду?

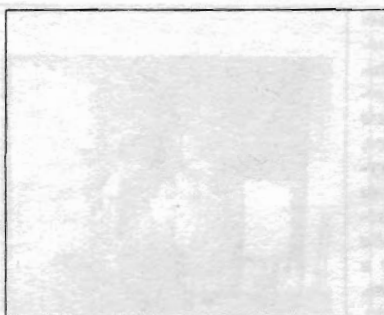
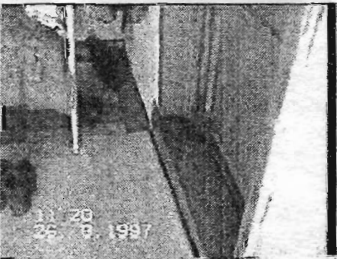
Пациент спрашивает у знахарки

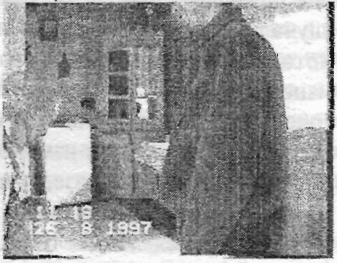
- От. ты!

- Вот, хлябни.

Пациент по указанию знахарки пьет воду.



	Знахарка берет воду в рот, трижды брызгает на пациента. 
- Госпади, поможь тибе, Господь с табой, здоровья. Спаси тебя ат врага-супастата, ат зладея-лихадея, ат нищаснава случая, ат скорби-балезни, ат тучи грознай, ат пули лиящий. Ва имя Атца и Сына и Святага Духа и ныне и присна и во веки веков, аминь. ...	Знахарка перекрещивает пациента, говорит «заговор» 
- На вот, памойся над парогам. Над питняком вот там, у порога. - Вот здесь, да? - Ага. - Не, у пятняк. - Петняк? - У воевот, сюды от. Во куды, во куды. Сваи абутки атталкай. Во, ничё, нальёшь -- ничё, туды. Памой. Галаву намачи	Знахарка отправляет пациента к порогу, чтобы он помылся там водой. 
....Господь тибе дать миласни сваей. Господней, добрава здоровья... Я чё? Па паминкам мне тягают шибка ...	Пациент моется над порогом (руки, лицо, голову). Знахарка произносит текст  Место, где умывался пациент

	Знахарка кладет крест на стол перед иконой 
	Знахарка ставит стакан на стол 

Как видно из этой записи, А.М.Андреева в чем-то сомневалась и при проведении обряда чувствовала себя не совсем удобно. Это выразилось, в частности, в такой ее реплике: *«Будешь смяца нада мной патома ... Не смейся, а то грех будит»*. На это указывает также то, что когда исполнительница при повторении в очередной раз заговорных слов неожиданно сбилась, она заметила: *«Эта, чё та ни ладна где-та. Ага. Я спуталась. А так, я ни-, никада ня путаюсь»*. Кроме этого, она также как бы «забыла» (мне до сих пор неясно – случайно или намеренно) исполнить важнейшую часть обряда, когда пациент должен попить наговоренной воды, а знахарка должна обрызгать его. Только наше напоминание (*«А воду?»*) заставило ее «вспомнить» и довести весь обряд до конца. Возможно, на такое ее состояние и поведение оказало влияние наличие видеокамеры. Вместе с тем, и это особенно важно, баба Настя действительно хотела мне помочь избавиться от «болезни», как бы отплатив тем самым за одну услугу, которую я оказал ей до этого.

Сопоставление двух текстов, полученного при опросе и

записанного во время лечебного акта, показывает, что при пересказе Анастасия Михайловна сообщила основную часть заговора, так сказать его схему. Но исполнение непосредственно в обряде, на которое влияет целый ряд обстоятельств – в первую очередь реальность обрядовой ситуации, а затем характер и уровень знакомства с пациентом и другие – показало, каким образом варьируется текст: в частности, он был разорван уточняющим вопросом исполнителя (уже произнося заговор, знахарка переспросила мое имя); в тексте каждый раз менялись не только порядок перечисления «глазов» и их названия, но и количество; в него было добавлено обращением к «Святым Мадестиям» и другие пожелания знахарки. Кроме этого во время обрядового акта звучало фактически три заговорных текста – первый основной, который наговаривался на воду и на пациента; второй был произнесен, когда знахарка обрызгала пациента водой; третий (очень отрывочный) она проговорила, когда пациент умывался.

То, что все эти изменения не случайны и что заговор, полученный при пересказе, и даже сам обряд лечения в реальной ситуации могут значительно варьироваться, показали еще одна видеозапись, сделанная от А.М.Андреевой через три года после первой, и видеофиксации заговорно-заклинательных актов от других исполнителей.

Е.Е. Левкиевская

Некоторые особенности прагматики апотропеического заговора

Структура апотропеического заговора не имеет никаких принципиальных отличий от структуры славянских заговоров других типов. Для заговора характерна избыточность способов выражения прагматической маркированности высказывания, эксплицированность всех форм, их многократное повторение, подробное объяснение целей заговора, роли участников речевых актов, способов достижения целей, обстоятельств и др. Заговор обычно включает несколько речевых актов с различными иллюкутивными целями и составом участников. Общая иллюкутивная цель всего заговорного текста создается на пересечении целей отдельных высказываний. Выделим 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 может быть 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 лютага звера не дапускае, зверу рот замыкае" (бел.). Такой заговор представляет собой короткий рассказ с определенным сюжетом, отражающий некоторую "вечную", архетипическую ситуацию, распространяющуюся и на конкретную, реальную ситуацию, при которой происходит чтение заговора. Весь текст представляет собой единое целое, лишённое автономных фрагментов. Характерной чертой заговоров со "сквозным" сюжетом является наличие некоторой пресуппозиции - предварительной ситуации, от которой начинается развитие сюжета.

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... замыкаць звярам ірты, каб не уцялі кабыл з жарабятамі... І замыкаю я ім ірты, ва век амін" (бел.). В таких заговорах существуют два типа 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 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, допускающих определенные вариации.

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 содержащих разный набор участников речевых актов. Ср: "Святы Юры-Ягоры, ня распускай сваіх псоў-

хартоў. Я ... залезнымі замкамі зубы, ляты ім замыкаю, на сіня мора залатыя ключі закідаю. Як з сіняга мора ключоў ня дастаць, так мае скацінкі псам- хартатам ня ўзяць" (бел.). В этом случае также обозначены два параллельно существующих ряда - реальный и сакральный. Но, в отличие от предыдущей ситуации, эти два ряда пересекаются 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.

г) Вариантом предыдущего случая является заговор с элементами диалога, включенного в сюжетную рамку "вечной" сакральной ситуации и представляющего собой рассказ о диалоге двух сакральных покровителей или о диалоге отправителя текста с сакральным покровителем: "Ишла ... Матир Божа ... до пасики пчол доглядаты и урокив одганяты ... И зустрив сам Исус Хрыстос: "Куда ты, Пречыста Матер Божа, йдеш?" - "Я иду до пасики пчол доглядаты и урокив одганяты". - "Вернітсь, Матир Божа, вернітсь, а вы, уроки, урочыша, идить соби на сухи лисы ..." (укр.). 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, 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 иллюкутивным 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 иллюкутивным значением, но с разными пропозициями, что допускает 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... пад тым дубам ляжыць белы камянь; на белым камяні стаіць прастол; на прастоле

Сус Хрыстос сядзіць ... срэбраным мечам намяраецца на дзядов-чараўнікоў... штоб майго ружжа ня нялі і ня паднялі. *Етае ружжо маеі праходза скрозь сонца і месяц і звёзды.* Хто яго йме, ня можа яго узяць і падняць" (бел.).

е) Заговор содержит одну общую пропозицию, но высказывания с разными иллокутивными значениями: "Ти, вовче... / іди на ... тото село, де кури не допівають... / *Аби ся в тобі дух не затримав, як на лотоках вода, / Аби съ та не мав до худоби моци, / Як жаба фоста!* (укр.).

ж) Каждый из иллокутивных актов, составляющих заговор, имеет свои собственные цель, пропозицию и 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 свободно и в неограниченном количестве. Единственный связывающий такие тексты параметр - апотропическая семантика. "Божа маці на прэстолі стаяла, Ісуса Хрыста на руках дзяржала, усяму свету памагала. *Цар Крутаус, царица Егіпта пазамакала ваўкам і вавчыцам губы, зубы, сківцы-івы. Назад вочы пазава-рчала 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..." (бел.).

з) Заговор строится из нескольких высказываний, содержащих одну иллокутивную цель (которая может выражаться как одним, так и разными способами) и объединенных общей пропозицией: "... мацер Божыя пачаеўская, раба Божага на помач станавіся ... рабу Божаму памогі дай, сахрани, Божа, памілуй, маць Прачыстая, сам Сус Хрыстос, раба Божага сахрани і памілуй ад вятроу, ад чарадзеянікаў... Сахрани, Божа, маць Прачыстая, сам Сус Хрыстос, сахрани і памілуй раба Божага ад чорнага вока..." (бел.). Подобные тексты правильнее было бы назвать заговорными молитвами, они представляют собой 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 заговора, 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 т.н. повествовательного высказывания и высказывания побудительного типа, эта неравнозначность очевидна - побудительное высказывание берет на себя роль доминанты: "Святы Ягоры ездїу на сваєм сївенкам і бяленькам кані ... і сабіраў сваіх лютых псоў... 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.). В другом случае, если заговор состоит из нескольких побудительных или повествовательных речевых актов, трудно выделить прагматически доминирующее высказывание.

3. Несовпадение семантической и прагматической доминанты. В заговоре могут выделяться высказывания, которые несут на себе основную семантическую "нагрузку" - в них преимущественно выражена апотропеическая семантика; тогда как другое высказывание является средоточием прагматической окраски текста. Часто роль семантической доминанты берут на себя высказывания повествовательного типа, а роль прагматической доминанты играют зачин и закрепка: "Госпаду Богу памалюся, матцы Прачыстай пакланюся ... памажыця і багаславіця. Святы Міхаїла-архангала, вазьмі ты сваю сямігласную трубу ... і змані і струбі усіх сваіх анахаў. *Замыкаю я ім зубы і губы... агароджаю огольчак рыжых горою камянною, ад зямлі да неба.* І святы Юрай і Ягорай, станьця усі на помач" (бел.).

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 собственную семантическую и прагматическую "долю": "Коло нашего двора камйинна гора... /До нашого дому не приступли / Ні чума, ні чуменіта, / Ні скуса, ні скусеніта ... Ні яке лихе не приступит до нашого дому. / Сідит Хархайло-Міхайло / На зелізных воротах... / І золотим мечем мече, лихо стинає, /Добре до нас припускає ... *Осове їм кілє в серці. Тьфу! Тьфу! Тьфу!*" (укр.).

Такие элементы структуры заговора, как зачин и закрепка, характерны в основном для восточнославянской традиции. Зачин, формально маркирующий 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... ад серага ваўка... камяннай гарой закачу і к небу прытачу"* (бел.). Как видно, последующее высказывание, содержащее иллюкуцию утверждения, никак не "поддерживает" иллюкуцию мольбы, выраженную в зачине. Зачин, выражающий мольбу к высшим покровителям, создает тот параллельный сакральный ряд, который обеспечивает действенность всего заговора. Создание этого сакрального ряда, вернее, экспликация в тексте (поскольку он всегда подразумевается), может осуществляться названием некой типовой, "вечной", сакральной ситуации типа: "Первым разам, добрым часам"; "На сінім моры, на лукаморы стаіць дуб... ляжыць белы камень" (бел.) или: "іду я, раб Божы (імя), із ізбы у дзвер, із двара ў варота..." (бел.).

Закрепка или "замок", согласно народным убеждениям, является наиболее важной частью заговора, в которой сосредоточена его сакральная сила. Наиболее характерны "зааминивание" (произнесение слова *Аминь*), междометие, обозначающее сплевывание: "Тьфу-тьфу-тьфу", высказывания декларативного типа: "Ключ небо, земля замок", а также высказывания с иллюкутивным значением приказа: "І будзі мае слова крэпкім-крэпка, крэпчэ белага камня" (бел.). Такие "универсальные" закрепки механически "прикрепляются" к любому тексту и не связаны с основной частью заговора. Но существуют закрепки с иллюкутивным значением утверждения или предсказания, которые являются мотивировками самого заговора и без него не имеют смысла: "За сінім морам, за шчырым борам стаіць зялезны тын, пад тым тынам рассыпан чорны мак. *Як того маку ніхто не сабярэць, так раба Божого ніхто не ўрачэць. Аминь*" (бел.). 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.

Можно сделать предварительный вывод, касающийся механизма воздействия заговора на окружающий мир: заговорный текст включает в себя два параллельных ряда - один сакральный, обеспечивающий защиту; другой - реальный, земной, к которому принадлежат нуждающиеся в защите существа. Заговорный текст строится так, чтобы обеспечить "пересечение" между этими рядами, чтобы реальный, "земной" ряд включить в область

сакрального и тем самым перенести на него свойства сакрального мира. Это достигается различными способами: мольбой, обращением к высшим покровителям, упоминанием о них, декларацией их покровительства, рассказом о сакральной ситуации и пр.

Т.А.Михайлова

**“Женские чары”,
или об одной протокельтской поэтической формуле**

1. В саге *Приключение Коннлы* (предположительно VIII-IX в.) рассказывается о том, как Коннле Красному, сыну короля Конна-ста-бтив, явилась женщина из чудесной далекой страны и при помощи заклинаний и пения заставила его уйти с ней в Иной мир. Пытаясь найти помощь у своего друида, Конн, в частности, говорит о своем сыне:

Dim láim rígdæ
brechtaib ban mberar [McCone 2000, 122] –
“Из моей руки королевской
заклинаниями женщин он взят”.

Как принято иногда считать, за традиционным образом сверхъестественной женщины-сиды в данном тексте скрывается привнесенный поздним христианским редактором мотив победы новой веры над друидизмом (см. об этом наиболее подробно в [Carey 1995]). Подтверждением этого обычно считается поэтический фрагмент, в котором та же женщина говорит Конну, что ему не следует верить друидам, потому что скоро придет Великий Король (*artrag máir* ? – чтение, как и перевод сомнительны), который – *conscéra brichtu druad* ‘рассеет заклинания друидов’. В своем комментарии к изданию текста К.Мак Кон однозначно видит в данном фрагменте христианскую интерполяцию, причем в своей системе аргументов в первую очередь обращает внимание на параллелизм сочетаний *brechtaib ban* ‘заклинаниями женщин’ ~ *brichtu druad* ‘заклинания друидов’. Действительно, как следует из самого сюжета саги, женщина-сида и друид короля представляют собой антагонистические силы, однако у нас нет уверенности в том, что в данном тексте друидизму противо-

поставлено именно христианство (по крайней мере – было противопоставлено изначально).

2. Идея, что *saga* олицетворяет собой образ “естественной богини” (*native goddess*), высказывалась и Дж.Кэри, а в свое время еще более эксплицитно была сформулирована Пр.Мак Каной, который видел в теме “безгрешного острова женщин” оппозицию “упорядоченному паганизму друидизма” [Mac Cana 1976, 98].

Обратим внимание на употребление в *saga* генитива множественного числа: “женщин” (*brechtaib ban*), а не “женщины” (*mná*), как можно было бы ожидать, исходя из контекста, поскольку Коннлу уговаривает покинуть этот мир *одна* женщина, а не несколько. Форма генитива множественного числа в древнеирландском часто употребляется в качестве несогласованного определения, которое можно было бы перевести относительным прилагательным, в данном случае – “женские чары”. Видимо, речь идет о какой-то конкретной практике “женских заклинаний”, известных в раннем кельтском обществе.

3. Отметим также, что в одном из ранних ирландских поэтических оградительных текстов, относящихся к жанру «Лорика» (*Logica*, букв. ‘броня’) и датируемых VIII в., поэт, перечисляя злые силы, от которых он хочет себя защитить, называет, в частности:

Tocuiriuir etrum indiu inna uili nert-so /.../
fri **brichtu ban** ocus gobann ocus druad,
fri cech fiss arachuille corp ocus anmain duini [Carey 1998, 133] -

“Ограждаю я себя ныне всей этой силой /.../
против **заклинаний женщин** и кузнецов и друидов,
против любого знания, которое может повредить телу
и душе человека”.

Авторство этого текста, несмотря на более позднюю датировку, приписывается самому святому Патрику (V в.), который был известен последовательной борьбой с реликтами языческих верований в Ирландии. Поэтому представляется очень показательным, что в списке лиц, которые, по его мнению, могут поддаться в умении исполнять вредоносные заклинания, стоят не только жрецы-друиды и кузнецы (сакральная фигура практически всюду), но и просто – женщины, и таким образом, страти-

фикация профессиональная смыкается с половой. Женщина, по его логике, даже не приобщенная к тайной языческой практике заклинаний, уже по самой своей принадлежности к женскому полу может проявлять в данном случае особые “врожденные способности” или – передаваемые в замкнутых женских сообществах. Совершенно очевидно, что заклинания женщин и заклинания друидов в христианском контексте объединяются вместе.

4. Слово *bricht* (n., m., -u-) употребляется и вне “женского” контекста и означает “чары, заклинания, тайное знание” и имеет бриттские параллели с той же семантикой – ср. ср.валл. *lletuirith* ‘чары’ (из *leth* ‘часть, половина, доля’ и *-brith* ‘заклинание’ [LEIA-B, 89]). Слово восходит предположительно к протокельтской основе **brik-tu-* (< **bhŕgh-tu*, ‘вы-носить, проявлять, показывать, объявлять’ (в кельтском, предположительно – старое причасти с *-t-*, т.е. букв. “объявленное”), откуда также др.исл. *bragr* ‘поэзия’ и готск. *bairhts* ‘ясный, светлый’, см. там же). “Заклинание”, таким образом, предстает как “озарение”, что соотносится с ирландской же поэтико-профетической практикой “озарения поэмой” (*imbais forosnai*).

5. Эта же лексема достаточно широко, на фоне общей языковой фрагментарности, представлена и в континентальных данных, естественно – в магических надписях. Совокупность форм позволяет реконструировать галльские номинативы **brixtos* и **brixta*, причем последняя форма соотносится с галльским же теонимом Брихта (BRIXAE, BRIXTAE), именем спутницы бога Луховиуса, покровителя источников. В надписи из Шамальера встречается оборот *brixtia anderon*, предположительно означающий “заклинаниями нижних (богов)”, и видимо, употребленный вне женского контекста. В надписи из Ларзака (I в.н.э.), целиком направленной против женщин - колдуний, данная лексема встречается несколько раз, причем, что для нас в данном случае важно, текст начинается следующим образом:

insinde se **bnanom brito**[m i-
-n eianom anuana san ander[na
“отошли этих **женщин заклинание**
против их имен /которые/ ниже”

- (предположительный перевод П.И.Ламбера [Lambert 1997, 166], естественно имеющий множество вариантов). Основные разночтения касаются в данном фрагменте первого слова,

insinde-se, в котором Ламбер склонен видеть неглагольный предикат (типа “вон, прочь”), в то время как большинство интерпретаций склоняется к комплексу деиктических частиц, относящемуся, видимо, к обороту в целом (ср. *en ceci-ici* [Fleuriot 1985, 145], *into here* [Schrijver 1997, 49] etc), сочетание же *bnanom brictom* как правило переводится именно как “закливание (асс.) женщин”. Форма *bricto[m]* (*bricto[n ?]*) может быть также генитивом множественного числа –ā- основы, и такое прочтение имплицитно, как мы понимаем, содержится в переводе Л.Флерио – “Здесь-вот женщин заклинаний... (т.е. заклинательниц)”.

