

ЗАГОВОРНЫЙ ТЕКСТ

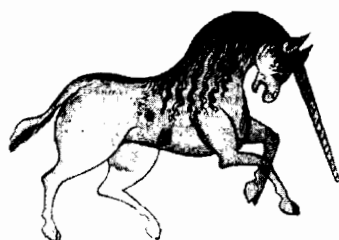
•

ГЕНЕЗИС
И СТРУКТУРА

СТРУКТУРА
ТЕКСТА



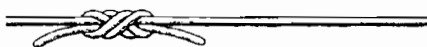
Российская Академия наук
Институт славяноведения





СТРУКТУРА ТЕКСТА

Российская Академия наук
Институт славяноведения



ЗАГОВОРНЫЙ ТЕКСТ

•

ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2005

УДК 398
ББК 82.3(0)
3 14

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проекты № 01-04-00218а и 04-04-16159)*



*и Программы ОИФН РАН «История, языки и литературы
славянских народов в мировом социокультурном контексте»
(проект «Структура и лингвистическая организация
славянского текста в синхронии и диахронии»)*

Редакционная коллегия:

Л. Г. Невская, Т. Н. Свешникова (отв. ред.), В. Н. Топоров

Заговорный текст. Генезис и структура. — М.: «Индрик», 2005. — 520 с.

ISBN 5-85759-331-X

Книга посвящена изучению чрезвычайно интересного архаического явления — заговорного текста в его различных аспектах с преимущественным акцентом на индоевропейской традиции. Сама 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. Заговор рассматривается как текст, обладающий особой структурой, как специфический фольклорный жанр и как прагматическое средство по устранению вреда. В книге осуществляется попытка анализа отдельных заговорных традиций (древнеиндийской, шумерской, кельтской, балтийской, славянской, романской и др.). Одна из особенностей исследования состоит в обращении одновременно к разным этнокультурным контекстам и попытке на их основе выявить универсальные черты мифопоэтической заговорной традиции в индоевропейском пространстве.

Книга предназначена широкому кругу читателей — лингвистов, фольклористов, литературоведов, исследователей мировой культуры.

ISBN 5-85759-331-1

© Коллектив авторов, текст, 2005
© Издательство «Индрик», 2005

Содержание

| | |
|--|-----|
| ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ. К публикации новой книги о заговорах (<i>В. Н. Топоров</i>) | 7 |
| <i>Т. Я. Елизаренкова</i> Об особенностях функционирования местоимений в Ригведе и Атхарваведе | 11 |
| <i>В. В. Емельянов</i> О некоторых шумерских ритуалах весеннего периода | 23 |
| <i>Н. Г. Рудик</i> О месопотамской заклинательной традиции | 52 |
| <i>Т. А. Михайлова, Н. Ю. Чехонадская</i> Галльская «табличка из Ларзака»: прагматика и жанр | 73 |
| <i>Т. В. Топорова</i> О заговорном источнике эддических «Речей Сигдривы» | 93 |
| <i>Т. В. Топорова</i> Др.-англ. <i>Erce, eorþan modor</i> — русск. <i>мать сыра земля</i> | 102 |
| <i>Ф. Б. Успенский</i> Магическая речь объекта и способы манифестации авторства в текстах скандинавского средневековья | 112 |
| <i>Т. В. Цивьян</i> «Молитва Гавриила» из Новгородского кодекса 1-й половины XI века: несколько замечаний | 123 |
| <i>А. А. Гиппиус</i> «Сисиниева легенда» в новгородской берестяной грамоте | 136 |
| <i>А. Л. Топорков</i> Мотив «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв. | 143 |
| <i>А. В. Чернецов</i> Сведения о язычестве балтийских народов в восточнославянской рукописной традиции | 175 |
| <i>В. Н. Топоров</i> Числовой код в заговорах (по материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания») | 194 |
| <i>Т. А. Агапкина</i> Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) | 247 |
| <i>С. М. Толстая</i> Ритм и инерция в структуре заговорного текста | 292 |
| <i>С. Небжеговская-Бартминская</i> <i>Шла болячка с Болентина...</i> Концептуализация болезни в польском языке и в польских народных заговорах | 309 |
| <i>Е. В. Вельмезова</i> О географии распространения и изучения заговоров в Чехии | 326 |

| | |
|---|-----|
| <i>Н. Лауринкене</i> | |
| Образы земли и змеи и их корреляция в литовских заговорах | 348 |
| <i>М. В. Завьялова</i> | |
| Проблема миграции заговорных сюжетов эпического типа в балто-славянском ареале..... | 355 |
| <i>Д. Вайткавичене</i> | |
| О нарративной структуре литовских заговоров | 375 |
| <i>С. Б. Адоньева</i> | |
| Конвенции магико-ритуальных актов | 385 |
| <i>С. Е. Никитина</i> | |
| О заговорах в культуре духоборцев и молокан (на материале полевых исследований) | 401 |
| <i>А. В. Юдин</i> | |
| Антропонимические номинации первоэлементов мира (стихий) в восточнославянских заговорах | 413 |
| <i>Л. Н. Виноградова</i> | |
| Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах | 425 |
| <i>Т. Н. Свешиникова</i> | |
| Числовой код в некоторых типах румынских заговоров | 441 |
| <i>В. Л. Кляус, Г. А. Лопатин, Г. Г. Нечаева</i> | |
| Заговоры и рушники Ветковского региона: опыт сопоставления и выявления фольклорной «модели мира»..... | 452 |
| <i>Ф. Н. Двинятин</i> | |
| Заговор, модель мира, повествование («Маисовые люди» М. А. Астуриаса в перспективе мифа и ритуала) | 466 |
| <i>К. Бланичу</i> | |
| Концепт внешней души в зеркале русского фольклора | 482 |
| <i>А. Б. Кривенко</i> | |
| Из наблюдений над особенностями заговоров и табу у мореходов..... | 509 |

Вместо предисловия

К ПУБЛИКАЦИИ НОВОЙ КНИГИ О ЗАГОВОРАХ

После октябрьского переворота 17-го года и последовавших за ним ужасов многое в русской истории, в судьбе русского народа и народов Российской Империи коренным образом изменилось. Начались долгие десятилетия темного царства. В течение семи десятилетий многие жанры исследований русской народной культуры были преданы забвению и подвергались гонениям.

В течение долгого времени эта ситуация продолжалась, и появление серьезных исследований или попыток публикации фольклорных материалов обычно пресекались.

Ужасы пережитой войны ставили перед новыми поколениями собирателей народного поэтического творчества и перед исследователями задачу спасения богатейшего творческого наследия русской народной психеи. Но этот возврат к прежнему был очень непрост, и тем не менее постепенно приходило понимание необходимости заполнения этих лакун и развертывания дальнейших работ по изучению и тех видов народного поэтического творчества, которые были связаны с текстами религиозного и в частности ритуального содержания.

Присутствие недопустимых лакун в исследовании народного творчества, непонимание всего значения тех духовных ценностей, которые предавались забвению, в более вегетарианские времена рождали во многих желание обратиться к старому наследию русской духовной культуры.

* * *

С середины XX века стали обнаруживаться попытки продолжить традицию изучения русского народного творчества. Одним из ведущих научных центров этих исследований стал Институт Славяноведения Академии Наук. Специальный интерес к возрождению изучения русской духовной культуры проявили два сектора — тот, который стал в конце XX века сектором этнолингвистики и сектор структурной типологии и сравнительно-исторического языкознания.

Сотрудникам будущего сектора этнолингвистики очень повезло, потому что его руководителем стал Никита Ильич Толстой. Он проделал большой путь к созданию этого сектора, предусмотрев многие сложности на долгом пути, выработав весьма трезвую и обстоятельную программу научных действий. В нее входили научные экспедиции по собиранию диалектного материала (знаменитые Полесские экспедиции, прервавшиеся только после черныбыльской катастрофы). Появилась возможность издания ценнейших сборников материалов и исследований. Был принят план фундаментального исследования, состоящего из пяти больших и очень обстоятельных томов под названием «Славянские древности». К настоящему времени изданы три тома этого труда.

Никите Ильичу Толстому удалось создать сильный коллектив работников, участвующих и в «Славянских древностях», и в индивидуальных трудах. Среди авторов

этих трудов и сам Никита Ильич, которому в частности принадлежат «Очерки славянского язычества». После ухода Н. И. Толстого из жизни основную ношу на себя взяла Светлана Михайловна Толстая. Стоит назвать имена сотрудников сектора, авторов целого ряда монографий — Л. Н. Виноградова, А. В. Гура, Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова, Т. А. Агапкина, О. В. Белова, В. В. Усачева и др. Выдающимся событием был выход в свет «Полеских заговоров (в записях 1970-1990-х гг.)» (М., 2003).

В настоящее время Сектор этнолингвистики представляет собой наиболее сильное и хорошо подготовленное сообщество сотрудников в этой области.

* * *

Помимо Сектора этнолингвистики в Институте славяноведения РАН существует Сектор типологии и сравнительно-исторического языкознания. Эти два сектора, объединенные в значительной своей части общими интересами, составляют гуманитарное ядро Института, которое формируется единством лингвистического материала и пристальным вниманием к соответствующим этническим проблемам.

Тем не менее этиология обоих научных образований существенно различна. Если сектор, созданный Н. И. Толстым и возглавляемый ныне С. М. Толстой, опирался прежде всего на языковые данные с целью решения этнолингвистических вопросов (можно напомнить о раннем периоде, когда особое внимание привлекалось к областническим словарям), то сектор типологии и сравнительно-исторического языкознания вдохновлялся тем кругом общих идей, методов и открытий (теория информации, кибернетика и др.), которые стали в центре внимания в послевоенное время. Более конкретно можно говорить о роли таких понятий, как текст, система, парадигматика и синтагматика. Кроме того, в этом секторе большое место занимала проблематика индоевропейских реконструкций как в языковом плане, так и в связи с проблемами ритуала и мифа. Существенным образом славянские факты рассматривались в сопоставлении с другими индоевропейскими языковыми и культурными традициями. Особое значение придавалось балто-славянским реконструкциям. С 1972 г. по 2002 г. вышло 17 томов издания «Балто-славянские исследования». Особо стоит отметить издания, посвященные отдельным жанрам народной культуры, предпринятые по инициативе Вяч. Вс. Иванова, ср. «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд» (М., 1990); «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор» (М., 1993); «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1» (М., 1994); «Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2» (М., 1999). Работы сотрудников сектора соответствующей тематики выходили и в других изданиях — как в институтских (ср. «Славянское и балканское языкознание»), так и во внеинститутских (в трубачевской «Этимологии»), а также за границей.

* * *

Перед читателем раскрыта книга научных исследований, посвященных заговорам самых различных этноязыковых традиций, занимающих огромные пространства Евразии — от Индии на востоке до Атлантики на западе, от Скандинавии на севере до Двуречья на юге, и захватывающих время в пять тысячелетий. Особенно

важно, что российский читатель сможет познакомиться с неизвестными ему заговорными традициями. В этом контексте есть все основания говорить о том, что заговорная тема в российской науке выходит в широкие пространства, еще неизведанные. Но познание великого опыта чужих культур в жанре заговора стоит уже у дверей. Достаточно напомнить о двух изданиях антологии заговоров «Атхарваведы» и находящегося в печати первого тома полного (трехтомного) научного перевода этого собрания заговоров.

* * *

Не следует также забывать самоотверженных публикаторов заговоров, в частности тех, которые находят и издают ранее неизвестные заговоры, относящиеся к началу XIX в., XVIII и даже XVII веков. Среди них нужно в первую очередь назвать имена А. Л. Топоркова, Л. И. Сазоновой, А. А. Турилова, А. В. Чернецова, А. В. Пигина, С. В. Воробьевой, Н. И. Шилова, Е. Б. Смилянской и др. Многие из этих публикаций представлены в книге «Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков» (М., «Индрик», 2002). Сенсационным было обнаружение при раскопках в Новгороде в слое XIII века берестяной грамоты, содержащей заговор, дешифрованный А. А. Зализняком.

Нельзя не оценить самоотверженный труд Татьяны Николаевны Свешниковой, сделавшей все, что только возможно, чтобы книга дошла до читателя.

В. Н. Топоров



Считаем своим долгом выразить благодарность Т. М. Николаевой, Т. В. Цивьян, И. А. Седаковой, Т. А. Агапкиной, Л. Е. Коритынской за помощь в подготовке сборника к изданию.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ МЕСТОИМЕНИЙ В РИГВЕДЕ И В АТХАРВАВЕДЕ

Древнеиндийская литература в самый архаичный, ведийский, период своего развития представлена двумя основными жанрами: гимнами Ригведы (РВ) и заговорами Атхарваведы (АВ). В гимнах поэты-риши восхваляют своих богов за их достоинства и героические подвиги и просят у них различных даров: победы над врагами, славы, защиты, процветания, богатства, мужского потомства и т. п. Гимны адресованы богам, но преследуют вполне земные цели. В заговорах заклинатель пытается подчинить себе действительность с помощью магических обрядов. Его цель состоит в том, чтобы изменить эту действительность: изгнать болезни, уничтожить демонов и колдунов, одержать победу над врагами, добиться долгой жизни, мужского потомства, получить богатство и т. д.

Предпринимались попытки описать структуру содержания гимна и заговора с помощью определенной формальной модели. Цель данной статьи заключается в том, чтобы показать, что эти два семантических типа древнеиндийского текста оказывают влияние и на чисто лингвистические факты, в частности на употребление местоимений в этих текстах.

В ведийском языке существует система местоимений (унаследованная в основном от общего индоевропейского состояния), одинаковая для всех ведийских текстов. Парадигматика местоимений в гимнах и в заговорах одна и та же. Разница заключается в том, как эти местоимения функционируют в каждом из этих двух типов текстов¹.

Поскольку цель гимна заключается в установлении контакта с божеством, гимн следует рассматривать как акт коммуникации, в котором участвует адресант — поэт-риши, адресат — божество, и имеет место сообщение — восхваления божества и просьбы к нему, употребляя терминологию Р. Якобсона [Елизаренкова 1999].

Содержание гимна РВ можно описать с помощью модели, состоящей из двух частей: 1) экспликативной, образованной несколькими уровнями оппозиций различных признаков действий, эпитетов и атрибутов и 2) аппеллятивной, заключающей в себе просьбы к богам и находящейся в соответствии с экспликативной частью [Elizarenkova 1968, 267]². Структуру гимна можно описать как последовательное переключение уровней, переход от одного уровня к другому. Например, Индра — убийца Вритры ↔ Индра убивает Вритру ↔ о Индра, убей Вритру.

Далее возникает вопрос, как используются местоимения в семантической структуре этой модели. Вообще местоимения занимают в гимнах отмеченную позицию: очень часто они стоят в начале стиха или пады, стихотворной строки (то же самое действительно для

¹ Проблема взаимосвязи между типом текста и особенностями функционирования в нем местоимений не раз привлекала внимание ученых — см., например, книгу Харвега [Harweg 1968], где эта проблема подробно рассматривается на теоретическом уровне, и соответствен-но с этим критерием классифицируются тексты.

² В этой статье анализируются просьбы, адресованные к богам в Ригведе.

заговоров АВ). Нередко это бывает мотивировано синтаксисом предложения, если придаточное относительное с *yá-* «кто», «который» предшествует главному предложению. По такой схеме может быть построен целый гимн, как, например, II, 12 — ср. стих 2:

yáh pṛthivīm vyáthamānām ádṛṃhad
yáh párvatān prákupitāñ áramṇāt |
yó antárikṣaṃ vimame várṇyo
yó dyām ástabhnāt sá janāsa índraḥ ||

«Кто укрепил колеблющуюся землю, кто успокоил качающиеся горы, кто дальше измерил воздушное пространство, кто поддержал небо — тот, о люди, Индра!»

Иногда имеет место стилистическая мотивация. Так местоимение 1-го лица ед. числа *ahám* занимает первое место в стихе или паде в гимнах-самовосхвалениях, как в гимне X, 125, посвященном Священной Речи. Например, стих 1:

ahám rudrébhir vásubhiś carāmy
ahám ādityáir utá viśvádevaiḥ |
ahám mitráváruṇobhā bibharmy
ahám indrāgnī ahám áśvínobhā ||

«Я двигаюсь с Рудрами, с Васу, я — с Адитьми и со Всеми-Богам. Я несу обоих: Митру и Варуну, я — Индру и Агни, я — обоих Ашвинов».

Следует отметить, что какого бы рода игра ни велась с местоимениями, они занимают маркированное начальное положение. Ср., например, гимн Соме IX, 38 из шести стихов, где каждый стих начинается с местоимения *eśá* (*syá*) «вот этот», референтом которого является Сом, или с одной из форм его косвенных падежей: стих 1 — *eśá u syá...*, 2. *etám...*, 3. *etám tyám...*, 4. *eśá syá...*, 5. *eśá syá...*, 6. *eśá syá...* Референтом местоимений, функционирующих в гимнах РВ таким образом, является обычно бог.

Референтом местоимений 1-го лица является тот, кто произносит заговор и совершает обряд. Синтаксически эти местоимения бывают подлежащим в предложении. Особенность, однако, заключается в том, что в ведийском языке употребление личных местоимений в этой функции не является строго обязательным, поскольку грамматическую категорию лица выражает флексия глагола [Елизаренкова 1992: 392]. В результате косвенные падежи, прежде всего их безударные энклитические формы: *me* — D.-G. sg., *nas* — Acc.-D.-G.pl. и *mā* — Acc. sg., употребляются гораздо чаще, чем соответствующие акцентуированные формы (см.: [Lubotsky 1997/1: 187–218]).

Что касается именительного падежа местоимений 1-го лица, формы множественного числа заметно преобладают над формами единственного числа (sg. 198 — pl. 301). Очевидно, что ведийский поэт рассматривал себя как члена религиозной общины или племени, и индивидуальный принцип никогда не играл важной роли. Нередко поэт начинает свою речь с *ahám* «я» и затем незаметно переходит на *vayám* «мы», как в I, 171, 4:

asmād ahám taviṣād īṣamāṇa
indrād bhiyā maruto réjamānaḥ |
yuṣmábhyaṃ havyā níśitāny āsan
tāny āré cakṛma mṛlāta naḥ ||

«Отступая перед этим могучим, трясаясь от страха, о Маруты, перед Индрой, я (говорю): „Это для вас были приправлены жертвы. Мы убрали их. Помилуйте нас!“».

Референтом местоимений 2-го лица является божество, восхваляемое в данном гимне, т. е. адресат акта коммуникации. Можно сказать, что гимны РВ представляют собой поэзию 2-го лица, и потому данное местоимение исключительно важно для этого текста. Оно является заместителем имени бога, вокруг которого в хвалебных гимнах расположены все остальные слова согласно принципу анаграмм, как это было показано Ф. де Соссюром [Starobinski 1971], реализуя таким образом изобразительную функцию языка [Jakobson 1981; 1985], непомерно развитую в РВ.

Бог, восхваляемый в гимне, воспринимается как единственный (как будто бы других богов не существовало). Поэтому местоимение 2-го лица ед. числа *tvám* в разных падежных формах гораздо более употребительно, чем местоимение 1-го лица. По этой же причине в парадигме *tvám* формы единственного числа гораздо более употребительны, чем формы двойственного и множественного числа: N. sg. *tvám* — 673 раза, N. du. *yuvám* — 136 раз, N. pl. *yūyám* — 132 раза. Необычная употребительность форм двойственного числа объясняется популярностью таких парных богов, как Ашвины и Митра-Варуна. Чаще всего встречаются безударные формы косвенных падежей: D.-G. sg. *te* — 1280 раз, Acc.-D.-G. du. *vām* — 515 раз, Acc.-D.-G. pl. *vas* — 560 раз [Lubotsky 1997, I, 630–640, 643–647, 647–652].

Целые гимны и многие фрагменты гимнов построены по такой схеме, что падежная форма от *tvám*, соотносимая с восхваляемым божеством, занимает метрически сильную позицию в начале стиха или пады. Так построен, например, гимн Агни II, 1, который в отношении игры местоимениями может рассматриваться как программный. Из 16 стихов этого гимна 15 начинаются с падежной формы *tvám*, соотносимой с Агни [Елизаренкова 1993: 173–174]. Например, II, 1, 1:

tvám agne dyúbhis tvám āśusūksāṇis
tvám adbhyās tvám āśmanas pári |
tvám vānebhyas tvám ōṣadhībhyas
tvám nṛṇām nṛpate jāyase śúcīḥ ||

«Ты, о Агни, (рождаешься) вместе с днями, ты, радостно пылающий нам навстречу, ты — из вод, ты — из камня, ты — из деревьев, ты — из растений, ты, повелитель людей, рождаешься чистым».

С восхваляемым божеством в РВ может соотноситься также местоимение 3-го лица. Особенность заключается в том, что в гимнах очень легко осуществляется переход от 2-го лица к 3-му и наоборот. Например, VIII, 61, 2:

tām hí svarājāṃ vṛṣabhāṃ tām ōjase
dhiṣṇe niṣṭatakṣātuḥ |
utópatānām prathamó ní śidasi
sómakātaṃ hí te mánah ||

«Ведь это его самодержцем, быком, его для силы создали две половины вселенной. И ты усаживаешься как первый среди лучших: ведь твоя мысль жаждет сомы» (об Индре).

Некоторые синтаксические особенности языка РВ делают этот переход вполне естественным. Указательное местоимение *sá* «он», «этот», «такой» нередко служит определением к личному местоимению *tvám*. Например, II, 6, 3: *tām tvā gīrbhír gírvaṇasam... | saparyéta...* букв. «Тебя такого, любящего песни, ...песнями мы хотим уважить». Перевод Рену: «Tel (étant), toi qui agréés le chant (des hommes), nous voulons t'honorer par des

chants» [Renou, EVP XII, 45]. В сложноподчиненных предложениях с придаточным относительным с *yá-* согласование может быть нарушено: *yá-* соотносится с 3-м лицом, а глагол в главном предложении имеет флексию 2-го лица. Например, VII, 19, 1: *yás tigmáśṛṅgo vṛṣabhó ná bhīmá* | ...*prayantāsi súśvitarāya védaḥ* «Кто страшен, словно остророгий бык, ...ты даришь имущество тому, кто больше выжимает». Если же сказуемое стоит во 2-м лице единственного числа императива, то подлежащее, выраженное указательным местоимением, очень часто бывает в 3-м лице. Например, IX, 57, 4:

sá no víśvā divó vásu-
utó pṛthivýā ádhi |
punāná indav á bhara ||

«Все блага с неба, а также с земли принеси нам, о капля, очищаясь!».

Такого рода согласование в РВ является почти что нормой.

Местоимение 3-го лица и указательные местоимения (если они употребляются в функции существительных) имеют тот же референт, что и местоимения 2-го лица, — божество. Различаются они по типу дейксиса. Местоимение *sá* наиболее нейтрально в этом отношении, оно часто употребляется как личное местоимение 3-го лица, относящееся к божеству³. Это местоимение в придаточных относительных предложениях употребляется в корреляции с местоимением *yá-* «кто», «который» (относительное), а также анафорически.

Местоимение ближайшего дейксиса *ayám* соотносится прежде всего с адресантом, как это было отмечено Купфер [Kupfer 2002: 128]. Но оно может также соотноситься и с адресатом сообщения, т. е. с божеством, как, например, в IV, 17, 10: *ayám śṛṇve ádha jáyann utá ghnánn* | *ayám utá prá kṛṇute yudhā gāḥ* «Он поэтому слышит победителем и убийцей, а также он с боем добывает коров (Индра)»; VI, 9, 4: *ayám hótā prathamāḥ paśyatemám* «(Вот) этот первый хотар, взгляните на него!» (Агни). Кроме того, *ayám* является одним из местоимений, символизирующих бога Сому, и на нем строится игра в гимнах, как в VI, 47, 1: *svādúṣ kilāyám mādhumāñ utāyám* | *tīvrāḥ kilāyám rāsavāñ utāyám* «Вкусен он, конечно, а также сладок он, резок он, конечно, а также сочен он» [Елизаренкова 1993: 178].

В гимнах Соме в мандале IX личное местоимение 2-го лица *tvám* находится явно на периферии, и многие гимны построены на игре указательными местоимениями. Эмфатическое местоимение ближайшего дейксиса *eśá* наиболее часто встречается в этой функции, употребляясь как прилагательное или как существительное. Например, целый гимн IX, 3 сложен на основе экспрессивной схемы, в которой каждый стих начинается с *eśá devó* «этот бог», *eśá* «этот», «он» или с фонетического намека на него — *eśá divam* «он на небо».

Указательное местоимение отдаленного дейксиса *asáu* «тот (, который там)» не слишком часто употребляется в РВ. Местоимение *asáu*, как утверждает Купфер, характеризуется локализацией, которая не контролируется говорящим [Kupfer 2002: 94]. Этим объясняется наличие таких устойчивых сочетаний, как *asáu dyáuṣ* «то (далекое) небо». Восхваляемое божество никогда не обозначается как *asáu*. Купфер подчеркивает: «Если референтом является лицо, то pejоративная коннотация не

³ Семантические и функциональные различия между указательными местоимениями описаны в монографии [Kupfer 2002].

имеет места» [Ib.]. Однако с адъективным значением этого местоимения такая коннотация засвидетельствована, как, например, в IV, 18, 11: *amí tvā jahati putra devāḥ* «О сын, те боги подводят тебя» (слова матери Индры, обвиняющей богов). В отличие от *sá* и *ayám*, *asáu* не обыгрывается в гимнах РВ.

Существует еще дефектное местоимение 3-го лица, *ena-*, парадигма которого состоит из двух падежей: именительного и винительного. Референтами этого местоимения могут быть персонажи как «благоприятной» сферы: боги и их адепты, так и из «неблагоприятной»: демоны и враги [Renou 1939]. Например, III, 2, 7: *ā ródasi aprṇad ā svār mahāj | jātām yád enam apáso ádhārayan* «Он заполнил оба мира, за(полнил) великое солнце, когда его, (только) родившегося, деятельные (жрецы) держали (в руках)» (об Агни Вайшванаре); I, 32, 3: *áhann enam prathamajām áhinām* «Он убил его, перворожденного из змеев» (Индра — Вритру); III, 59, 2: *ná hanyate ná jīyate tvóto | náinam ámho ásnoty ántito ná dūrāt* «Неистребим (и) непобедим поддерживаемый тобою, не достигнет его беда ни вблизи, ни издалека» (адепта, поддерживаемого Митрой). Среди референтов этого местоимения встречается лягушка — VII, 103, 4; оно может соотноситься также с неодушевленным предметом, например, с колесницей, как в I, 123, 1.

Таким образом, функционирование *ena-* в РВ не ограничено ни семантическими, ни стилистическими причинами. Как было отмечено Купфер, *ena-* замещает только существительные, а не прилагательные, и мена лица при употреблении *ena-* в РВ не встречается [Kupfer 2002: 74–75].

В гимнах существует тенденция помещать местоимение, соотносящееся с божеством, рядом с местоимением, соотносящимся с его адептами. Автор пытается с помощью этого магического приема сблизить обоих референтов [Елизаренкова 1993: 180–181]. Например, II, 24, 15: *vīreṣu vīrāñ úpa prṇdhi nas tvām* «Переполни ты нас героями среди героев!» (к Брахманаспати); VII, 50, 4: *tā asmābhyam páyasā pínvatānāḥ | śivā devīr āśipadā bhavantu* «Эти богини пусть будут для нас набухшими водой, благосклонными, свободными от (болезни) шипада!» (о божественных водах).

Переходя к заговорам и заклинаниям АВ, прежде всего следует упомянуть о такой особенности, что в ведийском языке нет специальных названий для них, которые отличали бы их от священной речи и молитв. Оба слова, обозначающие заговор, полисемантические: *mántra-* м. и *bráhman-* н., их первое значение — «священная речь», «молитва», а второе — «заговор» (оттенки семантических различий в данном случае не важны). Например, РВ I, 147, 4:

*yó no agne árarivāñ aghāyúr
arātīvā marcáyati dvayéna |
mánthro gurūḥ púnar astu só asmā
ánu mrkṣīṣṭa tanvām durukráiḥ ||*

«(Тот) злоумышленник, кто нам не дарит, о Агни, полный злобы ранит (своей) двойственностью — да падет тяжело на него это заклинание, (вернувшись) назад! Да уязвит он себя (своими) дурными словами!».

Или АВ VI, 133, 3:

*mṛtyór ahám brahmacārī yád ásmi
niryācan bhūtāt púruṣam yamāya |*

*tām ahām brāhmaṇā śrāmeṇa-
anāyainaṁ mékhalayā sināmi ||*

«Раз я ученик Смерти, добивающийся от бытия человека для Ямы, этим поясом я его обвязываю с заклинанием, пылом, (жертвенным) усилием».

Подобное отсутствие семантических различий говорит о том, что религия и магия были неразрывно связаны в сознании ведийского ария.

Содержание заговора АВ тоже можно описать с помощью определенной абстрактной модели. Предлагалось описывать его как переход от исходного состояния к желаемому, вызванный магической процедурой [Герасимов 1964]. Удобно классифицировать разные типы заговоров, исходя из соотношения исходного и желаемого состояний [Елизаренкова 1976: 23–30].

В АВ встречаются следующие типы заговоров:

1. Желаемое состояние противоположно исходному:

а) желаемое состояние содержит в себе нечто, отсутствующее в исходном состоянии (заговоры на возвращение коров, на приобретение мужа для женщины или жены для мужчины, на вызывание дождя);

б) желаемое состояние предполагает отсутствие чего-то, что есть в исходном состоянии (заговоры на свободу от страха, на изгнание разных болезней, демонов, колдунов, врагов).

2. Желаемое состояние равно исходному состоянию (заговоры на сохранение любви, согласия, царской власти).

3. Желаемое состояние обладает большей степенью определенного качества по сравнению с исходным состоянием (заговоры на долгую жизнь, на укрепление царской власти).

Заговор АВ, как и гимн РВ, можно рассматривать как акт коммуникации между адресантом и адресатом, при этом адресант старается воздействовать на адресата (просьбы, приказания) для достижения определенной цели или непосредственно, или с помощью посредника. Посредники же бывают двух родов: те, с которыми контакт возможен (целебные растения, амулеты в виде кусочков дерева или металла, барабан, пояс и проч.), и те, с которыми прямого контакта нет (божества, солнце, луна, звезды и т. д.). Посредник в таких заговорах приобретает функции заклинателя — он осуществляет переход от одного состояния к другому, его восхваляет заклинатель, действующий как каузатор этого перехода. Магическая процедура (произнесение заговора, сопровождаемое магическими действиями) — это тот элемент, который никогда не редуцируется в акте коммуникации.