Древнеирландские данные делают такую интерпретацию маловероятной. Более того, приведенные нами выше примеры заставляют предположить наличие архаической кельтской формулы “женщин заклинание”, сохранившейся в островном материале со сдвигом влево, видимо, в связи с общим изменением порядка слов в островных кельтских языках.

Отметим также удачную попытку В.П.Калыгина рассмотреть всю надпись из Ларзака как поэтический текст, при этом словосочетание получает статус уже поэтической формулы, причем – достаточно древней [Калыгин 2001].

Литература

- Калыгин 2001 – Калыгин В.П. Галльское заклинание из Ларзака: замечания к структуре текста // Индоевропейское языкознание и классическая филология – V. Материалы чтений, посвященных памяти И.М.Тронского. С-Пб., 2001.
- Carey 1995 – Carey J. The Rhetoric of *Echtrae Chonlai* // *Cambrian Medieval Celtic Studies*, vol.30, Winter 1995.
- Carey 1998 – Carey J. *King of Mysteries: Early Irish Religious Writing*. Dublin, 1998.
- Fleuriot 1985 – Fleuriot L. Le Plomb de Larzac: essai d'interprétation analytique // *Etudes celtiques*. Vol. XXII, 1985.
- Lambert 1997 – Lambert P.Y. *La langue gauloise*. Paris, 1997.
- LEIA-B – *Lexique Etymologique de l'irlandais ancien*. B. Par E.Bachellery et P.Y.Lambert. paris, 1981.
- Mac Cana 1976 – Mac Cana Pr. The Sinless Otherworld in *Immram Brain* // *Ériu*, vol. 27, 1976.

- McCone 2000 – McCone K. *Echtrae Chonnlaí and the Beginnings of Vernacular Narrative Writing in Ireland: A Critical Edition*. Maynooth, 2000.
- Schrijver 1997 – Schrijver P. *Studies in the History of Celtic Pronouns and Particles*. Maynooth, 1997.

Л.Г.Невская

Система предикатов в заговорном тексте

Как показали исследования системы предикатов в другом фольклорном жанре - погребальном причитании (Л.Г.Невская. Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М.,1993) - при всем многообразии конкретных текстовых реализаций семантика предикатов (с логической и языковой точек зрения являющихся ядром сообщения) сводима к нескольким инвариантным смыслам: отделение, превращение, деструкция. Предварительный анализ заговорных текстов также позволяет предполагать, что в них "задействовано" ограниченное количество предикативных моделей. В зачинах текста - это главным образом "перемещение из концентрически заключенных друг в друге пространств к некоторому центру", где происходит самое сакральное действие - заговаривание (такое перемещение позволяет отнести заговор к обрядам перехода):

Встану я, раба божья, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, в широкое раздолье. В чистом поле, в широком раздолье стоят три дуба зеленые...; Во море-Кияне, на острове Буяне стоит дуб широколист. На том дубе сидит сокол, под тем дубом змея...;Встану благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, под красное солнце, умоюсь росой, утрусь пеленою, подпояшусь яркой звездой, пойду в Океан-море, из Океана-моря на Сиамские горы. На Сиамских горах стоит дуб-дубище. В этом дубе сидят 77 лешаков, 77 лешачих, стоит сам лешак Хоровей... Из других сакральных центров укажем такие, как камень Латарь (Алатырь и др.) белокаменная церковь с престолом, огненная изба "со 100 окон, со 100 девиц". В этом центре пребывают стихии: ветры сильные, бури могучие, ветрищи, ви-

хорищи, бурищи, 77ветров, 77 вихрев, 77 бурь или их персонафицированные образы: *Вихорь Вихоревич, заря-заряница...*

В субжанрах заговора действуют специфические смысловые модели. Например, в лечебной магии преобладают следующие: (1). Отсыл болезни в архетипически "потусторонние локусы": *Млад младенец, отстань, не красуйся, не утишайся в белом теле рыба (имя), а иди на мхи, на болота, на гнилые колоды...;...отнесите его в темные леса, в далекие края, за синие моря и т.п., в обобщенном виде: где птицы не летают, звери не забегают, красно солнышко не запекает...* При этом происходит взаимное детерминирующее влияние подобного рода текстов и собственно лексических процессов закрепления в словаре у указанных концептов значения "отдаленное, неблагоприятное для человека место" и т.п. (2). Разного рода уподобления, акционально и вербально неразрывные (для примера - универсальный ритуал излечения мылом, которым обмывали покойника: *Как у покойника ничего не торпнет, так бы и у меня ничего не терпело. У покойника ничего не болит, так бы у меня ничего не болело...*). (3) Преодоление хаотического состояния, вызванного болезнью, за счет соединения, воссоединения, сшивания и т.п. (также при одновременном вербальном и акциональном воздействии): *Пресвятая Богородице держала в руке иглу золотую, вдевала нитку шолковую, зашивала рану кровавую; тебе, рана, не болеть и тебе, кровь, не бежать.*

Семантическим стержнем любовного заговора является уподобление любовного жара с огнем печи. См. типовой зачин: *Как в печи дрова шибко, пылко сохнут и горят, так бы и у раба божия сердце горело и сохло, кровь горячая ключом бы кипела обо мне, рабе божьей.* Заместителем огня печи в заговоре, среди прочего, может быть Огненный змей: *Гой, еси ты, Огненный змей! Не зажигай ты горы и доли, ни быстрыя реки..., зажги ты красну девицу, в семьдесят-семь составов, в семьдесят-семь жил и в единую жилу становую, во всю ее хочь, чтоб ей миллось и хотелось, брало бы ее днем при солнце, ночью при месяце, чтоб она тосковала и горевала...* Связанные в заговоре причинно-следственными отношениями "огонь - гореть - горячий - горевать" имеют параллель в этимологической связи лексем го-

реть и горе. Другие ключевые предикаты в любовном заговоре (...*напустите на него тоску тоскучую, сухоту сухотучую, плач плакучий, печаль печальную. чтобы он в тот же час, в ту же минуту затосковал, загоревал, заплакал, зарыдал, никакого покая не знал...*) при соотнесении с этимологически родственными именами (*печь* "жечь, болеть", *печя* "изжога, боль"; *сушить* (он по ней сохнет) - *сушь* "жар, высокая температура" и т.д.) позволяют высказать предположение, что в заговоре уподоблены любовь и боль, болезнь, а метафорические наименования чувства и способов воздействия на него являются ядром при развертывании их в собственно сюжет заговорного текста. При переходе в состояние супружества семантические модели, свойственные "присушкам на любовь", сменяются иными, связанными вербально и акционально с разного рода сопряженностью: (жених и невеста садятся за стол, ножки которого связаны: *Чтоб связаны друг с дружкой были, как у стола ножки*).

Будут указаны семантические модели, действующие в других субжанровых заговорных текстах.

С.Е.Никитина

О конфессиональной специфике в заговорной традиции русских протестантов*

Русские заговорные тексты рассматриваются как смешанный словесный жанр, возникший на скрещении ахристианских когнитивных и коммуникативных установок с православными представлениями о мире, или, иначе говоря, на скрещении двух картин мира. Заговоры считаются эталонным образцом так называемого народного православия. А существуют ли заговоры в неправославной традиции, в частности, в народном протестантизме и что они собой представляют?

В русском народном протестантизме - в культурах духоборцев и молокан, имеющих глубокие корни в народном православии, традиция заговоров весьма развита. С этим я столкнулась при первой же поездке к духоборцам в 1985г, когда за короткий срок (менее двух недель) при безусловной

направленности на запись духоборского пения (псалмов, стишков и песен) мне удалось записать более 30 текстов заговоров и оберегов самого разнообразного содержания, прежде всего, от болезней: от грыжи, от зубной боли, от потери голоса, от ячменя, а также от испуга, сглаза/порчи, от ран, от свиху и т.п. Были записаны заговоры от воров и неправедных судей, от оружия. Оказалось, что апокриф "Сон Богородицы" в самых разнообразных вариантах до сих пор читается при смерти как оберег в долгом пути в загробный мир.

В настоящее время этнографом С.А.Иниковой опубликованы и откомментированы тексты духоборских заговоров, записанных в начале XX века В.Г.Бонч-Бруевичем (26 текстов), а также часть заговорных текстов из тетрадки канадской духоборки (всего в тетради 54 текста). Самой исследовательницей было записано за несколько полевых сезонов (1988-1993гг) 123 разных заговорных текстов на территории бывшего СССР и 60 - у канадских духоборцев [Inikova 1999]. Разнообразные заговоры бытуют до сих пор и среди молокан. В отличие от духоборской культуры, где во всех жанрах, в том числе, и в заговорах, до самого последнего времени доминировала устная традиция, молоканские заговоры, по крайней мере, в XX веке, часто записывались в тетради.

Отпечаток конфессиональной принадлежности может лежать на разных проявлениях заговорной традиции: а) составе заговорного репертуара (тематических группах) и путях его модификации, в том числе, заимствовании; б) структуре заговорного текста, в частности, использовании в нем ключевых слов, собственных имен и клишированных выражений конфессиональной культуры; в) способе функционирования текстов. Последнее зависит от ценностных установок культуры и включает в себя много разных аспектов, например, соотношение устной и письменной традиции в рассматриваемом жанре, гендерный фактор в сохранении традиции, формы регламентаций при использовании текстов, статус вербального кода во многокодовом магическом обряде.

В мировоззрении русских протестантов, в отличие от православия, не существовало негативного отношения к словам и действиям, направленным на лечение и предупреждение болезни или порчи. Смертным грехом считалось чародейство, но полезные заговоры, называемые молитвами, чародейством не

были, и если православное духовенство безусловно осуждало использование любых заговоров, а у старообрядцев-беспоповцев (например, в старообрядческих селах Верхокамья) "волхидки" и лекарки в собор не допускались (колдуны, как и партийные, должны были отмаливать грехи два года), то "шептухи" у духоворцев могли приходиться на поклонение (духоворское моление) и не скрывали своей деятельности. Заговоры широко и открыто использовались и в молоканской среде, а если учесть, что большинство духоворцев и молокан долгое время жило в Закавказье в условиях этноязыковой изоляции, то богатство заговорных текстов и обилие архаических элементов в них оказываются отличительными признаками этих культур.

Заговоры, направленные на пользу человеку, называются молитвами (такое название распространено и в православной среде), и если рассмотреть общую совокупность молитв, бытующих у духоворов и молокан, то многие тексты оказывается трудно квалифицировать в жанровом отношении, настолько незаметно христианская молитва переходит в заговор. Кроме того, заговоры впитали в себя языковые клише религиозных конфессиональных текстов. Особенно заметно это в текстах молоканских.

Обратимся к тетради с заговорами, принадлежащей А.В.Б. (60 л.), родившейся и прожившей большую часть жизни в Азербайджане, в молоканском селе. Владелица тетради - представительница так называемых "постоянных" молокан. Последние 10 лет А.В. живет недалеко от Ставрополя, и это обстоятельство существенно, потому что за это время в тетради появились новые тексты. Тетрадь вполне типична по составу заговорных текстов для молоканки, не являющейся лекаркой. Тексты переписаны из других тетрадок, и не только молоканских: некоторые заговоры списаны у "русских" (т.е. православных). Тексты различаются по уровню сохранности, в тетради несколько почерков, у пишущих разная степень грамотности. Большая часть записей отражает такие диалектные особенности южного говора, как аканье, иканье, яканье, в том числе заударное яканье в глагольных окончаниях (*пойдидя, принисидя*).

В тетради 37 текстов на разные темы, преобладают заговоры от порчи, глаза и испуга, от скорбей и болезней, "в дорогу когда страх", "от ненавистных людей", от тоски. Как

правило, они сопровождаются краткими комментариями: "наговаривать на воду", "сливать" (воск). Во многих текстах многочисленные перечисления ("из суставов и полусуставов, из жил и полужил, желудка и полужелудка..."). Из чисел, кроме распространенного 77, встречаются 57, 390 и 399.

В нескольких заговорах есть обращение к матери-сырой земле, воде, утренней и вечерней заре. Упоминается также Матерь божия, высекающая боль и рак из болящего; Никола угодник и святой Георгий - в двух заговорах от грабителей. В тетради два разных коротких варианта "Сна Богородицы". Вот один из них: "На светлой горе, на мягкой траве спит Мария, видит сон Христа поймали, в руки, ноги гвозди забивали, терновый венец на голову одевали, прутами затягали. Пошла кровь и вода, вода - воде, кровь для спасения души. Кто будет верить и читать, тот ни в чем не будет погибать". Общее первое впечатление после прочтения - обычные, распространенные в православной среде заговоры.

Однако взгляды пристальнее. Большинство заговоров начинается с формулы "Во имя Отца и Сына и Святому духу аминь". Возможно, что выделение посредством дательного падежа словосочетания *Святой Дух* в большинстве текстов неслучайно: Святой Дух особо отмечен в молоканской Троице. В текстах заговоров Святой Дух появляется не только в зачине; вот, например, заговор от испуга ("сливать воск"):

"Во имя Отца и сына и святому духу Аминь. Матушка вода ты течение с трех ключев горных, омовение, очещение все имя Рабу Божию, отгони от нее всякого раба и супостата, спаси раба Божия от ножа от рук человеческих сойди дух на воду сию и сохрани раба..." или молитва на ночь, записанная четким и быстрым почерком грамотного человека: "...сам ангел в окнах и Господь в дверях, не замыкайся замком, а замыкайся Святым духом на всю твою святую ночь".

Существенное для мировоззрения молокан постоянное противопоставление материального и духовного сказывается и в текстах заговоров: "Запечатайте их нечистых духов печатями не ручными, а духовными..."

Очень часто указывается, что перед чтением заговора (молитвы) необходимо прочитать молитву "Отче наш", например, "От испуга отче наш до конца читать". Встретилось также в качестве зачина к заговору от испуга начало популярного псалма

из разряда "избранных", т.е. таких, чьи тексты не воспроизводят дословно библейские: "Устрой, Господи, устрой землю свою, управь, Господи, путь наш пред Тобою". Этот избранный псалом по преданию пели молоканские "ходоки", принесшие Александру I просьбу о свободе своего религиозного служения. Однако текста псалма плавно переходит в заговорный текст: "Яко ты Господи долго терпелив и много милостив и ты Господи прощаешь всякому человеку прости освободи от рук от руковиц (по-видимому, отроков и отроковиц - С.Н.) от вечного мучения и прости освободи мать сырая земля святая местечка все скорби и болезни из раба Божева. Испуг младенческий из рук из ног из живота с быстрых бровей из серых глаз, из семдесят сем суставов, из семдесят сем полусуставов, из семдесят сем жыл из семдесят сем полужыл. Аминь, Аминь, Аминь".

Кроме того, рядом с заговорами-молитвами записаны псалмы из Псалтыри или указаны номера псалмов, которые нужно читать до или после "Молитвы", например, "Премудрост Соламона глава 13,14 (Напомню, что молокане читают и поют как псалмы много сотен текстов из самых разных книг Библии).

Интересно, что вместо слова *богородица* встретилось *благородица*, и эту номинацию, возможно, следует отнести не к ошибке, а народной этимологии молокан. Дело в том, что, судя по изложению молоканского вероучения, молокане в какой-то период времени считали Христа не Богом, а Божьим сыном - совершенным человеком, принесшим на землю спасение, т.е. Благо [Вероучение...1865].

При сравнении содержимого тетради с заговорными текстами молокан-прыгунов, проживавших в Турции в провинции Карс и в 60-е годы переселившихся в Ставропольский край, где они живут компактно и довольно изолированно - в отличие от "постоянных" молокан, оказалось, что упоминания православных святых в их текстах отсутствуют, и Божия мать как персонаж встречается очень редко (было просмотрено около 50 текстов). Очень возможно, что тексты в тетради с упоминанием Божьей матери и святых недавно заимствованы у нынешних православных соседей. Так, в двух текстах, где Божья мать саблей сечет болезни, упоминается город Тихорецк Краснодарского края. Что же касается "Сна Богородицы", столь любимого духоборцами, то здесь имеет смысл обратиться ко взаимным контактам этих двух групп,

которые были весьма результативными в отношении обмена коллективными текстами, и, в частности, заговорами. Кроме того, этот популярный на Руси апокриф может входить в общерусское ядро устной культуры молокан; они говорят, что матери Христа, хоть и не поклоняются, но, безусловно, почитают ее.

Литература

Вероучение духовных христиан, обыкновенно называемых молоканами. Женева, 1865.

Svetlana A. Inikova. Doukhobor Incantations Through the Centures, New York - Ottawa - Toronto 1999.

* Работа выполняется при финансовой поддержке РФНФ, грант п 00-04-00204А

Т.Н.Свешникова

Числа в румынских лечебных заговорах

Румынские заговоры распадаются на две неравные группы в зависимости от того, какие числа в них встречаются и какую они играют роль. К первой группе относятся заговоры, в основе которых лежит числовой ряд от десяти (или девяти) до нуля или, наоборот, от нуля до десяти (или девяти), он образует своеобразный каркас, на котором крепится текст заговора. Ср., например: *Să-l uite pe N. boala care-l chinuiește! / Să-l uite întâia oară, / Să-l uite a doua oară, / Să-l uite a treia oară / Pînă la a noua oară / Și nimica să nu-l mai doară!* 'Пусть забудет (имярек) болезнь, которая его мучает! / Пусть забудет *первый* раз, / Пусть забудет *второй* раз, / Пусть забудет *третий* раз / До *девятого* раза / И пусть ничего у него больше не болит!' ср. также: *Să te aperi de speriat, / De doi speriați, / De trei speriați, / De patru, / De cinci, / De șase, / De șapte, / De opt, / De nouă, / De zece, / Pînă la doisprezece speriați* 'Защити себя от испуга, / От *двух* испугов, / От *трех* испугов, / От *четырех*, / От *пяти*, / От *шести*, / От *семи*, / От *восми*, / От *девяти*, / От *десяти*, / До *двенадцати* испугов'. Как можно заметить, в тексте этого заговора числовой ряд увеличен до двенадцати, что является большой редкостью.

Заговоры этого типа отличаются большим своеобразием, а его создатели – большой изобретательностью и умением обращаться с числами. Нам уже приходилось писать о заговорах, основанных на числовой парадигме, и в данной работе они не будут предметом особого рассмотрения.

Во второй группе румынских заговоров, группе значительно более объемной, нежели первая, числа играют совершенно иную роль, их употребление порой довольно случайно, как правило, достаточно случайный характер носят также имена, которые сопровождаются числительными. Структура заговоров этого типа не находится в тесной зависимости от числового ряда, лежащего в основе текста в первой группе заговоров, а числа, судя по всему, не образуют строгой системы.

Состав числовой парадигмы второй группы заговоров следующий: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 24, 25, 30, 35, 40, 41, 44, 72, 90, 99, 109, 999, 1000, т.е. всего 24 числа. Следует отметить, что сами числа встречаются довольно часто почти во всех типах заговоров, многие из них употребляются достаточно редко, другие обладают высокой частотностью употребления (например, 9, 99 и, как ни странно, 999).

Первый десяток, как можно заметить, представлен полностью, хотя числа, его составляющие, играют далеко не одинаковую роль в заговорном тексте. Число 1 (часто совпадающее с неопределенным артиклем) встречается как самостоятельно, так и при перечислении (в этом случае оно нередко соотносится с числом 3): ср. *M-am întâlnit с-în ogar mare-n cale* ‘Встретился с [одним] большим псом на дороге’; ср. также: *Trei mătuși... / Una surdă, / Una oarbă* ‘Три тетушки... / Одна глухая, / Одна слепая’. Число 2 встречается не слишком часто: ср. *În munte te-ai suit, / Cu doi boi mari negri / Și cu plug negru* ‘На гору взобралась / С двумя большими черными быками / И с черным плугом’. Число 3 попадает чаще и более регулярно: *S-o luat trei moroi / Din trei sate* ‘Пошли три оборотня / Из трех сел’; *Maica Precistă veni / Cu trei bețe de alun* ‘Пречистая пришла / С тремя ореховыми палицами’. Четыре появляется редко, иногда в составе некоторых клише; ср. *...un fir de mac / În patru despîcat...* ‘Стебель мака, / На четыре [части] расщепленный’; *Cît un grăunț de păsă, / În patru crăpat, / Cele patru-nt-alte patru* ‘Кукурузное зернышко, / На четыре части расколотое, / А те четыре части еще на четыре’. Число пять достаточно случайно и редко: *Cu cinci dește te-oi lua, / Cu sarea te-*

oi săra... 'Пятью пальцами тебя возьму, / Солью тебя посолю...' Число *шесть* встретилось только один раз и то в сочетании с другими числами: Să dăscînte pîn la trei ori, / Pîn' la șase ori, / Pîn' la nouă ori 'Пусть заговаривает до *трех* раз, / До *шести* раз, / До *девяти* раз'. Сравнительно мало представлено и число *семь* в очень ограниченном количестве контекстов, ср.: Ai șapte feciori, / Și șapte puțori 'У тебя *семеро* сыновей / И *семь* невесток'. Только раз встретилось число *восемь*: Bun plugu cu opt boi 'Добрый плуг с *восемью* быками'. Зато число *девять*, как уже говорилось, попадетя очень часто и в самых разных контекстах: Innod cu 9 noduri 'Завязываю *девятью* узлами'; ...se-nțîlnise (cutare) / ...Cu nouă strigoi în cale 'Встретился... / С *девятью* оборотнями на дороге'. Число *десять* попадетя крайне редко. Что же касается остальных чисел, то второй десяток представлен тоько числом 12: ср. De douăsprezece ori te-oi petrecea 'Двенадцать раз тебя продену'; третий десяток – двумя числами 24 и 25, *четвертый* десяток – числами 30 и 35, *пятый* – тремя числами 40, 41 и 44; *шестой* и *седьмой* десятки полностью отсутствуют, *восьмой* представлен числом 72: Șaptezeci și două de limbi, / Șaptezeci și două de feluri de bube 'Семьдесят два языка, / Семьдесят два вида нарывов', *девятый* десяток отсутствует, *десятый* представлен числами 90 и 99, причем второе из этих чисел употребляется очень часто: ср. Du-te la 99 de turci și turcoaise, / Și la 99 țigani și țigance, / Și la 99 de moldoveni și moldovence, / Și la 99 de munteni și muntence 'Ступай к 99 туркам и турчанкам, / И к 99 цыганам и цыганкам, / И к 99 молдаванам и молдаванкам, / И к 99 мунтянам и мунтянкам'. Из других чисел нам встретились только 109, 999 и 1000, ср.: Friguri de 999 de feluri 'Лихорадка 999 видов'; O mie de tulei de-ai mei 'Тысяча щетинок на моем лице'.

Интересно отметить сочетание в пределах нескольких, расположенных в непосредственной близости друг от друга строк текста, двух, трех и даже четырех чисел, что создает ощущение нагнетания, усиления действия заговора, его эффективности. Числа, как правило, располагаются в определенном порядке – от меньшего к большему, хотя возможно и обратное их следование. См., например: 2 – 9 – Doi a dăocheat, / Nouă a dăzdăocheat 'Двое сглазили, / Девять сняли сглаз; 3 – 6 – 9 – Să dăscînte pîn' la trei ori, / Pîn' la șase ori, / Pîn' la nouă ori... 'Пусть заговаривает до *трех* раз, / До *шести* раз, / До *девяти* раз'; 9 – 99 – Să te faci de 9 ori mai mică decît macul! / Să te faci de 99 ori mai mică decît

macul! 'Стань в *девять* раз меньше мака! / Стань в 99 раз меньше мака!'; 1 – 2 – 3 – 99 – ...*să arați nu un munte, / Nu doi munți, / Nu trei munți, / Ci 99 de munți* '...чтобы вы вспахали не *одну* гору, / Не *две* горы, / Не *три* горы, / А 99 гор'; 2 – 9 – 99 – *De două ori mai mult, / De nouă ori mai mult, / De nouăzeci și nouă ori mai mult* 'В два раза больше, / В девять раз больше. / В 99 раз больше'; 9 – 99 – 999 – *Din rădăcina a 9-a, / Din rădăcina a 99-a, / Din rădăcina a 999-a* 'Из *девятого* корня, / Из *девяносто девятого* корня, / Из *девятьсот девяносто девятого* корня'. Ср. также цепочки чисел, расположенных в обратной последовательности – от большего к меньшему: 9 – 3 – *Să luară 9 moroi / Din 9 case. / Și 3 strigoi, Din 3 case* 'Пошли 9 мороев / Из 9 домов, / И 3 стригоя / Из 3 домов'; 109 – 99 – *Dintr-o sută și nouă de oscioare, / Din nouăzeci și nouă de vinișoare* 'Из *ста девяти* косточек, / Из *девяноста девяти* жилок'.

И.Седакова, О.Трефилова

Три болгарских текста записи 2001 года в контексте общеславянской заговорной традиции

Летом 2001 года в болгарском селе Стакевцы (Белоградчикский округ, северо-западная Болгария), отделенном от Сербии всего лишь семью километрами горного массива, состоялась комплексная экспедиция общества ДИОС¹. Это село входит в зону пограничья, отличающегося, по мнению многих славистов, общностью не только диалектов, но и обрядов, фольклора и народных представлений. С этой точки зрения особенно ценными представляются тексты трех заговоров, которые нам удалось записать от одной из самых старых жительниц села, Цветы Михайловой Марковой (бабы Цены), 1920 года рождения.

Заговорной традицией в полном объеме владела мать информантки, в памяти же бабы Цены остались три лечебных заговора (по-местному *басни*). Она прочитала их нам без каких-либо сомнений², предупредив, что будет использовать в них свое до-

¹ Благодарим председателя общества ДИОС д-ра Тошо Спиридонова за предоставленную нам возможность принять участие в экспедиции.

² Отношение к заговору как к тексту сакральному, который нельзя передавать, постепенно утрачивается в Болгарии, о чем свидетельствует наш экспедиционный опыт.

машнее и сельское имя – Цена (*На мен ше си наричам*). По словам исполнительницы, это заговоры от желудочных колик (*устрел*), от зубной боли, отеков и флюса (*плюска*) и от детского плача (от ночниц).

№1. От болей в желудке (*устрел*).

*Пошла Цена уз поле низ поле
Па тужи, па плаче
Усред поле Божја мајка
Богородица.*

— *Зашто тужиш, Цено,
Зашто плакаш?*

— *Какво да не тужим,
как(в)о да не плакам?*

*Убола сам се на трн, на глог,
На змиина кос(т).*

*Та смуча (?) та ключа,
Та не можем да лежим,
Не можем да седим.*

— *Не тужи, Цено, не плакај,
Иди доле-подоле.*

*Доле има девет момчета,
Три девет девойке
Три девет невести.*

*Момчета че го откопу,
Девойки че го одрину,
Невести че го одмету,
Че ти лекне,*

*Како леко перо,
Че заспиш*

Како јагне до утро/?/.

Пошла Цена во поле по полю
Да тужит, да плачет.
Посредь поля Божья мать,
Богородица.

— Что тужишь, Цена,
Что плачешь?

— Как не тужить, как не плакать?
Укололась я шипом-колючкой,
Змеиной костью.

И сосет, и саднит (горит?)
И нет мочи лежать,
Нет мочи сидеть.

— Не тужи, Цена, не плачь,
Иди вниз да по низу.

Внизу девять молодцов,
Тридевать девиц,
Тридевать невест.

Молодцы это выкопают,
Девицы это выгребут,
Невесты это выметут,
Станет тебе легко,
Как легко перо (легкому перу),
Уснешь,

Как ягненок, до утра.>

Чтение текста сопровождается действиями: целительница берет нож, которым очерчивает круги над животом больного. Исполняется ритуал трижды.

№2. От зубной боли и флюса (*од плюскуту*).

*Една плюска, две плюске, три плюске, четири плюске, пет
плюске, шест плюске, седем плюске, осем плюске, девет плюске,
десет плюске. От десет девет, от девет осем, от осем седем,*

от седем шест, от шест пет, от пет четири, от четири три, от три две, от две една, от одну ниедна. Каква си, плюске? Бела ли си, жълта ли си, синя ли си, червена ли си, зелена ли си?

<Один флюс, два флюса, три флюса, четыре флюса, пять флюсов, шесть флюсов, семь флюсов, восемь флюсов, девять флюсов, десять флюсов. От десяти девять, от девяти восемь, от восьми семь, от семи шесть, от шести пять, от пяти четыре, от четырех три, от трех два, от двух один, от одного ни одного. Какой ты, флюс? Белый ли ты, желтый ли ты, синий ли ты, зеленый ли ты?>³

Этот заговор также является составной частью ритуала. Заранее собранную траву *смамяч* знахарка опускает в закваску, затем произносит текст трижды, очерчивая круги рукой с травой перед лицом больного.

№3. От детского плача (*од ноћнице*)⁴

<i>Ебал брат сестра</i>	Е...л брат сестру
<i>Под леска над леска</i>	Под кустом над кустом,
<i>Пот път нат път</i>	Под дорогой над дорогой,
<i>Под река над река</i>	Под рекой над рекой,
<i>Под мост над мост</i>	Под мостом над мостом.
<i>И родили дете лесопете</i>	И родили дитя — орехова /лися?/ пята,
<i>Без уста, без ноздре,</i>	Безо рта, без ноздрей,
<i>Без очи, без ръце, бес крака.</i>	Без глаз, без рук, без ног.

Слова произносятся трижды, при этом магические действия над ребенком совершают и знахарка, и мать ребенка. Закипевшую воду выливают в деревянную миску, берут три веретена, три ложки, нож и щетку для расчесывания шерсти. Все это по очереди опускается в воду и вынимается. Мать держит ребенка, а знахарка, взяв в руки миску, склоняется над ним, читает заговор и бьет ложкой в дно посуды.

³ Похоже, что здесь утрачена концовка, возможна и контаминация двух различных заговоров.

⁴ Баба Цена предупредила нас, что этот текст неприличный (*Тази басня е малко срамна*).

Приведенные выше тексты отражают многие особенности заговорной традиции в целом и, в частности, ее функционирования. В них встречаются распространенные общеславянские мотивы и художественные построения (встреча с Богородицей; счет, в том числе и обратный; инцест; физическое уничтожение болезни; цветовые признаки и др.), южнославянские детали и – уже – характерные черты заговоров болгарско-сербского пограничья. Кроме того, показательно, что сохранились именно лечебные заговоры, причем от болезней, наиболее распространенных в повседневном бытии. Здесь, однако, наблюдаются явные смещения – записанные идентичные заговоры в других регионах предназначены для избавления от иных болезней⁵.

Язык заговоров – болгарский диалект переходного типа – это предмет отдельного обсуждения, отметим только, что несмотря на сильное влияние языка литературного и других факторов, черты местного говора законсервировались в тексте, что типично для фольклора и наблюдается даже в его современных записях (ср. частицу будущего времени *ШЕ* в речи исполнительницы и последовательное *ЧЕ* в заговорном тексте; чередование йотированного и нейотированного *Е* и др.).

А.Л. Топорков

**Мотив «чудесного одевания»
в русских заговорах XVII-XVIII вв.**

Мотив одевания светом, солнцем, зарей, облаком, месяцем относится к наиболее поэтичным и запоминающимся мотивам заговорно-заклинательной поэзии восточных славян. Он встречается в заговорах к власти и на судей, на красоту, в оберегах от нечистого духа, от порчи, в пастушеских, охотничьих, воинских и свадебных заговорах, наконец, в заговорах, которые произносили, отправляясь в дорогу.

Мотив известен также в апокрифических молитвах, имеющихся в сербских и болгарских рукописных сборниках

⁵ Опубликованные аналогичные тексту №1 заговоры из восточной Сербии и западной Болгарии предназначены для лечения от гнойной раны *подлюта* (В.Л. Кляус. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 110 -- 1/IX.2.1/A5).

XVII-XVIII вв. В славянском фольклоре мотив «чудесного одевания» встречается, помимо заговоров, в украинских, белорусских и сербских свадебных песнях, в сказках о чудесном ребенке (АТ 707) и о приметах царевны (АТ 850), а также в духовном стихе о Егории Храбром.

В текстах XVII-XVIII вв. мотив «чудесного одевания» имеет несколько версий; среди них можно выделить книжные и фольклорные. Они различаются и по языку, и по стилистическому оформлению, и по образно-предметному ряду. Книжная версия мотива представлена наиболее устойчиво в молитве св. Георгию, известной в южно- и восточнославянской письменности. В ней мотив редуцирован и сведен к краткой формуле обережного характера, например: "Се яз, раб Божий имрек, *покрыюся небом, одежуся облаки* и защищюся честным крестом..." (Срезневский 1913, с. 502, № 88; из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в.).

В фольклорной версии мотива, как правило, фигурируют солнце, месяц, звезды, заря; встречаются также (хотя и несколько реже) облака, небеса и свет; названия небесных объектов почти всегда сопровождаются эпитетами, а конструкция в целом приобретает ритмизованный характер благодаря синтаксическому параллелизму и анафорическим повторам глаголов, например: «...умоюсь утреннею росой и зорею светлою, утруся красным солнцем, подпояшуся светлым месяцем, отычуся мелкими частыми звездами, покроюся меденым небом...» (Погодин 1842, с. 274-275; из дела 1660 г.).

В заговоре к власти из тетради саранского подьячего Федора Соколова (1718 г.) имеется своеобразный вариант формулы чудесного облачения: путь, начавшийся в реальном пространстве, как бы продолжается на небесах, субъект идет сквозь солнце, месяц, зарю, звезды, приобретая при этом чудесные свойства небесных светил: "Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Лязи раб Божии имрк помолясь, встану перекрестясь, пойду из избы дверями, з двора ворота в чистое поле путем дорогою *скрозь красного солнца, скрозь красного месяца, скрозь белой зори, скрозь светлой луны, скрозь частых звезд...*" (Смилянская 2002, с. 104). В этом тексте можно видеть что-то вроде описания шаманского путешествия сквозь астральные сферы.

В заговоре "на утолнение сердец", изъятом у купца Никифора Старикова из Тулы (1727 г.), нарисована картина того, как

протагонист заговора идет на небеса (как бы карабкается на них, хватаясь при этом за облака и подпираясь светлым месяцем): "Иду я, раб Божии, на небеса, хватаюся за облака, младым светлым месяцем подпираюся, частым звездами осыпаюсь, нетленною ризою покрываюсь, каменною стеною заставляюсь. И как я приду к рабом Божиим имярек, и так бы их сердца утोलились и укротились на меня, раба Божия имярек, и как они не могут зреть против краснова светлова солнышка, так бы они против раба Божия имярек" (Смилянская 2002а, с. 112).

В другом заговоре из «волшебного письма» того же Никифора Старикова субъект поднимается на Сион-гору (то есть туда, откуда, согласно Библии, должен явиться мессия (Пс. 49.2)) и там зажигает утренние зори (так, по-видимому, следует понимать слова: "стану озарять утренния зори"): "Есть в чистом поле окиян море, по край окиян моря есть Сион гора. Вздуду я, раб Божии, на Сион гору и стану озарять утренния зори и обходу краснова солнышка, как красное солнышко весь мир осветит, возрадует и возвеселит, так бы меня, раба Божия, возрадовали и возвеселили все православнии християны..." (Смилянская 2002, с. 113).

В заговоре к власти из Архангельской губернии человек вставляет солнце себе в глаза; тем самым акцентируется его гигантский размер. Имярек стоит, как бы упираясь головою в небо: "Земля мать, небо отец, зоря Мария, заря Маремьяния; красное сонце в очи вставляю, млад светел месяц в тыл положу, частыми звездами подтычуся, ризою Господню нетленною покроюся. И как зрят цари и князи, и бояра, и всякие пестрые власти, и все православные християне, и как зрит сия власть на Господа Бога Саваофа, и на ангелов, и на архангелов, и на херувим, и на серафим, и на апостол, и на пророков, и на всяких святителей, и на красное солнце, и на млад светел месяц, и на частые звезды, и на луну небесную, и на вышнюю, и не думают они, цари, и князи, и бояра, и всякие пестрые власти, и все православные, и не думает сия власть ни на Господа Бога Саваофа, и на ангелов, и на архангелов, и на херувимов, и на апостолов, и на всех святых святителей, и на красное сонце, и на млад светел месяц, и на луну небесную, и на вышнюю ни зла, ни лиха и на меня, раба Божия имрек, и казался бы я, раб Божей, властям ним(?) в очах красня краснаго сонца, светлее светлаго месяца и частых звезд..." (Ефименко 1877, с. 152-153, № 3; "Из старинной рукописи"). Харак-

терно, что реальные отец и мать, упомянутые в начале заговора, далее заменяются на землю-мать и небо-отца. Как и положено мифологическому гиганту, субъект заговора усваивает себе новых родителей — небо и землю.

Смысл эпизода в том, что субъект становится таким же красивым, светлым, привлекательным как солнце; соответственно про него, как и про солнце, нельзя подумать ничего плохого. Создается определенная двусмысленность: то ли "я" — это гигант с солнцем в глазах и власти видят "меня" в небе, то ли они смотрят на реального человека, который кажется им при этом красивее солнца и месяца. Эта двусмысленность, не разрешимая в рамках текста, вполне очевидно разрешается в жизни: реальный человек идет к властям, но желает, чтобы они смотрели на него как на гиганта, облеченного в солнце.

Особый интерес представляет заговор к власти из сибирского сборника заговоров (до 1721 г.); этот текст опубликован и проанализирован А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым (Турилов, Чернецов, 1997, с. 108-109; Турилов 2002, с. 255). Здесь субъект заговора преображается дважды: сначала он одевается зарей, солнцем и звездами, а потом — громом и молнией. Кроме этого, он входит в солнце и тучу, как бы поднимаясь на небо и увеличиваясь в размерах.

В заговоре от супостата из рукописи XVIII в. рисуется такая ситуация, когда небесные светила оказываются внутри человека, который в этом случае, по-видимому, идентифицируется с космосом: "Благослови, истинный Христос, рабу Божию (имярек) придти на восток и помолиться Спасу пречистому образу. Умоюсь не водой — Божьей росой; утрет Богоматерь Пресвятая Богородица белой ризой. *Освечусь я светлым месяцем; осияюсь красным солнышком; препояшусь буйны ветры, отычусь часты звезды. Солнце деснует, луна в теле ходит; по главе моей звезды ходят*" (Калачов 1854, с. 53).

Согласно молитве от нечистого духа, опубликованной П.С. Ефименко, человек становится "пред образом Божиим и святою иконою на место свое, аки на златый престол поднебесный" и вслед за этим он как бы входит в икону и отождествляет себя с Саваофом. Его слова исходят из уст как гром "с камением", а дыхание уподобляется ветрам: "Изыди, глагол мой, из уст моих, аки гром сильный с камением, опальным огнем, страшным судом, изыди дух из уст моих, скорые буйные ветры, драго да

пахало и сушило, от златокованных труб евангелистовых" (Ефименко 1877, с. 162, № 22; "Из старинной рукописи"). Упоминания Страшного суда и «златокованных труб евангелистовых» являются отсылкой к Апокалипсису.