Исходное состояние может иметь одного или двух агентов: заклинателя, произносящего заговор, и лицо, в чьих интересах этот заговор произносится, т. е. заказчика заговора. Агент желаемого состояния может совпадать или не совпадать с агентом исходного состояния. Если совпадения нет, то агент желаемого состояния является врагом, а само желаемое состояние по сравнению с исходным содержит в себе нечто отрицательное и исключает положительное (проклятия, пожелания зла). Что касается посредников, то они бывают одушевленными и неодушевленными. Те и другие восхваляются заклинателем, который нередко упоминает их мифическое происхождение (а знать чье-либо происхождение, как считали ведийцы, означало приобретение власти над этим лицом). Если заговор направлен против врагов, то за-

клинатель стремится повернуть зло обратно к злоумышленнику: яд отсылают к змее, колдовство к колдуну.

Семантическая структура заговоров отражается в том, как в этих текстах употребляются местоимения. Многим заговорам АВ свойственна сознательная игра местоимениями, что создает определенную неясность.

Местоимение 1-го лица в заговорах имеет референтом заклинателя, произносящего данный заговор. Оно употребляется в единственном и во множественном числе, причем мена числа может осуществляться в пределах одного и того же стиха. Ср., например, следующее обращение к амулету из травы дарбха в II, 7, 4:

*pāri māṁ pāri me prajāṁ
pāri ṇaḥ pāhi yád dhānam |
ārātir no mā tārīn
mā nas tāriṣur abhīmātayaḥ ||*

«Кругом — меня, кругом — мое потомство, защити кругом богатство, что есть у нас! Да не возьмет над нами верх враждебность! Да не возьмут над нами верх злые замыслы!».

Создается впечатление, что заклинатель осознает себя как члена религиозной общины, противостоящей врагам, которые не почитают арийских богов.

В некоторых случаях формы множественного числа местоимения 1-го лица соотносятся не только с заклинателем, но и с заказчиком заговора, как в V, 3, 1:

*māmāgne várco vihavéṣv astu
vayāṁ tvéndhānās tanvāṁ puṣema |
māhyaṁ namantāṁ pradīśās cātasras
tváyādhyaḥṣeṇa pṛtanā jayema ||*

«У меня, о Агни, пусть будет блеск во время призывов-состязаний! Мы пусть возвращаем (твое) тело, зажигая тебя! Мне пусть поклонятся четыре стороны света! С тобой как с надзирателем пусть мы выиграем сражения!».

Следует отметить, что именительный падеж местоимения 1-го лица встречается не часто как в единственном, так и во множественном числе. Употребление *ahām* в начале стиха характерно для гимнов-самовосхвалений (*ātmastuti*), а не для заговоров. В роли подлежащего предложения местоимение *ahām*, соотносимое с агентом исходного состояния, употребляется довольно редко. Вот один из таких примеров — III, 18, 5: *ahām asmi sāhamānā-* | *átho tvám asi sāsahih* «Я — побеждающая, а ты — победоносная».

Местоимение 1-го лица представлено в тексте большей частью косвенными падежами, выражающими принадлежность агенту, интересы агента и т. п. Независимые, акцентуированные формы этих падежей часто занимают метрически сильную позицию в начале стиха или пады. Например, I, 34, 2: *mámédāha krátāv aso* | *māma cittām upāyasi* «Пусть окажешься ты целиком в моей власти! Пусть склонишься ты к моему намерению!»; VI, 89, 3:

*māhyaṁ tvā mītrāvárūṇau
māhyaṁ devī sárasvatī |
māhyaṁ tvā mādhyāṁ bhūmyā
ubhāṁ ántau sāmasyatām ||*

«Ко мне тебя (пусть) Митра-Варуна, ко мне пусть богиня Сарасвати, ко мне тебя (пусть) середина земли, пусть оба (ее) края привлекут!».

Что же касается немаркированной позиции в предложении, то там употребляются как акцентуированные, так и неакцентуированные формы местоимений (преобладают, правда, последние). Например, III, 5, 3: *tām asmābhyaṃ sahāyusā devā dadatu bhārtave* «Пусть дадут его нам боги носить вместе со сроком жизни!» (его — амулет); XIX, 33, 1: *sá no 'yaṃ darbhāḥ pári pātu viśvato | devó mañír āyuṣā sám srjāti naḥ* «Эта дарбха пусть защитит нас кругом повсюду! Божественный амулет пусть соединит нас с (долгим) сроком жизни!».

Таким образом, выбор варианта падежа местоимения 1-го лица зависит от прагматических намерений субъекта заговора.

Референтом местоимения 2-го лица в АВ может быть заказчик заговора, посредник, враг и объект заклинания. Единственное число встречается гораздо чаще, чем множественное, потому что заклинатель обычно имеет дело с одним заказчиком, посредником и объект заклинания бывает, как правило, тоже один, и множественное число местоимения употребляется, когда речь идет о врагах (случаи, когда встречаются формы множественного и двойственного числа, соотносящиеся с участниками магической процедуры, бывают очень редко). Например, в VI, 90, 1 форма 2-го л. ед. ч. соотносится с заказчиком заговора:

*yāṃ te rudrá iṣum āsyad
āṅgebhya hṛdayāya ca |
idāṃ tām adyā tvād vayāṃ
viśúcīṃ ví rḥāmasi ||*

«(Ты) стрелу, что Рудра метнул в твои члены и в сердце, ее мы сейчас вырываем у тебя, ломая на куски».

Эта форма местоимения соотносится, например, с посредником в гимне Земле — в заговоре на спасение во время землетрясения и на придание прочности строениям — XII, 1, 15: *tvāj jātās tvāyi caranti mártvyās | tvāṃ bibharṣi dvipádas tvāṃ cátuṣpadaḥ | tāvemé prthivi páñca mānavā[h]...* «Рожденные от тебя, бродят по тебе смертные. Ты несешь двуногих, ты — четвероногих. Твои, о Земля, эти пять (родов) человеческих...».

В любовных заговорах местоимение 2-го лица часто соотносится с объектом заговора, например, III, 25, 1:

*uttudās tvóttudatu
mā dhṛthāḥ śáyane své |
iṣuḥ kāmasya yā bhīmā
tāyā vidhyāmi tvā hṛdí ||*

«Пусть кольнет тебя колючка! Не держись ты за свой покой! Стрела Камы, что страшна — ею я пронзаю тебя в сердце».

Референтом этого местоимения как в единственном, так и во множественном числе могут быть враждебные силы и враги. Например, II, 12, 7 из заговора против того, кто мешает моим заклинаниям: *saptá prāṇān aṣṭáu majjñās | tāṃs te vṛścāmi bráhmaṇā* «Семь дыханий, восемь костных сердцевин — их я срубаю у тебя заклинанием»; или же в обращении к порче в X, 1, 21: *grīvās te kṛtye pádau ca- | ápi kart-syāmi nīdrava* «Я разрублю тебе, порча, кости на затылке и ноги! Удирай!»; или в заговоре против врагов III, 2, 2:

*ayám agnir amūmuhad
yāni cittāni vo hṛdī |
ví vo dhamatv ókaśaḥ
prá vo dhamatu sarvātaḥ ||*

«Этот Агни сбил с толку (все) замыслы, что у вас на сердце. Пусть он выдует вас из дому! Пусть он раздует вас во все стороны!».

Столь широкие возможности референции у местоимения 2-го лица приводят иногда к неясности — бывает непонятно, к кому именно из участников магической процедуры обращается заклинатель. Например, VI, 63, 2:

*nāmo 'stu te nirṛte tigmatejo
'yasmāyān ví cṛtā bandhapāśān |
yamó máhyaṃ púnar ít tvām dadāti
tāsmāi yamāya nāmo astu mṛtyāve ||*

«Да будет поклонение тебе, о Ниррити, поразительно пронзающая! Расслабь железные оковы-петли! Вот снова Яма тебя мне отдаст! Да будет поклонение этому Яме, смерти!».

Ч. Р. Ланман в своей комментарии на этот стих замечает: «„Ты“ во втором полустишии — это, несомненно, лицо, ради которого произносится заговор» [Whitney 1: 328].

В заговорах АВ довольно часто встречается переключение с местоимения 2-го лица на местоимение 3-го лица при одном и том же референте, что характерно для гимнов РВ. Однако есть и различие. Когда такое переключение происходит в РВ, референтом бывает обычно божество, в то время как в АВ референт, как правило, бывает не божеством, а заказчиком заговора, посредником или врагом. Например, в заговоре против желтухи — I, 22, 2:

*pāri tvā rōhitair várṇair
dīrghāyutvāya dadhmasi |
yāthāyām arápā asad
átho áharito bhúvat ||*

«Рыжими тонами тебя мы ограждаем на долголетие, чтобы был этот (человек) неущербным и чтобы стал он не желтым!».

Возможно такого же рода переключение с третьего лица на второе, как в заговоре на превосходство VI, 86, 1:

*vṛṣéन्द्रasya vṛṣā divó
vṛṣā pṛthivyā ayám |
vṛṣā víśvasya bhūtāsya
tvám ekavṛśó bhava ||*

«Бык Индры, бык неба, бык земли — этот (человек), бык всего сущего. Стань ты единственным быком!».

Местоимения *ayám* и *tvám* имеют одного и того же референта.

В результате подобной игры местоимениями иногда возникает неясность в отношении лица или объекта, с которым данное местоимение соотносится. Например, в заговоре против пожара в доме VI, 106, 2:

*apām idām nyáyanaṃ
samudrásya nivéśanam |*

*mádhye hradāsya no grhāḥ
parācīnā mūkhā kṛdhi ||*

«Это доступ к воде, выход к морю. Посреди пруда наш дом — отвори (свои) лица». Последняя пада, видимо, обращена к огню, но как ее истолковывать конкретно, на этот счет между комментаторами разногласия.

Помимо этих стилистических приемов, существуют также и чисто грамматические причины для переключения с третьего на второе лицо в языке АВ. Так же, как и в РВ, местоимение 3-го лица может быть подлежащим при глаголе во 2-м лице императива. Например, V, 5, 9: *sā na éhy arundhati* «Приди к нам, о арундхати!» — букв. «она к нам ты-приди» (арундхати — целебное растение).

Иногда же в заговорах можно встретить просто безудержную игру местоимениями, как в IX, 5, 38: *tās te rakṣantu tāva tūbhyam etām* «Пусть они защитят это твое у тебя для тебя!».

Местоимения 3-го лица, включая дефектное местоимение *ena-*, и другие указательные местоимения имеют референтом тех же участников магической процедуры, что и местоимения 2-го лица, т. е. заказчика заговора, посредника, врага и объект заговора, выражая при этом различия по степени приближенности/удаленности. Наиболее нейтральным в отношении дейксиса является местоимение *sá* «он», «этот», которое часто употребляется в сочетании с относительным местоимением *yá* «кто», «который», как в VII, 77, 2:

*yó no márto maruto durhṛṇāyús
tirás cittāni vasavo jighāṃsati |
druhāḥ pāsān prāti muñcātām sá
tāpiṣṭhena tāpasā hantana tām ||*

«Который смертный, о Маруты, очень к нам зловерный, хочет убить (нас), о благие, через наши намерения, на себя пусть наденет он оковы ненависти! Убейте его самым жарким жаром!».

Местоимение 3-го лица и указательные местоимения ближнего плана: *ayám* «этот» и *eṣá-* «этот самый» (употребляется очень редко) могут соотноситься в равной мере со всеми упомянутыми выше участниками магической процедуры. Они не могут обозначать только агента, адресанта. Их употребление можно, например, проиллюстрировать на материале заговора против колдовства с амулетом — VIII, 5. Стих 1: *ayám pratisaró mañir | viró virāya badhyate* «Этот круговой амулет, герой, завязывается на героя» (амулет в виде перевязи); *ayám* здесь обозначает посредника. Та же референция имеет место в стихе 2: *ayám mañih*; 3: *anēna... mañinā* (инстр. падеж); 4: *ayám ... mañih*. В стихе 5 дат. падеж того же местоимения соотносится с заказчиком заговора: *asmāi mañim vārma badhnantu devāḥ* «Пусть ему боги привяжут амулет как щит!». Стих 11: *yám āichāmāvidāma tām* «Кого мы искали, того нашли» — об амулете-посреднике. Стих 12: *sá id vyāghró bhavati... yó bibhartimām mañim* «В самом деле, тот становится тигром, ... кто носит этот амулет» — *sá* о заказчике заговора, *imām* об амулете-посреднике. Стих 13: *nāinaṃ ghnanty apsarāso | nā gandharvā nā mārtyāḥ ... yó bibhartimām mañim* «Того не убьют ни Апсарасы, ни Гандхарвы, ни смертные, кто носит этот амулет» — *enam* о заказчике заговора. Стих 15: *yás tvā kṛtyābhir ... jighāṃsati ... tām jahi* «Кто хочет убить тебя колдовскими чарами, убей его!» — *tām* о враге. Стих 16:

ayám ... mañih — о посреднике. Стих 21: *asmínn índro ní dadhātu nṛmṇám | imám devāso abhisámviśadhvam* «В этого пусть Индра вложит мужество! О боги, войдите в него вместе!» — *asmín, imám* о заказчике заговора. Стих 22: *sá tvā rakṣatu sarvāto* «Пусть защитит он тебя со всех сторон!» — *sá* об амулете-посреднике.

В заговорах существует оппозиция в отношении референции между указательными местоимениями ближнего и дальнего планов: *ayám* «этот (здесь)» и *asáu* «тот (там)». Последнее является маркированным членом оппозиции, оно часто соотносится с врагами и враждебными силами. Можно сказать, что если употребляется *asáu*, то речь идет о враге, но враг может быть референтом и других указательных местоимений, как было показано выше. Ситуация в заговорах такова, что если враг или злые силы упоминаются впервые, то употребляется обычно местоимение *asáu*, в дальнейшем же он может обозначаться другими указательными местоимениями. Например, I, 27, 1:

*amūh pāré pṛdākvās
triṣaptā nīrjarāyavaḥ |
tāsām jarāyubhir vayām
akṣyāv āpi vyayāmasy
aghāyóh paripanthīnaḥ ||*

«На другом берегу те гадюки (числом) трижды семь сбросили кожу. Их кожей мы накрываем глаза злоумышленника-разбойника».

VI, 75, 1:

*nīr amūm nuda ókasah
sapátno yáh pṛtanyāti |
nairbādhyéna haviṣā-
índra enaṃ pāráśarīt ||*

«Вытолкни из дома того (человека), соперника, который борется (с нами)! Благодаря изгоняющему возлиянию Индра разбил его на куски».

Есть одна особенность функционирования местоимения *asáu*, заслуживающая упоминания. В любовных заговорах АВ его референтом является объект заговора, т. е. мужчина или женщина, чьей любви пытается добиться заклинатель для своего заказчика. В одном таком заговоре из четырех стихов *asáu* употребляется в этой функции в каждом стихе. VI, 130, 14 (рефрен): *asáu mām ānu śocatu* «Пусть он восплачет ко мне!»; стих 2: *asáu me smaratād* «Пусть он полюбит меня!»; стих 3: *yáthā māma smārād asáu | nāmūṣyāhām kadā canā* «Чтобы полюбил меня он, не я его когда-нибудь...». Или же в заговоре на завоевание любви женщины — VI, 139, 3: *amūm ca mām ca sām nuda | samānām hṛdayaṃ kṛdhi* «Ту и меня столкни вместе! Сделай сердце общим!». Можно предложить этому такое объяснение, что объект любовного заговора — мужчина или женщина — рассматриваются в исходном состоянии как нечто далекое и недостижимое.

Все это свидетельствует о том, что стратификация местоимений представляет собой важную характеристику заговоров АВ⁴.

⁴ Стоит упомянуть, что заговоры в других индоевропейских традициях обнаруживают многочисленные параллели в своей структуре с древнеиндийскими, но отличаются от них по тому, как в них употребляются местоимения (ср.: [Топорова 1996: 23–32]).

Подводя итог, следует сказать, что иерархия местоимений, тип их референции и особенности их функционирования в большой мере зависят от того, в каком жанре текстов они употребляются: в гимнах РВ или в заговорах АВ.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Герасимов 1964 — *Герасимов А. В.* Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваведы» // Индия в древности. М., 1964.
- Елизаренкова 1976 — Атхарваведа. Избранное / Пер., комм., вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1976.
- Елизаренкова 1982 — *Елизаренкова Т. Я.* Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Елизаренкова 1993 — *Елизаренкова Т. Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- Елизаренкова 1999 — *Елизаренкова Т. Я.* Проблемы изучения языка Ригведы в свете общих идей Р. О. Якобсона // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. М., 1999. С. 648–655.
- Ригведа. Мандалы I–IV. Мандалы V–VIII. Мандалы IX–X. Литературные памятники / Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.
- Топорова 1996 — *Топорова Т. В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
- Elizarenkova 1968 — *Elizarenkova T.* An approach to the description of the contents of the R̥gveda // Mélanges d'indianisme à la mémoire de L. Renou. Paris, 1968. P. 255–268.
- Harweg 1969 — *Harweg R.* Pronomina und Textkonstitution. München, 1969.
- Jakobson 1981 — *Jakobson R.* Linguistics and Poetics // Selected Writings. Mouton, 1981. Vol. 3. P. 18–51.
- Jakobson 1985 — *Jakobson R.* Verbal Communication // Selected Writings. Mouton, 1985. Vol. 7. P. 81–92.
- Kupfer 2002 — *Kupfer K.* Die Demonstrativpronomina im R̥gveda. Frankfurt am Main, 2002.
- Lubotsky 1997 — *Lubotsky A.* A R̥gvedic Word Concordance. Pt. I–II. New Haven, 1997.
- Renou 1939 — *Renou L.* L'ambiguïté du vocabulaire du R̥gveda // JA. T. 231, 4–6. Paris, 1939.
- Renou, EVP — *Renou L.* Études védiques et pāṇinéennes. T. I–XVII. Paris, 1955–1969.
- Starobinski 1971 — *Starobinski J.* Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure. Paris, 1971.
- Whitney — *Atharva-Veda-Samhitā* / Translated into English with Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. Revised and Edited by C. R. Lanman. Delhi, 1996. I–II. (1st ed. — 1905).

О НЕКОТОРЫХ ШУМЕРСКИХ РИТУАЛАХ ВЕСЕННЕГО ПЕРИОДА

Календарные праздники и обряды народов мира стали за последние двести лет объектами исследования самых разных специалистов — этнографов, фольклористов, психологов, искусствоведов. Однако к настоящему времени из всего календарного цикла праздников удовлетворительно изучены только весенние. Это связано с особой маркированностью весны в жизни древнего человека, для которого весна была примером и образцом разворачивания жизненных процессов в обозримом пространстве и тем самым обозначала наступление нового времени. Весна является наиболее открытым для восприятия временем года. Ее основные движения — прорыв из глубины наружу (вегетация) и раздувание из точки во всю ширь (экспансия) — подразумевают двух действующих лиц: силу сдерживания, которая находится на глубине и связана с глубиной, и силу натиска, преодолевающую сдерживание и превращающую материю глубины в материю земной поверхности. Как удалось выяснить многочисленным исследователям весенних праздников, следует говорить о трех периодах весны, каждый из которых отмечен своими ритуалами. Первый период — царство «плохого времени», демонов, злых мертвецов, наносящих ущерб человеческим действиям и самой жизни людей (глубина, хаос). Второй период — изгнание или уничтожение сил «плохого времени», борьба прорастающего со своим прежним вместилищем (битва молодого героя со старым царем). Третий период — победа прорастающего как оформившегося и обретение им своей пары в браке (священный брак). Брак означает готовность победителя к умножению себя и своей власти над захваченным пространством [Календарные обычаи 1977; Календарные обычаи 1983; Агапкина 2002]¹. И на этом весна заканчивается.

Проблема, однако, состоит в том, что сообщество исследователей до сих пор находится под гипнозом Дж. Фрэзера и этнографов, изучавших европейские весенние обряды. Все периоды, перечисленные выше, достаточно хорошо вычлениаются только: а) в Евразии и б) у народов, отмечавших Новый год в канун весеннего равноденствия (Ближний Восток). Если мы посмотрим материалы по китайскому или восточноазиатскому Новому году, наступающему в декабре или феврале (когда там начинается весна) и привязанному к зимнему солнцестоянию, то ничего похожего мы там не обнаружим. Весна восточнее Индии — время поклонения домашнему очагу и предкам, борьба старого с молодым там не-

¹ В фундаментальном исследовании Т. А. Агапкиной выявлены все основные концепты трех периодов весны: нарушение границ мира и возвращение покойников в конце зимы, кровавые жертвоприношения, поединки и гадания в начале весны, символическое осуждение неженатой молодежи и стимуляция брака в ее конце [Агапкина 2002: 758–766]. Здесь же упомянуты многочисленные весенние явления природы (взламывание льда и ледоход, отмыкание плодородия земли, рост новой травы и т. д.). Сопоставляя природный и социальный ряд весенних событий, можно предположить, что первый весенний период связан с господством вод (сперва в виде льда, а затем в виде паводка, потопа), второй связан с активностью солнца, уничтожающего воды (борьба огня и воды), а третий — с исчезновением вод и освобождением плодородной земли.

возможна в принципе [Календарные обычаи 1993]². Если же она когда-то и была, то за тысячелетия развития календарных ритуалов забылась под влиянием конфуцианских ценностей (в числе которых — почтение к старшим). Из этих наблюдений следуют две методологические задачи. Во-первых, изучая календарный ритуал определенного сезона, нужно понимать относительный характер его семантики и связь семантики с геоклиматическими характеристиками конкретного ареала (вьетнамский Новый год отмечается после восхождения Козерога, который считается там весенним созвездием, а у европейцев маркирует зимнее солнцестояние). Во-вторых, нужно изучать календарный ритуал в его динамике, а для этого использовать синхронный материал самых разных эпох (конечно, где это возможно).

Без преувеличения можно сказать, что шумерские тексты III — начала II тыс. до н. э. являются самыми древними источниками по весенней календарной обрядности. Изучая их, можно сделать немало удивительных наблюдений относительно обычаев, совершенно неведомых текстам более поздних времен. Но тут исследователя подстерегает еще один соблазн, а именно — соблазн реконструкции утраченных мест шумерского ритуала средствами вавилоно-ассирийских ритуалов II–I тыс. Так сплошь и рядом принято делать в ассириологии. Но мы — может быть, впервые — удержимся от реконструкции и оставим лакуны ритуала пустыми, представив читателю только фрагменты синхронных документов III тыс. до н. э. Но прежде обозначим стандартную ассириологическую точку зрения на предмет.

Трудами всех поколений ассириологов было показано, что в древней Месопотамии важнейшими ритуалами были весенний обряд интронизации царя и священный брак царя с верховной жрицей главного храма страны [Pallis 1926; Langdon 1935; Kramer 1969]. Как и в европейском весеннем цикле, здесь также различаются три весенних эпохи: 1) наступление сил хаоса и разрушение страны; 2) битва юного бога с силами хаоса; 3) его победа, интронизация и священный брак. Новый год начинается в месяце нисан (шум. *barag-zag-gar*, март-апрель) и совпадает с разливом рек и с весенним равноденствием. О событиях Нового года повествуют шумерский гимн браку Идин-Дагана с Инанной и вавилонский эпос о битве Мардука с Тиамат («Когда вверхх...») — основные источники наших знаний о месопотамской календарной традиции. Кроме них, есть также среднеавилонские и ассирийские комментарии на календарные праздники (типа Астролябии В), а также нововавилонские записи ритуалов, подтверждающие факты и идеи основных текстов. Из них мы узнаем, что двенадцатый месяц календаря аддару (февраль-март) принадлежит семерым злым демонам и считается опасным для человека³, битва

² Однако в самой Индии герой новогоднего обряда Индра убивает запирателя вод Вритру; кроме того, Индра также является отцеубийцей.

³ Месопотамские ритуалы конца зимы («плохое время») никем подробно не изучались. Потоп и разрушение городов, приходившиеся на это время, изучены в наших статьях [Емельянов 1994: 232–289; Емельянов 1999: 129–133; Emelianov 1999: 141–145]. О связи семерых демонов, созданных богом Аном, с событиями месяца аддару (аккад. «страх, помрачение»), мы узнаем из ассирийской астрологической серии *Iqqur-īruš*, где сказано: *ŠE ša₂ 4IMIN-bi DINGIR.MEŠ GAL.MEŠ* «Месяц аддару принадлежит Семерым — великим богам» [Iq.-īr. 105: 12; Емельянов 1999: 139–140].

Мардука⁴ с силами зла происходит в первые дни нисана, а его победа, интронизация и следующее за ней определение судеб страны приходится на 4–11-й месяцы нисана. Из частей поверженной Тиамат Мардук создает Небо со звездами, планетами и знаками Зодиака и Землю со всеми храмами и городами (Ее V–VI). На второй месяц года аййару (апрель–май) приходится праздник в честь шумерского героя Нинурты⁵, сопровождающийся священным браком различных божеств (Иштар и Таммуз, Набу и Ташмету). Нинурта возвращается с битвы с трофеями и вручает трофеи своему отцу Энлилю, а затем коронуется на царство [Langdon 1935; Livingstone 1986; Cohen 1993: 297–342, 400–453; Емельянов 1999; Annus 2002].

Возникают два вопроса: а) почему коронуются два героя — Нинурта и Мардук?; б) почему они коронуются в разные месяцы? Ответ на них ассириологическая наука дала в конце XX в. В Шумере новогодним героем был именно Нинурта, и о его подвиге повествует эпический цикл (в котором, правда, ничего не сказано про Новый год). А в вавилоно-ассирийскую эпоху функции Нинурты стали исполнять последовательно Мардук и Ашшур [Lambert 1986: 55–60]. Поскольку же Нинурта тоже имел право на место в календаре, то его ритуалы были отдалены на второй месяц, а события нисана всецело были отданы Мардуку. Впоследствии события обоих праздников смешались и могли приходиться на одно и то же время (например, об *акиту* в честь Мардука и Нинурты в первом месяце см. [ВТТ: ‘Nirru Compendium’ III: 12’–16’; Емельянов 1999: 50]. Таковы стандартные ответы на стандартные же вопросы, исходящие из стандартных представлений о месопотамских весенних ритуалах.

В этой работе мы попытаемся показать, что описанные выше представления истинны только в отношении текстов вавилонского и ассирийского времени, но не могут описывать парадигму весенних праздников Шумера. Для этого, как уже сказано выше, нужно рассматривать тексты II–I тыс. не как подтверждающие более раннюю ситуацию, а как изменяющие ее посредством поглощения более ранних обрядов более поздними (как Мардук в эпосе поглощает эпитеты и функции прежних богов).

⁴ Мардук — главный бог Вавилона по крайней мере с I династии. Миф о его победе над Тиамат сложился еще в эпоху Хаммурапи, но литературное воплощение получил не ранее правления кассита Агум-какрима. О культе Мардука см.: [Sommerfeld 1982; Dalley 1997: 167f.].

⁵ Нинурта — сын Энлиля и второй по значению бог шумерского города Ниппура. Типологически он близок к таким героям-змееборцам, как Тешшуп, Индра, Ра, Баал, св. Георгий. Сходство Нинурты с Индрой проявляется в том, что он: а) воюет с чудовищем, запершим воды; б) освобождает воды и плодородие земли; в) является новогодним божеством, г) в ранних текстах провозглашается мудрецом и мастером. Как и Индра, в позднейшие времена Нинурта наводил ужас на остальных богов и находился в конфликте с богами мудрости; им обоим приписывалось отцеубийство. О типологии Нинурты как героя-защитника территории и покровителя земледельцев см.: [Емельянов 2000; Annus 2002].

Новый год и акиту⁶. Информацию о шумерских праздниках мы получаем из текстов двух родов. Это составленные в храме хозяйственные и административные документы, нарочито сухие, сообщающие только число жертв, их номенклатуру, имена богов, имена жертвователей и датировку, и записанные в школе гимны богам и царям, столь же нарочито высокопарные и проговаривающие всем известные сведения (а потому не вполне информативные). Ничего третьего нет.

В хозяйственных текстах Новый год (*zag-mu(k)* «край года») нигде не отмечен в качестве отдельного праздника (**ezen-zag-mu(k)*). Он приходится на время жатвы ячменя и совпадает с «*акиту* жатвы». В большинстве шумерских городских календарей год начинается с месяца *še-gur₁₀-ku₅* «жатва ячменя». Однако в Ниппуре этот месяц был двенадцатым. Первое же место занял нигде более не встречающийся *barag-zag-gar* (о котором речь ниже). В Лагаше в разные эпохи первых месяцев было в общей сложности три: один назывался *buru_x-maš* «половина (или «часть») урожая» и обозначал долю урожая, которая шла на жертвы; второй имел название *ezen-še-ku₂-^dNanše* «месяц поедания ячменя (богиней) Нанше»; третий — *še-gur₁₀-ku₅*. В Адабе Новый год был временем измерения полей [Cohen 1993]. Таким образом, всюду, кроме Ниппура, начало года привязано к конкретному событию сельскохозяйственного года. Никаких подробностей касательно обрядов хозяйственные тексты не сообщают.

Названия старошумерских новогодних месяцев (по: [Cohen 1993: 37–201])

| Город | Название первого месяца | Перевод |
|--------|--|---|
| Ниппур | <i>Barag-zag-gar</i> | престол святилища |
| Лагаш | (Лугаланда) <i>še-gur₁₀-ku₅-ga₂</i> (Урукагина 1, 3, 6) <i>ezen-še-ku₂-^dNanše</i> (Урукагина 3, Саргониды, Гудеа, Ур III) <i>buru_x-maš</i> | жатва (ячменя) поедание ячменя (богиней) Нанше доля урожая |

⁶ Выделение сезонов года в древней Месопотамии является очень сложной проблемой, по которой ассириологическое сообщество еще не пришло к однозначным выводам [Landsberger 1949: 273–297]. Несомненно, что древнейшим делением года было деление на полугодия — шум. *emeš* (жаркий период) и *enten* (холодный период). В конце мифа о заточении Думузи в Подземный мир говорится о полугодии Гештинанны (холодный, непроизводительный период) и полугодии Думузи (жаркий период, время жизненной активности сил природы). В шумерском диалоге-споре «Эмеш и Эnten» на жаркий период приходится время посевных работ, приношений урожая богам и строительства зданий; зимний период посвящен разливу рек, ирригационным работам и размножению животных [Summer and Winter: 50–68]. Из другого спора «Медь и Серебро» известно деление года на четыре периода, которые только с большой натяжкой можно назвать сезонами: *ud-ki-duru₅* «время влажной земли», *ud-numun-ne₂* «время сева», *en-te-en* «холод», *ud-buru₁₄* «урожай» [Silver and Copper: 24–37]. Весна маркируется в языках древней Месопотамии следующими терминами: шум. *ud-ki-duru₅*, аккад. *pān šatti* «начало года», *daš'ū* (< *dš'* «распухать, набухать; быть роскошным, обильным, пышно расти, изобилывать (ч.-л.)»). В текстах на весенний период указывают два события — разлив рек (особенно упоминание *a-eš^{ku}ub₆* «половодье, (несущее) карпов») и жатва ячменя *šegunū* (*Hordeum rectum nigrum*).

| | | |
|------|--|-------------------------------------|
| Ур | Še-gur ₁₀ -ku ₅ (Шу-Син 2–3) maš ₂ -da-ku ₂ | поедание козленка (или газели) |
| Умма | Še-sag-ku ₅ Še-gur ₁₀ -ku ₅ | жатва первого ячменя |
| Адаб | Eš ₂ -gana ₂ -ga | «протягивание веревки над полем» |

Гораздо важнее для шумерских бюрократов тот факт, что Новый год совпадает с праздником «*акиту* жатвы». Поэтому, следуя их собственной шкале ценностей, следует сперва уделить внимание этому празднеству.