Сравнение человеческого голоса с громом встречается и в других заговорах, например в "Молитве ко власти" из сборника 1734 г. говорится: "А я бы, раб Божий, говорил предо всякою власти[ю], аки сильне гром греме, и как грому устрашаюца всякие православные христиана, и та так моего слова устрашались земьские власти" (Покровский 1987, с. 258).

Таким образом, в рукописной традиции XVII-XVIII вв. мотив «чудесного одевания» включает несколько основных компонентов, которые могут по-разному манифестироваться в конкретных текстах и сочетаться друг с другом: это **чудесное одевание** (солнцем, месяцем, звездами, облаками, небом, ветром, но также громом и молнией); **приобретение сверхъестественных свойств** (таких как красота, храбрость, способность вызывать страх); **путешествие в мифический мир** (на гору Сион, на небо, на облако, в солнце); **увеличение тела в размерах до масштабов вселенной**. Кроме того, в текстах XVII-XVIII вв. смысл мотива в значительной степени заключается в **самообоожествлении** субъекта заговора.

Исследование мотива «чудесного одевания» в русских заговорах XVII-XVIII вв., его возможных источников и ближайших параллелей и контекстов приводит к следующим выводам.

1. Генезис этого мотива в восточнославянских заговорах связан с той низовой рукописной словесностью, которая на протяжении XVII-XVIII вв. испытывала сильное влияние фольклора и сама частично влилась в фольклор. С другой стороны, заговоры с мотивом «чудесного одевания» испытали и влияние церковной традиции, причем не только книжности, но и литургической поэзии и иконографии. Можно сказать, что в рукописных заговорах XVII-XVIII вв. мотив существует в поле структурного напряжения двух пересекающихся традиций — фольклорной и церковно-христианской.

2. Мотивы книжности и фольклора, канонических и апокрифических религиозных текстов сложным образом взаимодействуют в заговорах, что приводит, в частности, к актуализации архаических смыслов и вторичной мифологизации христианских и фольклорных текстов. Метафизическая символика христиан-

ской традиции в заговорах осмысливается в духе конкретных образов и ситуаций фольклора, «оплотняется», обрывает народно-поэтической символикой.

3. Основываясь на материалах южно- и восточнославянских рукописных апокрифических молитв и заговоров XVII-XVIII вв., можно утверждать, что мотив «чудесного одевания» по своему происхождению связан и с фольклором, и с широким кругом канонических и апокрифических христианских текстов. Те многочисленные фольклорные ассоциации, которые он вызывает, и те переключки со сказками и песнями, которые действительно существуют, по-видимому, имеют все же вторичный характер и, на наш взгляд, характеризуют не столько генезис мотива, сколько его вторичную трансформацию. Смысл этого мотива в заговорах XVII-XVIII вв. (главным образом в заговорах социальной направленности), изначально, по-видимому, существенно отличался от того смысла, который был приписан ему в заговорах других функциональных типов и закрепился в заговорах XIX-XX вв.

4. Общий смысл мотива «чудесного одевания» в русских, украинских и белорусских заговорах XIX-XX вв. в общем сводится к ограждающей и украшающей символической. В отличие от поздних заговорных текстов устного бытования, в рукописных заговорах на суд и власти XVII-XVIII вв. «чудесное одевание» многозначно, гетерогенно и неоднородно в символическом отношении. Благодаря соотнесенности рукописной заговорной традиции с миром церковно-христианских образов и текстов мотив включается в сложные символическо-метафорические структуры: «чудесное одевание» приобретает характер магического ритуала, соединяется с движением в пространстве и с преобразованием самого протагониста заговоров. Символика мистического света, магического преобразования и облачения в сверхъестественную одежду не менее важна для этого мотива, чем символика «ограждения» от недоброжелателей.

5. При всем фантастическом характере мотива «чудесного одевания» и несомненности его книжных источников, мы полагаем все же, что в смысловой глубине мотива лежит определенное мифо-ритуальное содержание. Это ритуальное одевание (или переодевание), практикующееся и в обрядах православной церкви, и в народных ритуалах и сопряженное с внутренним преобразованием человека. В описании того, что происходит с субъек-

том заговора, можно видеть черты экстаза: человек выступает из своего тела, становится внешним по отношению к себе самому, увеличивается в размерах (Торчинов 2000, с. 336). В более отдаленной перспективе можно видеть здесь следы определенной психотехники и мистического опыта, так называемой люминофании (Элиаде 1998, с. 330-376).

Литература

- Ефименко 1877 — *Ефименко П.С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1877. Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2).
- Калачов 1854 — Старинное заклятие (Сообщено в рукописи XVIII века *Н.А. Калачовым*) // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н. Калачовым. М., 1854. Кн. 2. 2-я половина. Отд. V. С. 53-54.
- Погодин 1842 — *Погодин М.* Путевые записки. Вологда // Москвитянин. 1842. Ч. 4. № 8. Изящная словесность. С. 249-283.
- Покровский 1987 — *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Нс., 1987. С. 239-266.
- Смилянская 2002 — *Смилянская Е.Б.* Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII в. (Публикация Е.Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков. М., 2002. С. 99-172.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В.И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Торчинов 2000 — *Торчинов Т.Е.* Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 2000.
- Турилов 2002 — Турилов 2002 — Сибирский сборник XVIII в. (Предисловие и публикация *А.А. Турилова*) // Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков. М., 2002. С. 250-267.
- Турилов, Чернецов 1997 — *Турилов А.А., Чернецов А.В.* К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры (архео-

логия и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 99-110.
Элиаде 1998 — Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.

С.М.Толстая

Магические ритмы и инерционная грамматика заговора

Тексты заговоров обнаруживают на всех уровнях (включая семантический) ритмическую организацию, т.е. упорядоченное чередование и повторение звуковых элементов (аллитерации, рифма, метр), грамматических форм, словообразовательных моделей, лексических единиц, синтаксических структур, более крупных блоков текста. На композиционном уровне ритм поддерживается благодаря "формульной" структуре заговора, применению клишированных конструкций — обращения, приветствия, "просьбы" (мольбы), требования (приказа), угрозы (устрашения), проклятия, отгона, уничтожения, самоуничтожения, умилоствления (задабривания), приглашения и т.д., а также логических фигур — перечисления (индуктивных, ситуативных и др.), отрицания, "умаления" (сведения на нет), "убывания" (схождения на нет), счета, сравнения, парадокса, "отречения", формул невозможного, абсолютных ("ни бело, ни черно", "ни сухо, ни мокро" и т.п.) и др. (подробнее см. *Толстая С.М.* Из наблюдений над сербскими заговорами // *Етнокултуролошки зборник*. Сврљиг, 1999. Књ. 5. С. 155-160). В конкретных текстах заговоров нет почти ничего, что выпадало бы из этой многоуровневой ритмической структуры и не охватывалось энергией этих ритмов (им подчиняются даже повествовательные блоки заговоров). При этом разные ритмы обычно действуют совместно, накладываясь друг на друга и усиливая заклинательный эффект магического текста. "Сложение" разных ритмических структур создает своего рода **инерцию** текста и порождает "свободное" (инерционное) словообразование, формообразование, управление, новые значения и т.п. Ниже приводятся некоторые подтверждающие эти положения наблюдения над языком русских заговоров (цифры указывают на страницы издания: *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994, изд. 2.).

Так, выражение *рыда рыдучая*, не отмеченное вне текстов заговоров (см. СРНГ 35: 302, 304), обязано своим возникновением влиянию формы *тоска тоскучая* ("три тоски тоскучая, три рыды рыдучия" 14), причем основой аналогии является семантическая и прагматическая (ситуативная) близость глаголов *тосковать* (в его соотношении с *тоска*) и *рыдать*. Нестандартная форма *водяновка* в формуле "черт с чертовкой, а водяной с водяновкой" 23 явно носит "инерционный" характер и навеяна "нормальной" для женского коррелята к *черт* формой *чертовка*. Ср. также: "сестра Дарья да Марья, да сестра Ульянья" 35 (инерция формы имен на -ья); "вышибает, выбивает из раба Божия (имя рек) все притчища и урочища, худобища и меречища, шепоты и ломоты..." 82; "еретик от еретицы, колдун от колдунницы" 87 (ср. там же: "от колдуна, от ведуна, от колдуньи, от ведуньи"). Повидимому, такого же (т.е. инерционного) происхождения аномальная форма императива от глагола *брызгать* в формуле "Ты конь рыж, ты, кровь, не брызжь" 63, объясняемая "ассимиляцией" к предшествующей ей форме краткого прилагательного *рыж*; отглагольное имя *хоть* к *хотеть*, испытывшее притяжение сущ. *плоть* (против женския плоти и хоти 56). Примером свободной "инерционной" морфологии (словоизменения) могут служить выделенные формы в следующих рядах: с костей, с моздей,...с бровей и со тридевяти *суставей* 86; из мягких губ, из белых *зуб* 82; сбасалися, *сцепалися* 66; не болело, не *щемело* 85; в последних двух случаях имеет место уподобление глаголов по типу основы: первый из каждой пары глаголов "диктует" свой морфологический тип следующему за ним, исконно принадлежащему к другому классу (ср. *сцепиться*, *щемить*). В конструкции: "Спать бы ей — не заспать бы ей меня; есть бы ей — не заесть бы ей меня; пить бы ей — не запить бы ей меня; ходить бы ей — не заходить бы ей меня; говорить бы ей — не заговорить бы меня" 17 появляется явно инерционное, т.е. обязанное "ритму", прямое управление глагола *заходить* и необычное для него значение направленного на объект действия (для остальных глаголов, кроме *спать*, оба эти свойства стандартны, однако для всех глаголов в этом контексте может быть отмечено явное семантическое "приращение").

Одним из характерных и наиболее изученных механизмов фольклорной поэтики вообще (см. Л.Г.Невская. Балтославянское причитание. Реконструкция семантической структу-

ры. М., 1993. С. 154-161, там. лит.) и заговорных текстов в частности является тавтология, или *figura etymologica* ("сквозной корень"): не дни днeвать, не часа часовать 7; тоску тоскучую, сухоту сухотучую 9; едой бы она не заедала, питьем она не запивала, в гульбе бы она не загуливала, и во сне бы она не засыпывала 9-10; краше красного (золота), чище чистаго (серебра) 12; старые старухи, молодые молодухи 12; три тоски тоскучия, три рыды рыдучия 14; замкну замки замками, заключу ключи ключами 16; черт с чертовкой, а водяной с водяновкой 23; думы не думают и совет не советуют 23; нутряная нутрянка 53; грыжные грыжи 54; грызи ты, грыза 55; тихую тихоницу и смирную смирнавицу 89; твердо утвердил и крепко укрепил 96; головой он головастый 103; старца стараго 104; слыхом не слышать 124; глаже гладкаго 124; рады радуются 125; мертвый мертвец 131, 147; кроток кротостью 152; заговором заговариваюся 158 и т.п. Функции таких фигур, конечно, не сводятся к ритмизации текста — они, безусловно, имеют еще и особые, пока не вполне выясненные, семантические (возможно, и магические) основания. Но повторение тавтологических фигур с соблюдением синтаксических, морфологических (особенно словообразовательных) и семантических отношений между их компонентами неизбежно приводит к порождению слов и форм, так сказать, по аналогии, в угоду ритмическому принципу (таковы в приведенных примерах глагол *часовать*, образованный по модели *днeвать*, прилагательное *сухотучая* (по аналогии с *тоскучая*), *рыды рыдучие* (см. выше) и др.

Тавтология может проявлять себя в тождестве (повторе) не только корневых, но и аффиксальных морфем, ср. распространенные префиксальные конструкции ("сквозной префикс"): золотуху выговорить, *пересудную*, *передумную*, *переговорную*, *полуношную*... как конь воды не *спивает*, травы не *сѣдает*, *околел*, *онемел*, так бы у раба (имя рек) *околела*, *онемела* у буйной голове, у ясных очах 41-42; на этом престоле сидит Пресвятая Матерь, в белых рученьках держит белаго лебедя, *обрывает*, *общипывает* у лебедя белое перо; как *отскокнуло*, *отпрыгнуло* белое перо, так *отскокните*, *отпрыгните*, *отпряните* от раба Божия (имя рек), родимыя огневицы и родимые горячки 43; и суффиксальные ряды ("сквозной суффикс"): подойду я *близехонько*, поклонюсь *низехонько* 14; от *матухи*, от *знобухи*, от *летучки*, от *жестучки* 51; руду унимает *стрельную*, *ручебную*, *но-*

жевую, топоровую... 62; стану я, раб Божий (имя рек) пойду поутру раненько, обуяюся гладенько, умоюся беленько 70; уроки и призоры и притки, щепоты и ломоты, потяготы и позевоты, и ветроносное язво, встречное и поперечное, стамово и ломово, нутренно, споево, закожно и жилинно 81 и т.п.

Разновидностью тавтологии (семантическим повтором) можно считать характерное для заговоров нанизывание синонимов, часто в одинаковом грамматическом (словообразовательном, синтаксическом) оформлении, иногда в сочетании с корневой тавтологией и другими фигурами: кипит, перекипает, горит, перегорает 7; тужила и тосковала 7; снесите и донесите, вложите и положите 7; разжигать и распаливать 21; помогает и пособляет 31; сносить и породить 34; отскокните, отпрыгните, отпряните 43; просит и молит; прошу и молю 53; запри и замкни 59 (часто); помолись и поклонись 59 (часто); на путь, на дорогу 59, 60 (часто); наговариваю, отговариваю 67; молитву мою и моление мое 73; угони, выганивай 76; ограждает и огораживает 78; вышибает, выбивает 82; пожирало и поедало 83; стреляет и отстреливает 84; не баливать, не щемливать 85, кронли, выкраивали; шили, вышивали 87; потухаете, поблекаете 95; жги и спали 96 (часто); идите и бежите 127; берегите и стерегите 138; закройте и защитите 143; зло помыслит и лихо подумает 149; радуются и веселятся 152; устрашались и убоялись 164; ловушки, поставушки 125, 128. Ритмическими причинами можно объяснить такие явления, как игра полногласием и неполногласием (типа *ограждает и огораживает*), краткими и полными формами прилагательных (камень *гладк* 87), в том числе сочетание полногласия с краткой формой (свят *золот* престол, на том *злате* престоле 88; *злат* престол, на *золоте* престоле 82; На Окияне море стоит *золот* стул, на *золоте* стуле сидит Николай 84), видами и итеративами глагола (не *баливать*, не *щемливать* 85); церковнославянскими и русскими падежными формами (желтыми *пескы* обсыпались, ... *тридевятыя ключами* замыкались 87; земля же *измедела*, небеса *ожелезнеша* 67) и др.

Синтаксический (одновременно и семантический) ритм создается посредством повторения однотипных словосочетаний и более сложных конструкций: не дай ей, Господи, ни ножнаго ляганья, ни хвостоваго маханья, ни роговаго боданья 110; стегайте его по ушам и по заушам, по глазам и по заглазам, по коже и по закоже, по костям и по закостям, по гриве и позагриве, по

хвосту и по захвосту, по копытам и позакопытам; по суставам и по засуставам 74 и т.п.; при этом сами конструкции часто оказываются нестандартными (лягать ногой > ножное ляганье, махать хвостом > хвостовое маханье; и т.д.; во втором примере можно усматривать не ряд префиксальных имен, как это, судя по записи, воспринимал собиратель и публикатор, а особое управление — формой дат. падежа — сложного предлога *поза*).

Разумеется, не все отклоняющиеся от нормы явления в языке заговоров могут быть объяснены действием ритмической структуры. Иных объяснений требуют свободное образование отглагольных имен — безаффиксных типа *вид*, *слых* от *видеть*, *слышать* (очам ея виду, ушам ея слыху 138), *брос* от *бросить/бросать* (от бишихи и от бросу 57), *питер* и *ядер* 76 от *пить* и *есть* или — сохраняющих глагольные префиксы типа *опух*, *отяг* (ни опуху ни отягу 63); *порезы* и *посеки* 66; *потяготы*, *позевоты* 81; *потуготный*, *позевотный* 85; *полетущая птица*, *порысучий зверь* 129; нестандартное управление: *берите и ступайте над меня* 83; как бывают люди *радостны серебру и злату* 148 (радоваться чему > радостный чему); употребительность собирательных имен типа *костье* 7; префиксальных существительных типа *накость* 70, *суцены* 83; особые падежные формы: *пенья* 42; *по путьям* 140; *во дворе* 140 и многие другие особенности языка заговоров, прежде всего лексикосемантические (ср. хотя бы числительное *полтретьядцать* 76, прилагательные: *хиткие* слова 60, *сырые* горы 754 волосом *ослостый* 103, *толкучие* горы 115; *медное* небо 149; существительные *пасотина* 121, *приск*: из головы в приск 75 и т.д.). Инерция — лишь один из многих механизмов, действующих на пространстве заговорного текста и внутренне связанных с его прагматической функцией и магической природой.

Т.В. Цивьян

Еще о «Молитве Гавриила»

Из Новгородского кодекса 1-й половины XI века

Текст так называемой «Молитвы Гавриила» («Заветы Христа»), третьей из четырех, предваряющих Псалтирь, статей знаменитой церы, найденной в 2000 в Новгороде, к настоящему времени уже описан, проанализирован в разных аспектах и при-

готовлен к публикации (А.А. Зализняк, М. Бобрик). Некоторым оправданием еще одного обращения к нему служит то, что высказываемые здесь соображения относятся ко времени первого представления текста А.А. Зализняком в Институте славяноведения осенью 2000 г. и стимулированы заданным им вопросом, который упрощенно можно сформулировать так: что искать, для тогда еще полностью загадочного фрагмента памятника: *текст-источник*, который был переписан, пусть с неизбежными вариациями, или *автора*, который его написал. Тогда же я высказалась в пользу *автора*, не имея для этого никаких оснований, кроме тех, которые дает структурный анализ текста и типология текста. Это предположение оправдалось в том смысле, что точного соответствия тексту не было найдено, зато к *автору* (круг богомилов), как будто, приблизились, так же как и к *месту* текста – и месту его создания (Западная Болгария), и месту его в христианской культуре (сирийская, коптская традиции и вообще «гетерогенная христианская культура, которая обслуживала широкое почитание ангелов в Средиземноморье» /Бобрик/). Однако этим, как кажется, проблема не исчерпывается. В данном случае мне хотелось бы наметить следующий круг тем: 1) определение того, что в данном случае подразумевается под *автором*, точнее под *авторским текстом*; 2) анализ текста *sub specie* фольклора, поиски текстуальных и структурных параллелей в корпусе фольклорных текстов; 3) анализ текста *sub specie* художественной литературы (или пред-литературы).

1) Основой принятого здесь подхода к определению *авторского* текста являются общепринятые сейчас в фольклористике положения о принципиальном отказе от понятия первоисточника (прототекста, канонического текста – он существует на уровне *competence*) и априорном признании многовариантности текста, реализующегося на уровне *performance* и существующего в различных воплощениях, (произнесениях, написаниях и т. п.). В этом смысле, *автор* является лишь *исполнителем*=интерпретатором некоего виртуального *Текста. Но в то же время он является и его *создателем*, обладающим правом менять текст (не выходя, однако, за пределы его пространства). *Тот же самый* текст, и *новый* текст одновременно, архитектор, представленный своей версией – в этом преимуществе лордовского *сказителя* заложены стимулы и основы развития собственно *авторского* творчества, т. е. литературы, где использование ограни-

ченного списка сюжетных и мотивных клише не только не опровергает многообразия, но и обеспечивает индивидуальность/уникальность создаваемых текстов (*чужая песня*, произнесенная как *своя*).

2) Основания для того, чтобы рассматривать новгородский текст в кругу фольклорной традиции, заданы уже зачином: *я Архангел Гавриил пишу молитву / сия словеса нашего спасителя Иисуса Христа*, поскольку *молитва* должна быть обращением к Богу с просьбой, а не повторением его слов в императивной форме в виде предписаний. В литургическом значении термина «Молитва Гавриила» молитвой не является, в контексте же фольклорной традиции находит свое место, поскольку там *молитва* означает заговор (или один из его видов, называемый *народной молитвой*). Дополнительным подтверждением такого значения слова *молитва*, т. е. жанровой принадлежности рассматриваемого фрагмента, служит основоположное для заговоров разделение между исполнителем текста и исполнителем просьбы, «целителем» (известная формула *заговор от меня, исцеление от Бога*; даже когда исполнитель берет исцеление на себя, он ссылается на возможности или способности, данные ему сверхъестественными силами). Характерна для заговоров и рамочная конструкция, которая также выдержана здесь весьма четко: в начале архангел Гавриил записывает слова Спасителя, обращенные к людям, в конце гарантирует, что выполнение этих слов (заветов, заповедей) приведет людей к получению блага от Спасителя (который *даже и до края может дать все*).

Текст собственно Заветов состоит из 115 глаголов в Imperat. Pl. Подавляющее большинство глаголов – переходные (исключение составляют 6 возвратных: *молиться, каяться, мириться, грозиться, тишиться, возрадоваться* и еще несколько: *приходить, спешить...*), при этом употребленные без прямого объекта (*пригласите, напоите, принесите, пашите, сейте, ищите, сохраните, хвалите, питайте, простите, сохраните, учите, любите, просите, молитесь* и т. д.). В этом богатстве глаголов можно увидеть, по крайней мере, две существенных черты. Первая: «количественное» отличие от собственно заветов или заповедей, которые обычно не являются столь пространными и многочисленными, а, напротив, аккумулируют некие основные идеи и положения, по возможности, кратко. – Здесь перед нами каталог, по сути дела, воспроизводящий мифоритуальный сценарий

жизни человека, где учтены все возможные ситуации и указаны способы *правильного* поведения в виде предписаний. Вторая: «качественное» отличие от заповедей, имеющих в виду прежде всего нравственные ценности. — Данный каталог далеко не всегда «морализирующий»: в нем, например, отчетливо выделяются фрагменты прагматических текстов, типа «повести хлеба» (которые, кстати, могут входить в заговорную практику). Точнее, морализирующий он в контексте парадигмы, заложенной в архаической модели мира, где *правильность* становится праведностью при условии *правильного* проживания жизни (куда входит и *правильное* ведение хозяйства). В связи с этим предстоит рассмотреть семантическую организацию набора императивов, их композицию, выделить клишированные фрагменты, сопоставить текст не только с заговорами, но и с другими (в частности, дидактическими) фольклорными жанрами, отражающими мифоритуальный сценарий жизни человека.

3) Основной принцип каталога — установка на неограниченное наращивание элементов, открытость; в каталоге заложена способность к расширению («чем больше, тем лучше»; в рамках заговорной традиции увеличение как таковое имеет магическую цель — интенсификацию предпринимаемых действий для получения оптимальных результатов). Это создает широкие художественные возможности, недаром каталог давно стал самостоятельным и отмеченным художественным приемом. Представляется, что в «Молитве Гавриила» разрастание списка за счет аналогий и контрастов, синонимии и антонимии, за счет повторений, почти избыточной детализации, за счет эксплуатации ресурсов языка, прежде всего словообразовательных, и т. п. и является *авторской печатью* на тексте. Не опровергая сказанного выше, — того, что подробность императивных рекомендаций соответствует цели «ничего не пропустить», дать руководство на любой случай, — приведу некоторые примеры, в которых можно видеть явное вмешательство эстетически-художественных (в том числе ритмических и рифмических) требований и риторических приемов, ср. хотя бы: восьмикратное повторение *пригласите* в начале текста, с разными «расширениями» (*пригласите и напоите и опустошите, пригласите и очистите и отпустите, пригласите и оживите и отпустите* и т. д.); чередование совершенного и несовершенного вида; после однообразия императивов — синтаксическое усложнение в финале; игра на префик-

сах, в том числе на антонимичных, (*раз-берите/со-берите*), не говоря уже о лексическом разнообразии, и т. д. Более пристальный анализ структуры текста позволяет увидеть в этих чертах специальные приемы, свидетельствующие о мастерстве и увлеченности (условного) *автора*, развивающего и расцветивающего исходную схему. Иначе как *плетением словес* (в терминологическом смысле) эту технику не назовешь; возможно, это дает некоторое основание сдвинуть время зарождения *авторской* литературы на несколько столетий назад.

В. Н. Топоров

ЧИСЛОВОЙ КОД В ЗАГОВОРАХ
по материалам сборника Л. Н. Майкова
“Великорусские заклинания”
(часть первая)

Эта работа в известной степени продолжает предыдущие, посвященные, с одной стороны, мифопоэтической нумерологии в архаичных традициях, а с другой, роли чисел в загадках, считалках, играх, отчасти в эпосе. К сожалению, эта тема применительно к русской фольклорно-обрядовой традиции исследована недостаточно, а если говорить о заговорах, то главное “знание” состоит в том, что в заговорах числа употребляются часто и что при сколько-нибудь серьезном исследовании их проблему чисел не обойти. Разумеется, исследователи текстов заговорного жанра не могут не замечать, что числа в заговорах употребляются неравномерно, что в заговорах существуют клишированные “числовые” фрагменты, когда числа составляют важный элемент формульного характера, но присутствует и некий “числовой” хаос, по крайней мере нечто его напоминающее, хотя в принципе числа предназначены расчленять и упорядочивать любые хаотические совокупности.

“Великорусские заклинания” Л. Н. Майкова были, по сути дела, первым надежным и авторитетным изданием русских заговоров (1869). Последующие публикации заговорных текстов (П. С. Ефименко, 1874; Е. Р. Романов, 1891; А. Ветухов, 1907; Н. Н. Виноградов, 1908–1910; V. J. Mansikka, 1909 и др.) сущест-

венно расширили заговорный репертуар, сохранив в основном состав типов заговоров, их классификацию в зависимости от назначения каждого из этих типов.

Обилие чисел в заговоре не может не привлекать к себе внимание, тем более что часто они концентрируются достаточно густо в пределах одного достаточно ограниченного фрагмента заговорного текста. Числа в тексте выступают как классификаторы неких существенных элементов текста, выраженных существительными и указывающих количество этих элементов или их порядок. Соответственно в таких случаях выступают количественные и порядковые числительные (или местоимения, употребляющиеся в функции порядкового числительного, ср. последовательности типа *первый... второй... третий...*, но и часто *первый... другой... третий...* или *первый... другой... третий*, но и *один... другой/второй... третий*, где количественное числительное *один* входит в цепь порядковых числительных). Но оба типа числительных (количественных и порядковых), помимо собственных задач, как бы солидарны в осуществлении общей задачи обеспечения “связанности” текста. И в этом плане и “порядковые” цепи типа *первый... второй... третий...*, и количественные *один...*, *два*, *три... девять* (или *двенадцать*) или *двенадцать (девять)...*, *три...*, *два...*, *один* (и даже *ни одного*, никогда, однако, не означаемого как нуль) равным образом, но разными средствами обеспечивают связь элементов заговорного текста.

Поскольку заговоры являются мифопоэтическими и одновременно фольклорными текстами, употребляющиеся в них числа не только обозначают количество и порядок, но и приобретают особый ореол (в частности, из-за того, что эти числовые классификаторы постоянно определяют строго ограниченный, а нередко и очень узкий круг определяемых ими понятий), тяготеющий если не к сфере символического, то во всяком случае к особому типу выделенности самих чисел и слов-понятий, которые ими определяются. Таким образом, и сами числа и то, что они определяют, “валоризируются” по восходящей линии. Числа становятся высокочастотными классификаторами определенного круга слов-понятий, приобретают статус постоянных определений, своего рода постоянных “эпитетов”. Если *три* (3), то это а,

b, c, d..., и если a, b, c, d..., то это только или почти только *три* (3). Поэтому наиболее часто употребляющиеся числа как бы “заражаются” некоей “иератичностью”, их статус поднимается до уровня положительно отмеченного, эмблематического, почти “священного”, и отблеск его чаще всего падает и на то, что определяется этими числами. Но этот статус по условию не может быть достоянием всех чисел и всех слов-понятий, ими определяемых. Если “священное” экстенсивно, оно существенно теряет в своем “священстве”; если все числа “священны”, то исчезает то, на фоне чего только и возникает понятие священного. Поэтому в мифопоэтическом сознании и в его пространстве ни числа не равны в своем статусе, ни слова-понятия, с этими числами соединяемые. В заговорных текстах иерархия “ценностей” очень различна, и сами числа далеки от равноправия, хотя сам счет, операция считания, при которой теоретически в итоге может оказаться любое число, как бы предполагает, хотя и тоже теоретически, признание равноправия чисел. Но есть счет и счет, равноправие и равноправие. Одно дело теория, объективное, другое дело — узус, предпочтение, право выбора того, что представляется нужным, удачным, счастливым. Числа упорядочивают неорганизованное, чреватое хаотическим началом или хотя бы угрожаемое им. Сама операция счета собирает разное и разрозненное в некое целое, характеризующееся порядком. Числовой ряд в этом случае как раз и оказывается простейшей моделью порядка, а порядок — гарантия устойчивости против нарастающих тенденций энтропического характера. Счет есть собирание беззащитного под защиту порядка, и считается то, что воплощает жизнь и обеспечивает ее (ср. *жизнь: живот: животные*), конкретно — стадо, основной объект счета. Ср.: *Умоляю вас* [от Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы до евангелистов, от святых угодников до херувимов и серафимов. — В. Т.], *научите меня, раба Божия (имя рек), пастуха ограды и обороны ставить кругом своего стада, крестьянского скота, милого живота разной шерсти [...] от встречного и мимоидущаго худого глаза человека закрой и защити, Господи, раба Божия (имя рек), пастуха, и мое счетное стадо коровье, конное и овечье милостию Божиєю и архангелом Михаилом и Храбрым Георгием. И сими молитвами и словами ограду ставлю* (Майков, № 285; далее, если специаль-

но не оговорено, ссылка всегда на сборник заговоров Майкова; кстати, не только счет, но и само разделение стада на три части — коровье, конное и овечье, иногда и на четыре, о чем писалось в другом месте, есть тоже акт упорядочения); — *И кто на меня, раба Божия (имя рек), пастуха, и на мое счетное стадо, на крестьянский скот худым делом и мыслями тому человеку прежде оббежать бегом и без отдыха к синему морю и выпить всю воду до-суха и пожрать весь песок, а камень большой проглотить. Еще же таким еретикам и колдунам прилепись, змей, к языкам их и высаси кровь из языка колдуна. И кто на мое счетное стадо, на крестьянской скот, милой живот, коров, коней и овец подумает злое дело, тому колдуну очи во лбу, зубы во рту вылуцнули [...]* (Там же); — *И как стекаются реки во Океян море с высоких гор, с дремучих лесов, болотов, поточных мест, из земель и из сенных покосов, — чтобы так приходил мой крестьянской скот, коровье стадо, конное и овец со всех сторон [...] так бы и радело и приходило мое счетное стадо, коровье, конное и овечье на мой голос [...]* (Там же); — *Истинный Христос Сын Божий и Царица небесная, Мати Пресвятая Богородица! Соблюдайте и сохраните мое счетное стадо [...]* (Там же) и т. п.

То, что считают, определяя количество данных объектов или порядок их следования и что благодаря этим определениям индивидуализируется, уточняется, вовсе, однако, не предполагает одностороннюю зависимость от этих определений. На самом деле и объекты счета в свою очередь так или иначе отбрасывают свою тень на определяющие их числа, которые без того, что числится-считается, становятся опустошенными “реальными” связями и смыслами. Оказывается, что не только объект определяется числом, но число обретает полноту, когда известно, какие объекты оно определяет. Следовательно, процесс счета и его результаты определяют валентность как чисел, так и самих объектов счета. Можно заранее сказать, что и валентность чисел, определяемая количеством объектов, с которыми данное число может связываться, и валентность объектов, определяемая количеством чисел, связываемых с данным объектом, весьма различны, что отражается на самой семантической плотности как чисел, так и определяемых ими объектов. С известным основанием

можно говорить, что число в заговорных текстах играет существенно иную роль, нежели число в “чистой” математике и даже нежели просто в практическом обиходе.

Ситуация с числами в заговорах характеризуется следующими особенностями, не всегда улавливаемыми “инерционным” сознанием, как бы скользящим мимо подлинной сути и склонным отмечать то, что сходно в заговорных числах с обычным (“цивилизованным”) представлением о числах. На самом же деле понимание чисел в заговорах легко позволяет обнаружить глубокую архаику или, по меньшей мере, возможность реконструкции ее. Для мифопоэтического сознания, как оно восстанавливается по заговорным текстам, числа характеризуются следующими особенностями: 1. числа, собственно слова для их обозначения, уже могут выступать самостоятельно, но эта самостоятельность, похоже, сильно ограничена достаточно узким кругом слов, определяемых числом; отнюдь не все, что можно считать, действительно считается: число оказывается обремененным коннотациями, определяемыми словами, связанными с ним. В заговорах если и не невозможно выразить абстрактную идею числа (как и указательности или адъективности), то сама возможность этого весьма невелика и основным свойством числа оказывается сугубая конкретность, так сказать, “вещность” его. И формульные сочетания типа *три святителя, три брата, три ветра, три ключа* и т. п. по сути дела могут (а применительно к более раннему периоду и должны) трактоваться как некие нераздельные триединства — “троесвятительство”, “троебратство”, “троеветрие”, “троеключие” и т. п.; — 2. сама система чисел обнаруживает две характерные особенности — дефектность ее при том, что наличествуют все числа натурального ряда (нуль, естественно, отсутствует, хотя при обратном счете, например, при “отстреливании лихорадок” или “изгнании червей”, при эксплуатации формулы “было девять осталось [стало] восемь, было восемь стало семь, было семь стало шесть и т. д.” вплоть до “было два стало один, было один стало ни одного” [т. е. нуль] фактически реализуется идея значащего отсутствия) и огромную диспропорцию в частотности употребления разных чисел при том что встречаются и весьма большие числа, так сказать, запредельные для мифопоэтического сознания, “иррациональные”, неопреде-

ленно большие, когда — и такие случаи известны — не ясно, как соотносятся друг с другом такие числа как тысяча или десять тысяч и под. И дефектность и огромная диспропорция свидетельствуют и о неполноте числового ряда и о более чем приближительной семантизации “больших чисел”; — 3. числа еще не полностью десемантизированы, как в культурах современного типа, утративших неоднородность членов числового ряда.

Введение нумерологии русской заговорной традиции в более широкий круг древних нумерологий (древнеегипетской, ассииро-вавилонской, древнеиндийской, древнекитайской, древнегреческой и др.) многое проясняет в особенностях употребления чисел в русских заговорах и в самом значении чисел. Главное в этом “многом” — мифопоэтический характер чисел, связь их с ритуалом и с этапами творения, развертывания космогонического процесса, становлением основных “космических элементов и начал (Земля, Небо, Вода, Огонь, Дерево...), синкретизм “количественности” и “порядковости” (М. Гране, имея в виду отрывок Цзочжуань [С III, 327] в древнекитайской традиции, проникательно пишет, что 1 нужно понимать как “(Unique et un premier lieu est le) Souffle (*k'i*)”, веяние, дуновение, ср. *ветер*, *ветры* в русских заговорах. В частности, в русских заговорах наряду с последовательностью *первый...*, *второй...*, *третий...* сплошь и рядом свидетельствуется более архаичная конструкция *один...*, *второй (другой)...*, *третий...*, ср.: *На море на Океане, на острове Буяне живут три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный* (Майков № 3); — *на камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: один судит, другой дела отправляет, третий уроки заговаривает...* (№ 313) и др. В подобных случаях *один/един* по смыслу объединяет идею количественности и порядковости — *один/первый* (абсолютное начало)..., *другой/второй* (“иное” одному/первому)..., *третий*... (собственно, первое числительное, тогда как в *один/един* и *другой/второй* отчетливо ощутим местоименный элемент, подтверждаемый и реконструкцией источников этих слов). Неслучайны и “космологические” коннотации этих слов — *один* ⊃ единство-целостность, *два* ⊃ Небо и Земля (“расколотость” цельноединого), *три* ⊃ Верхнее, Среднее и Нижнее царства (прошедший их — “тёртый” [< и.-евр. **ter*-]

человек становится мифопоэтическим героем, первым освоившим все три космические зоны, ср. Ивана, третьего брата в русских сказках, ставшего в результате первым).

К сожалению, при исследовании русских заговоров недостаточно обращают внимание на их связь с ритуалом, на хронологический аспект его, на проблему реконструкции всего мифоритуального комплекса, лежащего в основе заговоров, хотя, конечно, нельзя забывать, что в XX в. в России в течение 70 с лишним лет исследования заговоров находились под запретом. Что заговорный текст лишь одна из составных частей ритуала, которая сама есть ритуал (или “под-ритуал”), ритуал же в его целостности и описывающая, в этом сомнений не было, но выводов из этого по существу не делалось, и главное в заговоре оказывалось чаще всего упущенным. А главное в нем состоит в его синтетизме. Заговор — и миф и ритуал одновременно, следовательно, и слово и дело, и дискретное и непрерывное, и этот взгляд на мир, и тот взгляд на него, и одна стратегия человека в отношении мира и другая, отличная (если не противоположная) от первой, что соотносимо с двумя разными теоретико-информационными структурами, — мир, подчиненный действию законов (“законосообразный” мир), и мир, управляемый случайностью (“вероятностный” мир), как брошенный в хаос неопределенности. При всем этом необходимо помнить, что заговор наиболее актуален как раз в “кризисной” ситуации, когда речь идет о чем-то предельном, о жизни и/или смерти, о здоровье и болезни. Заговоры же на успех в промыслах и занятиях, в частно-бытовой или общественно-экономической сферах не обладают той творческой силой, какая бывает явлена, когда вопрос идет о выборе между жизнью и смертью, иначе говоря, когда “ритуальное” сильнее “мифического” и, более того, когда только оно сулит надежду на спасение в безнадежной, казалось бы, ситуации.

“Чтобы появился ритуал, — пишет К. Леви-Стросс, — нужно, чтобы какой-нибудь смертный отрекся от ясных и четких разграничений вещей, свойственных данной культуре и обществу, дабы, смешавшись с животными и уподобившись им, вернуться к естеству, к состоянию, которое характеризуется половым промискуитетом (смешением) и отсутствием степеней родства. Такая ненормальность, которая в целом противоречит

практике, тотчас же порождает правила в пользу этого “избранника” для создания его близкого окружения. Это — изнанка того бесконечного и безысходного дорожного полотна, по краям которого изощряется ритуал.

Итак, в то время как миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекроить и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций, ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом и его сила, и его слабость. Это объясняет также, почему в ритуале всегда есть какая-то отчаянно высокая струна. Но откуда же — в отместку — и функция магии, которую можно было бы назвать “сенаторской” (подобием “высшей” палаты по отношению к “низшей” — мифу), — игра, усложненная в своем иррационализме — в противоположность мифологической мысли, но, однако же, необходимая, потому что во всякое дело она вносит элемент замедленности, рефлексии, паузы и промежутки. [...] В противовес отсталому натурализму ритуал не является стихийной реакцией на сущее: наоборот, он — выворотка этого сущего, и состояния тревоги, например, которые его порождают или которые он порождает, не отражают прямого отражения человека к миру. Скорее наоборот: это задняя мысль, рожденная страхом, что человек, начав с концептуального, схематического видения мира как непосредственной данности бессознательного, не сможет нащупать пути к прошедшему жизненному опыту” (C. Lévi-Strauss. *Mythologiques*. IV. *L'Homme nu*. Paris, 1977, 605).