Празднество a₂-ki-ti ⁷ (аккад. *akitu*) было посвящено смене полугодий и справлялось дважды — на весеннее и осеннее равноденствие. Слово, от которого пошло название празднества, до сих пор не имеет адекватного перевода; оно обозначает сооружение за территорией города, в котором некоторое время находится божество перед своим торжественным возвращением в город. В конце прежнего полугодия оно покидает свой город, потом водворяется в *акиту* и наконец — возвращается назад, свидетельствуя своим появлением о начале нового полугодия.

Когда и где появляется этот знаменательный ритуал? Впервые мы встречаем упоминание о нем в тексте из Фары (XXVI в.), где в плохо сохранившейся строчке можно прочесть «*акиту* Экура». Имеется в виду праздник храма Энлиля в Ниппуре. В тексте этого же времени из Ура тоже многократно встречается упоминание об *акиту* (на сей раз в местном храме Нанны), причем по названию празднества обозначается даже один из старых урских месяцев. Из документов III династии Ура (XXII–XXI вв.) мы узнаем, во-первых, о том, что *акиту* бывает двух видов — «*акиту* жатвы» (a₂-ki-ti-še-gur₁₀-ku₅) и «*акиту* сева» (a₂-ki-ti-šu-numun). Так называются первый и седьмой месяцы новорурского календаря, связанные соответственно с весенним и осенним равноденствием. Во-вторых, празднество с таким названием справляется в это время и в Уре, и в Ниппуре, и в Умме, и в Адабе. То есть у каждого города есть свой *акиту*, в котором принимают участие местные божества. В-третьих, мы узнаем, что *акиту* представляет собой большой хозяйственно-культовый комплекс: это и склад, на котором хранятся связки тростника, битум, медные орудия труда; это и поле, с которого собирают приличные урожаи ячменя; это и двор, предназначенный для культовой деятельности. В-четвертых, в ниппурском тексте праздник *акиту* назван урским. В-пятых, из хозяйственных и административных текстов III династии Ура можно представить себе примерный сценарий урского празднества *акиту*.

Празднество первого месяца длилось в Уре от пяти до семи первых дней, а через полгода — в течение первых одиннадцати дней. Вечер первого дня урский бог Нанна, бог луны и времени, проводил в священном месте Ду-ур (du₆-ur₂) своего

⁷ Мы понимаем это сочетание слов как «дом обитания» (где a₂ < e₂ «дом» (ср. a₂-mi₂ < e₂-mi₂ «женский дом»), ti = tuš (аккад. *wašābu*) «жить, обитать», ki-ti = ki-tuš (*šubtu*) «жилище, обитель»). Ср. топоним a₂-ki-tuš [PSD A₂: 78]. Имеется в виду дом, предназначенный для пассивного обитания (содержания в заключении) бога или для хранения предмета. Сочетание e₂-a₂-ki-ti могло появиться только вследствие забвения самими шумерами первоначальной этимологии этого слова.

храма Экишнугаль. Это место, по-видимому, аналогично ниппурскому Дукугу — месту определения судеб. Утром второго дня Нанна на своей барке отправлялся в дом-*акиту*, расположенный в местечке Гаэш, пригороде Ура. На третий и четвертый день приносились большие пищевые жертвы храму Экишнугаль и его хозяевам (Нанне и его супруге Нингаль), а также дому в Гаэш. На пятый день Нанна торжественно возвращался в свой город и восходил на престол своего храма, что означало начало нового полугодия. В общем и целом, становится ясно, что весь ритуал раскладывается на три части: а) определение судьбы бога; б) его уход из города в *акиту* и пребывание там; в) принесение богу больших жертв и возвращение его в город. В Бад-Тибире героем праздника становится Думузи, в Дрехеме — возможно, Ниназу. Про этих богов известно, что они часто выступают в роли жертвы Подземного мира, который на время поглощает их. В старовавилонский период к великим жертвам на четвертый день добавился еще обряд великого плача, связанного с Нанной. Вероятно, Нанну оплакивали как пропавшего без вести хозяина и молили богов поскорее вернуть его. В более поздние времена *акиту* начинает быть домом заключения бога, то есть попросту тюрьмой, куда его заключают и где ведут его допрос (текст «Ордалия Мардука») [PSD A₂: 75–78; Pongratz-Leisten 1994; Cohen 1993: 400–453].

В монографии о календарных праздниках древнего Ближнего Востока американский исследователь М. Козн предлагает свою версию возникновения *акиту*. По его мнению, праздник этот зародился в Уре в канун осеннего равноденствия, когда Луна (Нанна) одержала победу над Солнцем (Уту). Путешествие Нанны на барке — не что иное, как образ месяца, плывущего по небосводу. Временное исчезновение Нанны — исчезновение лунного диска перед новолунием. Возвращение в свой город — новолуние и несколько дней за ним. Впоследствии урское празднество перекочевало в другие города, в том числе и в священный Ниппур. Плач по Нанне, появившийся в старовавилонскую эпоху, связан с поминовением граждан Ура, погибших при его захвате эламитами в конце III тыс. до н. э. [Cohen 1993: 401–403].

Рискнем предложить свою версию *акиту*, во многом противоречащую взглядам и доводам Козна. Если бы ритуал *акиту* был связан только с лунным культом и сменой фаз, он проводился бы каждое новолуние, то есть был бы ежемесячным. Самый древний документ с упоминанием празднества — текст из Фары — говорит об *акиту* Экура, то есть о том, что этот ритуал существовал в главном храме Ниппура. Следовательно, *акиту* Ниппура и *акиту* Ура справлялись с глубокой древности и одновременно. Оба праздника — весенний и осенний — связаны с сельскохозяйственными работами, а именно с севом и жатвой. Зерно, предназначенное для сева, и спелые колосья могли храниться в *акиту*. Поэтому допустимо предположить, что поначалу празднество было целиком связано с жизнью ячменного зерна, с циклом его умирания и воскрешения, а когда стала очевидной связь между циклом жизни зерна и перемещениями небесных тел в течение полугодия, праздник стал астрально ориентированным. В Уре основным объектом поклонения был лунный бог, но в других городах почитались другие боги. Можно заметить, что Думузи и Ниназу — умирающие и воскресающие слабые божества, причем Думузи связан именно с севом зерновых. Значит, нужно отвлечься от имен и понять функцию обряда — временное исчезновение и новое появление божества (причем появление только после

обильных жертв, увеличивших его жизненные силы). По этой логике, дом-*акиту* — место, где осуществляется прерывность в жизни бога-зерна перед началом следующего жизненного цикла, аналог Подземного мира. И каждое божество в момент пребывания в *акиту* должно считаться временно умершим. Отсюда и его оплакивание, возможно, существовавшее и раньше, но попавшее на письмо только после III династии Ура. Эти наши предположения подтверждает фрагмент Астролябии В, где сказано об «*акиту* пахоты», наступающем поздней осенью — то есть о том, что плуг в это время убирается с поля на склад до следующей весны. Момент времени между уходом плуга с поля и его следующим появлением образно называется здесь *акиту* [Емельянов 1999: 108–110]⁸. Нетрудно догадаться, что этот промежуток времени занимает ровно полгода⁹.

В шумерских гимнах никаких следов *акиту* найти не удастся, а Новый год устойчиво связан здесь с обрядом священного брака.

Gudea, St. E: V 1 — VI 4¹⁰

- V ¹ud-zag-mu ²ezem-^dBa-U₂ ³nig₂-mi₂-us₂-sa₂ aka-da ⁴1 gu₄-niga ⁵<1> udu-i₃ ⁶3 udu-niga
⁷6 udu-nita ⁸2 sila₄ ⁹7 pad zu₂-lum ¹⁰7 šab i₃-nun ¹¹7 šag₄-gišimmar ¹²7 HU ^{gis}peš₃
 VI ²nig₂-mi₂-us₂-sa₂ ^dBa-U₂ ³e₂- libir ⁴ud-bi-ta-kam

В день Нового года, праздник Бау, в качестве брачных даров приносили: 1 жирного быка, 1 белую овцу, 3 жирных овцы, 6 баранов-самцов, 2 ягнят, 7 гроздей фиников, 7 кувшинов лучшего масла, 7 плодов финиковой пальмы, 7 мер инжира... Таковы брачные дары Бау в прежнем храме с давних пор были.

Idin-Dagan A: 169–186

- ¹⁶⁹e₂-gal e₂-na-ri-kalam-ma-ka ^{gis}rab-kur-kur-ra-kam
¹⁷⁰e₂-^did₂-lu₂-ru-gu₂ sag-gig₂-ga ug₃ gu₂ si-a-ba
¹⁷¹dⁿin-e₂-gal-la-ra barag mu-na-an-ri
¹⁷²lugal dingir-am₃ šag₄-bi-a mu-un-da-an-til₃
¹⁷³nam-kur-kur-ra tar-re-da-ni

⁸ К сожалению, нам пока не удалось учесть новую монографию по данной проблеме: *Bidmead J. The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (Gorgias Press, 2002).

⁹ В этой связи вспоминается замечание М. Элиаде, высказанное им в книге «Миф о вечном возвращении»: «Там, где выращивают несколько сортов злаков или плодов, созревание которых приходится на разные сезоны, мы нередко встречаемся с неоднократным празднованием Нового года. Это означает, что „расчленение времени“ производится в зависимости от обрядов, на основании которых происходит обновление запасов пищи; то есть речь идет о ритуалах, обеспечивающих продолжение жизни всей общины» [Элиаде 1998: 83–84].

¹⁰ Здесь и далее шумерские литературные тексты цитируются по электронному изданию *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (www-etcsl.orient.ox.ac.uk). Тексты Гудеа — по изданию: *Edzard D. O. Gudea and His Dynasty*. Toronto, 1997. Содержание хозяйственных текстов пересказывается без их полного цитирования. Во всех шумерских цитатах отмечаются окончания слов и не выписываются показатели назализации.

¹⁷⁴ud sag zid-de₃ igi kar₂-kar₂-de₃
¹⁷⁵ud nu₂-a me šu du₇-du₇-de₃
¹⁷⁶zag-mu ud-garza-ka
¹⁷⁷nin-gu₁₀-ra ki-nu₂ ba-da-an-gar
¹⁷⁸u₂ numun₂-bur₂^{sar} šim-^{gis}erin-na-da mu-un-sikil-e-ne
¹⁷⁹nin-gu₁₀ ki-nu₂-bi-še₃ mu-na-ab-ga₂-ga₂-ne
¹⁸⁰bar-ba tug₂ nig₂-barag-ge si mu-di-ni-ib-sa₂
¹⁸¹tug₂ nig₂-barag šag₄-hul₂-la ki-nu₂ dug₃-dug₃-ge-da
¹⁸²nin-gu₁₀ ur₂ kug-ge a mi-ni-in-tu₅-tu₅
¹⁸³ur₂ lugal-la-še₃ a im-ma-tu₅-tu₅
¹⁸⁴ur₂^dI-din-^dDa-gan-še₃ a im-ma-tu₅-tu₅
¹⁸⁵kug^dInanna-ke₄ naga im-ma-an-su-ub-be₂
¹⁸⁶₁₃-šim-^{gis}erin-na ki am₃-sud-e

Во дворце — Доме Советов Страны, Обруче ¹¹ чужих стран,
 В Доме Ордалий — черноголовые собираются,
 Престол для Нинэгаллы ¹² устанавливают,
 Божественный царь с ней там остается.
 Чтобы судьбы всех стран установить,
 Чтобы днем (?) верных слуг проверить,
 Чтобы в день «черной луны» ¹³ МЕ ¹⁴ совершенными сделать,
 В Новый год, в день обрядов,
 Для моей госпожи постелено ложе,
 Трава нумун ароматом кедра очищена,
 На ложе моей госпожи разложена,
 Поверх одеяло постелено.
 Дабы на ложе под приятным одеялом радость обрести,
 Моя госпожа свое светлое лоно омыла,
 Для лона царя она его омыла,

-
- ¹¹ Шумерское слово gab означает «шейная колодка». Здесь, вероятно, символ объединения и подчинения всех стран воле Инанны.
¹² Нинэгаль (шум. «Госпожа Большого Дома (или Дворца)») — один из эпитетов Инанны, связанный с ее заточением в Подземном мире и прохождением через суд этого мира.
¹³ То есть, день исчезновения лунного диска перед новолунием.
¹⁴ МЕ — фундаментальная категория мироощущения шумеров. Грамматически — существительное, связанное с глагольной основой «быть (кем-то, чем-то), являться (кем-либо, чем-либо)». Возможна также связь М. с личным местоимением 1 л. «я». М. — полисемантическая категория, среди основных значений «яркий блеск», «(магическая) сила», «власть», «должность», «обряд», «жертва», «судьба», «слово». Все эти значения объединяет представление о М. как о силах, служащих источниками жизни и порядка в мире. Из шумерских текстов всех родов известно, что судьбоносные магические силы М. приписаны только богам, обожествленным царям, демонам, священным предметам, а также абстрактно-логическим категориям сознания. У животных, растений и смертных людей нет ни прав, ни возможностей обладать ими.

Для лона Идин-Дагана она его омыла,
Светлая Инанна вымылась с содой,
Натерлась благоуханным кедровым маслом.

Gudea, Cyl. B: III 5–12

mu gen-na-am₃ iti til-la-am₂
mu-gibil an-na im-ma-gub
iti e₂-ba ba-a-kur₉
iti-bi ud 3-am₃ im-ta-zal
^dNin-gir₂-su Ered^{ki}-ta gen-am₃
i₃-ti sa-sa im-ed₂
kalam-ma ud mu-gal₂ E₂-ninnu ^dSuen u₃-tu-da
sag im-ma-da-ab-sa₂

Год прошел, месяц закончился,
Новый год на небе встал,
Месяц в дом свой вошел,
Третий день этого месяца прошел, —
Нингирсу из Эреду вернулся.
Месяц свет испустил,
В Стране свет появился, Эннину с новорожденным Зуэном
Сравнился.

Gudea, Cyl. B: V 10–13

^dBa-U₂ a₂-mi-ni-še₃ du-a-ni
munus-zid e₂-a-ni-še₃ šu ga₂-ga₂-dam
a₂-nad₃-da-ka-na kur₉-ra-ni
^{id}₂idigna a u₃-ba ^{ga}₂gar-am₃

Вход Бау в свой женский дом —
Правление праведной женщины в доме своем!
Вход ее в свой спальный покой —
Тигр в половодье!

Tummal Hymn: 43–44

iti-zag-mu ezen-gal₂-la-za u₆-di tag-ga
nin-gal-Ki-ur₃-ra ^dEn-lil₂-da za-DU-a

В месяц Нового года, когда твой праздник справляется, ты чудесно украшен,
Великая госпожа Киура с Энлилем соревнуется.

Nanshe Hymn: 94–118

⁹⁴zag-mu ud-biluda-ka
⁹⁵nin-e bar kug-ga a bi₂-in-de₂

- ⁹⁶ud bur šuku-ra₂ igi kar₂-kar₂-de₃
^{97d}Nanše-e sag-e kurum₂-ma igi ba-ni-ib-kar₂-kar₂
⁹⁸dub-sar mah-a-ni ^dNisaba-ke₄
⁹⁹dub-kal-kal du₁₀-ba nam-mi-in-gar
¹⁰⁰gi dub-ba kug-sig₁₇ šu ba-ši-in-ti
^{101d}Nanše-er sag-e gu AŠ-a si mu-na-ab-sa₂-e
¹⁰²kuš-la₂ kuš-ni-ta mu-na-da-an-ku₄-ku₄
¹⁰³gada-la₂ gada-ni-ta mu-na-da-an-dib-be₂
¹⁰⁴kuš-la₂ kuš-ni-ta nu-mu-na-da-an-ku₄-ku₄
¹⁰⁵gada-la₂ gada-ni-ta nu-mu-na-da-an-dib-be₂
¹⁰⁶lu₂ dub gub-ba zag hun-ga₂-bi
¹⁰⁷ⁱigi-du₈ lu₂-inim-ma-be₂-e-ne
¹⁰⁸lu₂-inim-ma e₂ zah₃-a-na-ka gu₃ mu-ni-ib-de₂-a
¹⁰⁹sag balag-ga₂ ki gub-ba-ni-še₃ muš₃ ba-ši-in-tum₂-mu
¹¹⁰lugal sag-zid-da en₃ tar-tar ^dHa-ia₃ lu₂ dub-ba-ke₄
¹¹¹sag-zid nin-a-na bi₂-in-dug₄-ga im-ma bi₂-in-gub-be₂
¹¹²geme₂ nin-a-na nu-um-mi-in-dug₄-ga im-ma bi₂-in-kid₂-kid₂
¹¹³dug-dug a nu-de₂-e giri₃ si nu-sa₂-e
^{114giš}bunig nig₂-sila₁₁-ga₂ nu-luh-ha
¹¹⁵e₂ gi₆-u₃-na-ka izi dib-ba
¹¹⁶e₂ an-bar₇-ka tu₆-tu₆ gar-ra
¹¹⁷šita-ab-a bal gub-ba-ni
¹¹⁸ki-gub-ba-ni-še₃ muš₃ ba-ši-in-tum₂-mu

В Новый год, в день обрядов,
 Госпожа в священный сосуд (?) воду возливает,
 В день надзора за рационами *бур*
 Нанше за рабами назначенными надзирает.
 Нисаба, писец Нанше,
 Драгоценные таблички на коленях держит,
 Золотое стило в руке сжимает.
 Для Нанше рабов она вместе собирает.
 Без кожи своей одетый в кожаное к ней войдет,
 Без льна своего одетый в льняное перед ней пройдет.
 Без кожи своей одетый в кожаное к ней войдет,
 Без льна своего одетый в льняное перед ней пройдет.
 Тот, кто учтен...,
 О ком наблюдатели и свидетели
 Под клятвой скажут, что он дом свой покинул,
 В начале срока будет смещен со своего места (?).
 Царь, к рабам праведным почтительный, Хайа, регистратор,
 Названного праведным рабом госпожи своей на табличку заносит,
 Неназванную праведной рабыней госпожи своей с глины стирает.
 Если в сосудах нет воды, дороги не в порядке,

Желобки для стока воды (?) не вычищены,
 В домах всю ночь огонь горит,
 В домах весь день заговоры произносятся, —
 Жрец *шита-аба* по окончании срока
 С поста снимается.

Во всех приведенных текстах Новый год и священный брак — по сути, одно и то же событие. В цилиндрах Гудеа брак происходит в первой половине первого месяца, в остальных (в том числе и на статуях Гудеа) брак следует непосредственно за новолунием Нового года. В отрывке из гимна храму богини Нинлиль говорится о соревновании супругов, что также может означать брачные отношения. В гимнах Нанше и Идин-Дагану новогоднее празднество сопровождается проверкой слуг и определением судеб.

Ритуал, записанный на цилиндрах Гудеа, вводит нас в сложный мир шумерских представлений о пространстве и времени. Храм Эннину построен к Новому году и даже соперничает с новолунием (диском Нанны). В ту далекую пору, когда не существовало никаких приборов для измерения времени и невозможно было зафиксировать отличие одного сезона от другого, единственным способом такой фиксации были архитектурные сооружения. Храм Нингирсу перестраивается и восстанавливается не только потому, что обветшал (хотя и поэтому тоже: зимой непрочные сырцовые постройки буквально размывались сильными ливнями), но потому, что старый храм символизирует старое время, умирающее как живое существо и идущее на слом как строение. Значит, для того, чтобы наступило новое время, нужно построить новый храм. Это одновременно предварило бы событие и магически стимулировало его. Стимуляция здесь проводится через кормление храма и услаждение его слуха музыкой, а предварение — посредством самого процесса строительства: новый год еще в пути, он еще даже краем не показался, а мы уже заложили в его основание первый кирпич. Представление о храме как о способе удержания, консервации времени довольно широко распространено по миру, достаточно вспомнить французские слова *temps* «время» и *temple* «храм» (см. об этом [Топоров 1988, 14–16]). В этом же контексте МЕ храма, проявленные и оформленные в структуре храма, его должностей и жертв, должны восприниматься как силы наступающей весны, силы обновления и созидания, необходимые для жизни государства.

Единственный раз в контексте политической жизни Новый год упоминается в надписи на статуе В Гудеа.

Gudea, St. B: VIII 1–25

¹ensi ²Lagaš^{ki}-ka ³lu₂ E₂-ninnu ^{4d}Nin-gir₂-su-ka ⁵in-du₃-a ⁶lu₂ E₂-ninnu-ta ⁷im-ta-ab-e₃-e₃-a
⁸mu-sar-ra-bi ⁹šu ib₂-ta-ab-ur₃-a ¹⁰lu₂ ib₂-ze-re-a ¹¹zag-mu-du₁₀-ka ¹²lu₂ dingir-gu₁₀-gin₇
¹³dingir-ra-ni ¹⁴dNin-gir₂-su ¹⁵lugal-gu₁₀ ¹⁶ug₃-ga₂ gu₃ u₃-na-de₂-a ¹⁷di-ku₅-a-ga₂ ¹⁸šu
¹⁹i₃-ib₂-bal-e-a ²⁰nig₂-ba-ga₂ ²¹ba-a-gi₄-gi₄-da ²²en₃-du ka-keš₂-ra₂-gu₁₀ ²³mu-gu₁₀ u₃-ta-gar
²⁴mu-ni ba-ga₂-ga₂ ²⁵kisal-dNin-gir₂-su lugal-ga₂-ka ²⁶eš₃-gar-ra-bi bi₂-ib₂-tak₄-tak₄-a

(Если кто-нибудь статую Гудеа), энси Лагаша, построившего Эннину для Нингирсу, из Эннина вынесет, надпись с нее сотрет, статую разобьет, в добрый Новый год в собрании

заявит, что его бог подобен моему хозяину Нингирсу, из моих решений что-либо изменит, из моих даров что-либо (себе) заберет, имя мое из моего собрания хвалебных песен удалит (и) свое имя туда вставит, во дворе Нингирсу, моего хозяина, праздник отменит...

Здесь, несомненно, речь идет о соревновании претендентов на царскую власть. Гудеа опасается, что некий человек, не являющийся гражданином Лагаша и подданным Нингирсу, под Новый год (то есть во время выборов царя) заявит свои права на лидерство в Шумере (или в его родном городе). Такой правитель достоин осуждения среди людей и божьего проклятия.

Итак, мы увидели, что Новый год не маркируется в шумерских текстах III тыс. до н. э. как отдельное празднество. Экономически он совпадает со временем жатвы ячменя, а ритуально — обозначает время священного брака. Символом Нового года может выступать восстановленный храм главного городского божества. С Новым годом также связаны выборы правителя страны или города (о чем сообщает единственный контекст). В известных нам шумерских текстах отсутствуют упоминания о связи Нового года с весенним равноденствием. Однако, мы слишком буквально подошли к проблеме: рассмотрение контекстов слова *zag-mu(k)* еще не исчерпывает всей новогодней проблематики.

Новый год в Ниппуре. Ниппурский календарь открывается месяцем, оттеснившим традиционный «месяц ячменной жатвы» в конец года и безусловно уникальным для шумерской традиции. Он называется *barag-zag-gar* и имеет множество переводов. Так, Т. Якобсен и В. Саллабергер понимают этот хрономим как «доставка налогов к престолам» (где *barag* «престол», *zag* «налог», *gar* «устанавливать») [Якобсен 1995: 149, примеч. 195; Sallaberger 1993: 155]; И. М. Дьяконов — «установление окраинных часовен» (где *barag* «часовня» (?), *zag* «край», *gar* «устанавливать») [Дьяконов 1990: 294]; Б. Ландсбергер и все последующие исследователи календаря, соотносясь с поздним аккадским пояснением (*āšib aširtum* «сидящий в святилище»), понимают *barag* и как «престол», и метонимически как «сидящий на престоле», а *zag-gar* как «святилище» [Landsberger 1915: 24]. В этом случае следует переводить «престол святилища»¹⁵. Единственный комментарий к названию месяца находим в среднеавилонской Астролябии В, где сказано: «Месяц Бараг: созвездие Площадь, жилище Ана; царь выдвигается, царь устанавливается; благое начало Ана и Энлиля; месяц Нанны, первородного сына Энлиля» [KAV 218, I: 1–11; Емельянов 1999: 50]. И это единственное свидетельство того, что в первом месяце происходит интронизация правителя. Еще более поздний «Ниппурский компендиум» сообщает, что в первом месяце справляются *акиту* в честь Мардука, Нинурты, Иштар и Нанны. Но никаких дополнительных пояснений нет. Наконец, ассирийский пояснительный текст ОЕСТ XI 69+70 свидетельствует: [Dīš *i-na* ⁱⁱⁱBA]RAG UD [5].KAM₂ *ša₂ a₂-ki-it* *ša₂* ^dAMAR.UTU GAR-*nu*[*-ma* IZI] / [*i-n*]a KA₂ E₂.KUR *in-nap-pa-hu* MU ^dEN.LIL₂ *ana* AN.SAG

¹⁵ Самый далекий от текста перевод принадлежит М. Коэну: «Месяц, в котором статуи богов или их эмблемы «занимают (свои) места у трона или святилища (Энлиля?)». О мотивировке перевода см.: [Cohen 1993: 80–81].

KU₄-ub / u₃ [xxx i]t-hu-u₂ AGA^d A-nim i-tap-ri / ina^{giš} GU.ZA NAM.LUGAL-ti u₂-ši-bu
 u₃ ^dNuska it-ti-šu₂ / u₂-tal-li-lu^d [xx] xxxxx šul-mi ana^d EN.LIL₂ BAL-qi₂ / GARZA^d
 A-nu-ti^d EN.LIL₂ ul-taš-šu₂ / DIŠ TA UD 8.KAM₂ ša₂^{iti} BARAG EN UD 24.KAM₂ [ša₂]
ⁱⁱⁱ GU₄ ša₂ x [xxx] / MU MAŠ.SU^d MAŠKIM-ZU.AB x-nu-x-ma KUR^{meš} ša₂ xxx / a-na
 E₂-šu-me-ša₄ il-lik «На 5-й день месяца БАРАГ акиту Мардука проводится и огни в
 воротах Экура зажигаются, потому что Энлиль в верхнюю часть Неба вошел и...,
 корону Ана надел и на трон царственности воссел, и Нуску вместе с ним посвящен.
 Бог... ради благополучия Энлилю жертву принес. Энлиль до статуса Ана был воз-
 вышен. С 8-го дня месяца БАРАГ до 24-го дня месяца ГУ..., потому что... смотри-
 тель Абзу, победитель (?) гор, ... вошел в Эшумеша» [ОЕСТ XI 69+70 I: 3'-9'; час-
 тично Емельянов 1999: 50–51]. Речь идет о наделении Энлиля полномочиями Ана.
 Значит ли это, что в первом месяце Энлиля наделяют МЕ, ранее принадлежавшими
 Ану, — неизвестно. В текстах шумерского времени аналогий этому обряду мы не
 знаем. Что же касается последней строчки, то скорее всего речь идет о Нинурте, ко-
 торый возвращается с войны в свой храм Эшумеша.

В шумерских текстах III тыс. до н. э. месяц barag-zag-gar, казалось бы, такой
 значительный, упомянут всего несколько раз в датировочных формулах и только
 один раз — в контексте Нового года. Этот единственный контекст мы и приведем:
 «210 niga ячменя, ежемесячно по 17, 2 niga, Набалул; 90 niga ячменя, ежемесячно по 7,
 2 niga, Лугальгиргаль; от месяца ezen-gu₄-si-su до месяца barag-zag-gar эти постоянные
 жертвоприношения к Новому году получены были» [ECTJ: 138]. По-видимому, речь
 идет о ячмене, полученном с граждан Ниппура в течение года и предназначенном для
 постоянных жертвоприношений к Новому году. Та же картина воспроизводится и в
 тексте III династии Ура, где говорится о новогодних приношениях храму Туммаль с
 месяца ezen-gu₄-si-su до месяца barag-zag-gar [BE 3/1: 117]. Возникают два вопроса:
 а) почему счет жертв ведется не с первого месяца к двенадцатому, а со второго к пер-
 вому?; б) почему больше никакой информации о первом месяце ниппурского кален-
 даря, важнейшем в жизни страны, найти не удастся? Ответ на первый вопрос, вероят-
 но, таков: счет жертв велся от прошлого Нового года к следующему, и собирать жерт-
 вы начинали сразу по прошествии первого месяца. На второй вопрос можно ответить
 следующим образом. С одной стороны, ниппурский архив старошумерского и сарго-
 новского времени невелик по объему и не содержит текстов идеологического харак-
 тера. К тому же, вполне вероятно, что найдены не все тексты. С другой стороны, и в
 текстах III династии Ура нет никаких описаний празднеств, проводившихся в это
 время в Ниппуре. Какой же из этого следует общий вывод? Либо события этого ме-
 сяца держали в строжайшей тайне и от школьных писцов, и от бюрократов, либо —
 и такая гипотеза неизбежна — его события происходили вне территории города.

В административных текстах III династии Ура есть сведения о принесении Эн-
 лилю двух видов жертв: nesag и du₆-ku₃ (DUL.KUG). Свидетельства эти в высшей
 степени примечательны, потому что, как можно догадаться, речь идет о жертвах к
 двум новогодним праздникам. Датированы они концом двенадцатого, первым и
 седьмым месяцами. Седьмой месяц, открывающий второе полугодие ниппурского
 года, так и называется du₆-ku₃ «Священный холм». А из шумерского nesag «жертва
 первыми плодами» выйдет впоследствии аккадское название *nisannu* для первого

месяца. Для приношений этого рода употреблялось выражение *nesag-da ku₄-ga* «вхождение с первыми плодами». Среди жертв упомянуты крупный и мелкий рогатый скот, рыба, птица, финики, молочные продукты, деревянные изделия [Sallaberger 1993: 154–155]. Жертвы типа *nesag* объединяют лучшее, что есть в хозяйстве, и только что полученные продукты (в т. ч. приплод скота). И вспоминается перевод Т. Якобсена: *barag-zag-gar* «доставка налогов к престолом». Наверное, дело не столько в налогах, сколько в необходимых весенних жертвах Новому году, доставляемых к престолу Энлиля. Но смысл данного месяца теперь проясняется: он нужен как материальная подготовка к празднествам следующего периода.