В этой перспективе стоит привлечь внимание к синтетизму заговоров (и не только в отношении их истоков — языческих, манихейских, христианских, но и в самом том духе, который дышит в заговоре и определяет главное в нем) и соотношению дискретного и непрерывного, к космологии заговоров и к идее параллелизма макрокосма (мир) и микрокосма (человека), разрабатывавшейся прежде всего в древнеиндийской и древнеиранской религиозной и умозрительной традициях, отдельные эле-

менты которых повлияли и на русские заговоры. Ср. заговор № 241 из сборника Майкова — *Как Господь Бог небо и землю, и воду, и звезды, и сыро-матерной земли твердо устроил и крепко укрепил, и как той сыроматерной земли нет не которой болезни, не кровные раны, не щепоты, не ломоты, не опухоли, так же сотворил Господь меня, раба Божия; и как сотворил Господь, твердо утвердил и крепко укрепил жилы моя и кости моя, и белое тело мое, так же у меня, раба Божия, не было бы на белом теле, на ретивом сердца, не на костях моих не которой болезни, не крови и не раны, и не щепоты, не ломоты, не опухоли [...]*.

Как дискретные отрезки, проходимые заказчиком заговора, в конце концов сливаются-смыкаются в непрерывное движение пути-времени, приводящее к святилищу, тому “сильному” месту, в котором цели, преследуемые человеком, только и могут осуществиться, с большей или меньшей полнотой представлены в большинстве заговоров. Несколько примеров — *Встану я благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротьми в восточну сторону, под бладный месяц, под часты звезды, в чисто поле. В чистом поле сине море, за синим морем Океан море Латарь камень, на Латаре камне стоит церковь от земли до небеси* [своего рода аналог других форм связи Земли и Неба, ср. мировое древо, Catena aurea, Sūtrātman, мировой столп, мировая гора и т. п. — В. Т.], *в той церкви престол за престолом, на златом престоле сидит аки Мария запрестольная, сама Богородица Владимирская, рождество Богородице, знамени Богородице, введение Богородице, всем скорбящим Богородице* (№ 216, ср. 219, 221, 223 и др.); — *стану я, раб Божий (имя рек), до схот солнца, стану благословясь и пойду перекрестясь; выйду в чистое поле, в широкое раздолье. В чистом поле, в широком раздолье лежит белой камень Латырь. Под тем белым камнем лежит убогий Лазарь [...]* (№ 69 и др.). У этого камня Латыря, отождествляемого с алтарем, у церкви, у дуба-карколиста и других символов связи Земли с Небом присутствуют и многие другие — от угодников и святителей, до святых, евангелистов, апостолов, до самого Христа и Богородицы. Известны записи (не у Майкова!), когда перечисления имен тех, кто находится в центре сакрального локуса, превращаются в именовслов, насчитывающий сотню и более имен: и здесь дискретные имена дискретных

лиц сливаются в непрерывное именословие, в “коллективное” священство.

И не только путь к священному центру, находящемуся реально нередко на периферии, у моря-Океана, не только святые, присутствующие здесь, являют примеры перехода суммы дискретных элементов в непрерывные последовательности, но и перечисления злых сил (прежде всего лихорадок и других болезней) и частей тела, его составляющих и пораженных болезнью. Ср., например: *Господи Боже наш премилостивый, Царю свя-тый, отжени всяк недуг от раба своего (имя рек), от душа и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушию, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычья, от гортани, от глаголения, от глас, от шеи, от персей, от плечь, от мышца, от локот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пуна, от ключь, от сердца, от селезени, от препоны, от желудка, от боку, от туги, от ухода, от исхода, от воды, от пития, от овоцу, от юности, от спания, от нощи, от мысли, от дне, от смысла, от греха, от отча, от матерня, и от своего соблазна, от лядвей, от бедр, от колен, от голеней, от лыстов, от глезну, от перстов ручных и ножных, от ноготь, от дланей, от предел естественных и от всех состав, и от крови, и от жил, от кровиц, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутрь уду, преложси от немощи в силу и от непремогания во утешение, и болезнь его исцели* (№ 235). Если бы человеку, так заботливо относящемуся к своему здоровью, этот заговор помог бы, то, похоже, ему не о чем уже было бы беспокоиться. Все, что могло быть уязвимо, было перечислено, ничто не было забыто.

В этом исчерпывающем перечислении состава частей, органов и не только их, установка была на эмпирию, но она была организована расположением их в нисходящем порядке, сверху вниз, от головы и тела до конечностей. Однако при всей непохожести этого заговора на знаменитый текст из “Атхарваведы” (X, 2) о сотворении человеческого тела в восходящем, от стоп к голове, порядке, и заговор № 235, и атхарваведический текст имеют общий корень в сакральной “народной” медицине, хотя русская заговорная традиция не выработала жанра размышлений о теле, его составе и не доросла до спекулятивно-философского

теоретизирования на тему человеческого тела, но об угрозах разным частям его она не забыла.

При учёте вкратце обозначенного здесь фона становится понятной и роль чисел в русских заговорах и их функция. Прежде всего следует отметить, что, строго говоря, первичны заговоры от болезней, а не на здоровье, хотя избавление от болезней как раз и предполагает обретение здоровья. Такая установка объясняет (по крайней мере, как правило), почему любая “положительная” последовательность (например, святых в священном локусе) не нуждается в числовом сопровождении, а “отрицательная” соотносится с нисходящим числовым рядом, поскольку каждое уменьшение носителей зла, болезней и т. п. уже есть шаг к здоровью. Ср., например, заговоры от червей: *У нашего (имя рек) девять жен; после девяти жен восемь жен; после восьми жен семь жен; после семи жен шесть жен; после шести жен пять жен; после пяти жен четыре жены; после четырех жен три жены; после трех жен две жены; после двух жен одна жена, после одной жены ни одной. У нашего тридевять червяка, три червяка и три червоточины, один впадет, все пропадут; черви, верви, подите вон, да не мешайте [...]* (№ 30); ср. также Романов №№ 28, 58; Ефименко №№ 57–59 и др., то же в связи с отстреливанием лихорадок. Правда, нужно считаться и со случаями, когда отрицательные персонажи при их перечислении образуют восходящий ряд, как, например, в заговоре № 104 от лихорадки, ср.: *И вопросиша их [лихорадок. — В. Т.] святые отцы: “Что вам есть имена?”. И рекоша: “1) Вефоя, 2) Ивуя, 3) Руньша, 4) Дофелея, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадлея, 8) Гтея, 9) Хампоя, 10) Кисленя, 11) Знобица, 12) Трясовица”*. В таких случаях отсутствует ясность, являются ли эти 12 чисел элементами заговора в его устном виде или же перед нами просто способ упорядочения имен лихорадок, избранный самим издателем. Если же эти числа являются элементами устного текста заговора, то не ясно, что им соответствовало в устном варианте — одна & вторая (другая) & третья и т. п. или что-нибудь другое.

В относительно небольшом сборнике заговоров, опубликованных Л. Н. Майковым (372 заговора и еще четыре, вошедших в дополнение, всего 376), при том что многие заговоры

очень кратки, количество чисел, представленных, естественно, прежде всего числительными, но и — значительно реже, прилагательными, существительными и даже наречиями — представлено в очень большом количестве — более 1100 на 159 страницах первого издания (т. е. в среднем почти по 7 чисел на каждую страницу малого формата). Если же учесть неравномерность распределения чисел, то оказывается, что на отдельных страницах и в соответствующих заговорах количество чисел нередко превышает десяток-полтора. Вместе с тем нужно отметить, что в заговорных текстах число часто обозначает не реальное количество объектов, а только нечто символически значимое, в той или иной степени священо отмеченное и даже просто некое количество неопределенное множество, особую числовую формулу его. Нужно отметить и еще одну очень существенную особенность употребления чисел в заговорах. Многое говорит в пользу предположения, что важно не только число само по себе, но и составляющие его числа-цифры, если число выходит за пределы первого десятка, и это должно учитываться при подсчетах. Наконец, можно думать, что для “заговариваемого” и тем более для профессионального “заговаривателя”, выступающего в роли жреца-целителя существенны и те числа, которые кратны числам, обладающим особой магической силой и признаваемым священными (“вторичное” священное, порожаемое “первичным” священным, инкорпорированным во “вторичное”). Эта инкорпорированность может быть явной (ср. 33, 77) или скрытой (9 как 3×3 , 27 как $3 \times 3 \times 3$ или 21 как 3×7 и т. п.).

Указанное выше количество чисел в заговорах из сборника Майкова весьма показательно, особенно если говорить о числах первой десятки от 2 до 9. Достаточно сказать, что разброс в частоте употребления этих чисел весьма велик. На первом месте по частотности с огромным отрывом идет число три (3), употребляемое в исследованных заговорных текстах около 470 раз, т. е. немногим меньше половины всех примеров (около 43%), в вариантах 3, треть, 13, 30, 33, 300, трижды, тридевять, тридевять три, тридесять, тринадцать и т. п., см. далее. На втором месте с заметным отрывом от третьего места и еще бóльшим (в четыре раза) от первого места идет число семь (7, 17, 27, 70, 77, в скрытом виде 21 как 7×3) и далее число девять (9 как 3×3 , триде-

вать, тридевять сот, девять девятей). Число семь встречается в заговорах из собрания Майкова около 115 раз, а число девять — несколько менее ста раз. Таким образом три наиболее частотных числа (3, 7, 9) в сумме составляют 670–680 употреблений, т. е. существенно больше половины всех встречаемых в этом собрании чисел. Четвертое и пятое место по частотности занимают числа два и четыре, каждое несколько более полусотни раз. Число четыре представлено как 4, 40, 41, четверть, полчетверти, № 325, четыредесятый, № 851, а число два — как 2, 12, 20, 24, 120, а также как второй, другой, пол-/полу- как обозначение одной второй части от целого. Надо отметить, что число 12 появляется чуть менее 40 раз. Число один/един отмечено около 40 раз, а первый — около четверти сотни раз. Остальные числа засвидетельствованы в гораздо меньшем количестве: шесть — 12 раз, пять и восемь по пяти раз, десять (не считая тридесять) два раза, столько же тринадесять. Наконец, изредка встречаются “большие” числа (ср. 100, 300, 1000) или “нестандартные” числа (пол-третьдцать, № 197, дважды, и некоторые другие).

Весьма существенно краткое обозрение того, что определяется теми или иными числами, а также отдельных “маргинальных” случаев, отсылающих к числам, но числительными не являющихся.

Преимущество числа 3 и чисел, содержащих элемент *три-/трое-* и т. п., над всеми другими абсолютно — и не только в количественном отношении, но и в отношении аксиологическом. Число три первенствует и по охвату разных “предметных” (соотв. семантических) сфер, и по общему количеству определяемых этим числом существительным, и по присутствию элемента три в разных частях речи (помимо числительного — существительное, прилагательное, наречие), в простых и сложных (двусоставных) словах. Даже исключая примеры, где выступают числа 30, 37, 300, 3×9 , $3 \times 9 + 3$, 3×10 , насчитывается более 200 примеров, в которых присутствует элемент *три*.

Как известно, большинству заговорных (собственно заговорных) текстов предшествует (а иногда и следует за текстами) указание, в каких условиях, как и когда эти тексты должны произноситься, чтобы пожелания заказчика заговора осуществились. В этих “указательных” частях главное и часто единственное

три-слово — наречие трижды, отмеченное в собрании Майкова около 70 раз. Типичные контексты — *Говорить трижды на иглу новую, которою еще не шили [...]* (№ 26); — *Потом трижды читает молитву: “Да воскреснет Бог” [...]* (№ 42); — *При отпуске молодых, знахарь берет воск, ставит его на три иглы и говорит про себя трижды: [...]* (№ 45); — *Взять стручок о девяти зернах и, ударяя им трижды по крестцу коренной лошади, приговаривать: [...]* (№ 46); *Младенца трижды приносят в баню, где, по троекратном прочтении следующего над водою, его окачивают этою самою водою* (№ 52) и др.; ср. также №№ 58, 61, 74, 78, 83, 84, 86, 87, 88, 95, 96, 100, 101, 110, 119, 122, 125, 131, 133, 135, 145, 147, 149, 159, 161, 165, 169, 171, 185, 186, 188, 190, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 203, 215, 218, 222, 225 (2х), 231, 234, 242, 253, 273, 284, 299, 321 (в середине заговора), 323, 332, 338, 354, 359, 366 (2х), 375. Иногда вместо трижды в подобных ситуациях употребляются варианты *три раза* или *по три раза*, ср. №№ 67, 82, 84 (наряду с *трижды*), 86 (также наряду с *трижды*), 205, 232, 313, 352, 353; единично — *трояким образом* (№ 104), *троекратно* (№ 66), даже *27 раз* (*говорить 27 раз*, № 183, т. е. $3 \times 3 \times 3$).

Как известно, в основе большинства заговоров лежит схема пути из некоего локуса заказчика ритуала к тому истинному, сакральному центру, в котором по идее и осуществляется компенсация — покрытие некоего дефицита, исполнение желаний заказчика. В это благое ритуальное пространство, на пути к его центру, обладающему наибольшей “разрешительной” силой, втягивается многое и разное — и сакральное по исходному своему смыслу — церковь, храм, алтарь или заменяющий его камень (Латырь-камень, Алатырь-камень) и т. п., и то, что может находиться и в “бытовом” пространстве, но оказавшись в сакральном хронотопе, обретают соответствующий статус. Не все сакральное может определяться числом три. Так, оно неприменимо ни к Иисусу Христу (хотя ср. трехипостасность, отраженную в начальной формуле многих заговоров, — *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, № 253 и др.), ни к Пресвятой Богородице, ни к апостолам, ни к евангелистам, ни к папе римскому, ни к Миколоаю Угоднику, неоднократно упоминаемым в заговорах, ни к святому отцу праведному Абраму (№ 253), Аврааму. Но оно

применимо ко всему тому, что находится в поле сакрального. Ср.: *Подают в три церкви поминание за упокой* (№ 15); — *На море на Окияне, на острове на Буяне стоит бел горячъ камень, на том камне лежат три камня, на тех камнях стоят три гроба, в тех гробах три доски, на каждой доске три тоски; первая тоска убивалася, с телом расставалася; вторая тоска убивалася, с телом сопрягалася; третья тоска убивалася, в сердце вошла. К тем гробам девица (имя рек) приходила, от тех трех досок три тоски износила [...]* (№ 15); — [...] *в том вертене сидит матерая жена на золотом стуле между троих дверей* (№ 11); — [...] *пойду из двери в двери в трое двери, в чистых поля. На море на Окияне, на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станках* (№ 16); — *Пойду я из дверей в двери, в трое двери, из ворот в ворота, в трое ворота, во чистое поле, под светел месяц, под красное солнце* (№ 31); — [...] *враг сатана, откачнись от раба (имя рек) за три двери, за четыре замка, и замкни все болезни за три двери, за четыре замка, аминь* (№ 126); — *с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника, несут трои золоты хлючи, трои золоты замки* (№ 154); — *затворяйте меня тремя дверями железными, закладывайте тремя цепями железными, замыкайте меня тремя замками железными. И относите три ключа Христу на небеса на престол. Никто на небеса не взыдет, три ключа не возьмет, да некому так сделать, на небеса не ходить, трех ключей не брать, трех замков не отпирать, трех дверей не отворять* (№ 330); — *Из моря, из-за горы, выносила трои клеицы железныя и вынимала жало от черного гада, от пестрой гадницы [...]* (№ 186); — *И учнут вас мучить, тремя пруты железными бити* (№ 17); — *Держит Она [Мать Пресвятая Богородица. — В. Т.] во своей десной руке три прута: прут железный, прут медный, прут серебряный [...]* *Ударю я третьим прутом белаго мужа Жубрила* (№ 298); — *Приговаривая этот заговор, прут по больному месту тремя веретенами, сперва каждым отдельно, а потом всеми вместе* (№ 98); — *Сидит девица душа красная Пресвятая Богородица, в трои золотыя няла шьет: шелкова нитка, золота иголка* (№ 140); — *Ключь: От печи Христовой, от Спасовой руки, Богородицын замок во гробе во Ерусалиме, в трех листах печатных, у Фомы и Еремы, у Христовых*

мучеников (№ 139); — *Вынь из этого раба три жала, чтоб у него не болело, не пухло и не ломило* (№ 178); — *Флор и Лавр снимают со своей главы скипетр пред мою скотину, прогоняют злого, лихого ноктя и ссарки в гриву, из гривы в спину, из спины в окорока, из окороков в ноги, из ног в копыта, в три стражи, во землю, под травное коренье* (№ 195); — *Берут в чашку непитую воду: кладут в нее три горячие угля и цепоть соли и потом трижды взбрызгивают больному ноги, руки и спину, приговаривая [...]* (№ 242); — *Должно в трех банях трижды окачивать водою [...]* (№ 218).

В сакральное пространство, восстанавливаемое по заговорным текстам, входят и природные объекты, нередко определяемые через число три, ср.: [...] *потом взять озими, добытой с трех полей, завязать ее в узелок и привязать узелок к змеиной головке, которая должна висеть на гайтане вместо креста* (№ 362); — *Стану я, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, в чистое поле, в чистом поле бегут три реки: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея* (№ 95); — *Под частыми ярими звездами стоит гора белокаменна; из этой горы белокаменной бегут три ключа горючие [...]* *Попрошу у их с трех ключей горючих, с трех ключей кипучих воды для того, чтоб у раба Божия (имя рек) зажечь легкую печень и горячую кровь и ретивое сердце [...]* (№ 17); — *На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокие дерева [...], а третье дерево Кипарис* (№ 81); — *Мне из ворот три тропы [...]* *третья тропа — на синее море, на восток солнца [...]* *соборная апостольская церковь, загорожена железным тыном [...]* *заперта тридцатью замками* (№ 260); — [...] *круг моих ловушек и поставушек три тына железных, три тына булатных* (№ 309). И тын — то, что ограждает сакральное пространство от опасностей. Впрочем, и в “дурном” пространстве, заигрывая с силами тьмы, оказываются способы спасения. Так, в заговоре на приобретение неразменного рубля (№ 269) советуется спеленать черную кошку, пойти с нею в полночь в баню и сказать: *На тебе ребенка, дай мне безпереводный целковый. после того должно бросить кошку в баню, выбежать, очертить около себя три круга крестом и положить его в середину с приговором: Чур!* Примерно такого же рода совет дается и в заговоре № 285 для

убережения скота от хищных зверей, болезней и порчи (№ 285А). Для этого надо взять у скотины шерсти с передней и с задней ног приговорить *И как задняя нога от передней не оставалась, и передняя задней не дожидалась*, после чего, взяв небольшое дерево, расколоть его *начетверо: две [части. — В. Т.] по сторонам, третью в испод, четвертую на верх, да положи промежь их тридевять камешков да мурашков, и обвяжи; возьми воск и шерсть в руку, положи на ворот образ Божий, топор волочи и около скота на посолонь обойди трижды [...]* расклади огни, и как приговоришь шерсть, закатай и сомни в одно место с воском и положи *треть в дерево, другую треть в замок, третью треть заверти в рог, древцо положи в деревянную кучу, замок запечатай иным воском и замкни, и ключь утопи в воду, образ положи над выпуском, сопроводив все это чтением пяти религиозных текстов, последний из которых “Иисусова молитва”, после чего — выпусти скота.*

Описание сакрального пространства в заговорных текстах было бы неполным, если упустить нередко выступающую в них Святую Троицу, трех ангелов, трех святителей и учителей, ср.: *Ложусь я, раб Божий, спать на Сионских горах, во святой церкви; кладу три ангела в головы: одного подслушивать, другого подглядывать, третьего подсказывать (№ 252); — Лажусь я спать на Сиёнских гарах, три вангуля у галавах: один видя, другой слыша, третий усю правду мне скажа (№ 251).* Оба заговора — на вещий сон. Ср. также заговор на удачу в рыбном промысле (№ 321) — *И здесь все святые апостолы и три святителя и учителя: Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст честный. Среди других персонажных троек, иногда поименованных, а в других случаях безымянных ср.: [...] в стречу мне, рабу Божию, три брата: Усыня, Бородыня да Никита Маментий. “Гой еси, три брата, да вы куда идете, вы куда бредете? [...]”. “Гой вы еси, три брата, не ходите на леса темные, на болота зыбучия, на реки текуция [...]” (№ 2); — Стану я, раб Божий (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из дверей воротами, в чистое поле заворотами и змолюся трем ветрам, трем братьям: Ветр Мойсей, ветр Лука, ветры буйные, вихори! (№ 1); — Выйду я, раб Божий на три розтани, и помолюся я трем братьям-ветрам: “Первый брат сток, вто-*

рой брат сивер, третей брат лето! Внесите вы тоску и сухоту в рабицу Божью (имя рек), чтоб она, по мне, рабе Божьей (имя рек), тоснула и сохла, не могла бы без меня не дня дневать, не часа часовать [...] (Там же); — На море на Океане, на острове Буяне живут три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный (№ 4); — На небе светел месяц, на море белый камень, в поле сырой дуб; когда эти три брата сойдутся, тогда мои зубы, всходитесь; аминь цынге, аминь ломоте (№ 76); — На море на Океане, на острове Буяне стоит сыр дуб; под тем сырым дубом сидит святой отец Пафнутий с тремя братьями [...] (№ 106); — [...] с правой, со восточной стороны летят три врана, три брательника [...] (№ 154); — [...] во святом Окияне есть камень Латырь, на камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные: один судит, другой дела отправляет, третий уроки заговаривает у меня, раба Божия (имя рек) (№ 313). — Но есть не только три брата, но и три сестры, ср.: Мария, Марфа, Палагея, три сестры Лазаря! Подите к брату своему Лазарю, и спросите его: не болят ли у него зубы, не ломают ли кости? (№ 70, ср. сходный заговор № 69, в котором имя Лазарь перекликается именем камня Латырь, под которым лежит Лазарь); — Иисус рече: “Заклинаю вы, трясавицы, иже семь сестр дневных и три дневных [так! — В. Т.] (№ 108); — На солнушном усходе, солнце светлое, земля праведная, вырос столб от земли до неба; на том столбу сидя, три красныя девицы, три родныя сестрицы [...] (№ 219). Но число три определяет и другие термины родства и свойства, социально-возрастного класса, ср.: На море на Окияне, на острове на Буяне сидит баба на камне, у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает и ломоту (№ 152); — На море на Окияне, на острове на Буяне стоит светлица, во светлице три девицы... (№ 151); — [...] У нашего (имя рек) девять жен; после девяти жен восемь жен; [...] после четырех жен три жены; после трех жен две жены [...] (№ 205).

Наряду с образом брата-ветра (см. выше) в заговорах не раз появляется и женское соответствие в виде двукратного суточного явления зари/зарницы, зорьки (кстати, согласно народной примете, багровая заря — к ветрам). Заря зар(я)ница, крас-

на девица, по лесу ходила, ключи потеряла; месяц видел, солнце скрало (вар. — красна сестрица). Данные типологического характера [ср. хотя бы ведийскую пару утренней зари и ночи в их персонифицированном виде как две девицы-сестры *usāsā-nākta*, dual. ‘Ушас и Накта’ или *nāktosas*, dual. ‘Накта и Ушас’, ср.: *samānō ādhvā svāsrōr anantās tām anyanyā carato devāsiste | nā methete nā tashatuh sumēke nāktosasā sāmanasa virūpe*. RV I, 113, 3 “Общий путь у двух сестер, бесконечный. По нему странствуют они одна за другой, наученные богом. | Они не ссорятся, не останавливаются, (эти) две хорошо соразмеренные, Ночь и Ушас одного духа, (но) разного вида”; — *nanā cakrāte yamyā vāpūnsi tāyor anyād rōcate kṛsnām anyāt | śyavī ca yād ārusī ca svāsāran*. RV III, 55, 11 “Сестры-близнецы имеют разные краски: у одной из двух она сверкает, у другой — черная. | Черная и та, что алая, — две сестры”. По существу, и прототип известной русской сказки “Зорька, Вечорка и Полуночка” (Афанасьев, № 140) в реконструкции предполагает, видимо, нечто близкое к ведийской ситуации, а именно соотнесение двух сестер (а не братьев!, как в сказке) Зорьки (:Ушас) и Полуночки (:Накта), ср. женск. род этих мужских имен], как и русские народные представления о связи утренней зари с вечерней, более того, об их сродстве, дают основания полагать, что и заговоры в чем-то существенном отражают сходные представления о заре/зоре, ср.: *Говорить по три раза на три зори: утреннюю, вечернюю и утреннюю* [?! [№ 27], где повторение представляется логически неправомерным, если только вторую утреннюю зарю не понимать как ночь-полночь или не видеть в приведенной формуле нечто аналогичное двум ведийским парам Ушас [утренняя зоря] & Накта (ночь или вечерняя зоря) и Накта (ночь) & Ушас (утренняя зоря). Ср. также в майковском собрании характерный пример борьбы между дуализмом и тернарностью: *Встану я (имя рек) [...] и стану я (имя рек) по три краты мыться и полоскаться, по три зари утренни и по три зари вечерни и преговаривати*: “[...] прихожу я к тебе по три зари утренни и по три зари вечерни с тоской тоскучей [...]” (№ 30); — *Три вечерния зари наговаривать на воск [...]* (№ 72); — *Заговаривать три вечерние зори [...]* (№ 73); — [...] *и стану я вас наказывать по три зари утренних и по три зари вечерних* (№ 106); — *Ходить к чертополо-*

ху по три утренних и по три вечерних зари и, став на восток, говорить при этом [...] (№ 76).

Различения в заговорах двух (или трех) зорь имеет прямое отношение к представлениям об отмеченных, “переходных” временных отрезках, регулирующих и контролирующих время-препровождение человека в суточном цикле. Заговорное время различает “большое” и “малое” время, в целом совпадающее с годовым и суточным временем. Первое представлено в собрании майковских заговоров весьма скромно, ср.: *У тех поклаж через три года приставники ино место — опившие люди, ино место — проклятые, а коли — и сами князи бесовские* (№ 268); — *Как солнце народится от матери родной, будет двух или трех лет и не возмозжет против матери не промолвить, не проглаголать, не запомнити [...]* (№ 340). Более реально и актуально для заговорного сознания “малое”, суточное время, ср.: *Подают в три церкви поминание за упокой того человека, которому хотяя нагнать любовную тоску, и потом в течение трех дней, выходя по утренним зорям, бросают на ветер горсть земли [...]* (№ 15); — *Женщину, разрешившуюся от бремени, нужно первые три дня водить в баню [...]* (№ 50); — *Потом кладут эту кору под матицу на три дня [...]* (№ 119); — *Запеки ту рану у раба Божия (имя рек), в три дни и в три часы* (№ 168). Счет на дни, ночи, утра и вечера, не говоря уж о часах как некоем минимальном кванте времени, относится уже к “малому” временному кругу. Ср. еще [...] *и спустишь, грыжа, к поясу и выйди мочею и шулятами на дресвян камень, и поживи три часа денных, и пойд, грыжа, с дресвяна камня на пустое место, в темное место [...]* (№ 128); — *Три сряду вечера, во время зори говорить по три раза* (№ 205).

Другой тип квантования времени осуществляется словом *раз*. Оно бесспорно членит время, но, как правило, если нет специальных оговорок, длительность этого “раза” величина относительная, в заговорах не поддающаяся сколько-нибудь надежной хронометризации. Несколько примеров — *Три раза проговорить и плюнуть* (№ 82), т. е. три раза включиться в действие говорения (но не исключено, что и плевание); — [...] *плюнув туда же три раза* (№ 86), плевков как способ членения времени; — *Возьми 8 веретен и положи все их по ряду [...]* и перебирай их все

три раза (№ 99); — *Ворожея приходит к больному три раза по зорям* (№ 109); — *Три сряду вечера, во время зори говорить по три раза* (№ 205; зоря как единица времени); — *Три раза в бане выпариться [...]* (№ 232); — *Кто этот сон в день три раза проговорит, | С тем человеком будет ангел ходить* (№ 246); — *Нужно взять палку из муравейника и объехать с нею стада три раза, а потом [...]* и сказать [...] (№ 287); — *Чтобы вор не вышел из круга [...], должно взять из савана нитку и смерять ею длину мертвеца; обойти три раза около дома [...]* потом нитку обернуть около палочки [...] и сказать следующее [...] (№ 352: от воров).

Счет как одна из важнейших особенностей заговора, как говорилось выше, представляет собою форму учета и контроля, которые, если их результаты удачны, приносят считающему удовлетворение, по меньшей мере известное успокоение (ср., в частности, подобную функцию перебора четок, в конечном счете из праслав. **čyŕ*: **čisti*, *читать*: *с-читать*). Одной из сфер счета в заговорах являет человеческое тело, его состав (ср. праслав. **sb-stavъ*: **sq-stavъ* ‘сустав’), чаще всего части его “жесткой” конструкции, и опасности им грозящие от болезней, увечий, порчи, плотской немощи и т. п. Но об этом писалось в одной из ранних работ пишущего эти строки. Основной же вариант этого типа заговора представлен такими примерами, как — *Летит ворон через синее море, несет в зубах иглу, в игле шелкова нитка, коею будет зашивать кровавую рану раба Божия* (имя рек) *от киченаго, пораженнаго, молитвеннаго, от тридевять жил, от тридевять пажилков, от тридевять суставов, от тридевять суставчиков* (№ 153); — *Ты, змей лютый, золотая голова, выкинь свою жалу от рабы Божией* (имя рек), *от живота, от сердца, от третьей жилы, от третьяго пожилка, от третьяго сустава, от третьяго суставчика* (№ 183), где речь идет о костной структуре и о крови, т. е. о том, что обеспечивает жизнь. К образу “змея лютого, золотой головы” уместно привести один пример из заговора, произносимого при отыскивании кладов и интересного, в частности, с исторической и религиозно-конфессиональной точки зрения: *Из земли из поганския, из-за моря Астраханскаго ползет ползун змей Полоз. На том змее три главы, на главах три короны: первая корона казанская, вто-*

рая астраханская, третья сибирская. ползет тот змей, выползает, к поклажам приставников назначает, православных не допускает. Возьму я, раб Божий, копье булатное, вооружусь честным святым крестом, пробужу я змее сердце булатным копьем, отопру я поклажи поганские златым ключем; а и первая поклажа моя — град велик Казань, а вторая поклажа — матушка Астрахань, а третья поклажа — немощна Сибирь; а в казанской стране золото, серебро, в астраханской стране крупен жемчуг, а во сибирской стране честно камень, соболиный мех (№ 263).

Три короны на трех головах змея, как бы представляющего враждебные московскому царству домены, могут показаться странными носителю сознания, порвавшего с фольклорной мифопоэтической традицией и отчасти вошедшему в круг исторических и политических проблем. В этой связи необходимо объяснить кажущееся противоречие между сакральностью числа три, как бы освящающей и слово, определяемое числом три. Конечно, три в этом случае определяет вещи, предельно противопоставленные “сакральному”. Само это противопоставление отсылает к сфере “предельного”, т. е. к максимальной степени удаленности от сакрального, взаимоисключенности. Но то, что одна сторона считает сакральным, другая считает вывернутым наизнанку представлением о сакральности. Нельзя забывать, что у представителей хтонического царства есть и/или должно быть свое “сакральное”, как это засвидетельствовано в славянской традиции (не говоря уж о других) трехголовыми идолами (ср. также и одного из главных божеств полабских славян Триглава). Поэтому не приходится удивляться тому, что число три определяет и другие, с нашей точки зрения “отрицательные” сущности и понятия. Так что ситуация не исчерпывается тем, что число три определяет и то и это, и доброе и злое. Есть и действует также и иное направление, противоположная тенденция — захватить число три и возможные его коннотации и связи, усвоить их себе и только себе, не допуская в “свое” пространство того, что со “своей” точки зрения представляется “чужим”. Приглядевшись к фактам внимательнее, можно заметить, что и в заговорах “темное” три встречается чаще, чем обычно полагают, — *Под тем под белым Алатром камнем лежат три доски, а под теми*

досками три тоски тоскучия, три рыды рыдучия, и именно к ним обращен призыв этого, по сути дела, “черного” заговора (№ 14): “Вставайте вы, матушки три тоски тоскучия, три рыды рыдучия, и берите свое огненное пламя; разжигайте ее во дни, в ночи и в полночи, при утренней заре и при вечерней. Садитесь вы, матушки три тоски, в ретивое ее сердце, в печень, в легкия, в мысли и в думы, в белое лицо и в ясные очи [...]”.

Число три во многих мифопоэтических традициях основная числовая константа вертикальной структуры мира — верхнего (Небо), среднего (Земля), нижнего (Подземное царство). Эта структура “разыгрывает” тему целостности как синтеза всего предельно противоположного, и смысл Земли в посильном примирении крайностей. Интересно, что с какого конца ни подходи к этой трехчастной вертикали, Земля всегда оказывается иной, другой, второй, но она всегда в конечном счете образ центра, и ее нельзя поделить пополам именно в силу того, что она на космологической вертикали выступает как абсолютный центр, общий с центром такой же мировой горизонтали. И смысл этого центра лучше всего уясняется сюжетом Aarne 301 A, B, A–B, отчасти — 300 и 302 — от Ивана, “третьего” брата (Иван Третей, Третьяк, Иван Водович и др.) до ведийского Триты Апты, авестийского *Θrita’ы*, древнегреческого *Τρίτωνος’α* и т. д. Все эти персонажи актуализируют идею динамичности, движения, энергии, развития, но и риска, опасности, тогда как персонажи горизонтального уровня — воплощение идей устойчивости, надежности, статичности. В свете этих различий становится понятным, почему числа три, семь, девять составляют в сумме более 60% от всего числа встречающихся в сборнике заговоров Майкова чисел.

Когда четность оказывается бессильной, последний шанс ищут в нечетности. Впрочем, верно и обратное: важно знание своих преимуществ и своей ограниченности и умение в нужный момент уступать другому. Это умение и предполагает слаженную работу обеих этих систем — “четности” и “нечетности”, — обеих соответствующих стратегий и эффективность ее результатов.

Продолжение следует.

О “заговорных” фрагментах в мифологических песнях
“Старшей Эдды”¹

Достижения последних лет в области сравнительно-исторического языкознания позволили обратиться к реконструкции не только отдельных лексем, но и их сочетаний на синтагматической оси, как в пределах одного слова (композиата), так и в составе нескольких слов, реализующих разное содержание при помощи специальных грамматических конструкций, то есть текста. Хотя реконструкция в рассматриваемой области и делает первые шаги, можно привести примеры системного подхода к восстановлению ритуально и эстетически отмеченных текстов на языковом уровне в некоторых мифопоэтических традициях². Принимая во внимание актуальность подобного направления исследований, обратимся к “языку жанра”, трактуемого как “конкретная, конструктивно оформленная и институализированная матрица, с помощью которой воплощается определенный смысл в тексте” [Топоров 1998, 183].

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы выделить из собрания мифологических песен “Старшей Эдды” фрагменты заговоров и, таким образом, репрезентировать корпус “заговорных” текстов, с одной стороны, и определить функции “заговорного” элемента в нетипичном контексте, с другой.

Приведем примеры “заговорного” текста в составе мифологических песен “Старшей Эдды”, сопровождаемого переводом на русский язык и комментариями, в которых обосновывается его принадлежность к рассматриваемому нами жанру на основании типичных для него лингвостилистических критериев³.

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 00-04-0354 (а)).

² Ср., например, опыт реконструкции предистории литературы у славян [Топоров 1998].

³ Об этом см. на материале древнегерманских метрических заговоров [Топорова 1996].

“Прорицание вёльвы”

Vsp. 21: Þat man hon fólcvíg fyrst í heimi,
er Gullveigo geirom studdo
oc í holl Hárs hana brendo;
þrysvar brendo, þrysvar borna,
opt, ósialdan, þó hon enn lifir.

“Помнит войну она первую в мире:
Гульвейг погибла, пронзенная копьями,
жгло ее пламя в чертоге Одина,
трижды сожгли ее, трижды рожденную,
все же она доселе живет”.

Vsp. 22: Heiði hana héto, hvars til húsa kom,
völo velsþá, vitti hon ganda;
seið hon, hvars hon kunni, seið hon hug
leikinn,
æ var hon angan illrar brúðar.

“Хейд ее называли, в домах встречая -
вещей колдуньей, - творила волшбу
жезлом колдовским; умы покорялись
ее чародейств
злым женам на радость”.

Стилистика

Антиномия: opt, ósialdan “часто, не редко”.

Повтор слова или группы слов: þrysvar brendo, þrysvar borna “*трижды сожгли ее, трижды рожденную*”; oc í holl Hárs hana brendo; / þrysvar brendo ..., букв. “и в чертоге Высокого ее *сожгли*, / *трижды сожгли* ...”; seið hon, hvars hon kunni, seið hon hug leikinn “*колдовала она, где она (только) могла, колдовала она над умом*”.

Параллельные синтаксические конструкции: (см. выше seið hon и далее).

21

Поэтика

Рифма грамматическая: *er Gullveigo geirom studdo / oc í holl Hárs hana brendo* букв. “когда Гульвейг копьями пронзили / и в чертоге Высокого ее сожгли”

Рифма корневая: *Heiði hana héto ... / seið hon ...* “Хейд ее звали ... / колдовала она ...”.

Сложные звуковые повторы: *þrysvar brendo, þrysvar borna* “трижды сожгли ее, трижды рожденную”.

Анаграммы: *volo velspá, vitti hon ganda* “вещей колдуньей, - творила волшбу жезлом колдовским” (анаграммируемое слово- *völuspá* “прорицание вёльвы”, то есть название данной эддической песни); *Þat man hon fólcvig fyrst í heimi, / er Gullveigo geirom studdo* “Помнит войну она первую в мире: / Гульвейг погибла, пронзенная копьями” (анаграммируется имя главной героини этих строф - Gullveig).

Появление “заговорного” фрагмента в “Прорицании вёльвы” нельзя считать чистой случайностью. Оно вполне предсказуемо по ряду причин: во-первых, в строфе 21 речь идет о наиболее драматичном событии космоизированной вселенной - первой войне, нарушившей гармонию “золотого века”; очевидно, что активизировавшаяся стихия хаоса нуждается в отпоре со стороны сил космоса, и применение особых наредко́сть эффективных магических процедур - заговоров вполне оправдано⁴; во-вторых, анаграммирование в строфе 22, наиболее темной и неясной в “Прорицании вёльвы”, самого названия песни (*Völuspá*), устанавливающее связь между двумя уровнями - изображаемой реальностью и метаописанием, неопровержимо свидетельствует о том, что именно здесь следует искать “нерв” данной эддической песни, и функционирование “заговорных” лингвостилистических структур призвано усилить, укрепить наиболее сакральный локус, обеспечить для него дополнительную защиту от вредоносных сил.

⁴ Показательно, что в строфах 21-22 анаграммируется главная зачинщица начинающейся “гибели богов” - Гульвейг, возродившаяся в образе колдуньи Хейд.