В шумерской словесности период жертв-*nesag* представлен гимнами о путешествиях богов («Путешествие Нинурты в Эреду», «Путешествие Нанны в Ниппур», «Путешествие Энки в Ниппур»). Все эти путешествия происходят незадолго до Нового года (ср. с возвращением Нингирсу из Эреду через три дня после Нового года в Цил. Б Гудеа) и имеют одинаковое назначение. Младший бог, желая добиться расположения старшего бога, собирает лучшие продукты своего храмового хозяйства и садится в лодку, доставляющую его в отцовский город. Там он кормит-поит отца и дает ему продуктов впрок, а взамен получает благословение на начало следующего года и на самостоятельное владение городом. В «Путешествии Нанны» после возвращения этого бога из Ниппура в родной Ур начинается первая неделя Нового года. А сюжет «Путешествия Нинурты», сопоставленный с эпосом «Нинурта и Асаг», показывает, что сразу после получения от Энки священных МЕ Нинурта отправляется на войну с чудовищем Асагом [Емельянов 2000а: 171–183]. Таким образом, получается, что в месяце *barag-zag-gar* главный бог города вообще должен отсутствовать в городе: он находится или в путешествии, или на войне.

Истинное же начало года, зафиксированное источниками всех родов и эпох, приходилось в Ниппуре на следующий месяц. Событиям этого месяца посвящено несколько произведений шумерской словесности, и кроме того — что является для древнейших текстов большой редкостью — его обряды очень подробно описаны в хозяйственных текстах. В текстах шумерской эпохи месяц назывался *ezen-gu₄-si-su/su₃* «праздник N», после гибели Ура написание конечного элемента изменилось, и получилось *gu₄-si-sa₂*. Перевод этого хронима, совершенно уникального для шумерской календарной традиции, представляет большую проблему. Если *gu₄* однозначно «бык (вол)», а *si* «рог», то древнее *-su/su₃* можно интерпретировать как «шагать, идти в процессии» (аккад. *šadāhu*) или «отправлять, удалять» (*requ*). Вместе получается «процессия рогатых волов». Поздний вариант однозначно прочитывается как «направление волов» (*si-sa₂ = ešēru* «направлять») ¹⁶. В пользу такого именно перевода хронима говорит факт существования в Ниппуре *ka₂-^dLugal-gu₄-si-su* «ворот бога Лугальгусису» и

¹⁶ В. Саллабергер связывает название этого месяца с нерестом карпов, начинающимся во время разлива рек. Он понимает *GU₄* как *gu₄-ud/eštub = arsuppu* «карп» [Sallaberger 1999: 382]. Однако нам трудно согласиться с его интерпретацией: а) в известных нам текстах *gu₄-ud* никогда не сокращается до *gu₄*; б) дворец и ворота, упомянутые ниже, вряд ли могли быть посвящены выходу рыбаков или внесению рыбы, а Нинурта известен как покровитель пахарей, но нигде не связан с рыбной ловлей.

e₂-gal-^dLugal-gu₄-si-su «дворца бога Лугальгусису». Лугальгусису (шум. «Царь, направляющий волов») — один из эпитетов бога Нинурты. О его воротах ничего не известно, кроме того, что через них, судя по эпитету, должны были прогонять волов за пределы города.

Впервые о жертвах к празднику gu₄-si-su сообщает хозяйственный текст старошумерского времени. Но полное описание праздника с экономической стороны можно найти только в текстах III династии Ура. Из них мы узнаем, что праздник длился три дня — с 20-го по 22-й день данного месяца. В течение первых суток приносились ночные и дневные жертвы хозяевам города Энлилю и Нинлилю. На второй день в храмах Энлиля (Экур) и Нинлиль (Туммал) жертвы приносились Энлилю, Нинлилю, Нинурте, Хурсагаламе (искусственно насыпанный холм из эпоса «Нинурта и Асаг»), Нинхурсаг, Нуску, Инанне, Нинсун, Лугальбанде, Энки, Нинтинугге, привратнику Калькалю, оракулам, служителям и «сынам» Энлиля и Нинлиль, главным воротам города, престолу и «священному холму», колеснице, арфе, плугу, царской статуе. Жертвы третьего дня предназначались тем же божествам, к которым присоединились Нисаба, Нинурта в ипостаси Лугальгусису и жрец-эн города Нина Мемешага. Тогда же происходило ритуальное омовение Нинурты, завершавшее праздник (подробнее см. в [Cohen 1993: 83–92; Sallaberger 1993: 114–122]).

Совершенно очевидно, что героиней трехдневного праздника в конце месяца gu₄-si-su является ниппурская семья богов — Энлиль, Нинлиль и Нинурта, и относительно этой семьи все прочие боги занимают куда менее значительное положение. Но какого рода событие отмечается столь пышно — этого мы из хозяйственных текстов не выясним.

Празднику gu₄-si-su посвящены два текста, созданных в начале II тыс. до н. э. по заказу царя Исина Липит-Иштара. Известно, что этот правитель с большим почтением относился к старым шумерским культам и праздникам, и его тексты, насколько можно сейчас судить, не содержат искажений и идеологических новшеств. В гимне «Липит-Иштар и Плуг» царь выступает в функции Нинурты и докладывает Энлилю об удачно прошедшей первой пахоте (текст не издан):

В месяце гусису в месте определения судеб
Нар, главный певец Энлиля, поет «У него есть отец».
Герой... МЕ свои исполняет...
Нинурта с поднятой головой стоит у лазуритового Экура,
Отцу своему вещает, Великой Горе-Энлилю:
«Отец мой! МЕ месяца гусису совершенно исполнены:
Семя з(емли коснулось)!
МЕ твои изобилие в город, пестрый ячмень в Экур приносят!»
Энлиль владыке Нинурте отвечает:
«Герой, муж благородный! МЕ мои собери...»

(По транслитерации: [Sallaberger 1993: 121]
с прибавлением: [Cohen 1993: 90]).

В «Песне пашущего вола» царь приходит к богине-толковательнице Нанше и просит разгадать его сон. Смысл сна в том, что нужно готовиться к пахоте: выби-

рать и запрягать волов, подготавливать к работе плуги, мотыги и сохи. Бог ирригации Энкимду выводит на поля воду, мотыги подравнивают поле, и Липит-Иштар на выбранных им отменных волах делает пробную вспашку. Заканчивается текст сообщением о ликовании Инанны по поводу этого события и о пиршестве богов в честь удачной первой пахоты [Plowing Oxen].

Таким образом, смысл праздника — в открытии аграрного сезона, а одним из наиболее частотных эпитетов Нинурты был эпитет *engar-zid*-^d*En-lil₂-la* «праведный земледелец Энлиля». Известны и «Поучения земледельцу», составленные от имени Нинурты. Следовательно, на материале текстов III тыс. до н.э. мы можем реконструировать месяц *gu₄-si-su* как истинный Новый год — Новый год земли, которая только с этого времени вновь начинает работать. И героем этого времени является Нинурта, хорошо известный по эпическим песням как восстановитель мирового порядка¹⁷.

Обратимся теперь к комментариям на второй месяц, созданным в I тыс. до н.э. Они уделяют этому месяцу самое большое место: «На 10-й день месяца ГУ праведный праздник Иштар устраивается, потому что Шузианну, дочь Энмешарры, которую Энлиль схватил, в Экуригигале он познал, на троне ее великом воссел, скрепляющую печать ей подарил, ...процессию для дочерей Ниппура учредил. На 19-й день месяца ГУ нечистые изгоняются, потому что Нинурта в Эшумеша в гневе своем вошел. На 24-й день месяца ГУ акиту Нинурты устраивается, потому что Нинурта простер злых богов перед Энлилем, Энлиль ему обрадовался и направил приветствие Лугальдукугу в Середину Неба. На 25-й и 26-й день месяца ГУ „слово о священном урожае“ установлено, потому что Нуску вместе с Нинуртой коронован, Нуску таблицу судеб взял и Энлилю отдал» [ОЕСТ XI 69+70, I: 12'–16', 23'–24', 32'–37'; Емельянов 1999: 60–61]. Здесь перед нами несколько событий: священный брак Энлиля и его второй жены Шузианны, изгнание нечистых перед входом Нинурты в город, победа над некими злыми богами и коронация Нинурты. Все эти события хорошо известны по другим источникам. В частности, возвращение Нинурты с трофеями в Ниппур, его последующая коронация и священный брак подробно описаны в эпической песне «Подобно Ану созданный...». О месяце *gu₄-si-su* как времени священного брака сообщают ассирийские тексты. В частности, временем брака Иштар и Таммуза (шум. Инанны и Думузи) там названы 7–17-й дни второго месяца, а брак Набу и Ташмету совершается со второго по шестое число этого же месяца, причем браки между людьми в этот период года запрещены [Емельянов 1999: 60–65].

При совмещении хозяйственных документов и гимнов получается, что месяц *gu₄-si-su* — не только время первой запашки, но и время возвращения Нинурты с войны, и время его коронации, и единственно известный в ранних текстах срок священного брака. И мы уже окончательно убеждаемся в том, что именно этот месяц был средоточием шумерской культовой практики. А поскольку в это время начиналась космическая власть, происходил космический брак и (метафорически) откры-

¹⁷ Об этой функции второго ниппурского месяца читаем в позднем комментарии: «Месяц „гусиса-айару“ упорядочивает все. Нужно взглянуть внутрь его имени: *iti* „месяц“, *gu₄* „множество“, *gu₄* „всеобщность“, *si-sa₂* „направление множества“» (транслитерацию см.: [Livingstone 1993: 104–105; Емельянов 1999: 40]).

валась плугом женская плодородная сила земли, то следует признать именно этот период года истинным и постоянным для III тыс. до н. э. Новым годом. Возвращаясь теперь к вопросу о том, почему в вавилонском календаре шумерский новогодний герой Нинурта вытеснен во второй месяц, а Мардук владеет первым, следует изменить ответ: Нинурта остался где был, а Мардук занял ранее пустовавшую вакансию героя первого месяца. И пустовала она потому, что с первого месяца до двадцатых чисел второго Нинурта находился сперва в путешествии, а потом на войне.

События первых месяцев года, происходившие в Ниппуре, так описаны в эпилоге эпического текста «Нинурта и Асаг»:

Lugale: 698–706

⁶⁹⁸ur-sag-e A₂-sag₃ mu-un-ug₅-ga-aš
⁶⁹⁹en-e gu-ru-um-bi mu-un-ak-aš
⁷⁰⁰na₄ ha-ba-sa₂ im-mi-in-dug₄-ga-aš
⁷⁰¹ušum[?] šeg₁₁ gi₄ mu-ni-UD-a-aš
⁷⁰²ur-sag-e a-e sag an-ta giri₃ im-ma-gar-ra-aš
⁷⁰³gan₂-ne₂ zid-de₃ šu in-gi₄-a-aš
⁷⁰⁴giš^{is}apin he₂-gal₂ pa bi₂-in-ed₂-a-aš
⁷⁰⁵en-e ab-sin₂ gub-bu mu-un-gar-ra-aš
⁷⁰⁶gdNin-urta dumu-^dEn-lil₂-la₂-ke₄ gur₇-dul gur₇-maš-a gu₂ bi₂-in-gur-gur-ra-aš

Поскольку Герой Асага убил,
 Поскольку владыка плотину насыпал,
 Поскольку «Пусть он будет камнем» сказал,
 Поскольку ревающего дракона...,
 Поскольку Герой водам сверху (вниз) путь установил,
 Поскольку на поля истинные их направил,
 Поскольку плуг изобилия видимым сделал,
 Поскольку владыка на нивах его поставил,
 Поскольку Нинурта, сын Энлиля, кучи и груды зерна насыпал...

Мы видим, что самыми значительными событиями этого периода названы победа над горцем-злодеем Асагом, создание плотины и начало пахотных работ. Путешествие к Энки, вероятно, предшествует расправе с Асагом, а последовавшие за победой интронизация и священный брак упомянуты в тексте «Возвращение Нинурты в Ниппур» (Angim).

И последнее здесь. Злодей Асаг, как сказано в эпосе, был создан богом Аном в браке с землей как соперник Нинурте, готовившемуся занять престол в Ниппуре. То есть, он является не старшим, а младшим богом, и притом родственником супруги Нинурты богини Бау (она была дочерью Ана) [Lugale: 26–30]. Перед войной Нинурта получает МЕ от Энки и благословение от своего отца Энлиля, а построенную им после войны плотину называет именем матери. Из этого следует, что шумерский новогодний герой борется не со старшими богами, а с соперником моложе себя. Старших же, напротив, он всячески ублажает и кормит. Таким образом, фрээрериан-

ско-фрейдистская схема «царь — убийца предка» не является истинной для шумерских источников III тыс. до н.э.

Процессия Гудеа и RTC 47. Из текста Цилиндра А Гудеа мы хорошо знаем, что бог Нингирсу повелел правителю Лагаша восстановить свой храм во время разлива реки Тигр, то есть весной. Приказы Нингирсу Гудеа не понял и решил обратиться к толковательнице снов богине Нанше — дочери премудрого Энки. Чтобы достичь храма Нанше, нужно было снарядить водную экспедицию и по пути заезжать во все крупные храмы, принося жертвы их хозяевам. В тексте цилиндров процессии Гудеа уделено значительное место. Однако совершенно неясно, имеем ли мы дело с окказиональным ритуалом или с ежегодной весенней процессией к Нанше¹⁸. Проблема состоит из двух частей. Во-первых, следует синхронизировать весеннюю процессию Гудеа по местному лагашскому календарю (до сих пор мы говорили только об эталонном ниппурском). Во-вторых, если перед нами постоянный ритуал, необходимо разобраться в его символической.

Процессия Гудеа к Нанше описывается в Цилиндре А следующим образом:

Gudea Cyl. A: II 4 — VII 8

На барку свою он ногу поставил,
По каналу И-нина-гена ладью направил,
В радости рассекая волны канала.
Храма Багара, что на канале, достигнув,
Хлеб он в жертву принес, холодную воду возлил,
К хозяину Багары пришел, ему взмолился:
«Витязь, лев разъяренный, соперника не имеющий!
Нингирсу, в Абзу великое говорящий,
В Ниппуре избранный!
Витязь! Что ты приказал — я исполнить желаю!
Нингирсу! Твой храм хочу я тебе построить!
МЕ для тебя совершенными сделать желаю!
Сестра твоя — ребенок, рожденный в Эреду, —
Избранница, вещунья по своей сути,
Нанше, моя божественная сестра из Сираы,
Путь пусть мне укажет!»
Голос его был услышан,
Внял хозяин мольбе и жертве Гудеа.
В храме Багара празднество он устроил.

¹⁸ Исследовательница текстов Гудеа К. Сутер полагает, что в тексте на Цилиндре А воспевается мифологическое время начала мироздания, но при этом никак не связывает мифологические представления с реально проводимым ритуалом, без которого миф о начале мира не мог быть актуализирован. Она отказывается соотносить процессию Гудеа с сезоном календарного года, хотя и не отрицает, что в первых строках текста описывается весна [Suter 2000: 117–118].

В храм Гатумдуг, к ее ложу направился энси,
Хлеб он в жертву принес, холодную воду возлил,
К светлой Гатумдуг пришел,
Ей взмолился:
«Моя госпожа! Дитя, рожденное светлым Аном!
Избранница по своей сути, богиня, глядящая гордо!
Дающая жизнь Стране,
Свящая город (?),
О ты, госпожа и мать, основавшая Лагаш!
Ты смотришь на свой народ — и дождь изобилия изливается!
Ты смотришь на праведного героя — и его жизнь продлевается!
Матушки нет у меня — ты моя мать!
Батюшки нет у меня — ты мой отец!
Семя мое ты в себя приняла, в святилище ты меня родила!
Гатумдуг — сладко светлое имя твоё!
Этой ночью я возлягу здесь!
Ты — мой огромный чертополох, на моей стороне ты стоишь!
Ты — пшеница, растущая в большой воде —
Ты жизнью меня питаешь!
Ты — мой широкий зонт! Под тенью твоей
Я хочу отдохнуть!
Пусть пальма твоих прекрасных рук,
О моя госпожа Гатумдуг, укроет меня!
Я в город пойду — пусть благоприятно знаменье мое!
К Нину — горе, что виднеется из воды, —
Твой прекрасный Утукку передо мной пусть пойдет,
Твой прекрасный Лама рядом со мной пусть пойдет!
Истинно я хочу ей сказать!
Истинно я хочу ей сказать!
Пусть в этом деле со мной она встанет!
Матушке моей сон мой хочу я поведать!
Ясноглазая вещунья по своей сути,
Нанше, моя божественная сестра из Сираы,
Смысл его пусть разъяснит мне!»
Голос его был услышан,
Вняла госпожа Гатумдуг
Мольбе и жертве Гудеа.
На барку свою он ногу поставил,
К городу Нина, к пристани Нина судно направил.
Энси во дворе храма Сираа голову к Небу поднял.
Хлеб он в жертву принес, холодную воду возлил,
К Нанше подошел, взмолился:
«Могущественная госпожа, владычица драгоценных МЕ,
Подобно Энлилю, судьбы определяющая!

Моя Нанше! Правдивы твои слова!
Превосходящая всех,
Ты — оракул богов!
Мать-владычица стран, слово мое — о сне:
Во сне человек мне явился: рост его — точно небо,
Точно земля его рост.
По голове своей он бог,
По крыльям своим он птица Анзуд,
По низу своему — он потоп,
Справа и слева от него львы лежат.
Храм свой построить мне приказал он,
Но замысел его — мне он неведом.
Уту взошел над горизонтом,
Женщина мне явилась: кто она такая?
На голове ее тонзура сверкает,
Серебряный стиль в руке она сжимает,
При ней табличка со знаменем добрым,
С этой табличкой совет она держит.
Второй явился,
Наделенный властью, лазуритовую дощечку в руке сжимал он,
План храма набрасывал.
Священная корзина передо мной стояла,
Священная форма кирпичная была готова,
Кирпич судьбы для меня был в священную форму положен.
Тополь крепкий предстал передо мною,
Из сосуда *тигид* люди-птицы постоянно его поливают ¹⁹,
Осел-самец справа от моего хозяина
Землю скребет копытом».
Правителю его мать Нанше отвечает:
«Пастырь мой! Твой сон я тебе растолкую!
Человек, что ростом подобен небу, ростом земле подобен,
По голове бог,
По крыльям Анзуд, по низу потоп,
Справа и слева львы лежат, —
То брат мой Нингирсу воистину есть!
Свое святилище Эннину построить тебе приказал он!
Уту, над горизонтом взошедший, —
Твой бог Нингишзида! Солнцу подобно, на горизонте взошел он!
Дева, на голове которой тонзура,
Что серебряный стиль в руке зажала,
Что табличку имела со знаменем добрым,

¹⁹ М. Сивиль переводит эту трудную строчку так: «птица-*тигидлу* в пении весь день проводит» [Civil 1987: № 48].

С этой табличкой совет держала —
То сестра моя Нисаба воистину есть!
Сверкающей звездой о постройке храма
Она тебе объявляет!
Второй же герой, наделенный властью,
Лазуритовую дощечку в руке зажавший, —
То Нинуруда! План храма он набрасывал.
Священная корзина, перед тобой стоявшая,
Священная форма, для тебя готовая,
Кирпич судьбы, в священную форму положенный, —
То священный кирпич Эннину воистину есть!
Тополь крепкий, перед тобой представший,
Что из сосуда *тигид* люди-птицы непрестанно поливают, —
(Значит, что) при постройке храма сон не придет на твои глаза!
Осел-самец, что от своего господина справа
Землю скребет копытом, —
Это ты! Как жеребец, для Эннину
Землю ты будешь копытом скрести!
Совет тебе дам — совету внемли:
Когда Гирсу — главного храма округи лагашской — нога твоя достигнет,
Если в сокровищнице своей печать ты сломаешь, дерево оттуда достанешь,
Царю своему колесницу добротню сделаешь,
Если впряжешь в нее осла резвого,
Колесницу ту серебром-лазуристом украсишь,
Стрелы из колчана, подобно буре, выведешь,
Если о булаве — силе героя — ты позаботишься,
Если для бога любимый штандарт изготовишь,
Если имя свое напишешь,
Если с его любимой арфой «Дракон Страны» —
Громогласной, именитой его советчицей —
К витязю, любящему подарки,
Царю твоему, владыке Нингирсу,
В сверкающий храм Анзу-Эннину ты вступишь, —
То твою малую просьбу, как большую, он примет!
Сердце владыки, беспредельное словно Небо,
Сердце Нингирсу, сына Энлиля, тебе откроется:
План своего храма он тебе откроет,
Витязь свои великие МЕ
Для тебя умножит!»

Ритуал путешествия Гудеа к Нанше состоит, таким образом, из следующих моментов: а) жертвы хлебом и водой в храме Нингирсу Багара; б) аналогичные жертвы храму Гатумдуг — матери правителя в священном браке; в) аналогичная жертва Нанше и просьба растолковать его сон; г) толкование сна и совет принести большие

жертвы Нингирсу. В этом случае Нингирсу откроет правителю свой замысел о построении храма и умножит для него свои великие МЕ, то есть даст его стремлениям возможность осуществиться. Перечень жертв Нингирсу частично совпадает с перечнем подношений Нинурте к ниппурскому празднику *gu₄-si-su* (20–22-й день одноименного месяца), что косвенно указывает на время путешествия Гудеа: ритуал совершается после возвращения Нингирсу с битвы, в последней декаде второго ниппурского месяца.

Из архива старошумерского времени, хранившегося в храме супруги Нингирсу богини Бау, до нас дошли несколько примечательных текстов хозяйственного назначения. Это перечни жертв, приносимых весной во время процессии к Нанше. Они датируются временем Лугаланды и Уруагины (XXIV в. по средней хронологии). Один из них мы рассмотрим подробно.

RTC 47

| | | |
|-----|---|---|
| I | 1. 1 sila ₄ 2. e-Ki-sur ¹ -ra-ka 3. ba-ša ₆ 4. 1 udu E ₂ -PA-ka 5. ba-ša ₆ 6. PAP.PAP 7. Gir ₂ -su ^{ki} -ta 8. Lagaša ^{ki} -še ₃ 9. du-ni | 1 ягненок каналу Кисурра пожертвован, 1 овца храму Э-па пожертвована. Женщина из Гирсу в Лагаш во время процессии поднесла (это) в пищу. |
| II | 1. ba-ku ₂ 2. ud-1-kam ₂ 3. 1 maš id ₂ -Ambar-ra tur-ra ^{gis} gigir-re ₂ 4. ba-ša ₆ 5. 1 udu Ib-gal-Innin 6. 1 udu šag ₄ -pad ₃ -da 7. 1 udu ki-a-nag-Lagaša ^{ki} | Первый день. 1 коза на малом канале Амбар колеснице пожертвована. 1 овцу храму Ибгаль Инанны, 1 овцу избранную, 1 овцу в «место напоения водой» Лагаша, |
| III | 1. 1 sila ₄ 2. ^d Nanše 3. PAP.PAP 4. Lagaš ^{ki} -ta 5. du-ni 6. KA ₂ -E ₂ -PA-ka-ta 7. i ₃ -DU 8. ud-2-kam ₂ 9. 1 udu 1 sila ₄ 10. ^d Nanše 11. ud še-il ₂ -la-a | 1 ягненка Нанше женщина в Лагаше во время процессии на входе в Э-па принесла. Второй день. 1 овца, 1 ягненок Нанше в день поднесения ячменя |
| IV | 1. giš e-tag 2. ud-3-kam ₂ 3. 1 udu 1 maš bar-dul ₅ -babbar ₂ | в жертву принесены. Третий день. 1 овца, 1 белая козья одежда |

| | | |
|------|---|-----------------------------------|
| | 4. ^d Nanše | Нанше, |
| | 5. 1 ud ₅ ^d En-ki gi-gu ₃ -na | 1 козленок часовне Энки, |
| | 6. 1 udu ^d Nin-gir ₂ -su | 1 овца Нингирсу- |
| | 7. nin-ne ₂ -gar-ra | Ниннегарра, |
| | 8. 1 udu ^d Nin-dar | 1 овца Ниндару, |
| | 9. 1 maš ^d Nin-muš ₃ -bar | 1 коза Нинмушбару |
| V | 1. ^d Nin-mar-ki-bi | с Нинмарки, |
| | 2. 1 maš ^d Dumu-zi-Abzu | 1 коза Думузи-Абзу, |
| | 3. 1 maš bar-dul ₅ -ge ₆ | 1 черная козья одежда |
| | 4. ^d Hendur-sag | Хендурсагу, |
| | 5. 1 maš ^d HE ₂ -tur ₃ | 1 коза Хетуру, |
| | 6. 1 ud ₅ ^d Nin-ur ₃ | 1 козленок Нинур, |
| | 7. 1 maš ^d Nin-DUB | 1 коза Ниндубу, |
| | 8. 1 udu-gur-ra | 1 откормленная овца |
| VI | 1. ^d Šul-utul ₁₂ -E ₂ -mah | Шульутулю храма Э-мах, |
| | 2. 1 udu ^d Ašnan | 1 овца Ашнан, |
| | 3. 1 udu ^d Innin | 1 овца Инанне, |
| | 4. 1 maš ^d Ga ₂ -tum ₃ -dug ₃ | 1 коза Гатумдуг, |
| | 5. 1 udu ^d Lugal-URUxKAR ₂ | 1 овца Лугальурукару, |
| | 6. 1 udu ki-a-nag-NINA ^{ki} | 1 овца месту напоения водой Нины, |
| | 7. 1 maš ki-gis ^{gis} gigir | 1 коза месту колесницы. |
| VII | 1. ud-4-kam ₂ | Четвертый день. |
| | 2. 1 udu 1 maš bar-dul ₅ -babbar ₂ | 1 овца, 1 белое козье одеяние |
| | 3. ^d Nanše | Нанше. |
| | 4. ud-5-kam ₂ | Пятый день. |
| | 5. 1 sila ₄ | 1 ягненка |
| | 6. ^d Nanše | Нанше |
| | 7. PAP.PAP | женщина |
| | 8. NINA ^{ki} -ta | в Нине |
| | 9. du-ni | во время процессии |
| | 10. i ₃ -DU | поднесла. |
| | 11. 1 maš ^d Ur-tur ₃ | 1 коза Уртуру, |
| | 12. 1 maš Ba-gara ₂ | 1 коза храму Багара. |
| VIII | 1. ud-6-kam ₂ | Шестой день. |
| | 2. 1 sila ₄ | 1 ягненка |
| | 3. ^d Ba-U ₂ | Бау |
| | 4. PAP.PAP | женщина |
| | 5. Lagaša ^{ki} -ta | в Лагаше |
| | 6. du-ni | во время процессии |
| | 7. i ₃ -DU | поднесла. |
| | 8. ud-7-kam ₂ | Седьмой день. |
| IX | 1. šu-nigin ₂ 14 udu 5 sila ₄ | Итог: 14 овец и 5 ягнят, |
| | 2. 2 ud ₅ 10-la ₂ 1 maš | 2 козленка, 9 коз — |
| | 3. udu-ku ₂ -a | рацион |

| | | |
|---|---|---|
| | 4. En-kug-kam ₂ | Энкуга, |
| | 5. 3 maš bar-dul ₅ | 3 козьих одеяния — |
| | 6. ku ₂ -a | рацион |
| | 7. Ur-du ₆ | Урду, |
| | 8. kuš ₇ -kam | коровьего пастуха. |
| | 9. Bara ₂ -nam-tar-ra | Баранамтарра, |
| X | 1. dam-Lugal-an-da | супруга Лугаланды, |
| | 2. ensi ₂ | энси |
| | 3. Lagaša ^{ki} -ka-ke ₄ | Лагаша, |
| | 4. ezen-še-ku ₂ | на праздник поедания ячменя |
| | 5. ^d Nanše-ka | Нанше |
| | 6. giš bi-tag 3 | в жертву (это) принесла. 3-й год (Лугаланды). |

Табличка RTC 47 датирована 3-м годом правления Лугаланды. В ней перечисляются жертвы, принесенные супругой энси Лугаланды Баранамтаррой к семидневному празднику в честь Нанше, проходившему в месяце ezen-še-ku₂-^dNanše «праздник поедания ячменя (богиней) Нанше». Как видно из заключительной части текста, сумма жертв равна сумме рационов двух храмовых работников — писца Энкуга и коровьего пастуха Урду. Особое внимание нужно обратить на предпочтительность овец и ягнят для весенней жертвы богине.

Этот месяц в эпоху Лугаланды был вторым или третьим и приходился примерно на апрель-май григорианского календаря, а при Урукагине он был новогодним месяцем. Его основным действием была процессия свободных людей различного статуса из Гирсу через Лагаш в город Нанше Нина. Сведения об этой процессии сохранились, помимо данного текста, еще в [DP: 53, DP: 47 и STN 1: 41]. Процессия открывалась колесницами, на которых ехали статуи божеств. Во главе процессии шествовала супруга правителя Баранамтарра, сопровождаемая администратором главного храма и главным писцом главного храма. Сзади шли люди самых разных профессий — ремесленники, солдаты, надзиратели и даже пастухи. В первый день праздника на канале Кисурра в жертву приносили ягненка и совершали священное омовение. Покидая город, жертвовали овцу храму E₂-PA. После этого жертвы принимал канал Амбар, которому дарили козу, десять хлебов, два сорта пива, ячмень, масло и финики. Прибыв в Лагаш, участники процессии приносили жертвы Нингирсу в храме Багара, Инанне в святилище Ибгаль, некоей Нанше из Шапа, и напоследок совершали поминальные пожертвования в «местах напояния водой» этих храмов. Следующий день назывался «День доставки ячменя», его ритуал проводился в храме Э-па неподалеку от Лагаша. Жертвы этого дня целиком предназначались для Нанше. Наконец, на третий день достигали города Нина — главной резиденции Нанше. Эта богиня, как следует из обращенного к ней гимна, была не только толковательницей снов и покровительницей предсказателей, но и милосердной заступницей за бедных, и покровительницей рыбацкого промысла. От ее воли зависело благосостояние жителей Лагаша. Поэтому неудивительно, что именно Нанше первой ела сжатый ячмень в Новом году. Процессия принесла ей и ее семье стандартный набор жертв (см. выше), но к нему были добавлены несколько сортов рыбы. Жертвы распределялись

по всем святилищам Нанше и попали даже в помещение для стрижки овец (также посвященное ей). Хозяйственный текст [DP: 71] упоминает также посвященные жертвы Нанше: трон (?), серебряную тиару, бронзовый сосуд в форме «дильмунской ладьи», каменный сосуд для масла. Следующие два дня были посвящены какому-то действу в честь Нанше, о котором ничего не известно. Кульминацией этого события было принесение богине части ячменного урожая «бурумаш». На следующий день процессия покинула город Нина [Cohen 1993: 44–46; Selz 1995: 189–199, Tab. VII]²⁰.

В старошумерских текстах ритуал путешествия к Нанше почти идентичен маршруту Гудеа — не упомянуто только посещение храма Гатумдуг (которого, возможно, еще не было при Лугаланде), хотя сама она фигурирует в перечне получающих жертвы божеств. Упоминание нескольких каналов свидетельствует о том, что экспедиция была водной, а колесницы со статуями богов или размещались на больших судах, или их тянули волоком по берегу канала. Характерно и то, что вслед за Нанше жертвы приносились Нингирсу, праздник которого в следующем месяце как бы продолжал единую весеннюю трапезу главных богов Лагаша.

Со времени Лугаланды до Гудеа прошло два столетия. И в гимне Нанше, составленном после смерти Гудеа, об отношениях богини с правителем Лагаша сказано так:

Nanshe Hymn

- ³⁶sipad-ra gidru mah mu-na-an-šum₂
³⁷Gu₃-de₂-a me kal-kal-la-na šu mu-na-ab-du₇-du₇
³⁸sipad šag₄ kug-ge bi₂-in-pad₃-da-ni
³⁹Gu₃-de₂-a ensi₂ Lagaš^{ki}-a-ke₄
⁴⁰ab₂ he-nun tigi-a mu-ni-gub
⁴¹balag kug da-ba mu-ni-gub
⁴²šir₃ kug šir₃ ha-mun-na mu-un-na-du₁₂-a
⁴³urud^{ki}kin-tur-re e₂ im-mi-i-i
⁴⁴a₂ tarah nar gal-e šu mu-na-ab-tag-ge
⁴⁵e₂ abzu-ta me nam-ta-ba
⁴⁶e₂ sirara^{ki}-ka šir₃ kug-ba me nun-ba mu-un-du₁₂

Она даровала пастырю высокий скипетр,
 Она наградила Гудеа своими драгоценными МЕ.
 Пастырь, названный в ее сердце, Гудеа, энси Лагаша,
 Поставил лиру «Корова Изобилия» между барабанами,
 Священную арфу на ее сторону он поставил.
 Пока священные песни, сладкие песни ее воспевают,
 Кинтур храм благословляет.

²⁰ Бог Лагаша Нингирсу ел ячмень вторым — следующий месяц местного календаря назывался ezen-še-ku₂-^dNin-gir₂-su «праздник поедания ячменя (богом) Нингирсу». А жертвы богине Нанше совершались второй раз в году летом. Процессия и набор жертв были идентичны весенним, а месяц этого празднества назывался ezen-mun₄-ku₂-^dNanše «месяц поедания солода (богиней) Нанше». Но длился праздник не семь, а только пять дней [Cohen 1993: 51].

Главный певец на роге для нее играет,
Песню «Храм, которому дарованы МЕ Абзу»,
Священную песню храма Сира, о царственных МЕ исполняет.

Совершенно очевидно, что Гудеа отправлялся к Нанше за священными МЕ для Лагаша, и столь же очевидно, что он получил их в ее храме Сира (куда они попали от самого Энки). Следовательно, нужно рассматривать процессию Гудеа в цилиндрах как один из видов путешествия к старшему богу за МЕ. Интересно то, что такое путешествие совершает правитель, а не младший бог. И вдвойне интересно, что смертный правитель получает право пользоваться божественными МЕ.

Из приведенных фактов можно сделать следующие выводы. Во-первых, древнейшие истоки весенней процессии Гудеа нужно видеть в ежегодном празднестве поедания ячменя богами Нанше и Нингирсу, проходившем в апреле–мае и включавшем в себя процессию из Гирсу в Нина²¹. Здесь происходил обмен продуктов на жизненную силу (МЕ), которую давали эти божества. Во-вторых, во времена Гудеа этот обряд не изменился, но в надписях этого правителя он получил двойную интерпретацию: в гимне Гудеа получает от Нанше МЕ, а в цилиндрах — разгадку священного сна с участием Нингирсу. Но оба эти события выражают в принципе одно и то же: задобивший богиню Гудеа получает в свои руки ключ от новогодних ритуалов, важнейшим из которых является для него восстановление храма Нингирсу и обеспечение жертв для его священного брака.

* * *

Предпринятое нами непредвзятое рассмотрение шумерского материала по весенним праздникам показало значительные расхождения источников как с традиционными фрээррианскими представлениями о новогоднем царе-жертве и отцеубийце, так и с позднейшими клинописными текстами ритуально-мифологического характера. Стали очевидны по крайней мере три факта:

1. Новогодний шумерский ритуал невозможен без жертвования продуктов старшим городам и храмам младшими. Идеологически этот обмен оформляется как путешествие младшего бога к старшему за МЕ и благословением на царство в своем городе. Кормление родителей — залог легитимности для самостоятельной деятельности божественных детей. Из послешумерских (вавилоно-ассирийских) источников ритуал путешествия и обмена исчезает.
2. Новогодние празднества в городе проходили только во второй половине второго месяца ниппурского календаря, когда совершались последовательно интро-

²¹ Следует признать неслучайным тот факт, что в эпоху III династии Ура лагашский весенний месяц *ezen-še-il₂-la* «праздник принесения ячменя», заменивший *ezen-še-ku₂-^dNanše*, включал в число своих обрядов приношение ячменя, муки и пива обожествленному Гудеа [Sallaberger 1993: 294–295]. По-видимому, в символике этого обряда отразилась историческая память о процессии самого Гудеа к Нанше и Нингирсу с первым урожаем ячменя.

низация новогоднего бога-героя (то есть царя), священный брак и торжественная пахота. Первый месяц и половина второго отдавались в экономическом плане сбору пожертвований, а в ритуальном — пребыванию божества вне стен города (*акиту*), в путешествии и на войне. В послешумерских текстах все события Нового года отнесены к первым одиннадцати дням первого месяца, подтверждения чему мы в шумерских источниках не находим.

3. В известных нам шумерских текстах новогодний герой не является жертвой или мучеником, не подвергается унижениям. В то же время он не посягает на статус своих предков, — напротив, всячески старается заслужить их расположение. Его соперники живут за пределами города, не знают цивилизации и моложе его по возрасту. В послешумерских текстах герой подвергается временному унижению, а его противниками являются предки или близкие родственники. У одних предков он отбирает статусы и эпитеты, других же вовсе лишает жизни.

Свидетельствуют ли выявленные факты о смягчении первобытных законов, которые с середины II тыс. до н.э. возобновили свое действие, или, напротив, о такой фазе развития архаического сознания, когда еще не возникла известная схема царя как жертвенного агнца, — об этом мы пока судить не будем. Но несомненно одно: все наши общетнографические представления о весенних ритуалах базируются на материале, либо извлеченном из записей II–I тыс. до н.э. и позже (самыми древними до сих пор были хеттские и ассирийские календарные тексты), либо реконструированном из бесписьменных традиций, которые глубже этого времени себя не помнят. Поэтому письменные источники, созданные до середины II тыс.; еще не раз скорректируют и опровергнут эти представления. Работа в данном направлении только начинается, и со временем она должна привести к реконструкции ценностных систем нескольких больших эпох в истории древнего мира.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Дьяконов 1990 — *Дьяконов И. М.* Люди города Ура. М., 1990.
- Емельянов 1994 — *Емельянов В. В.* Мифологема потопа и шумерская историография // Петербургское востоковедение, 1994. № 6.
- Емельянов 1999 — *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999.
- Емельянов 2000 — *Емельянов В. В.* Нинурта как прототип Св. Георгия // Философская мысль и христианство. СПбГУ, 2000.
- Емельянов 2000а — *Емельянов В. В.* Шумерский космогонический миф «Путешествие Нинурты в Эреду» // Ассириология и египтология. СПбГУ, 2000.
- Календарные обычаи 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенний период. М., 1977.
- Календарные обычаи 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни обычаев. М., 1983.
- Календарные обычаи 1993 — Календарные обычаи и обряды в странах Юго-Восточной Азии. М., 1993.

- Топоров 1988 — *Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998.
- Якобсен 1995 — *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. М., 1995.
- Angim — Возвращение Нинурты в Ниппур (см.: Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)).
- Annus 2002 — *Annus A.* The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia. Helsinki, 2002.
- BE — Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts.
- BTT — *George A. R.* Babylonian Topographical Texts. Leuven, 1992.
- Civil 1987 — *Civil M.* The Tigidlu-bird and a Musical Instrument // *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 1987/2, № 48.
- Cohen 1993 — *Cohen M. E.* The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Bethesda, 1993.
- Dalley 1997 — *Dalley S.* Statues of Marduk and the date of Enuma elish // *Altorientalische Forschungen*, 1997. № 24.
- DP — *Fuyé Allotte de la M.* Documents présargoniques. Paris, 1912.
- ECTJ — *Westenholz A.* Early Cuneiform Texts from Jena. København, 1975.
- Emelianov 1999 — *Emelianov V. V.* The Calendar Date of the Flood in Cuneiform Texts // N.A.B.U., 1999. № 2.
- ETCSL — *Black J. A.; Cunningham G.; Flückiger-Hawker E.; Zolyómi G.* The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (Oxford, 1998–): <http://www-etcs.orient.ox.ac.uk/> (380 шумерских литературных композиций и писем в транслитерации).
- Iq.-ip. — *Labat R.* Un calendrier babylonien de travaux: des signes et des mois. Paris, 1965.
- KAV — *Schroeder O.* Keilschrifttexte aus verschiedenen Inhalts. Leipzig, 1920.
- Kramer 1969 — *Kramer S. N.* The Sacred Marriage Rite. Bloomington, 1969.
- Lambert 1986 — *Lambert W. G.* Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation // *Keilschriftliche Literaturen*. Berlin, 1986. P. 55–60.
- Landsberger 1915 — *Landsberger B.* Der Kultische Kalender der Babylonier und Assyrier. Leipzig, 1915.
- Landsberger 1949 — *Landsberger B.* Jahreszeiten im Sumerisch-Akkadischen // *Journal of Cuneiform Studies*, 1949. № 8.
- Langdon 1935 — *Langdon S.* Babylonian Menologies and the Semitic Calendars. London, 1935.
- Livingstone 1986 — *Livingstone A.* Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars. Oxford, 1986.
- Livingstone 1993 — *Livingstone A.* The Case of the Hemerologies: Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice // *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*. Heidelberg, 1993.
- Lugale — = ETCSL.
- Nanshe Hymn — = ETCSL.
- OECT — Oxford Editions of Cuneiform Texts.
- Pallis 1926 — *Pallis S. A.* The Babylonian Akitu Festival. Copenhagen, 1926.
- Plowing Oxen — = ETCSL.
- Pongratz-Leisten 1994 — *Pongratz-Leisten B.* *Ina Šulmi irub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozessionen in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr. Mainz, 1994.

-
- PSD — *Pennsylvanian Sumerian Dictionary*. Philadelphia, 1984–.
- RTC — *Thureau-Dangin F.* Recueils de tablettes chaldéennes. Paris, 1903.
- Sallaberger 1993 — *Sallaberger W.* Der kultische Kalender der Ur-III Zeit. Berlin, 1993.
- Sallaberger 1999 — *Sallaberger W.* Riten und Feste zum Ackerbau in Sumer // *Landwirtschaft im alten Orient*. Berlin, 1999.
- Selz 1995 — *Selz G.J.* Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagasch. Philadelphia, 1995.
- Silver and Copper — = ETCSL.
- Sommerfeld 1982 — *Sommerfeld W.* Die Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweite Jahrtausends v. Chr. Neukirchen. Vluyn, 1982.
- STH — *Hussey M.I.* Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum. Cambridge (USA), 1912–1915. I–II.
- Summer and Winter — = ETCSL.
- Suter 2000 — *Suter C. E.* Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image. Groningen, 2000.

О МЕСОПОТАМСКОЙ ЗАКЛИНАТЕЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Задача данной работы — в общих чертах познакомить русскоязычного читателя с месопотамской заклинательной традицией. В первой части работы вкратце говорится об истории заклинаний, представлена характеристика месопотамской заклинательной традиции третьего-второго тысячелетий до н.э. (хронология, репертуар текстов, их функционально-тематические разновидности, жанровые признаки). Вторая глава полностью посвящена старовавилонским (далее СтВ) заклинаниям на аккадском языке.

1. ИСТОРИЯ ЖАНРА. На протяжении всего существования месопотамской литературы заклинания являлись одним из самых востребованных жанров. Найдены сотни текстов, самые ранние из которых относятся к середине третьего тысячелетия¹, самые поздние — к первым векам до н.э. Все эти тексты распределяются по языкам, диалектам, периодам. С языковой точки зрения заклинания делятся на шумерские и аккадские². Временной промежуток, в который существовали шумерские и аккадские заклинания, можно разделить на два больших этапа. На первом этапе, приблизительно до конца второго тысячелетия, заклинания бытуют как отдельные, самостоятельные тексты. С конца второго тысячелетия ряд заклинаний, как шумерских, так и аккадских, объединяется в серии (иногда в форме шумеро-аккадских билингв), связанные темой и типом прилагаемого ритуала³. Каждая серия представляет собой ритуал, рассчитанный на несколько дней исполнения и имеющий своей целью избавление человека от болезни или иного зла. Такова, например, серия заклинаний против женского демона Ламашту⁴. В этой серии объединены заклинания, направленные против нападения Ламашту, вызывающей у ребенка жар, а также против других болезней, сопровождающихся повышенной температурой. Серия включает три таблички. На двух записаны 13 заклинаний и 9 ритуальных рецептов. Третья табличка содержит сведенные вместе ритуалы с первых двух с добавлением дополнительных ритуальных действий.

Наряду с сериями продолжают бытовать и отдельные заклинания, причем как заклинания на те же темы, что и объединяемые в серии, так и тексты, никогда в серии не сводимые. Так, одновременно с серией заклинаний против Ламашту существ-

¹ Все даты в тексте приведены по средней хронологии.

² В месопотамском культурном универсуме известны также десятки заклинаний, записанных частично или полностью на других языках: эламском, хурритском и др. В данной работе они рассматриваться не будут.

³ Серии не следует путать с табличками, на которых записано несколько заклинаний, часто на одну тему. Так, известна, например, табличка старовавилонского времени с 21 шумерским заклинанием против скорпиона. Подобные таблички представляют собой сборники отдельных заклинаний, не связанных в серию ритуалом.

⁴ Farber 1980–1983: 439 ff.

вовали в большом количестве также отдельные заклинания против этого демона. Никогда не сводились в серии заклинания против скорпионов, собак, змей и др.⁵

Эти заклинания принято называть неканоническими. Таковыми, естественно, являются и заклинания, записанные до периода канонизации (эти последние называют также ранними). Далее нас будут интересовать только ранние неканонические заклинания.

1.1. Жанровые признаки заклинаний. Прежде чем рассматривать историю заклинаний, необходимо выяснить, какие признаки позволяют выделять эти тексты в отдельный жанр и отличать их от прочих литературных текстов. Такими признаками являются начальная и финальная формулы, а также подпись.

Начальная формула⁶ встречается в заклинательных текстах всех периодов. Однако если в раннединастическую эпоху этой формулой начинаются все заклинания без исключения, то в более поздние периоды ее употребление становится все более нерегулярным. Существует несколько вариантов написания этой формулы. В рабочих целях мы будем использовать вариант, предложенный Г. Канингемом [Cunningham 1997: 9]: *én-é-ni-gu*. Эта стандартная формула была выработана в СтВ период. Точное значение этой формулы неизвестно. По М. Кребернику [Krebernik 1984: 197 ff.], первоначально эта формула описывала часть храма или какую-то его особенность⁷. К похожим выводам приходят и другие исследователи.

Интересно, что уже в раннединастическую эпоху начальная формула понималась, видимо, как термин со значением 'заклинание'. Так, из Эблы (северо-запад современной Сирии) известны два параллельных пассажа, в одном из которых используется формула *én-é-ni-gu*, а в другом на ее месте стоит семитское *ši-pá* 'заклинание' [Cunningham 1997: 10]. Уже в СтВ период знак *ÉN* был вырван из начальной формулы и ему было приписано значение *šiptu* 'заклинание'. Соответственно, начальная формула стала переводиться как 'заклинание-епуги', при этом значение *epugi* для самих вавилонян оставалось загадкой.

Финальная формула⁸ изменялась с течением времени. В раннединастическую эпоху она имела вид (KA+)UD-du₁₁-ga^dNingirim. Судя по эблаитским лексическим соответствиям (UD-du₁₁-ga=da-PI-um/u₉⁹), эту формулу следует переводить как 'речь богини Нингирим'. От СтВ периода известен вариант финальной формулы tu₆-du₁₁-ga^dNingirim. М. Креберник приводит аргументы против приравнивания tu₆ к (KA+)UD, однако полностью не исключает такую возможность. Финальная формула,

⁵ Трудно сказать, почему эти заклинания не канонизировались. И. Финкель [Finkel 1999: 213] предполагает, что мгновенная смерть человека от укусов этих животных не оставляла места для врачебных маневров. Однако хорошо известно, что, например, яд скорпионов да и большинства змей не настолько силён, чтобы убить человека.

⁶ Подробно см. в [Cunningham 1997: 9–12; Falkenstein 1931: 6; van Dijk 1985: 4–5].

⁷ Примеры см. в [Krebernik 1984: 200–206; Cunningham 1997: 12].

⁸ Подробно см. в [Krebernik 1984: 208–210].

⁹ Семитское слово, родственное аккадским словам *awātum* 'слово', *atwūm* 'говорить' и угаритскому *hwt* 'слово'. В транскрипции должно записываться, видимо, как /tahwīyūm/ [Krebernik 1984: 209].

называющая заклинание речью богини Нингирим, по М. Кребернику, возлагала ответственность за произнесение заклинания на эту богиню для усиления магической эффективности слова. Возможно также, что, проговаривая эту формулу, заклинатель принимал меры предосторожности, чтобы заклинаемое зло не воздействовало на него самого.

В эпоху третьей династии Ура появляется новая финальная формула, со временем практически полностью вытеснившая старую: *tu₆-én-é-nu-gi*. Как видно, эта формула состоит из слова *tu₆* и начальной формулы. Если *tu₆* связано с (KA+)UD, то переводить эту формулу, очевидно, следует как ‘речь *enenuru*’. Ван Дайк предлагает более осторожный перевод ‘формула *enenuru*’ [van Dijk 1985: 4]. Мы переводим финальную формулу как ‘заклинательная формула’, поскольку формула *én-é-nu-gi* уже в текстах из Эблы связывалась со словом ‘заклинание’.

Подпись во всех известных нам примерах приводится в конце заклинания после финальной формулы (если последняя присутствует) и до ритуала. Подписи описывают функции заклинания. Впервые подпись (к сожалению, непонятная) была зафиксирована в эпоху Саргонидов [Cunningham 1997: 50]. В эпоху третьей династии Ура (новошумерский период) такие подписи использовались достаточно часто. В это время в большинстве случаев они никак специально не оформляются и представляют собой простые указания на функцию и иногда на ритуал: *a-tu₅-kam* ‘для купания’ (в шумерском заклинании consecрации [VS X 190]). Только одна формула (в заклинании, связанном со скорпионом¹⁰), начинается с *ka-inim*, фразы, позже получившей вид *ka-inim-ma* и оформляющей подписи во все последующие эпохи. Точное значение *ka-inim-ma* неизвестно. В двуязычных заклинаниях первого тысячелетия для *ka-inim-ma* в качестве аккадского эквивалента используется *šiptu* ‘заклинание’. Поэтому эту фразу в нашей работе мы переводим как ‘заклинание’.

Аккадский эквивалент данной шумерской подписи выглядит как *šipat NN* ‘заклинание против кого-то’. Шумерские подписи кроме сообщения, против кого направлено заклинание, иногда содержат и указания по поводу интерпретации текста и его использования: [KA].INIM.MA GÍR.TAB.TI.LA.KAM ‘заклинание: исцелить (укушенного) скорпионом’ [YOS XI 1: 6]; *lú muš ka ba-dú a-bi // lú-kúr-ga na₈-na₈-da-kam* ‘некто атакован змеей // (это заклинание по поводу) воды, которую должен выпить укушенный человек’ [VS X 193: 15–16]. Аккадские подписи, как кажется, ограничиваются сообщением, против кого направлено заклинание: *šipat tūltim* ‘заклинание против червя’ [YOS XI 4: 3]; *ša šikkē* ‘против мангуста’ [YOS XI 21: 31–33].

1.2. История ранних неканонических заклинаний¹¹. Первый этап развития заклинаний (до сведения в серии) в свою очередь делят на 4 этапа в соответствии с историческими периодами. Как уже было сказано выше, появление заклинаний относится к середине третьего тысячелетия или к раннединастическому периоду III (≈2500–2300 гг. до н. э.). Заклинания входят в первые литературные тексты, найденные на территории Месопотамии, которые появляются спустя 200 лет после появления административных текстов. От раннединастического периода до нас дошли 31 шумерское заклинание и

¹⁰ См.: [Cunningham 1997: 66].

¹¹ В основном излагается по книге Г. Канингема «Deliver me from evil» [Cunningham 1997].

15 семитских. Большая часть шумерских заклинаний была найдена в храмовых архивах Шуруппака, Абу Салабиха (древнее название неизвестно) и Лагаша (Южная Месопотамия). 12 шумерских заклинаний, так же как и все семитские, происходят из царского архива в Эбле. Все эти тексты достаточно коротки и сложны для понимания, многие из них плохо сохранились. Набор их функций ограничен. В основном эти заклинания направлены против болезней, посылаемых демонами или богами. Кроме того, представлены заклинания против змей и скорпионов; заклинания для облегчения родов; несколько так называемых культовых заклинаний, как-то связанных со строительством храмов; несколько с неясными функциями.

Все заклинания этого периода через начальную формулу и финальную, которая в этот период звучит как ‘речь богини Нигрим’, связаны с храмом. Не совсем ясно, каким образом реализовывалась эта связь. Г. Канингем предполагает, что ответственными за произнесение этих магических текстов были специальные жрецы, берущие на себя при исполнении заклинаний функции богов (в данный период богини Нигирим), произносящих заклинание [Cunningham 1997: 13–15].

В качестве примера мы приведем одно небольшое полностью сохранившееся шумерское заклинание:

| | |
|---|-----------------------|
| 1. én-é-nu-ru | 1. Заклинание: |
| 2. udug-ḫul | 2. Злого демона Удуг, |
| 3. diġir-ḫul | 3. Злого бога |
| 4. du ₁₀ -ta | 4. Из колена, |
| 5. dub-gi-da | 5. Из больного колена |
| 6. ga-da ¹² | 6. Жрец Гуду |
| 7. ⁿⁱ d ⁴ nin-DU.MUŠ.A.NA | 7. Богини Нингирим, |
| 8. dumu ^d nin-<DU>.MUŠ.A.NA | 8. Сын Нингирим, |
| 9. in-il | 9. Выпустил. |
| 10. UD-du ₁₁ -ga | 10. Речь |
| 11. ^d nin-DU.MUŠ.A.NA | 11. Богини Нингирим. |

[Krebernik 1984: 122]

Отметим, что 44 из 46 заклинаний завершаются фразой ‘речь богини Нингирим’. Таким образом, демонстрируется принадлежность заклинаний скорее к божественной сфере, чем к человеческой. Жрецы, служители богини Нингирим на земле, совершающие заклинательную процедуру (произнесение магического текста и одновременно с этим исполнение ритуала), встречаются и в других заклинаниях. По предположению Г. Канингема [Cunningham 1997: 13–15], каждая профессиональная группа жрецов, обозначенная специальным термином, отвечала за определенную область ритуальных актов, сопровождающих заклинания: смазывание, втирание и пр. В целом же действия всех жрецов были направлены на достижение первоначальной чистоты, включающей в себя и здоровье, и отсутствие угрозы со стороны демонов и богов, и правильное течение родов и пр.

¹² В 5 и 6-й строках, по М. Кребернику [Krebernik 1984: 122], представлена силлабическая запись для du₁₀(b)-gi-ga-gu₄.

Следующий период — староаккадский или эпоха Саргонидов (≈ 2300–2100 гг. до н.э.). От этого периода сохранилось только 4 заклинания: два шумерских и два аккадских. Одно из аккадских заклинаний вводит новую функцию. Его цель — вызывать любовь девушки к заказчику заклинания¹³.

От новошумерского периода (≈ 2100–1900 гг. до н.э.) сохранилось 22 заклинания, из них только одно аккадское, все остальные шумерские.

В этот период в трех заклинаниях зафиксирована новая функция: отвержение уст статуи божества. По способу организации речи эти тексты относятся к заклинаниям консекрации. В каждом из них приводится молитва к одному из священных чистых предметов: к тамариску, тростнику или можжевельнику. Первые строки этих трех заклинаний встречаются на табличке с описанием ритуала, посвященного отвержению уст статуи в храме. Содержатся также указания, в какой момент действия и при каких обстоятельствах следует произносить то или иное упомянутое заклинание. Эта табличка самая ранняя из известных, представляющая собой прообраз будущих канонических серий. Неудивительно, что в серии сводятся прежде всего заклинания, связанные с храмом, поскольку их содержание уже предполагает участие в храмовых ритуальных церемониях.

Новшеством новошумерского периода, видимо, можно считать появление в заклинаниях наряду с демонами и враждебными богами, вызывающими болезни, эсхатологических чудовищ: самана, ушумгаль, шегбар. Интересно, что в дальнейшем в заклинательных текстах эти чудовища не встречаются, однако мы сталкиваемся с их преемниками. Так, устрашающее описание змееподобного демона Ушумгаль переходит в обычные заклинания против змей, в которых в одном ряду стоят названия как реальных, так и мифических змей.

Наряду с заклинаниями против змееподобных чудовищ в новошумерский период представлены и заклинания против обычных змей. Приведем одно широко известное заклинание против змей, скорпионов и собак¹⁴:

| | |
|---|--|
| 1. é-n-é-nu-ru | 1. Заклинание: |
| 2. lú-ra muš-ra gir mu-ra ur-mú-da mu-ra | 2. (Ситуация такова:) человеку змея, которая ужалила, / скорпион, который ужалил, / бешеная собака, которая укусила, |
| 3. uš-bi mu-na-ab-šúm-[m]a | 3. Ввела свой яд. |
| 4. ^d Asalluḫi (^d LÚ.ASAR.HI!)-e | 4. Асаллухи |
| 5. a-ni ^d En-ki-še lú mu-ši-gi ₄ -gi ₄ | 5. Посылает вестника к своему отцу Энки. |
| 6. a-gu ₁₀ lú-ra muš-ra gir mu-ra ur-mú-da mu-ra | 6. «Отец мой! Человеку змея, которая ужалила, / скорпион, который ужалил, / бешеная собака, которая укусила, |
| 7. uš-bi mu-na-ab-šúm-[ma] | 7. Ввела свой яд. |

¹³ Перевод этого заклинания на русский язык, выполненный И. М. Дьяконовым, можно найти в книге: [Лирика Древнего Востока].

¹⁴ Оригинальный текст приводится по изданиям Г. Каннингема [Cunningham 1997: 79–80] и Н. Вельдхейса [Veldhuis 1993a: 161–169].

| | |
|--|---|
| 8. [a-na] íb-ak-na-bi nu-zu | 8. Я не знаю, что надо делать. |
| 9. dumu-ġu ₁₀ a-na nu-zu | 9. Мой сын, чего он не знает? |
| 10. a-na na-ab-daḥ-e | 10. Что я могу прибавить для него? |
| 11. a-lá-kù-ga-na ba-ni-zalag | 11. Он очистил (воду) в своем святом сосуде ала, |
| 12. [a]-bé nam-šub ù-ma-šúm | 12. Когда он прочтет заклинание над этой водой, |
| 13. a-bi lú-kúr-ra ù-mu-ni-naṣ | 13. Когда он напоит этой водой зараженного человека, |
| 14. uš-bi ní-ba ḥa-mu-ta-è-dé | 14. Пусть он выведет из него яд сам по себе!» |
| 15. lú muš ka ba-dù a-bi | 15. (Если) на человека напала змея — этой водой |
| 16. lú-kúr-ra na ₈ -na ₈ -da-kam | 16. Зараженного человека надо напоить. |

[VS 10 193] ¹⁵

Считается, что это заклинание первоначально было направлено против змеи (см. предпоследнюю строку), а впоследствии использовалось также против скорпиона и бешеной собаки [Veldhuis 1993a: 164 ff.]. При произнесении заклинания в конкретном случае упоминалось, видимо, только то животное, которое принесло человеку несчастье.

Заклинание начинается с вводной формулы. Финальная формула отсутствует, но присутствует подпись (последние две строки), не оформленная стандартным KA.INIM.MA. В тексте представлен божественный диалог. Интересно, что в реплике Энки при описании ритуальных действий упоминается заклинание, по всей вероятности, то, в котором эта реплика содержится. Очевидно, что ритуальные действия были тесно связаны с заклинанием и проводились одновременно с его произнесением.

Представляется также заслуживающим внимания единственное известное аккадское заклинание этого периода:

| | |
|---------------------------------|---------------------------------------|
| 1. ašbassu kī mā ² ī | 1. Я хватаю его как воду, |
| 2. aprukšu kī nārim | 2. Я преграждаю ему путь как реке, |
| 3. kī kalbim ina kišādīšu | 3. Как собаку за ее шею (я хватаю), |
| 4. kī mērānim ina pērtīšu | 4. Как щенка за его гриву (я хватаю). |
| 5. ÉN.É.NU.RU | 5. Заклинание. |

[Gelb 1957: 242]

Приведенное заклинание, возможно, направлено против некоего демона.

Сразу поясним, что, переводя здесь и в дальнейшем аккадские претерияльные формы в настоящее время, мы следуем за К. Метцлером¹⁶. Пассажи, в которых речь идет о действиях над заклиняемым объектом, он называет коинцидентными. В коинцидентных пассажах совпадают во времени слова о действии и совершение дей-

¹⁵ Переводы и комментарии к тексту см. в [Veldhuis 1993a: 161–169] и [Cunningham 1997: 79–80].

¹⁶ Metzler 2002: 805 ff.

ствия, осуществляемого через произнесение слов о нем. Если бы претерит или перфект описывали в коинцидентных пассажах прошлые события, то следовало бы предположить, что в заклинании сообщается о проведении какой-то другой, совершенной ранее, заклинательной процедуре. Так, например, в заклинаниях часто встречается выражение, дословно переводимое как ‘да наложу я на тебя заклинание’. Оно, по Метцлеру, выражает не пожелание прочесть другое заклинание вслед за читаемым в данный момент (то есть не ‘я хочу (впоследствии) наложить на тебя (другое) заклинание’), а процесс чтения заклинания в данный момент (то есть ‘да наложу я этим (произнесением заклинания) на тебя заклинание’).

Равным образом и в приведенном заклинании выражение, дословно переводимое как ‘я схватил его’, следует переводить как ‘я хватаю его этим (произнесением заклинания)’. Выражение ‘я хватаю его этим’, как мы увидим далее, встречается неоднократно и выполняет в заклинаниях те же функции, что и глагол ‘заклинать’ или выражение ‘накладывать заклинание’.