“Речи Высокого”

- Háv. 85: Brestanda boga, brennanda loga,
gínanda úlfi, galanda kráco,
rýtanda svíni, rótlausom víði,
vaxanda vági, vellanda katli,
86: fliúganda fleini, fallandi báro,
ísi einnættom, ormi hringlegnom,
brúðar beðmálom eða barni konungs,
87: síucom kálfi, síalfráða þræli,
völo vilmæli, val nýfeldom,
88: acri ársanom trúi engi maðr,
né til snemma syni;
- 85: “Непрочному луку, жаркому пламени,
голодному волку, горластой вороне,
визжащей свинье, стволу без корней,
встающему валу, котлу, что кипит,
86: летящей стреле, отходящему валу,
тонкому льду, змее, что свилась,
жены объяснениям, с изъязном мечу,
медведя проделкам, и конунга сыну,
87: скотине больной, рабу своевольному,
лести колдуньи, врагу, что сражен,
88: всходам ранним не должно нам верить,
ни сыну до срока”

Стилистика

Перечисления: строфы 85-88 представляют собой одно предложение, состоящее из множества однородных членов, причем перечень объектов, которым не следует доверять, явно претендует на полноту и исчерпывающее описание и при помощи нагнетения словесного ряда приобретает инерцию магического воздействия во всех возможных ситуациях.

Параллельные синтаксические конструкции: ср. серию причастий I (*brestanda ... brennanda* и др.) и существительных в дательном падеже, управляемых глаголом *trúa* ‘верить’

Поэтика

Рифма корневая: siúcom kálfi, siálfráða þræli “скотине больной, рабу своевольному”

Рифма грамматическая: galanda kráco, / rytanda svini, rotlausom víði, / vaxanda vági “горластой вороне, / визжащей свинье, стволу без корней, / встающему валу”

Рифма смешанная: Brestanda boga, brennanda loga “Непрочному луку, жаркому пламени”; siálfráða þræli, / vðlo vilmæli “рабу своевольному, / лести колдуньи”

Сложные звуковые повторы: Brestanda boga, brennanda loga “Непрочному луку, жаркому пламени”; gínanda úlfi, galanda kráco “голодному волку, горластой вороне”; vaxanda vági, vellanda katli “встающему валу, котлу, что кипит”; flüganda fleini, fallandi báro “летающей стреле, отходящему валу”; brúðar beðmálom eða barni konungs “жены объясненьям, и конунга сыну”

Анаграмма: vðlo vilmæli, val nýfeldom “лести колдуньи, врагу, что сражен” (анаграммируются силы, враждебные человеку, от которых может исходить угроза вредоносного воздействия - вёльва (др.-исл. völva) и павший на поле боя, труп (др.-исл. valr), субъекты, имеющие контакты с иным миром; показательно, что этимологически не родственные слова (völva и valr) в контексте “Речей Высокого” подвергаются вторичной семантической аттракции).

Необходимость введения “заговорного” фрагмента в строфах 85-88 обусловлена чисто прагматическим фактором - интенцией исполнителя песни оградить и аудиторию в целом и каждого слушателя в отдельности от негативного влияния потустороннего мира, реализующегося посредниками - колдуньей или только что погибшим воином. Чтобы картина была полной, следует отметить, что в Нав. 85-88 помимо достаточно отчетливо выраженного “заговорного” на наш взгляд представлен и дидактический пласт, аккумулирующий правила житейской мудрости и вводимый сентенцией trúi engi maðr “пусть не поверит никакой человек”. Возможность взаимодействия этих страт кроется, как нам кажется, в общей установке и заговора и поучения на

глобальность их функционирования, то есть в обоих случаях на первый план выдвигается задача перечислить все условия, описываемые в соответствующем тексте. На формальном уровне благоприятные условия для наложения “заговорного” и дидактического слоев создаются благодаря использованию оптатива *trúi* “пусть не поверит”, воплощающего в первом случае основную цель - побуждение перейти субъекту заговора от исходного состояния к желаемому, а во втором - служить в качестве рекомендации правильного поведения в определенной ситуации.

Háv. 142: Rúnar munt þú finna oc raðna stafi,
miðc stóra stafi,
miðc stinna stafi,
er fáði fimbulþulr
oc góðo ginregin
oc reist hroptr roðna,

143: Óðinn með ásom, enn fyr álfom Dáinn,
Dvalinn dvergom fyrir,
Ásviðr iðtnom fyrir,
ec reist síalfr sumar

142: “Руны найдешь и постигнешь знаки,
сильнейшие знаки,
крепчайшие знаки,
Хрофт их окрасил,
а создали боги,
и Один их вырезал.

143: Один у асов, а Даин у альвов,
Двалин у карликов,
у ётунов Асвид,
и сам я их резал”.

Морфология

Переход от третьего к первому лицу для достижения эффекта “сиюминутности”, актуализации ситуации (*hic et nunc*): *oc reist hroptr roðna*, / ... *Óðinn með ásom* ... / *ec reist síalfr sumar* “и вырезал Хрофт богов, / ... Один у асов ... / я вырезал сам некоторые” (Хрофт = Один = я).

Семантика

Тавтологии (обозначения одного и того же понятия):
Rúnar munt þú finna oc gaðna stafi “Руны найдешь и постигнешь знаки (то есть руны)”; oc reist hroptr roðna, / ... Óðinn með ásom ... / ec reist sialfr sumar “и вырезал Хрофт богов, / ... Один у асов ... / я вырезал сам некоторые” (Хрофт = Один = я).

Исчерпывающие перечисления, в которых называются все элементы классификационной схемы: Óðinn með ásom, enn fyr álfom Dáinn, / Dvalinn dvergom fyrir, / Ásviðr iðtnom fyrir “Один у асов, а у альфов Даин, / Двалин у карликов, / Асвид у ётунов” (асы, альвы, карлики и великаны - обитатели космозированной вселенной в древнеисландской мифопоэтической модели мира”).

Стилистика

Параллельные синтаксические конструкции: miðc stóra stafi, miðc stinna stafi “очень сильные знаки, очень крепкие знаки”; er faði fimbulþulr / oc goðo ginregin / oc reist hroptr roðna “которые окрасил великий тул, / и создали боги, / и вырезал Хрофт богов (Один)” (verb & subst.); Dvalinn dvergom fyrir, / Ásviðr iðtnom fyrir “Двалин у карликов, Асвид у ётунов”.

Мультипликация сюжета: er faði fimbulþulr / oc goðo ginregin / oc reist hroptr roðna “которые окрасил великий тул (Один) / и создали боги, / и вырезал Хрофт богов (Один)”.

Поэтика

Повтор слова: oc reist hroptr roðna, / ... Óðinn með ásom ... / ec reist sialfr sumar “и *вырезал* Хрофт богов, / ... Один у асов ... / я *вырезал* сам некоторые”

Повтор группы слов: miðc stóra stafi, miðc stinna stafi “*очень сильные знаки, очень крепкие знаки*”;

В строках 142-143 “Речей Высокого” исполнителем заговора является верховный бог скандинавского пантеона Один, и это обстоятельство в значительной мере определяет специфику этого максимально сакрального текста,

обнаруживающего сходство с культовой поэзией. Рассматриваемый нами фрагмент изофункционален деноминативному заговору, в котором установка на магическое воздействие слова реализуется в его назывании (в данном случае в качестве ключевого слова фигурируют руны, знаки); по своим лингво-стилистическим характеристикам деноминативный заговор принципиально отличается от обычного заговора: отсутствуют анаграммы, изощренные поэтические приемы, при помощи которых зашифровывается наиболее важное понятие, в то время как главную роль в конституировании текста играет прямая номинация и дублирующие ее повторы, параллельные синтаксические конструкции, мультипликация сюжета; иными словами, используется диаметрально противоположная технология: главное не скрывается, а, напротив, с самого начала демонстрируется открыто.

“Поездка Скирнира”

Skm. 25: "Sér þú þenna mæki, mæ, mjóvan, málfan,
er ek hefi í hendi hér?
fyr þessom eggjom hnígr sá inn aldni iðtunn,
verðr þinn feigr faðir.

26: Tamsvendi ek þik drep, enn ek þik temja mun,
mæ, at mínum munum;
þar skaltu ganga, er þik gumna synir
siðan æva sé.

27. Ara þúfo á skaltu ár sitja,
horfa heimi ór, snugga heljar til;
matr sé þér meirr leiðr enn manna hveim
innfráni ormr með firom.

28. At undrsjónom þú verðir, er þú út kemr;
á þic Hrímnir hari, á þic hotvetna stari;
viðkunnari þú verðir enn vorðr með goðom,
gapiðu grindom frá.

29. Tópi ok ópi, tjöpsull ok óþoli,
vaxi þér tár með trega.
Seztu niðr, enn ek mun segja þér
sváran súsbreka

ok tvennan trega:

30. Tramar gneypa þik skolo gerstan dag
iðtna gøðom í;
til hrímþursa hallar þú skalt hverjan dag
kranga kostalaus,
kranga kostavon;
grát at gamni skaltu í gogn hafa
ok leiða með tárom trega.

31. Með þursi þríhöfðoðom þú skalt æ nara,
eða verlaus vera;
þitt geð gripi,
þic morn morni;
ver þú sem þistill, sá er var þrunginn
í önn ofanverða.

32. Til holtz ek gecc oc til hrás viðar,
gambantein at geta,
gambantein ec gat.

33. Reiðr er þér Óðinn, reiðr er þér
ásabragr,
þic skal Freyr fiásc,
in fyririnilla mæ, enn þú fengit hefir
gambanreiði goða.

34. Heyri iðtnar, heyri hrímþursar,
synir Suttungs, sjálfir áslíðar,
hvé ec fyrbyð, hvé ek fyrirbanna
manna glaum mani,
manna nyt mani.

35. Hrímgrímnir heitir þurs, er þic hafa
skal
fyr nágrindr neðan;
þar þér vílmegir á viðar rótom
geita hland gefi;
Øðri drykkju fá þú aldregi,
mæ, af þínom munom,
mæ, at mínum munom.

36. Þurs rist ek þér oc þríá stafi,

ergi ok æði ok óþola;
svá ec þat af ríst, sem ek þat á reist,
ef goraz þarfar þess.”

[Скирнир сказал:]

- 25: “Видишь ты меч в ладони моей,
изукрашенный знаками?
Старого турса я им поражу,
в поединке падет он.
- 26: Жезлом укрощенья ударю тебя,
покоришься мне, дева;
туда ты пойдешь, где люди тебя
вовек не увидят.
- 27: На орлиной скале ты будешь сидеть,
не глядя на мир, Хель озирая;
еда тебе будет противней, чем змеи
для рода людского!
- 28: Чудищем станешь, для всех, кто увидит!
Пусть Хримнир глазеет, всяк пусть
глазеет!
Прославишься больше, чем сторож богов,
сквозь решетку глядящая!
- 29: Безумье и муки, бред и тревога,
отчаянье, боль пусть возрастают!
Сядь предо мной, найду на тебя
черную похоть
и горе сугубое!
- 30: Тролли вседневно тебя будут мучить
в жилье исполинов;
в дом турсов инея будешь всегда
безвольно плестись,
неизбежно плестись;
не радость познаешь, но тяжкое горе
и скорбные слезы.
- 31: Трехглавого станешь турса женой
или замуж не выйдешь!
от похоти сохни,
зачахни от хвори!
Будь, как волчек, что под камень кладут,
жатву закончив!
- 32: Я в рощу пошел, в сырую дубраву

за прутом волшебным,
взял прут волшебный.

- 33: Ты разгневала Одина, асов главу,
Фрейр тебе враг:
преступная дева, навлекла ты богов
неистовый гнев.
- 34: Слушайте, йотуны, слушайте, турсы,
Суттунга семья и сами асы!
Запрет налагаю, заклатье кладу
на девы утечи, на девичьи улады!
- 35: Хримгримнир турс за решетку смерти
посадит тебя;
тролли напоят тебя под землей
козьей мочой;
вкуснее питья ты не получишь,
не по воле твоей,
но по воле моей!
- 36: Руны я режу - "турс" и еще три:
похоть, безумье и беспокойство;
но истреблю их, так же, как резал,
когда захочу".

Морфология

Verb optat. как базовая грамматическая форма наряду с verb imperat.: á þic Hrimnir hari, á þic hotvetna stari "Пусть Хримнир на тебя *глазеет*, пусть любой на тебя *смотрит*"; vaxi þer tár með trega, букв. "пусть у тебя вырастают слезы с печалью"; Heyri iðtnar, heyri hrímþursar "Пусть слушают ётуны, пусть слушают инеистые великаны".

Индикатив(презенс) в функции императива как дополнительный источник для выражения приказа, просьбы или пожелания: fyr þessom eggjom hnigr sá inn aldni iðtunn, / verðr þinn feigr faðir, букв. "от этого острия склонится (= пусть склонится) старый великан, / станет близким к смерти (= пусть умрет) твой отец); At undrsjónom þú verðir ... / viðkunnari þú verðir enn vorðr með goðom, / gafiðu grindom fra, букв. "Чудовищем ты становишься (= стань) ... / больше ты прославишься, чем страж богов, / глядишь ты (= гляди) сквозь решетку (хель)".

Футурум, выраженный при помощи сочетания модального глагола с инфинитивом, для передачи пожелания: Ara þúfo á skaltu ár sitja “На скале орлов ты должна сидеть (= сиди)”; Tramar gneypa þik skolo gerstan dag / iðtna gøðom Í; / til hrímþursa hallar þú skalt hverjan dag / kranga kostalaus, / kranga kostavon; / grát at gamni skaltu í gogn hafa / ok leiða með tárom trega. // Með þursi þríhöfðöðom þú skalt æ nara, / eða verlaus vera, букв. “Тролли вседневно тебя должны мучить / в жилье исполинов; / в дом турсов инея должна ты всегда / безвольно плестись, / неизбежно плестись; / не радость должна ты познать, но тяжкое горе / и скорбные слезы. // Трехглавого турса должна ты стать женой / или замуж не выйти”.

Смена глагольных форм для замещения действительного положения вещей желаемым: gambantein at geta, / gambantein ec gat “волшебную палочку *получить*, волшебную палочку я *получил*”.

Замена презенса имперфектом для ссылки на сакральный прецедент: svá ec þat af rist, sem ek þat á reist “так я это вырежу, как я это (раньше) вырезал”.

Семантика

Табуирование места, куда отсылается неугодный исполнителю заговора персонаж: þar skaltu ganga, er þik gumna synir / síðan æva se, букв. “туда ты уйдешь, где тебя сыновья людей / никогда не увидят” (то есть в мир иной).

Использование противопоставлений ради исчерпывающего описания условий, при которых заговор особенно эффективен (речь идет о выделении по контрасту ключевого слова: horfa heimi ór, snugga heljar til “отвернуться от *мира*, глядеть в *хель*”; grát at gamni skaltu í gogn hafa, букв. “*плач* вместо *радости*, наоборот, ты должна иметь”; mæð, af þínom munom, / mæð, at mínum munom “дева, против *твоего* желания, / дева, по *моему* желанию”.

Тавтологии: á þic Hrímnir hari, á þic hotvetna stari “Пусть Хримнир на тебя *глазеет*, пусть любой на тебя *смотрит*”; Heyri iðtnar, heyri hrímþursar “Пусть слушают *этуны*, пусть слушают инеистые *великаны*”; manna glaum

maní, / manna nyt maní “на девы забавы, на девы улады”.

Магическое употребление предиката, обозначающего вербальную деятельность, при котором номинация эквивалентна осуществлению соответствующей операции (номинативность заговора, отождествление слова и дела): enn ek mun segja þér / sváran súsbreka / ok tvennan trega, букв. “а я должен сказать тебе / черную похоть и горе сугубое”; hvé ec fyrirbúð, hvé ek fyrirbanna “как я запрет налагаю, как я заклятье кладу”.

Стилистика

Этимологические фигуры: Tamsvendi ek þik drep, enn ek þik temja mun “Жезлом *укротенья* я тебя ударю, я тебя должен *укротить*”; þic morn morni “*хворай* отот *хвори*!”

Повтор группы слов: kranga kostalaus, / kranga kostavon “плестись, выбора лишенная, / плестись, выбором обойденная”; tár með trega (29) “слезы с печалью”; með tarom trega (30) “со слезами печаль”; gambantein at geta, / gambantein ec gat. “*волшебную палочку* *получить*, *волшебную палочку* я *получил*”; manna glaum maní, / manna nyt maní “на девы забавы, на девы улады”.

Параллельные синтаксические конструкции: þitt geð grípi, / þic morn morni, букв. “пусть тебя похоть охватит, / пусть тебя хворь захворает”; Reiðr er þér Óðinn, reiðr er þér ásabragr “Гневается на тебя Один, гневается на тебя лучший из асов”; hvé ec fyrirbúð, hvé ek fyrirbanna “как я запрет налагаю, как я заклятье кладу”; mæg, af þínom munom, / mæg, at mínum munom “дева, против твоего желания, / дева, по моему желанию”.

Сравнения: ver þú sem þistill, sá er var þrunginn / i önn ofanverða “Будь, как волчек, что под камень кладут, / жатву закончив!”; Heyri iðtnar, heyri hrímþursar “Пусть слушают ётуны, пусть слушают инеистые великаны”.

Поэтика

Рифма корневая: Tópi ok ópi “Безумье и муки”.

Рифма смешанная: á þic Hrímnir hari, á þic hotvetna stari “пусть Хримнир глазеет, пусть всяк глазеет”.

Сложные звуковые повторы: *súsbreka* / *ok tvennan trega* “похоть / и горе сугубое”; *vaxi þér tar með trega* “пусть у тебя вырастут слезы с печалью”.

“Заговорный” фрагмент из “Поездки Скирнира” представляет собой великолепный образец черной магии: он относится к разряду любовных заговоров. Введение “заговорного” пласта в эддическую песню вызвано прагматическими интенциями главного действующего лица - слуги Скирнира, стремящегося отдать в жены своему господину Фрейру строптивую дочь великана Герд.

Очевидно, что в мифологических песнях “Старшей Эдды” отчетливо выделим “заговорный” фрагмент, реализуемый в особой жанровой конструкции, теме, с нею связанной, и ритуале, объясняющим происхождение и функционирование подобного текста. Введение “заговорного” текста в состав той или иной эддической песни всегда мотивировано экстралингвистическими факторами. Как правило, реальная ситуация вызывает к жизни соответствующую категорию институализированного типа текстов, проявляющихся в виде типичных для архаичного коллектива ментальных схем. В частности, использование заговора главным образом обусловлено потребностью в немедленном и эффективном магическом воздействии на описываемое событие, изменении его исходного статуса и достижении желаемого результата в ключевой момент развития космизированной вселенной.

Сокращения

Hav. -	Havamal -	“Речи Высокого”
Skmí -	For Scírnis -	“Поездка Скирнира”
Vsp. -	Völuspá -	“Прорицание вёльвы”

Литература

- Edda Edda - Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von G.Neckel. I. Text. Vierte, umgearb. Aufl. von H. Kuhn.
- Старшая Эдда - Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Пер. А.И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и комм. М.И. Стеблин-Каменского. Изд. АН СССР, М.-Л., 1963.
- Топоров 1998 - Топоров В.Н. Предистория литературы у славян. Опыт реконструкции. (Введение к курсу истории славянских литератур). Изд. центр РГГУ, М., 1998.
- Топорова 1996 - Топорова Т.В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. Эдиториал УРСС, М., 1996.

Научное издание

Заговорный текст: генезис и структура
Материалы круглого стола

ИД № 01574, выдан 17 апреля 2000 г.
Формат 60х84 1/16 Гарнитура Таймс
10 п.л. Тираж 100 экз.

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ИВИ РАН
117334, Москва, Ленинский пр. 32а