Текст заканчивается в нарушение всех правил начальной формулой.

Последний период существования шумерских и аккадских заклинаний лишь в неканонической форме приходится на старовавилонскую эпоху (≈1900–1500 до н.э.). От этого периода до нас дошло более 350 заклинаний. Из них 236 шумерских, 92 аккадских, 6 полностью или частично билингв и 42 заклинания, записанных полностью или частично на других языках.

В этот период по-прежнему основная функция заклинаний — избавление от болезней и борьба с теми, кто вызывает болезни. Однако теперь наряду с демонами (число которых, кстати говоря, сильно увеличивается) и богами, возбудителями болезней и прочих несчастий, называются и люди — колдуньи или просто злые люди, способные сглазить или пожелать зла. В этот же период появляются заклинания, направленные на успокоение детей и на разрешение разного рода сельскохозяйственных и скотоводческих проблем.

Приведем два заклинания: (1) направленное на утешение ребенка и (2) посвященное болезни скота.

(1)

| | |
|---|---|
| 1. šeḫrum wāšib bīt ek[letim] | 1. Малыш, обитающий в ‘Доме тьмы’ ¹⁷ ! |
| 2. lū tattašām tātamar n[ūr dŠamšim] | 2. Воистину ты вышел! Ты увидел солнечный свет! |
| 3. ammīn tabakki ammīn tu[ggagʷ] | 3. Почему ты плачешь? Почему ты кричишь? |
| 4. ullikīʷa ammīn lā tabki | 4. Почему там (в утробе матери) ты не плакал? |
| 5. ilī bītim tedki kusarik[kum] iggelti | 5. Ты разбудил домашних богов, проснулся кусарикку ¹⁸ ! |

¹⁷ ‘Дом тьмы’ здесь — утроба матери.

¹⁸ Человек-бык — мифологический персонаж — защитник и покровитель семейного очага [van der Toorn 1999: 143].

| | |
|-----------------------------------|--|
| 6. mannum idkianni | 6. «Кто разбудил меня?» |
| 7. mannum ugallitanni | 7. «Кто испугал меня?» |
| 8. šeḫrum idkīka šeḫrum ugallitka | 8. Малыш разбудил тебя! Малыш испугал тебя! |
| 9. kīma šātū karānim | 9. Как на пьющих вино, |
| 10. kīma mār sābītim | 10. Как на сына кабатчицы, |
| 11. limḫutaššum šittum | 11. Пусть падет на него сон. |
| 12. šiptum ša šeḫrim nuḫḫim | 12. Заклинание (чтобы) успокоить младенца. |

[ZA 71: 62]¹⁹

Издатель текста В. Фарбер считает тексты, имеющие целью успокоение младенцев, скорее колыбельными, чем заклинаниями в полном смысле этого слова²⁰. С ним не соглашается К. ван дер Торн²¹. Он предполагает, что плач младенца, besпокоящий домашних богов, под которыми Торн понимает предков семьи, является достаточно серьезной угрозой благополучию семьи, поскольку нарушает гармонию между миром мертвых и живых, между предками и потомками. В худшем случае потревоженный бог может оставить свой дом²², и семья лишится поддержки и кровительства.

(2)

| | |
|--|--|
| 1. [m]aškadum [maška]dum ul maškadum šuḫūm | 1. Машкадум! Машкадум! Не машкадум (ли и) шухум ²³ ? |
| 2. ina [šēn]im narbāšūšu ina manzāz uduimmerī m[anz]āzūšu | 2. Среди скота лежища ее (болезни), в овчарнях жилища ее. |
| 3. našāk barbarim inaššak šaḫāṭ kalbim elam[ī] līšaḥḫiṭ | 3. Подобно волку она кусает, подобно эламской собаке нападает; |
| 4. erēb būlim iṣruḫb waṣē būlim uṣṣi | 4. Вслед за скотом входит, вслед за скотом выходит. |
| 5. [š]ī maška[d]u[m] [l]āma ikšudūka šurrū naglabū [ša d]Gula | 5. Убирайся, Машкадум! пока не настигли тебя кремневые лезвия Гулы! |
| 6. T[U6].É.N.É.NU.[R]U | 6. Заклинательная формула. |

[YOS XI 14 rev.: 1–6]

2. СТАРОВАВИЛОНСКИЕ АККАДСКИЕ ЗАКЛИНАНИЯ: ФОРМУЛЫ, ТЕМЫ, МОТИВЫ.

В этой главе мы рассмотрим подробнее структуру старовавилонского аккадского за-

¹⁹ Издания и комментариев к тексту см. в [Farber 1981: 61–70] и [Farber 1989: 34].

²⁰ Farber 1990a: 139–148.

²¹ Подробно см. в [van der Toorn 1999: 139–147].

²² Так происходит, например, в заклинании против женского демона, возможно, Ламаштум: ‘она разрушила ишертум (домашнее святилище), и домашний бог ушел’ [ZA 71: 62 12–13].

²³ Шухум (*šuḫūm* (*šukūm*, *šūm*)) — также название болезни. Часто идентифицируется с машкадум: *šū šumšu maškadu kinūssu ul pa-ka-du (?) kinūssu šū šumšu* ‘шу имя ее (настоящее), машкаду — прозвище ее (общепринятое название), прозвище ее не пакаду (?), шу — имя ее (настоящее)’ [Köcher BAM 124 iv 10f].

клинания, некоторые формулы и особенности их употребления, поговорим о некоторых мотивах, общих для заклинаний, объединенных одной темой.

2.1. Композиция. Идеальной композиционной схемой (идеальной в том смысле, что в ней представлены все возможные компоненты) староавилонского заклинания независимо от его функций является следующая ²⁴:

1. Мифологическое/этиологическое введение, в котором рассказывается о создании богом болезни (демона, другого опасного существа) в мифологическом прошлом или о возникновении иной проблемы, которую необходимо устранить.

2. Описание болезни (демона, опасного существа, другой проблемы).

3. Описание нападения болезни (демона, опасного существа) на пациента в непосредственном прошлом или столкновения заказчиков заклинания с другой проблемой.

4. Констатация факта болезни/проблемы в непосредственном настоящем.

5. Заклинание болезни (демона, другого опасного существа, другой проблемы) (коинцидентный пассаж).

6. Пожелание/требование к богу (болезни или пациенту, себе самому) что-либо сделать при произнесении заклинания.

7. Описание защитных мер ²⁵.

Естественно, композиционная модель может быть реализована по-разному.

Вот пример практически идеального с точки зрения композиции заклинания:

| | |
|----------------------------------|---|
| 1. Anum ibnīši Ea urabbīši | 1. Анум создал ее, Еа вырастил ее; |
| 2. pānī labbatim išmīši Enlil | 2. Лицо львицы определил ей Энлиль. |
| 3. īṣat ritṭin larra'kat | 3. Немногочисленна / мала руками, длинна |
| 4. ubānātīm ṣuprātīm | 4. Пальцами, когтями |
| 5. arrakat ammassa x-x-la | 5. Длинна, локоть ее (?). |
| 6. bāb bīti irrub [...-t]i | 6. В двери дома входит, |
| 7. iḥallup ṣerra[m] | 7. Проскальзывает мимо косяка ²⁶ . |
| 8. iḥlup ṣerram ṭ[amar] ṣeḫram | 8. Проскользнула мимо косяка, увидела ребенка; |
| 9. ina emšīšu adi 7 iṣbassu | 9. За живот его до семи раз схватила его. |
| 10. uṣḫī ṣuprīki | 10. Вырв его огти свои! |
| 11. rummī idīki | 11. Ослабь (хватку) рук своих! |
| 12. lāma ikšudakki | 12. Пока не настиг тебя |
| 13. apkallam šipir Ea kardu | 13. Мудрец в работе, Эа — герой! |
| 14. rapaški ṣerrum puttā dalātum | 14. (Достаточно) широк для тебя проем ²⁷ , открыты двери. |
| 15. alkīma atallakī ina ṣē[ri] | 15. Уходи! Скитайся по диким землям! |
| 16. epram piki | 16. Землей твой рот! |

²⁴ Схема основана на данных, приведенных в работе Метцлера [Metzler 2002: 810].

²⁵ Порядок пунктов может несколько варьироваться.

²⁶ Слово *ṣerrum* имеет значение ‘дверной паз’. Мы для простоты переводим здесь это слово в первый раз как ‘косяк’, во второй раз как ‘проем’.

²⁷ Дословно ‘широк для тебя дверной паз’. Вероятно, имеется в виду, что двери широко открыты с помощью этого приспособления.

| | |
|-----------------------|-----------------------------------|
| 17. tarbuḫam pānīki | 17. Пылью твоё лицо! |
| 18. sahlê daḫḫātīm | 18. Измельченным водяным перцем |
| 19. umallû īnīki | 19. Наполнят глаза твои! |
| 20. utammīki māmīt Ea | 20. Я заклинаю тебя заклятием Эа! |
| 21. u tattallakī | 21. И ты уходишь прочь! |

[BIN 2: 72]²⁸

Такие заклинания встречаются, однако, крайне редко.

Чаще всего композиционная модель реализуется частично. При этом в аккадских заклинаниях нельзя выделить ядро модели, которое бы сохранялось при любых обстоятельствах, как это делают, например, исследователи русских лечебных заговоров²⁹. Когда заклинание состоит из нескольких композиционных блоков (тексты такого типа встречаются чаще всего), то они, видимо, могут быть любыми. Вот, например, заклинание против змеи, состоящее из двух элементов — описания и заклятия:

| | |
|---------------------------------------|---|
| 1. šuttuḫ lānam | 1. Длинна с виду, |
| 2. damiḫ zumram | 2. Красива телом, |
| 3. sumkīnūšu sumkīn gišimmarim | 3. Её чешуйки — чешуйки пальмы, |
| 4. ina šubtim irabbiḫ ṣerrum | 4. В доме притаилась змея; |
| 5. ina šuppatim irabbiḫ bašmu | 5. В чаще тростника притаился змей; |
| 6. ša bašmim šittā | 6. Что касается змея, две |
| 7. kaḫḫadātūšuma | 7. Головы у него, |
| 8. 7 lišānāšu 7 par ² ullu | 8. Семь раздвоенных языков, семь <i>par²ullu</i> |
| 9. ša kišādīšu | 9. У его шеи. |
| 10. amḫaṣ park[ul]la | 10. Я бью змею <i>parkullu</i> |
| 11. u parakulla | 11. И <i>parakullu</i> , |
| 12. šammānam ṣerri ḫištīm | 12. <i>Šammānu</i> , лесную змею, |
| 13. šubādam ṣerri lā šiptim | 13. <i>Šubādu</i> , змею, которую невозможно |
| | заклясть, |
| 14. ṣerri karāni ša itti wāšipīšu | 14. Винную змею, которая с заклинателем её |
| 15. imtaḫṣu | 15. Сражается! |

[Finkel 1999: 245]

Однако для заклинаний, которые состоят только из одного элемента, существует ряд ограничений, так как некоторые из блоков (такие как мифологическое введение, описание защитных мер, возможно, также описание нападения болезни или констатация факта болезни³⁰), видимо, сами по себе не могут сформировать полноценный заклинательный текст.

В то же время такие компоненты, как описание болезни / опасного существа (1), требование (2), заклятие (3), могут формировать заклинательный текст и необяза-

²⁸ Издания текстов, переводы и комментарии см. в [Soden 1954: 338 ff.; koll. Farber 1981: 72; Veldhuis 1999: 42 ff.; Metzler 2002: 810 ff.]

²⁹ Аникин 1998: 27–32.

³⁰ Вопрос требует дальнейшего изучения на большем материале.

тельно должны сопровождаться другими композиционными элементами. Приведем примеры:

(1)

| | |
|-------------------------|------------------------------------|
| 1. waruḫ ina baštim | 1. С виду зелен, |
| 2. šaḥur ina bāši | 2. Замер в песках, |
| 3. imta ṯšu ina nalbani | 3. Яд у него в форме для кирпичей. |

[RA 66 1972: 141]

Данное заклинание состоит лишь из описания опасного существа. Против кого конкретно направлены такие тексты, часто можно понять только по сопровождающим многие из них ритуалам или подписям. Приведенное выше заклинание направлено против скорпиона, что явствует из ритуала, в котором употреблен специальный термин для обозначения укуса скорпиона:

| | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| 4. ša libbi šīri | 4. Содержимое туши (?) |
| 5. te-[x]-IG ⁷ -KI-e-ma | 5. |
| 6. muḥḥi zīkti | 6. На укусе |
| 7. tapaššaš-ma | 7. Ты должен размазать |
| 8. inēš | 8. Он (укушенный) должен выздороветь. |

(2)

| | |
|--------------------|---------------------------------|
| 1. līkul uzzašu | 1. Пусть он пожрет свою ярость |
| 2. kīma ḥašūtim | 2. Как растение хашутум! |
| 3. silīssu | 3. Болезнь его |
| 4. limḫut | 4. Пусть потерпит поражение! |
| 5. pānīšu | 5. Лицо свое |
| 6. liḥrim | 6. Пусть скроет! |
| 7. pīšu litūr | 7. Пусть пасть его станет такой |
| 8. ana ūmim | 8. (Какой она была) в день, |
| 9. ša iwwaldu | 9. Когда он родился! |
| 10. TU.EN.NI.NU.RI | 10. Заклинательная формула. |

[BiOr XI № 3/4: 82]

Этот текст состоит из пожеланий, обращенных к демону болезни.

(3)

| | |
|---------------------------------------|---|
| 1. epinnum eršetam irāḥḫi | 1. Плуг оплодотворяет землю; |
| 2. ⁴ Šakkan ramānašu uššap | 2. Шаккан ³¹ сам себя закликает. |
| 3. lūšimma ramānī lūšip šiptam | 3. Да наложу я сам на себя заклинание! |
| 4. biššūr kalbatim... | 4. Вагина суки... |
| 5. biššūr sinništīm... | 5. Вагина женщины... |
| 6. ⁴ Šakkan ramānašu uššap | 6. Шаккан сам себя закликает. |

³¹ Бог скота.

| | |
|--|---|
| 7. lūšip ramānī lūšip šiptam | 7. Да наложу я сам на себя заклинание! Да произнесу я заклинание! |
| 8. kīma ^d Šakkan uššapu ramānšu | 8. Когда Шаккан сам себя заклиняет, |
| 9. aḫzū immerū kalūmū | 9. Закляты ³² овцы и ягнята, |
| 10. aḫzā kalūmātum maḥrīšu (?) | 10. Закляты ³³ ярочки (?). |
| 11. šipat ramānīya yāti aḫzīni | 11. (Так же), заклинание моего естества ³⁴ , овладей мной ³⁵ ! |

[Cooper 1996: 49]

Это заклинание представляет собой развернутое заклятие, в котором видны черты особой формулы самооплодотворения, появляющейся в старовавилонский период (см. подробнее в главе «Формулы»).

Надо заметить, что идея заклятия, как было видно на примере приведенных выше заклинаний, может выражаться самыми разными способами. Помимо глаголов *tamūt* и *wašāpum*, для которых значение ‘заклинать’ является базовым, в заклинаниях используются также следующие функционально тождественные им глаголы и выражения ³⁶:

- *šabātum* ‘хватать’: *ašbat pī šerri kalima u kursidam* ‘Я хватаю (произнесением этого заклинания) пасть каждой змеи, и (даже) змею kursidum’ [TIM IX 65=66: 1–28];
- *maḥāšum* ‘бить’: *amḥaš parkullla* ‘Я бью (этим заклинанием) змею parkulllu’ [Finkel 1999: 245];
- *reḥūm* ‘оплодотворять’: *uššapka ramānī arahḫika pagrī* ‘Я заклиная тебя, естество мое; я оплодотворяю тебя, тело мое’ [TIM IX 73] и [AMT 67 3];
- *kanākum* ‘запечатывать’: *aknuk appam u ḥasīsam* ‘Я запечатываю нос и ухо’ [YOS XI 5: 13];
- *šiptam/tām nadūm* ‘накладывая заклинание’: *addi šiptam š[a ^dŠamaš] ana ramānīya* ‘я накладываю заклинание Шамаша на себя’ [YOS XI 3: 17–18];
- *šiptam leḫūm* ‘перенимать заклинание’ (у богов): *Ḍamu iddīma anāku elke* ‘Даму наложила (заклинание), я перенимаю’ [YOS XI 5: 8].

2.2. Формулы. Композиционная схема любого заклинания может включать в себя несколько формул для привлечения высших сил. Формулы связаны с композицией заклинания: определенным частям композиции соответствуют определенные формулы. Так, формула божественной клятвы, которая уже встречалась нам в заклинании против Ламаштум, естественно, связана с заклинанием болезни (см. выше).

Божественный диалог и формула *mannam lušrug* появляются, когда необходимо потребовать какого-либо действия от божества. Такой диалог представляет из себя беседу двух богов, в процессе которой обсуждается болезнь пациента и предлагается способ ее излечения. Эта формула типична для шумерской заклинательной тра-

³² Буквально ‘схвачены’.

³³ См. предыдущее примечание.

³⁴ То есть заклинание, которое исполнитель в данный момент накладывает на самого себя.

³⁵ Буквально ‘пусть схватит меня’.

³⁶ Соответствующие глаголы и выражения приведены выборочно.

диции и в старовавилонский период в аккадских заклинаниях встречается достаточно редко, чаще всего в сокращенном виде. Например, в заклинании YOS XI 5: 27 f. она состоит всего из одной строки, в которой вводятся действующие лица — бог-отец и его сын, приходящий к отцу за терапевтическим советом:

^dAsarluḫi mār ^dEnki irrubam ‘Асаллухи, сын Энки, входит’.

Свое название *mannam lušpur* получила по первой строке *mannam lušpur ana mārāt Anim ša šamē* ‘Кого бы мне послать к небесным дочерям Ана?’, с которой эта формула начинается в поздних заклинаниях. Схема ее такова:

- 1) вводная вопросительная фраза, начинающаяся с *mannam lušpur*;
- 2) серия прекативных пожеланий к божеству.

Выбор божества, к которому обращались за помощью, видимо, зависел от типа заболевания [Farber 1990b: 301 ff.]. От старовавилонского периода сохранилось 8 заклинаний, включающих в себя эту формулу. В 6 из них (против глазных, кожных болезней и лихорадки) адресатом формулы выступают дочери Ана. В заклинаниях они связаны со священной водой, которая, вероятно, использовалась при лечении упомянутых заболеваний. В тексте, направленном на успокоение младенца, в качестве адресата выступает Энкиду, друг и спутник Гильгамеша:

| | |
|--|--|
| 1. [a]ttama š[eh]ru[m] | 1. Ты, малыш! |
| 2. [w]urdum ša awīlū[tim] | 2. Человеческий детеныш! |
| 3. lū tattaš[i]am | 3. Воистину ты вышел! |
| 4. lū tātamar ^d Šamaš nūr[ašu] | 4. Ты увидел Солнце — свет его! |
| 5. a[m]mīni ina libbi um[m]aka | 5. Почему в утробе матери своей |
| 6. kīam lā tētepuš | 6. Ты не поступал так? |
| 7. kī ša dumḫam [t]ēpušu abāka | 7. Вместо того, чтобы отплатить добром своему отцу, |
| 8. sūḫam ša nišī ummaka tušbī ² u | 8. (Чтобы) позволить своей матери следовать (правильным) путем людей, |
| 9. tušta ² dir tārītam | 9. Ты пугал няню, |
| 10. taddalip mušēniḫtam | 10. Ты не давал спать кормилице. |
| 11. ina rigmīka ili bītim | 11. Из-за твоего крика домашний бог |
| 12. ul iṣallal | 12. Не может заснуть; |
| 13. ištār bītim | 13. Богиню дома |
| 14. ul iḫḫaz šittum | 14. Не берет сон. |
| 15. [m]annam lušpur | 15. Кого бы мне послать |
| 16. ana Enkidu | 16. К Энкиду, |
| 17. šākin šalašti | 17. Установившему три (срока) |
| 18. ana maššarātīm | 18. Для (ночных) страж ³⁷ ? |

³⁷ Мифологический контекст определения Энкиду как устанавливающего ночные стражи не ясен. Фарбер предполагает, что отсылки на такую роль этого персонажа встречаются в эпосе о Гильгамеше в эпизодах, когда Энкиду сторожит ночью, пока пастухи спят, и когда Энкиду бодрствует, пока спит Гильгамеш (подробнее см. в [Farber 1990b: 303]).

| | |
|-----------------------------|--|
| 19. lišbas[s]umi | 19. (Со словами): ‘Пусть бы схватил его (мальша) тот, |
| 20. [š]a iṣbatu ṣabītam | 20. Который пленил газель, |
| 21. l[i]kassī[š]umi | 21. Пусть бы связал его тот, |
| 22. š[a] ukassû arwi[am] | 22. Который опутал газель ³⁸ . |
| 23. i[n]a ṣērim liddi[ššum] | 23–24. Встреченный в степи |
| 24. [m]ēḫirum šinass[u] | Пусть отдаст ему свой сон! |
| 25. ālik warki alpī šittašu | 25. Идущий за быками свой сон |
| 26. līzibšum | 26. Пусть оставит ему! |
| 27. adi ummašu idekkûšu | 27. Пока его мать не разбудит его, |
| 28. ai iggelti | 28. Пусть не просыпается! |
| 29. KA.INIM.MA L[Ú].TUR! | 29. Заклинание (для) плачущего ребенка. |
| ŠEŠ4.ŠEŠ4.[A.KAM] | |

[Farber 1989: 34 ff.]³⁹

Помимо этих распространенных формул в старовавилонских заклинаниях на месте требования к божеству зафиксирована также один раз характерная для писем адресная формула ana PN ḳibima ‘такому-то скажи’:

| | |
|-------------------------------------|---|
| 1. ina šamê x-[...] | 1. На небе [...] |
| 2. innapiḫ iṣātum | 2. Возгорелся огонь; |
| 3. sikkatum imtaḳut | 3. Болезнь sikkatum напала |
| 4. eli kali būlim | 4. На весь скот; |
| 5. uḫtammiṭ | 5. Наслала лихорадку |
| 6. lalê kalūmī | 6. На козлят, ягнят |
| 7. u ṣeḫḫerūtīm ina būd tārītīm | 7. И малышей на руках у няnek. |
| 8. ana ummīya ^d Ningirim | 8. Матери моей Нингирим |
| 9. ḳibiamma | 9. Скажи: |
| 10. būlum liwwirū pānūšu | 10. «Пусть сияют лица скота! |
| 11. liḫdu ^d Sumukan | 11. Пусть радуется Сумукан! |
| 12. liḫdu šammum | 12. Пусть радуется трава! |
| 13. lirīš šulūm | 13. Пусть веселится улица!» |
| 14. luštakkan šamšātīm | 14. Да установлю-ка я солнечные диски ⁴⁰ |
| 15. ina šupāt ilī rabūtīm | 15. В святилищах великих богов |
| 16. ina teknī | 16. С нежной заботой! |

[YOS XI 7]

³⁸ Субъектом этого предложения может быть или персонифицированный сон, на который Энкиду имеет влияние, или сам Энкиду. В последнем случае слова заклинателя обращены не к самому Энкиду, а к посланнику, который должен донести их до Энкиду.

³⁹ Переводы и комментарии к заклинанию см. в [Farber 1989: 34 ff.; Gurney 1989: 19 ff.]

⁴⁰ Солнечные диски представляли собой эмблемы богов. Судя по текстам, они делались из камня и украшались золотом, серебром и драгоценными камнями (см.: [CAD Š: 333]). В данном случае установка солнечных дисков, видимо, должна послужить защитной мерой против болезни.

Кроме того, известно аккадское заклинание против укуса собаки, использующее для привлечения божественных сил форму молитвенного обращения, что в большей степени характерно для шумерских заклинаний:

| | |
|--|--|
| 1. urruḥ birkī | 1. Скоря ногами, |
| 2. ḥamuṭ lasāmam | 2. Быстра в беге, |
| 3. bubūtam a-li-IB akalam ē[š] | 3. Привычна (?) к голоду, ест мало. |
| 4. ina šinnīšu naši nīlšu | 4. В своих зубах носит свое семя; |
| 5. ēma iššuku mārāšu | 5. Там, где кусает, сыночка своего |
| 6. izzib | 6. Оставляет. |
| 7. ^d Damu bēl balāṭi | 7. О Даму! Господин жизни! |
| 8. ana balāṭi ana ^d Šala šā ² ilma | 8. О выздоровлении он просит Шала. |
| 9. ^d Adad lilḫūnimma | 9. О Адад! Пусть они примут (мою молитву)! |
| 10. liblu[t...] x x | 10. Пусть (больной) выздоровеет! [...] |

[Finkel 1999: 218]

Легитимационная формула обычно присутствует в конце заклинания, когда речь идет о защитных мерах:

| | |
|--|--|
| 1. ^d Anu irḫiam šame šamū eršetam ul ^d dūni ¹ m | 1. Ану оплодотворил небо; Небо породило землю; |
| 2. eršetum ūlid būšam būšum ūlid luḫummām | 2. Земля породила вонь; Вонь породила грязь; |
| 3. luḫummām ūl[i]d zubba zubbu ūlid tūltam | 3. Грязь породила муху; Муха породила червя. |
| 4. tūltum mārāt ^d Gula lullumtam lubbušat dāmi ḥaprat | 4. Червь — дочка Гулы, в одежду луллумту. Облачен, покрыт кровью. |
| 5. a-[...] -lu dāmi šeḫrim ubelliam īnīšu | 5. ...кровь ребенка, Причинил вред его глазам. |
| 6. iddi [ši]ptam [^d Damu u ^d Gula] unīra [tūltam] [...] iṭbuḫšunū ¹ ti ¹ ana [muh]ḫi [...] | 6. Даму наложил заклинание, а Гула убила червя [...] Он/Она жестоко расправилась с ними на [...] |
| 7. ipte pīšu iššabat tulām iššīma īnīšu i-[...] | 7. Он (Даму) открыл рот, он/она схватил (этим) червя; Он поднял свои глаза, он/она (этим)... |
| 8. šiptum ul yātum šipat ^d Damu u ^d Gula ^d Damu [id]dīma anāku elke | 8. Заклинание не мое; заклинание Даму и Гулы. Даму наложил, я (этим) перенимаю ⁴¹ . |

[YOS XI 5: 1–8] ⁴²

⁴¹ В интерпретации 6–8-й строк мы следуем К. А. Метцлеру [Metzler 2002: 822 ff.]. По Метцлеру, открывание рта и поднятие глаз, описанные в 7-й строке — действия, функционально равные произнесению заклинания.

⁴² Переводы и комментарии к заклинанию см. в [Veldhuis 1993b: 41 ff.; Metzler 2002: 822 ff.].

Легитимационная формула занимает в этом заклинании последнюю строку и вносит в него тему ‘божественного узаконения’. Этот термин (divine legitimation) вводит Г. Канингем [Cunningham 1997: 2] по аналогии с ‘типом узаконения’, выделяемым А. Фалькенштейном для шумерских заклинаний [Falkenstein 1931: 20]. В шумерских заклинаниях, соответствующих этому типу, жрец легитимирует себя как представителя богов (см.: [Falkenstein 1931: 20–35]). Г. Канингем под ‘божественным узаконением’ имеет в виду утверждение, что заклинание принадлежит богу, а не человеку.

Происхождение легитимационной формулы связано с финальной формулой досаргоновской эпохи, утверждавшей, что заклинание (или заклинательная речь) принадлежит богине Нингирим (см. выше). В семитских заклинаниях этой эпохи, помимо утверждения их принадлежности к божественной области, добавлялось еще, что они ‘не человеческие’: NU INIM-a NU IN[IM-ne INIM] ^dnin-KAR.MUŠ ‘не мое слово; не наше слово; слово Нингирим’ (Text 41 v 4-vi 2 [Cunningham 1997: 31]). Такая двойная формула встречается еще в одном аккадском заклинании эпохи Саргонидов и в довольно большом количестве заклинаний СтВ периода.

Цель божественной легитимации заклинаний, как и цель финальной формулы досаргоновской эпохи, очевидно, состояла в усилении магического воздействия на человека и, вероятно, в отведении от человека, произносящего заклинание, возможных плохих последствий его сношений с высшими силами.

Помимо рассмотренных формул в старовавилонский период появляются новые формы организации заклинательной речи, не связанные с привлечением высших сил. Так, часть текста в 6 заклинаниях построена в форме анафорических цепей ⁴³, состоящих из нескольких звеньев, в каждом из которых присутствует один постоянный и один или два изменяемых члена. Различают два типа анафорических цепей: 1) цепи с двумя изменяемыми элементами, второй из которых становится первым в следующем звене; 2) цепи с одним элементом в звене, каждый раз новым.

Анафорические цепи не имеют определенного места в композиции заклинания. В такой форме записываются и мифологические истории происхождения болезни (вредного существа), и заклятие, и императивная часть композиции. В приведенном выше заклинании YOS XI 5 форму анафорической цепочки имеет мифологическое введение. Приведем также пример на заклинание против мухи, в котором по принципу анафорической цепочки построено заклятие:

| | |
|----------------|----------------|
| 1. amḥašakka | 1. Я бью тебя |
| 2. ina muḥḥim | 2. На макушке; |
| 3. ištu muḥḥim | 3. С макушки |
| 4. ana pūtim | 4. На лоб, |
| 5. ištu pūtim | 5. Со лба |

⁴³ Об этом художественном приеме, широко используемом в фольклорных текстах, см., например, в [Головачева 1993: 199 ff.]. Об анафорических цепях в аккадских заклинаниях см. в [Veldhuis 1993b: 41 ff.].

| | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| 6. ana ḥarḥasannim | 6. На ухо, |
| 7. ištu ḥarḥasannim | 7. С уха |
| 8. ana naḥīrim ša appim | 8. На ноздрю. |
| 9. utammīka ^d Ninkarrak | 9. Я заклинаю тебя богиней Нинкаррак! |
| 10. tibūti erbīm | 10–12. Воистину ты нападаешь |
| 11. lū tettebbiam | (Подобно) нашествию саранчи |
| 12. ina zaprīšu | В ее злобе! |

[YOS XI: 6]

Оба заклинания [YOS XI 5; 6] содержат анафорические цепи первого типа.

В заклинании с не совсем ясной функцией⁴⁴ по принципу анафорической цепочки второго типа построена императивная часть: *ina kaḫḫadim ši šārum // ina īnim ši šārum // ina uznim ši šārum // ina šuburrim ši šārum* ‘Из головы выходи, ветер! Из глаза выходи, ветер! Из уха выходи, ветер! Из задницы выходи, ветер!’ [Gurney 1989: 21].

Среди заклинательных формул, не относящихся к привлечению божественных сил, следует выделить также так называемую формулу самооплодотворения, всегда соответствующую заклятию в композиции заклинания. Мы называем ее так, поскольку первые строки этой формулы буквально переводятся как ‘я оплодотворяю сам себя, я оплодотворяю свое тело’. Строится она следующим образом:

1. выражение *araḥḫi ramanī araḥḫi pagrī/zumrī*;

2. серия сравнений (см. ниже);

3. серия пожелательных обращений к себе самому.

См., например, СТ 23 10 f. iii 26 ff.: *araḥḫi ramanī araḥḫi pagrī kīma kalbu u kalbatu šaḥū šaḥītu irtakbū ina EDIN-šu kīma epinnu eršetu irḫū eršetu imḥuru [zēra]šu*: — *limḥur ramanī lirḫi ramanī* ‘Я оплодотворяю свое тело, как совокупляются кобель и сука, хряк и свинья в их (текст: его) поле; как плуг оплодотворяет землю и земля получает семя его, (так) пусть примет мое естество, (так) пусть оплодотворит мое естество’.

Сравнение пассажей позволяет указать на функциональное тождество выражений *araḥḫi ramanī araḥḫi pagrī/zumrī* и *šiptam ana ramānīya nadūm* ‘накладывать заклинание на свое естество’. Ср. такие примеры как *liddi šipta ana ramanīya u zumrīya luræhi* ‘да наложу я на себя заклинание и тело свое да оплодотворю!’ [Studies Landsberger 285: 10 (MA inc.)]; *addi EṆ ana ramanīya liræhi ramanīma lišēḫpsi lumnu* ‘я накладываю заклинание на себя, да оплодотворит оно меня самого и заставит выйти зло!’ [Maqlu VII 27].

При этом речь в этой формуле всегда идет о самооплодотворении, другими словами — о самозаклинании. Не ясно, свидетельствует ли данный факт о том, что заклинания могли накладываться не только профессионалами, но и самими пострадавшими, или эта формула произносилась заклинателями, например, для того, чтобы обезопасить себя самого от воздействия темных сил.

Под конец упомянем формулу ‘пациент пусть живет, противник пусть умрет’, часто появляющуюся на месте требования: *šuḥārum libluṭma // zuḫīḫpum limūt* ‘ребенок пусть живет, скорпион пусть умрет’ [YOS XI 4: 17–18].

⁴⁴ Подпись этого заклинания свидетельствует, что оно направлено против ветра. Но что имеется в виду под ветром, не совсем понятно. Возможно, желудочные газы [Gurney 1989: 21].

2.3. Темы, мотивы. Итак, набор формул является общим для всех заклинаний.

В противоположность формулам, для некоторых заклинаний, связанных одной темой, можно выделить характерные для них смыслы и мотивы.

Так, в заклинаниях по облегчению родов выделяют три постоянно встречающихся мотива: корову, лодку и духов / богов-помощников [van Dijk 1972: 339 ff.]⁴⁵. С коровой, которую оплодотворил бог луны Син, сравнивается роженица; с лодкой — ребенок, плавающий в околородных водах.

Заклинания против змей объединяет пугающий образ змеи с обязательным описанием пасти и перечислении наиболее опасных частей змеиного тела. Ср. описания змей из трех старовавилонских заклинаний:

1. [u]l²luḥ kīma kīsim (?) // [w]aruḥ kīma ^dTiṣpak // appašu šumūtum pīšu nablum // lišānāšu birbirrum // birburrūšu li-a-PI-ti-a-am 'Покрыт пучками (волос?) как тростник (?), зелен (желт) как Тишпак. Нос его приносит смерть, рот его — пламя, его раздвоенный язык — сияние, сияние его?' [VS XVII: 4].
2. sumkīnūšu sumkīn gišimmarim // <...> ša bašmim šittā // kaḫkadātūšuma // 7 lišānāšu 7 par'ullu // ša kišādīšu 'её (змеи) чешуйки — чешуйки пальмы, <...> что касается змея, две головы у него, семь раздвоенных языков, семь par'ullu у его шеи' [Finkel 1999: 224].
3. ša bašmim šiššit pīšu sibīt lišānūšu // sibīt (u sibīt) ulumima (?) ša libbīšu // ulluḫam šārātīm palḫam zīmi // namurratā īnāšu ina pīšu ūšām puluḫtum // ellītašu ipaššid abnam 'Что касается змея, шесть пастей у него, семь языков у него, семь (и семь)... внутри него; он покрыт пучками волос, ужасен обликом, ужасающе блестящи глаза его, из пасти его струится страх; его слюна раскалывает камень!' [TIM IX 65=66: 1–28].

Одни и те же мотивы можно также наблюдать в приведенных выше старовавилонских заклинаниях, связанных с успокоением детей (см. выше).

При этом, видимо, существуют мотивы, кочующие из одной группы заклинаний в другую. Так, спящая газель, спящий детеныш газели — частые образы заклинаний, направленных на успокоение ребенка. Ребенок в заклинаниях сравнивается со спящей газелью и, возможно, даже идентифицируется с ней. Интересно в этой связи отметить текст, стоящий в ряду заклинаний для успокоения детей, который содержит подпись [KA.INIM.MA (x³)x]x NA MAŠ.DĀ HUN.GÁ.[K]E₄ '[заклинание:...] успокоить газель?' [Farber 1989: 58, № 11, 11a]. В другом заклинании, направленном на облегчение родов, ребенка просят 'выбежать' из утробы матери 'как газель' [KAR 196 г. i 2].

Образ спящей газели встречается также в одном из заклинаний против змей: īrub ḫurram ūši na/uššabam // imḫaš šallatam šabītam allānam ḫamadīram // uštelki 'Она (змея) вползла в дыру, выползла из водостока, // ударила спящую газель, к сухому дубу // убралась' [TIM IX 65=66: 1–28]⁴⁶.

Нам представляется, что процитированные выше примеры являются достаточно убедительными доказательствами идентификации в заклинаниях газели и ребенка.

⁴⁵ Об этих мотивах в поздних заклинаниях см.: [Veldhuis 1991].

⁴⁶ Перевод и комментарий см. в [Finkel 1999: 226–229].

Соответственно, есть все основания полагать, что в приведенном отрывке из заклинания против змеи спящая в доме газель — ребенок, на которого нападает змея и в защиту которого направлено заклинание.

На этом мы завершаем нашу небольшую обзорную статью. Конечно, далеко не все проблемы месопотамской заклинательной традиции освещены в ней в достаточной степени. Большая часть статьи посвящена ранним неканоническим заклинаниям, из которых подробнее всего анализируются старовавилонские заклинания на аккадском языке. Выбор этого круга текстов и этого периода связан, в первую очередь, с нашими научными интересами, а также с невозможностью в рамках одной статьи охватить необъятное и описать всю месопотамскую заклинательную традицию, существовавшую не одну тысячу лет.

При этом кажется, что и представленный здесь материал может служить хорошей почвой для сравнения месопотамской заклинательной традиции с традициями других народов.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Аникин 1998 — *Аникин В. П.* Магия и поэзия // Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.

Головачева 1993 — *Головачева А. В.* Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

Лирика Древнего Востока. — Лирика Древнего Востока. М., 1984.

AHW — *Von Soden W.* Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1965–1981.

AMT 67 3 — *Thompson R. C.* Assyrian Medical Texts, 67, 3. Oxford, 1923.

Biggs 1974 — *Biggs R. D.* Inscriptions from Tell Abū Salābīkh. Chicago; London, 1974.

BIN 2 — Babylonian inscriptions in the collection of J. B. Nies 2 / C. E. Keiser (ed.).

BiOr XI № 3/4: 82 — *Böhl F. M. Th. de Liagre.* Zwei altbabylonische Beschwörungstexte: LB 2001 und 1001 // *Bibliotheca Orientalis* 11. 1954. S. 82.

Böhl 1954 — *Böhl F. M. Th. de Liagre.* Zwei altbabylonische Beschwörungstexte: LB 2001 und 1001 // *Bibliotheca Orientalis* 11. 1954. S. 81–83.

Bottéro 1985 — *Bottéro J.* Le manuel de l'exorciste et son calendrier // *Bottéro J.* Mythes et rites de Babylone. Genève, 1985. P. 65 ff.

CAD — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago. Chicago, 1956–.

Cooper 1996 — *Cooper J. S.* Magic and M(is)use: Poetic Promiscuity in Mesopotamian Ritual // *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian* / M. E. Vogelzang, H. L. J. Vanstiphout (eds). Groningen, 1996. P. 47–57.

Cunningham 1997 — *Cunningham G.* Deliver me from evil. Mesopotamian incantations 2500–1500 BC. Roma, 1997.

CT 23 10 f. iii 26 ff. — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, 23 10 f. iii 26 ff. London, 1906.

Deimel 1923 — *Deimel A.* Die Inschriften von Fara. Vol. 2. Schultexte aus Fara. Leipzig, 1923.

Falkenstein 1931 — *Falkenstein A.* Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung. Leipzig, 1931.

Farber 1981 — *Farber W.* Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur // *Zeitschrift für Assyriologie*, 1981. T. 71. S. 51–72.

- Farber 1980–1983 — *Farber W.* Lamaštu // Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie / D. O. Edzard (ed.). Sechster Band. Berlin; New York, 1980–1983. S. 439–446.
- Farber 1989 — *Farber W.* Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale. Winona Lake, 1989.
- Farber 1990a — *Farber W.* Magic in the Cradle: Babylonian and Assyrian Lullabies. *Anthropos*, 1990. T. 85. P. 139–148.
- Farber 1990b — Mannam lušpur ana Enkidu: some new thoughts about an old motif // *Journal of Near Eastern Studies*, 1990. Vol. 49. P. 299–321.
- Finkel 1999 — *Finkel I.* On Some Dog, Snake and Scorpion Incantation // *Ancient Magic and Divination I. Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* / T. Abusch, K. van der Toorn (eds.). Groningen, 1999. P. 213–250.
- Gelb 1957 — *Gelb I. J.* Glossary of Old Akkadian (MAD 3). Chicago, 1957.
- Gurney 1989 — *Gurney O. R.* Literary and Miscellaneous Texts in the Ashmolean Museum. Oxford, 1989.
- KAR 196 r. i 2 — *Ebeling E.* Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts. Bd II. 196 r. i 2. Leipzig, 1920.
- Köcher BAM 124 iv 10 f. — *Köcher F.* Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, Bd II, Keilschrifttexte aus Assur 2, 124 IV 10 f. Berlin, 1963.
- Krebernik 1984 — *Krebernik M.* Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Hildesheim, 1984.
- Maqlû VII 27 — *Meier G.* Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû, VII 27 // *Archiv für Orientforschung*. 1937. Beiheft 2.
- Metzler 2002 — *Metzler K. A.* Tempora in altbabylonischen literarischen Texten. Münster, 2002.
- RA 66 — *Nougayrol J.* Textes Religieux (II) // *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 1972. T. 66. P. 141.
- Soden 1954 — *Soden W. von.* Eine altbabylonische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštu // *Orientalia*, 1954. T. 22. S. 337–344.
- Steinkeller 1981 — *Steinkeller P.* Studies in Third Millenium Paleography 2. Signs ŠEN and ALAL // *Oriens Antiquus*, 1981. T. 20. P. 243–249.
- Studies Landsberger 285: 10 (MA inc.) — *Studies Landsberger 285: 10* (Middle Assyrian Incantations) / Ed. Hans G. Güterbock, Thorkild Jacobsen // *Studies in Honor of Benno Landsberger on his Seventy-fifth Birthday*, April 21, 1965, *Assyriological Studies* 16, 285: 10. Chicago, 1965.
- TIM IX — *Texts in the Iraq Museum IX* / J. van Dijk (ed.). Leiden, 1976.
- van der Toorn 1999 — *van der Toorn K.* Magic at the Cradle: A Reassessment // *Ancient Magic and Divination I. Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* / T. Abusch, K. van der Toorn (eds.). Groningen, 1999. P. 139–148.
- van Dijk 1972 — *van Dijk J.* Une variante du thème de l'Esclave de la lune' // *Orientalia Nova Series*, 1972. T. 41. P. 339–348.
- van Dijk 1985 — *van Dijk J.* Introduction and Comments on Texts // *Yearly Mesopotamian Incantations and Rituals*. Yale Oriental Series XI. New Haven and London, 1985. P. 1–8.
- Veldhuis 1990 — *Veldhuis N.* The Heart Grass and Related Matters // *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1990. T. 21. P. 27–44.
- Veldhuis 1991 — *Veldhuis N.* A Cow of Sin // *Library of Oriental Texts*. Groningen, 1991. Vol. 2.
- Veldhuis 1993a — *Veldhuis N.* An Ur III Incantation against the Bite of a Snake, a Scorpion, or a Dog // *Zeitschrift für Assyriologie*, 1993. Vol. 83. P. 161–169.
- Veldhuis 1993b — *Veldhuis N.* The Fly, The Worm, and The Chain // *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1993. T. 24. P. 41–64.

- Veldhuis 1999 — *Veldhuis N.* The Poetry of Magic // Ancient Magic and Divination I. Mesopotamian Magic Textual, Historical, and Interpretative Perspectives / T. Abusch, K. van der Toorn (eds.). Groningen, 1999. P. 35–48.
- VS X — Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin. X / H. Zimmern (ed.).
- VS XVII — Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin. XVII / J. van Dijk (ed.). Berlin, 1971.
- YOS XI — Yale Oriental Series, Babylonian Texts XI. Early Mesopotamian Incantations and Rituals / J. van Dijk (ed.). New Haven, 1985.
- ZA 71: 62 — *Farber W.* Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur // Zeitschrift für Assyriologie, 1981. Vol. 71. S. 62.

ГАЛЛЬСКАЯ «ТАБЛИЧКА ИЗ ЛАРЗАКА»: ПРАГМАТИКА И ЖАНР

Свинцовая «табличка из Ларзака» в настоящее время, к сожалению, остается самым длинным из дошедших до нас текстов, написанных на галльском языке. Интерпретация этого текста до сих пор является предметом дискуссий (как в плане общей направленности, так и на уровне прочтения и перевода отдельных слов; первую публикацию и там же — начало дискуссий см. [Lejeune 1985]), однако в целом характер данного памятника понятен: это так называемая *tabella defixionis*, «проткнутая табличка» или — «табличка с проклятием», по традиции положенная в могилу и содержащая список имен лиц, подлежащих проклятию. Несмотря на то, что текст таблички однозначно определяется как галльский, строго говоря, у нас нет уверенности в том, что данный интересный памятник обязательно относится к культуре и верованиям галлов как таковых: магия «тайны друидизма» часто заставляет забыть о том, насколько сильно была романизована Галлия в первые века нашей эры и, шире, насколько была она инкорпорирована в культурный фон античного мира в целом. Табличка из Ларзака (как и подобная ей табличка из Шамальера), как нам представляется, должна изучаться в широком контексте истории вербальной и невербальной магии древнего мира, что в целом, естественно, не отменяет ее кельтской специфики (проявляющейся в первую очередь в обилии параллелей с островным, более поздним материалом).

Магические таблички с заклетами существовали в античном мире начиная, по меньшей мере, с V в. до н. э. Возникнув впервые в Древней Греции, они распространились по всему Средиземноморью: несколько табличек было обнаружено и на территории России, в Ольвии. К концу I в. н. э. их присутствие отмечено даже в самых отдаленных окраинах Римской империи — Германии и Британии.

Материалом для таких табличек служил, как правило, свинец. Говоря об использовании свинца, исследователи отмечают два аспекта: во-первых, свинец был удобным материалом для письма: этот мягкий металл поддается холодной ковке и на нем легко писать. Во-вторых, свинец в античной натурфилософии считался металлом Сатурна, он ассоциировался с загробным миром и смертью; надпись на нем могла сделать врага столь же холодным и неподвижным, как свинец [Turpet 1976: 43]. Другой материал встречается исключительно редко: в корпусе О. Одоллана упоминаются 4 таблички из талька, 11 — из глины, одна оловянная, две медные, две золотые, одна мраморная [Кагаров 1918: 12].

Слово *defixio*, которым обозначаются эти таблички, происходит от латинского глагола *defigere* — «втыкать, протыкать». Часто такие таблички скреплялись гвоздем, который сам по себе имел магическое значение: иногда на нем также фигури-

ровали различные надписи и изображения [Кагаров 1918: 13–16; Turpet 1976: 37–39]. Иногда несколько табличек скреплялись одним гвоздем; могло быть и несколько гвоздей в одной табличке [Faraone 1991: 22]. Другие таблички несут на себе отпечатки ногтя, что, очевидно, составляло один из элементов сопутствующего ритуала и сохраняло в себе главную идею — протыкания, пронзания текста, символизирующего личность.

Сам акт протыкания таблички достаточно интересен и, как нам кажется, требует дальнейшего анализа. Отметим пока лишь некоторые моменты. Так, предположительно, изначально в данном случае существовал именно сам акт протыкания не столько текста, сколько символического изображения желаемой «жертвы» (ср. наскальные рисунки бизонов, проткнутых копьями, и проч.). Данная идея закрепились за лат. глаголом *de-figo, de-fixum*, имеющим в качестве исходного значение ‘пронзать, закреплять’. В дальнейшем произошел не только семантический сдвиг, но и частичное слияние с паронимически близким глаголом *de-ficio, de-fectum* ‘лишать, изменять, откладывать и пр.’, что привело к появлению таких поздних форм как *de-fictus* ‘проклят’ и *de-fico* ‘проклиная’, ср. в надписях из Британии *Titus Egnatius Tyrannus defictus est et Publius Cicereius defictus est*¹ [Collingwood, Wright 1965: 3] — «Титус Игнатиус Тираннус проклят и Публиус Цицериус проклят». Ср. также относительно длинный текст проклятия из Британии (найден на территории Лондона, Телеграф-стрит, в 1934 г.), содержащий перечисление частей тела, включающих в себя «память» и «речь», и кроме того — проткнутый семь раз ногтями: *Tretia(m) Maria(m) deficto et illeus uita(m) et me(n)temet memoriam [e]t iocinere pulmones interm<x>is<i>ta fata cogitata memoriam sci non possit loqui(quae) secreta si(n)t neque SINITAMERE possit neque [...] CL VDO* [Collingwood, Wright 1965: 3–4] — «Третию Марию проклиная и ее жизнь и сознание и память и печень и легкие перемешаны вместе через сознание памяти, чтобы не могла она говорить то, что сокрыто и не могла...». Остается лишь гадать о событиях, сопутствующих появлению данного проклятия.

Устоявшегося названия этих памятников на русском языке нет: употребляются термины «наговоры», «заговоры», «таблички с проклятиями», «таблички с заклятиями» (так, в труде Е. Г. Кагарова встречаются все четыре термина, а Е. В. Федорова, следуя за И. В. Помяловским, предпочла термин «наговоры»). Во французских и английских работах, как правило, используется латинский термин *defixiones*, встречаются также и описательные названия (*curse tablets, binding spells*). Немецкая номенклатура также разнообразна, как и русская — *Fluchtafeln, Verflugungstafeln, Bleitafeln*.

Какие виды магии применялись в табличках? Обычно принято делить магию на черную и белую, то есть вредоносную и магию в добрых целях, однако такое деление не всегда верно. Как образно выразилась А.-М. Тюпе, «можем ли мы сказать, что влюбленные девушки у Феокрита и Вергилия — волшебницы, потому что они молоды и красивы и потому что они используют лавр, вербену и муку, в то время как Канидия у Горация и Эрихто у Лукана — ведьмы лишь потому, что они стары,

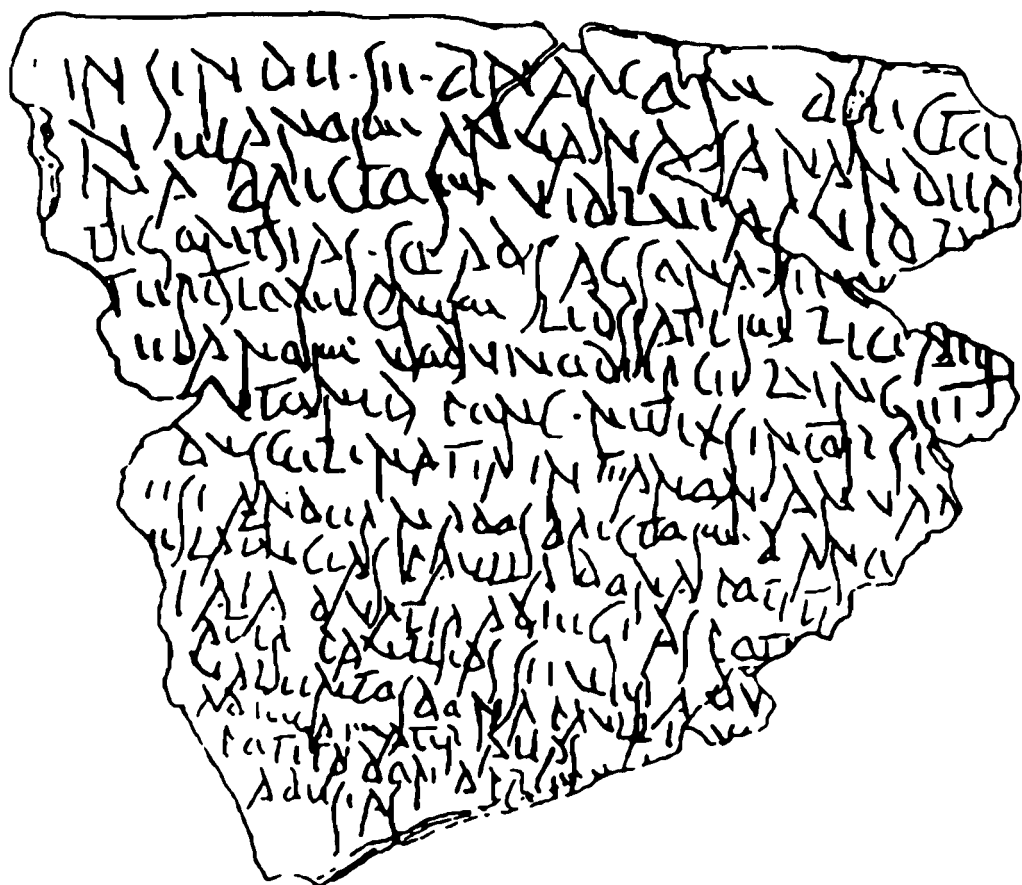
¹ Надпись повторена дважды на двух сторонах таблички.

уродливы, лысы и используют тошнотворные вещества?» [Turpet 1976: xii]. По ее мнению, не существует магии однозначно белой и однозначно черной. Принося положительные результаты одному человеку, магия может вредить другому (сопернику в любви, например), и даже если речь идет лишь о завоевании возлюбленной, используемые колдуньей методы могут быть смертоносными для других людей (как в случае с описанной Горацием колдуньей Канидией, которой для приворота потребовалось убийство мальчика). Русский специалист по магическим табличкам Е. Г. Кагаров также причислял любовные чары к разряду черной магии, отмечая, что выражения, употреблявшиеся на табличках с любовными заговорами «совершенно в стиле проклятий», и далее: «Многие из дошедших до нас *tabellae defixionum* обнаруживают такое близкое сходство между собою, что могли быть написаны... одним и тем же лицом по общему **шаблону**» [Кагаров 1918: 24]. Мы полагаем, что в данном случае дело не в том, что «любовная магия» могла быть для кого-то враждебной, а в том, что форма магического текста (и акта) как такового была по природе своей ограничена довольно узким набором действенных «приемов» (перечисление частей тела, называние имени, призывание богов и демонов и проч.). Как пишет практически то же самое, но о славянских устных заговорах Н. Познанский: «Ни в одном виде народной словесности не господствует в таких размерах **шаблон**, как в заговорах... Большинство заговоров создано по раз установившейся схеме, с определенными приемами» [Познанский 1917: 75].

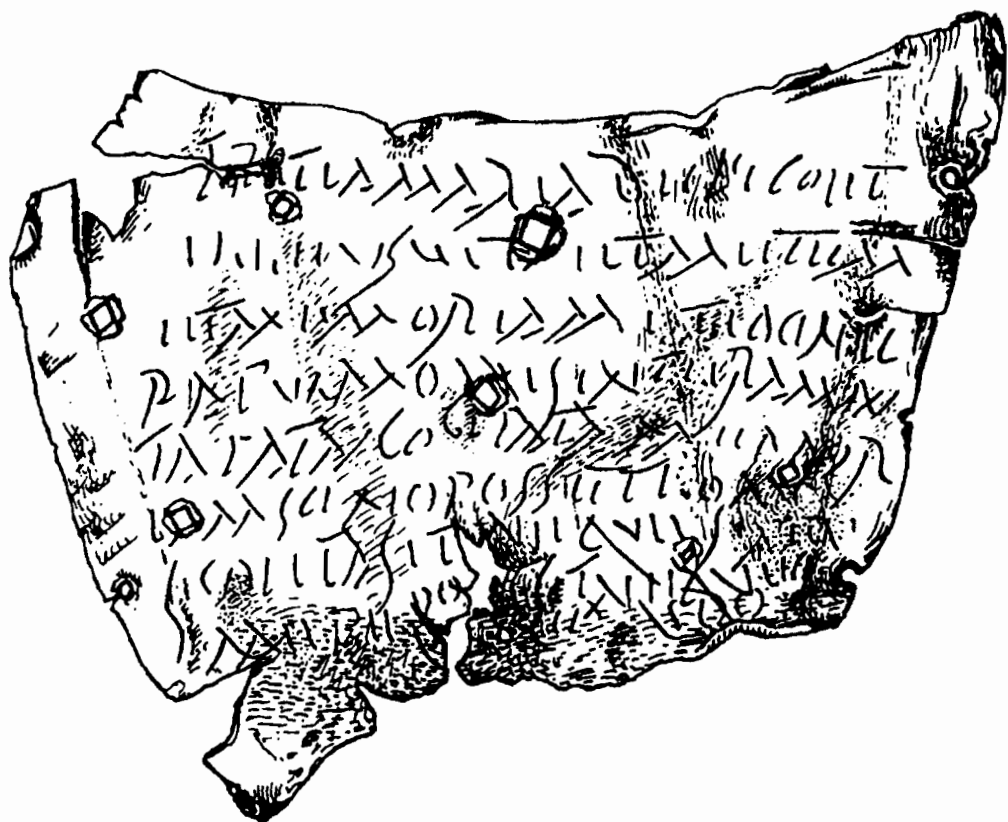
О. Одоллан классифицирует таблички по их целевому назначению следующим образом: А) заговоры судебные, обращенные против врагов; В) заговоры, обращенные против воров и клеветников; С) любовные; D) заговоры на неудачу против наездников и гладиаторов (цирковые); Е) таблички, где причина, вызвавшая появление заговора, неясна [Audollent 1904: 471–473]. Несколько другая классификация, также в основном по цели проведения обряда, содержится в труде А. Бернана, который делит магию на любовную, вредоносную, бытовую. Бытовая магия, в свою очередь, разделяется на чары против воров, чары против конкурентов и на удачу в делах и чары против соперников в судебных процессах [Bernand 1991].

Е. Г. Кагаров, приняв классификацию О. Одоллана, сделал к ней одно важное добавление: он выделил в отдельную категорию «заклятия против чародейства».

Спорным является вопрос, к какому именно слою общества принадлежали люди, составлявшие магические таблички. Многие авторы, в том числе А. Бернан, полагают, что использование магии было уделом неполноправных (женщин) и отверженных (рабы, вольноотпущенники) членов античного общества. О низком общественном положении авторов надписей свидетельствует, по мнению А. Бернана, их малограмотность. Однако издатель наиболее авторитетного до сих пор корпуса магических табличек О. Одоллан полагал, что грамотность составителей табличек уже сама по себе говорит о том, что их авторы получили хоть какое-то образование; многие таблички содержат значительный объем текста, написанного четким, уверенным почерком, зачастую очень мелким. А.-М. Тюпе заметила, что более всего не уверены в завтрашнем дне и своей судьбе те, кому есть что терять [Turpet 1976: xv]. Можно считать, что люди, пользовавшиеся магией, принадлежали к самым разным классам общества.



Свинцовая табличка из Ларзака



Свинцовая табличка с проклятием, Британия

Как авторы табличек намеревались осуществить свое проклятие, какими силами они были намерены при этом пользоваться? Наиболее очевидным способом было прямое обращение к божеству, которому поручались «имена» врагов или они сами (что, собственно, одно и то же). Среди этих богов достаточно часто встречаются традиционные римские подземные боги — Плутон и еще чаще — Прозерпина (Персефона), а также мать Персефоны — Деметра. К Прозерпине, с которой была отождествлена местная богиня Атекина (*dea Ataescina Turibrig Proserpina*), обращалась жительница Эмериты (Мериды) в Испании с просьбой вернуть украденные вещи [Audollent 1904: № 122]. Автор галльской таблички на латинском языке, обнаруженной в департаменте Шаранта, желал, чтобы некие Лентин и Тазгилл отправились «к Плутону и Прозерпине» [Audollent 1904: № 111–112]. К Прозерпине обращен и известный заговор против Плотия, датируемый I в. н. э., в котором тело Плотия, расчлененное на составляющие, «вручается как жертва» подземным богам (см. анализ данного текста в [Топоров 1993: 53–57]). Обращались черные маги и к своей покровительнице Гекате, к Матери-Земле (*Terra*) [Audollent 1904: lxi–lxii]. В их распоряжении имелось также множество демонов и различных загадочных восточных божеств, в основном египетских, пользовавшихся большой популярностью среди тех, кто занимался колдовством.

Как относились к магии в том мире, где жили составители (или составительницы) галльских надписей? В античном мире существовал такой же страх перед колдовством, как и в Средневековье. Люди самых разных классов общества, в том числе самые образованные, а впоследствии даже и христиане, искренне верили в действенность табличек. «Нет никого, кто не жил бы под страхом быть скованным страшными закланиями» (*Defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit*), — писал Плиний Старший (цит. по [Turpet 1976: 189]). Иногда надгробные надписи сообщают, что погребенный стал жертвой колдовства, как, например, эпитафия, процитированная О. Одолланом: «Здесь лежит Энния Фруктуоза [...] судил ей жребий умереть незаслуженной смертью: ибо долгое время она пролежала, скованная (*defixa*) закланиями; не отдала она душу как естественный долг природе — ее вырвали у нее силой. Так пусть же или боги Маны или небесные боги отомстят за совершенное преступление» [Audollent 1904: sxxi].

Сенека в трактате «О благодарности» рассуждает о человеке, который ждет, чтобы его друг попал в беду, чтобы отблагодарить его. Такой человек, по мнению Сенеки, желает зла своему благодетелю, подобно колдуну: «ведь ты проклинаешь его и человека, который должен быть для тебя священным, заклинаешь страшным закланием (*dira precatone defigis*)». Святой Иероним в житии отшельника Иллариона рассказывает, как тот спас девушку, околдованную влюбленным молодым человеком: юноша спрятал под порогом ее дома «чудовищные слова и страшные фигуры». Девушка заболела и постоянно повторяла в бреду имя юноши. Иероним рассматривает происшедшее как вселение в девушку демона, которого отшельнику удалось изгнать.

Поэтому неудивительно, что, вопреки распространенному мнению о религиозной свободе в античном обществе, магия всегда считалась чем-то преступным, и закон карал тех, кто ею занимался². В «Сентенциях» известного римского юриста

² К сожалению, нам осталась недоступной специальная работа по этому вопросу: *Massonneau E. Le crime de magie dans le droit romain*. Paris, 1933.

Юлия Павла приводится следующая законодательная норма: «Те, кто совершает нечестивые ночные священнодействия или поручает их совершить для того, чтобы кого-либо околдовать, пленить, обязать (*obcantarent, defigerent, obligarent*), или распинаятся на кресте, или бросаются на съедение диким зверям» [Юлий Павел 1998: 140–141]. Слово *defigere* говорит о том, что речь здесь идет именно о магических табличках. В Позднем Риме эта проблема была особенно животрепещущей, так как, по свидетельству Аммиана Марцеллина, императоры опасались порчи в свой адрес и гаданий о своей судьбе и о своих преемниках. Христианские императоры, начиная с Константина, также неоднократно повторяли законодательные акты против тех, кто совершает гадания и наводит порчу. Несколько таких постановлений исходило и от Юлиана Отступника. Например, императоры Валентиниан и Валент издали следующее постановление: «Пусть никто отныне не пытается совершать нечестивых молитв, или магических действий, или кощунственных жертвоприношений» (*aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta*). Это преступление каралось смертной казнью.

Свинцовая табличка из Ларзака содержит более тысячи букв, и, по разным оценкам, более 160 слов. При важности этого памятника как для изучения галльского языка, так и религиозно-магических представлений галло-римлян, эта табличка и место ее находки заслуживает более подробного представления.

Известковое плато Ларзак (*Causse de Larzac*) расположено к югу от горного массива Севенн. Ближайший к месту обнаружения таблички крупный населенный пункт — город Мийо, в античности — Кондатомаг. Кондатомаг располагался у места, где сливаются реки Тарн и Дурби, отсюда и его название, которое переводится как «поле у слияния рек». Еще в 1880-х гг. в небольшой долине Ла Грофесенк³ на противоположном от современного города берегу Тарна было найдено несколько граффити на обломках керамики, однако настоящая честь обнаружения древнего Кондатомага принадлежит местному антикварию — кюре деревни Оспитале-де-Ларзак Фредерику Эрме (1854–1939).

В I в. н. э. Кондатомаг был центром массового производства керамики: количество изготовленных там сосудов исчислялось сотнями тысяч. Только в учетных документах на обломках керамических сосудов, обнаруженных во время раскопок, фигурирует свыше 750 тысяч штук ваз [Whatmough 1970: 277]. Высокая производительность достигалась с помощью рационального разделения труда. Современные французские ученые, сопоставляя организацию гончарного дела в Галлии с работой сегодняшних народных производителей керамики в Северной Африке, обнаружили, что на одном гончарном круге может быть произведено до 200 изделий в день [Tuffreau-Libre 1992: 29].

Что известно о религиозной жизни в Кондатомаге? Во время раскопок там были обнаружены два маленьких храма галло-римского типа: первый из них был построен

³ Это название не связано с античностью: впервые оно было зафиксировано в 1309 г. в форме *Gaufresenca*, которое означало, что место является собственностью семейства Гофре (*Gaufre*). См. [Whatmough 1970: 294].

в I в. н. э., второй (частично на месте снесенного первого) был сооружен в начале II в. Нет прямых свидетельств того, местом какого именно культа служили эти храмы, однако, вероятнее всего, речь идет о культе императора, который был обязателен для всех населенных пунктов Империи. В счетах горшечников Ла Грофесенка встречалось неясное слово *casidanos*. Большинство ученых считали, что этот термин обозначает своего рода контролера производства или «бригадира» горшечников, однако в 1966 году была найдена надпись, где все обычные расчеты горшечников были сделаны не по-галльски, а на латыни; оказалось, что *casidanos* там передано как *flamen* [Marichal 1988: № 74, 98]. Наиболее вероятным представляется предположение, что имя фламينا указывалось для датировки продукции и что речь идет именно о фламинe — жреце императорского культа. Все известные фламины в Кондатоме (кроме одного, о котором пойдет речь дальше) известны также по граффити как горшечники: видимо, на эту должность избирались наиболее почтенные горожане [Marichal 1988, 108].

Однако наиболее интересный, с нашей точки зрения, религиозный памятник в этом районе (помимо самой таблички) был найден в 1978 г. членами местного общества спелеологов GERSAM. Под известняковым плато Ларзак находится огромное количество карстовых пещер, которые простираются иногда более чем на 10–15 км в длину. Многие из этих пещер в древности использовались людьми в различных целях. Только в окрестностях г. Мийо известны несколько таких пещер: грот Риу-Ферран, который был обитаем в галло-римскую эпоху, и грот Клапад, содержавший погребения начала железного века. Открытый в мае 1978 г. провал Ражаль-де-Гуорп (который находится менее чем в 15 км и от Мийо, и от места обнаружения «таблички из Ларзака») был кельтским культовым центром. Проводившиеся там раскопки позволили обнаружить множество предметов, служивших, видимо, приношениями божествам: более трехсот золотых и серебряных монет, более 150 фибул, керамику. Наиболее древние монеты датируются I веком до н. э., наиболее поздние — монеты императоров Валента и Грациана (конец IV в.). Таким образом, паломники посещали эту пещеру на протяжении более пятисот лет.

Сама так называемая «табличка из Ларзака» была найдена в августе 1983 г. в ходе раскопок на галло-римском кладбище, которое, по всей видимости, принадлежало небольшой деревушке, располагавшейся в 700 м к северо-востоку от нынешней деревни Оспитале-де-Ларзак, на поле под названием Ла Вассьер (так что правильное было бы называть ее «табличкой из Ла Вассьер»). Наличие поселения было замечено еще в 1896 г. кюре Эрме. Просуществовало оно довольно долго, с I века до н. э. до, по меньшей мере, III в. н. э., о чем свидетельствуют обнаруженные там монеты. Все-го в результате раскопок на кладбище поселения к 1985 г. было раскрыто и изучено 169 погребений, датируемых в основном I–II вв. н. э. Преимущественно речь идет о кремации, при которой останки покойного складывались в урну. Место погребения обозначалось небольшой каменной плитой. По свидетельству автора раскопок А. Верне, это кладбище отличалось особенно богатым инвентарем: в могилах было обнаружено множество предметов туалета (например, бритвы, зеркальца, ложечки для приготовления румян), ювелирные украшения, а также сосуды с большим количеством погребальных яств (фрукты, орехи, курятина) (см. [Lequément 1986: 310]).

Могила, в которой была обнаружена табличка, была обозначена номером 71. К сожалению, более подробной публикации этого погребения, как кажется, нет, и сделать подробные выводы о погребенном не представляется возможным. Табличка лежала на сосуде с остатками костей умершего (или умершей) в погребении, которое археологи датируют 90–110 гг. н. э. Помимо собственно погребального сосуда и таблички, в погребении был обнаружен довольно богатый инвентарь — около сорока сосудов; на основании одного из них было начерпано латинским курсивом слово *getta*. По мнению А. Верне, археолога, обнаружившего табличку, не исключено, что это было имя покойной, поскольку в погребении было найдено также железное колечко со слегка расплавившейся стекляшкой, подходящее скорее для женского или детского пальца. Следует отметить, однако, что в ту эпоху было распространено ношение перстней не только на первых, но и на вторых суставах пальцев, поэтому считать в данном случае размер перстня фактом, указывающим на пол или возраст человека, не представляется возможным. Однако в то же время статистическое исследование погребений на галло-римском кладбище в Имаж (департамент Эндр) выявило, что могилы женщин и детей, а в особенности девушек и подростков, то есть рано умерших лиц, отличаются особенно богатым инвентарем: в них содержится большое количество сосудов, в том числе стеклянных и из высококачественной керамики. Так что с большой долей вероятности можно считать, что погребенный в этой могиле человек, будь то мужчина или женщина, скорее всего, был очень молод, что делало место его последнего упокоения идеальным для захоронения таблички. Отмечено, что если археологам удастся определить возраст умершего, в могиле которого погребена табличка с проклятием, то это всегда молодой человек — исключений нет (см. об этом [Faraone 1991: 22]). В античности было распространено убеждение, что душа человека, умершего преждевременно или не своей смертью, остается на земле до конца назначенного ему срока жизни. Душа девушки, юноши или ребенка, который мог и должен был жить, была особенно озлобленной, и колдуну было легко заставить ее служить своим темным целям. Магические папирусы, в которых содержались подробные инструкции по изготовлению табличек, давали прямые указания на этот счет: «свинцовую табличку положи к преждевременно умершему или умершему насильственной смертью» [Кагаров 1918: 20–21].

Сколько могло пройти времени с момента погребения до того, как табличка попала в могилу? Выдвигались разные предположения, в том числе и такие, согласно которым между надписями М и N прошло несколько лет. Однако вероятнее всего, что от погребения до колдовского обряда прошло максимум несколько дней или даже часов. А.-М. Тюпе, напоминая, что вера в то, что душа не сразу полностью отделяется от тела, существует у всех народов мира, говорит, что жизненная сила покойного, которой и намеревались пользоваться колдуньи, «считалась наиболее мощной, а, следовательно, и наиболее эффективной, сразу же после кончины, когда душа не отделилась еще полностью от тела. Понятно, почему колдуньи должны были добывать необходимые им останки как можно быстрее, и почему, следовательно, им нужно было уродовать трупы <...> колдуньи рылись в погребальных кострах, как только они остывали настолько, что в пепел можно было сунуть руку, или как только члены семьи, завершив церемонию погребения, удалялись с кладбища. По той же самой

причине Канидия у Горация торопится на кладбище, как только кончится жертвоприношение, завершающее девять дней, посвященных трауру» [Tupet 1976: 86]. Многие античные поэты — Гораций, Тибулл, Овидий — говорят о колдуньях, которые собирают кости с еще теплого погребального костра (*tepido busto*, *tepido rogo*) [Tupet 1976, 82].

Собственно говоря, «табличка из Ларзака» — это не одна табличка, а две. Очевидно, эти фрагменты составляли когда-то часть одной таблички, которая была намеренно сломана. Каждый фрагмент исписан с обеих сторон. Фрагменты были обозначены исследователями как 1 и 2 (и надписи на обеих их сторонах соответственно как 1a–1b и 2a–2b). Порядок чтения фрагментов является спорным. В последующих публикациях местоположение слова в табличке обозначалось номером фрагмента, буквенным обозначением стороны и номером строки (например, 2b3).

К разряду собственно *defixiones* эту табличку, пожалуй, позволяет отнести одно обстоятельство: по свидетельству А. Верне, в ней имеется отверстие диаметром около 1 миллиметра, скорее всего сделанное иглой. Хотя, как отмечает Верне, данный факт может иметь и вполне прозаическое объяснение, связывание табличек или таблички нитью употреблялось наравне с протыканием и связыванием их гвоздем (просто нити, как правило, до нас не доходят) [Vernhet 1985: 102]. В папирусе эллинистического времени, содержащем советы для тех, кто делал таблички, есть прямое указание на то, что табличку нужно связать веревкой перед тем, как бросить в воду или сток бани (см. [Кагаров 1918: 21]. А.-М. Тюпе также отмечает важную роль нитей, особенно разноцветных, в античной магии [Tupet 1976: 45–47].

Надписи на табличке были сделаны двумя разными почерками. Второй составитель таблички написал всего шесть строк на стороне 2b. Условно эти два человека были обозначены как М (первый) и N (второй). В основу этого обозначения было взято существенное орфографическое различие, а именно: один из них обозначал носовой звук в конце слова как *-m*, другой — как *-n*. Почерк N был гораздо менее уверенным, чем у М; буквы более квадратной формы, без наклона. Запись N была сделана после М и уже после того, как табличка была разделена на фрагменты.

Исследование Р. Маришаля выявило два момента. Во-первых, весьма вероятно, что М вообще не знал(а) галльского языка или знал(а) его плохо и писал(а) либо под диктовку, либо с составленного кем-то черновика (например, на восковой табличке). Некоторые особенности его (ее) почерка говорят о том, что речь может идти о профессиональном писце, или, во всяком случае, не совсем безграмотном человеке, который привык пользоваться восковыми табличками.

Во-вторых, почерк N свидетельствует о том, что это, скорее всего, был человек пожилого возраста, чьим родным языком был галльский. Многие начертания букв в его почерке к концу I в. н. э. уже вышли из употребления, хотя иные еще встречались в надписях гончаров из Ла Грофесенка. К тому же для обозначения специфической галльской глухой аффрикаты он применяет специальную галльскую графему (*tau gallicum*) — перечеркнутое d. Следовательно, N уже имел некоторый опыт письма на галльском языке, или, во всяком случае, был знаком с такими документами. В почерке М этот звук передается исключительно как *ts/ds* или *ss* [Marichal 1985: 104–105].

Видимо, N был заказчиком как надписи, так и всего обряда, который он, видимо, доверил кому-то, кто лучше и быстрее писал (что было немаловажно, если табличку не принесли с собой, а написали прямо на кладбище) и (или) разбирался в магии. Потом он, не будучи удовлетворен результатом, решил добавить какие-то немаловажные, по его мнению, детали.

В чем же состояла собственно прагматика данной таблички или, иными словами, к какому типу заклинаний она может быть отнесена? Это можно попытаться определить, еще не приступая к ее переводу. Место находки (кладбище маленькой деревушки неподалеку от маленького городка, вдали от крупных центров) исключает направленность надписи против конкретных наездников и гладиаторов, что в принципе в античном мире практиковалось достаточно часто⁴. На стороне 1a перечисляются несколько женщин, из которых одни носят узнаваемые римские имена (Паула, Севера, Потита), а другие — галльские: Влатукия, Адиега, Абесия (не все они вполне понятны, некоторые из них встречаются только в этой надписи, но то, что это — личные имена, очевидно). Еще несколько имен названы на стороне 1b: Руфена, Каста (может быть, это одна и та же женщина), Банония. Все это, скорее, исключает любовную магию (вряд ли один человек хотел соблазнить всех этих женщин). Видимо, скорее всего, надпись была обращена против людей, которые по какой-то причине стали личными врагами заказчика обряда. Наиболее распространенными из таких причин являются: воровство, клевета, распушенная врагами в адрес пострадавшего, деловая конкуренция и судебные процессы различного характера, а также магия.

Беглое знакомство с текстом таблички позволяет исключить воровство со стороны лиц, против которых была обращена магия. Во-первых, посвященные этой тематике таблички, как правило, содержат перечень украденных вещей (чаще всего это ювелирные украшения и одежда)⁵. Ничего даже отдаленно похожего на такой список на табличке из Ларзака нет. Во-вторых, такие таблички либо содержат просьбы наказать неизвестного вора и заставить его вернуть украденное, либо покарать подозреваемого (как правило, одного или двух), которого нельзя наказать законными средствами. Огромный перечень имен говорит против такой гипотезы.

Таким образом, наиболее вероятная тема таблички из Ларзака — личная, и даже, скорее всего, семейная вражда. В момент составления таблички вражда эта, видимо, достигла своего апогея: стороны столкнулись в судебном процессе. Об этом, возможно, говорит и слово *barnauom* (2a4). Основа *barn-* связана с понятием «су-

⁴ Надписи, где проклинаются лошади и наездники, см. в [Audollent 1904: № 159–161, 165, 173, 174, 187, 232–243, 272–290, 293–295]. Большинство из них происходит из римской Африки. Ряд интересных надписей из Карфагена обращен против гладиаторов: автор одной из них, например, призывает из Египта страшное божество, которое должно помешать гладиатору Маврусию убить на арене медведя и быка [Ibid.: № 247].

⁵ Среди наиболее выразительных примеров — табличка (на сей раз мраморная) из Эмериты (Мериды) в Испании: «из верхней одежды: туник 6, плащей льняных 2...» [Ibid.: № 122] и известная британская табличка из храма Ноденса в Лидни-парк, где речь идет о краже кольца [Ibid.: № 106].

дять, выносить суждение». По мнению П.-И. Ламбера, *barnaiom* следует переводить как ‘судья’ и структура этого слова соответствует древнеирландскому «судья» — *breithem* [Lambert 1996: 94–95]. *Onda bocca* (2a2, возможно, также 1b13) предположительно трактуется как «эти рты» (ср. латинское *bucca* — галльское заимствование). То есть, возможно, речь может идти также о клевете.

Точный перевод текста таблички из Ларзака до сих пор не ясен. Мы полагаем, что кроме собственно лингвистического анализа, помочь в его понимании может и культурный контекст, т. е. традиция аналогичных магических табличек в античном мире. Что может встречаться в магических табличках? Какие формулировки обычно применялись в подобных документах?

К сожалению, латинские и греческие таблички в целом очень мало привлекались или практически не привлекались для перевода галльской. В то же время, как можем мы предположить, в латинских и в греческих табличках обнаруживаются сходные формулировки; их составители принадлежали к общему культурному кругу и использовали похожие приемы. Уже давно отмечалось, что в табличках, созданных в разных областях античного мира, встречаются похожие формулировки и стилистические приемы. Например, детальное исследование В. Вэрснала показало, что формулы проклятий вора́м в табличках из Малой Азии и Британии практически идентичны и по форме, и по содержанию [Versnel 1991: 60–106]. Ср. также приведенные нами выше высказывания Кагарова и Познанского о сходстве употребляемых в магических текстах формул-моделей, создающих общее впечатление «одного шаблона». Что еще важнее, аналогичные формулировки встречаются не только в табличках на латинском и греческом языке, но и в тех, что составлены на других языках — например, этрусском и оскском (см. в корпусе Одоллана № 124–124, 128, 192, 193).

В «табличку из Ларзака» неоднократно «вчитывались» вещи, несвойственные магическим табличкам или вообще противоречащие всему, что о них известно. Так, например, обращая внимание на то, что в списке имен практически все — женщины, которые обозначены как «дочь такой-то», М. Лежен писал: «Свинцовая табличка из Ларзака погружает нас в мир женщин... речь идет о мире колдуний». Наша табличка — это первый документ, который дает нам сведения о корпорации колдуний — о том, как она была организована, как в нее попадали новые члены, как она пополняла свои ряды. Секреты магических обрядов передавались от опытной колдуньи к более молодой женщине, которую она посвящала в свои секреты, с которой она была связана и которой в один прекрасный день суждено было стать ее наследницей. На магическом языке обучающая звалась «Матерью», другая, обучаемая — «Дочерью» (вне зависимости от того, были ли между ними реальные семейные связи или нет). Могло случиться так, что в конце карьеры «Матери» у самой ее «Дочери» появилась собственная «Дочь» (то, что в нашем случае, видимо, произошло с Аукиционной, Потитой и Паулой)» [Lejeune 1985: 133].

Однако упоминание в первую очередь имени матери человека свойственно, как заметил еще О. Одоллан, *всем* магическим табличкам: «упоминание имени матери точно обозначало врага» [Audollent 1904: lii]. «Если в официальных надписях указывается имя отца, то в магических надписях в основном — имя матери, — несомненно, согласно старой пословице *mater certa, pater incertus* — „Мать всегда из-

вестна, а отец не всегда“. Наиболее распространенной формулировкой при этом было „такой-то (такая-то) сын (дочь) такой-то“ или „такой-то (такая-то), которого (которую) родила такая-то“». Хотя, как писал Одоллан, по встречаемости формулы с указанием на имя матери свинцовые таблички стоят не на первом месте (чаще всего эта формула фигурирует в магических папирусах и амулетах), беглого просмотра указателя к корпусу Одоллана достаточно, чтобы увидеть: число табличек, где упоминается имя матери человека, превышает число тех, где указано имя отца. Возможно, русское выражение *послать по матери*, как явно следует из сказанного, также отсылает к архаической магической практике «отсылания» имени проклинаемого к низшим богам.

Наиболее существенным элементом таблички являлось *имя* того, кто подвергался проклятию. Какая бы то ни было неопределенность здесь не допускалась. Стрательно перечислялись даже клички проклинаемых лошадей: Звездный, Вероника, Огненный, Быстрый, Всемогущий, Орел, Кентавр, Козочка, Изящный, Судья, Разбойник... Иногда списки врагов достигали невероятных размеров, и рекорд здесь принадлежит отнюдь не составителю «таблички из Ларзака», где упомянуто более десятка человек. Авторы табличек из Круцинака (Кройцнах в Германии) проклинали один — 21, другой 22 человека [Audollent 1904: № 92, 102]. Дельцы с африканских ипподромов посылали конкурентов на тот свет десятками: в одной табличке упомянуто поименно, по подсчетам О. Одоллана, 67 наездников, в другой — 10 наездников и 41 лошадь, в третьей — 8 наездников и 50 лошадей [Ibid.: № 283, 283, 284]. Иногда, исписав табличку красочными картинками грядущих мучений и гибели врага, составитель в конце злорадно прибавлял имена еще нескольких человек, гибели которых он также желал. Так, некая римлянка, пожелав своей сопернице Родине, чтобы она нравилась некому Марку Лицинию Фаусту не больше, чем тот труп, в чью могилу положено заклание, добавила на обороте таблички: «и пусть то же будет Марку Эдию Амфиону, и Гаю Попиллию Аполлонию, и Веннонии Эрмине, и Сергии Глицине» [Ibid.: № 139], русский перевод таблички см. в: [Федорова 1969: 239–241; Федорова 1982: 152–154]. Иногда в табличке мог быть один только перечень имен, даже без проклятия как такового. «Текст» в данном случае, как мы понимаем, состоял не только в написании на свинцовой табличке имен проклинаемых и самого «пожелания», но и в изготовлении таблички, протыкании ее гвоздем или ногтем и в помещении ее в место, соответствующее как бы «пропускному пункту» в Иной мир — как правило, в могилу, но также — на дно культового источника, в помещение бани и проч. Возможно, акт проклятия предполагал также устное произнесение соответствующего сопутствующего текста и ряд магических действий, подтверждение чему мы находим в изобилии в греческих египетских папирусах, описывающих соответствующие ритуалы (см. [Betz 1992]).

Составители табличек сообщали властителям подземного мира и другим могущественным демонам имя человека, которое отождествлялось с ним самим, с его личностью, и тем самым отправляли его на тот свет. Составитель таблички из Кум (Италия) выразился о ненавистной женщине даже так: «Сообщено (delatum) имя Невии Секунды, о(тпущенницы) Л(уция), или другое какое там у нее имя» [Audollent 1904: № 196]. Автор, собственно, хочет сказать, что подает адским богам *донос* на

Невию, пользуясь юридическими терминами: *delatio* по-латыни ‘донос’, *delator* ‘доносчик’. Зачастую составитель таблички брал на себя роль истца, подающего богам, на которых возлагалась роль судей, официальную жалобу. Если речь шла о воровстве, «жалобщик» приносил украденное в дар богу, на которого отныне возлагалась обязанность вернуть «свое» имущество. Целый ряд табличек подобного содержания обнаружен в горячих источниках Бата в Великобритании [Versnel 1991].

В то же время одежда как предмет, имеющий владельца, также могла служить своего рода «проводником» между мирами, ср. в данной связи свинцовую табличку, найденную на территории Уэльса в 1927 г. и относящуюся к римскому периоду — *Domina Nemesis do tibi palleum et galliculas qui tulit non redimat ni uita Sanguineu sui* [Collingwood, Wright 1965: 110] «Госпожа Немесида, даю тебе плащ и сандалии, кто носит (их), пусть не наденет (их), кроме как жизнью Кровавого самого». Предположительно текст на маленькой (3 × 3 см) свинцовой табличке был прикреплен к плащу гладиатора, оставленному в раздевалке (табличка найдена во время раскопок римского цирка). Писавший хотел, чтобы владелец плаща погиб.

О. Одоллан собрал формулы, посредством которых имя жертвы передается подземным богам. Вот некоторые из них: «их имена передайте подземным богам» (*anadote autou to onoma tois chthoniois theois*, № 22, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 35), «имена врагов — подземным богам (в подземный мир)» (*inimicorum nomina ad inferos*, № 96, дважды), «имена переданы подземным богам» (*data nomina ad inferos*, № 97, 100), «Элен передал свое имя подземным богам»⁶ (*Helenus suom nomen eimferis mandat*, № 137). Обращаясь к богам и демонам, авторы табличек пишут: «те, чьи имена у тебя здесь есть» (*illi quorum nomina hic habes*, № 220), «лошадей, чьи имена здесь вам написаны и указаны» (*equi, quorum nomina hic scripta et demandata habetis*, № 295), «эти имена людей и лошадей, которых я дал вам, пусть погибнут» (*haec nomina hominum et eorum quae dedi vobis, cadant*, № 273). Как отмечает Одоллан, необходимость точно назвать имя была столь велика, что порой имена проклинаемых намеренно ставились в номинативе, хотя грамматика предложения требовала другого падежа.

Враг мог передаваться подземным богам и непосредственно, без упоминания их имени: «Боги подземные, вручаю вам — если хоть сколько-нибудь вы святости имеете — и отдаю Тихену» (*Dii iferi vobis comedo si quicqua sacitates hbetis ac tardo Ticene*, № 190), «этих людей я выдаю подземным богам» (*[hos] homines omnes infreis [de]is deligo*, № 199), «Молю тебя, о ты, тот, кто владеет подземными областями: поручаю тебе Юлию Фаустиллу, дочь Мария (commendo tibi Iulia Faustilla, Marii filia, см. употребление номинатива вместо аккузатива — *Iuliam Faustillam*). Унеси ее скорее и причисли в подземные области к числу своих» (№ 228).

В связи с этим обращают на себя внимание первые слова надписи (сторона 1a):

- 1 insinde se bnanom bricto [
- 2 neianom anuana sanander [
- 3 na brictom

⁶ Речь идет, разумеется, не об авторе, а об адресате проклятия.

Слова *bnanom* ‘женщин’ и *anuana* ‘имена’ обычно не вызывали сомнений. Слово *brictom* трактовалось как субстантивированное причастие от протокельтской основы *brig-* ‘сила, мощь, магическая сила’, которое находило свою параллель в древнеирландском *bricht* ‘заклинание’ и даже в целом сочетании *bricht ban* ‘заклинания женщин’ (см. [Lejeune 1985: 123], а также подробнее об ирландских параллелях в [Михайлова 2002]). Однако, возможно, в связи со всем вышеизложенным было бы предпочтительнее трактовать *bricto[m]* как причастие, согласованное с *bnanom*. Вспомним, что в древнеирландском глагольная основа *brig-* может иметь также значение ‘предъявлять, показывать, объявлять’ [DIL-B: 189; LEIA-B: 89]. Таким образом, первые три строки можно было бы трактовать как «Здесь вот женщин указанных имена в подземный мир указанных» (возможен вариант — «указанных ниже»).

Трактовка слова *brictom* в начале надписи, таким образом, оказывается своего рода «ключом» к пониманию прагматики текста в целом, а точнее — к сути лежащего за ним конфликта. Точнее, переводя его как ‘названных, указанных’, мы лишь ставим табличку из Ларзака в широкий контекст аналогичных текстов античного мира. Иными словами, становится ясно, что данный текст, относящийся уже к периоду начала романизации Галлии, оказывается как бы памятником того, что вместе с римской культурой население Галлии восприняло и римские суеверия. Чем конкретно было вызвано появление данной таблички, остается в таком случае не совсем понятным и о сути конфликта можно лишь строить предположения.

О какого же именно рода конфликте может идти речь? Для этого нам нужно рассмотреть упомянутые в табличке имена. Одно (или, по другим гипотезам, два) женских имени упоминается на табличке несколько раз — *Severa Tertionigna*. Скорее всего, речь все же идет об одной женщине. Имя Севера являлось крайне распространенным, в том числе и на юге Галлии, и поэтому неудивительно, что в табличке из Ларзака старательно различаются две Северы — Севера Тертионикна (то есть Севера из семьи Терциев), неоднократно упомянутая, и Севера, дочь Валента (1a12–13).

Обратимся вначале к другим собственным именам. Первый перечень содержится на стороне 1a:

9 ...bano[
10 flatucias paulla dona potiti [
11 iaia duxtir adiegias poti [
12 atir paullias seuera du [
13 ualentos dona paulli [?] us[
14 adiega matir alias
15 potita dona prim .[?].[
16 abesias

Еще несколько имен указано на стороне 1b:

1 etic eiotionios cuet [
2 rufena casta dona [
3 uonus coetic diligentir c
4 ulatio nicnom auctidnim [

5 aterem potiti ulatucia rat
6 banonias...

Из других слов, помимо личных имен, не вызывает сомнений слово *duxtir* 'дочь'. Слово *dona* можно трактовать как 'жена', хотя этимология его неясна. Предлагалось также переводить *dona* как 'кормилица', причем следующие после него имена П.-И. Ламбер предлагал, читая у них обоих окончания *-us*, понимать как «локативно-социативный падеж множественного числа: *Potitius* = «у детей Потита» [Lambert 1994: 76]. Следует заметить, однако, что, как уже говорилось, проклятие диктовало необходимость абсолютно точного адреса (сын, мать, дочь, отец, жена), и здесь такое определение как 'кормилица' было бы совершенно неуместно (сегодня она кормилица, а через две-три недели уже нет). Если трактовать *dona* не как 'жена', то единственной возможной альтернативой было бы определение 'вольноотпущенница такого-то', которое было совершенно точным социальным адресом.

Первое имя в списке, поврежденное, предположительно читается как «Банония».

Таким образом, мы, на наш взгляд, имеем дело со следующими людьми:

1. Банония, (пропущено — дочь или мать) Флатукии
2. Паула, жена Потита
3. (...)иайя, дочь Адиегии
4. Потита, мать Паулии
5. Севера, дочь Валента, жена Пауллия (?)
6. Адиега, мать Алии
7. Потита, жена Прим(...?), (мать?) Абесии

На второй стороне картина менее ясна. Слово *(cu)etic* трактуется как 'а также'. Здесь можно выделить следующих лиц:

8. Эйотиний
9. Руфена Каста, жена (...) — может быть, это два человека.
10. ...вон (?)
11. Ауктидния Влатионикна, мать Потита
12. Влатукия, (...) Банонии

Очевидно, что по крайней мере несколько человек в списке принадлежат к одной семье. Это:

- а) Паула, жена Потита
- б) Потита, мать Паулии
- в) Севера, дочь Валента, жена Пауллия
- г) Потита, жена Прим (...?), мать Абесии
- д) Ауктидна Влатионикна, мать Потита

«Ауктидна» именуется «Влатионикной», то есть она происходит из семьи Влатиев (Флатиев). К нему же может иметь отношение и «Влатукия» (скорее всего, уменьшительное от «Влаттия»), возможно, мать Банонии.

Этот список позволяет сделать следующие выводы:

А. Две Потиты (Потита I, мать Паулии, и Потита II, мать Абесии), скорее всего, сестры. Они носят фамилию отца.

Б. Паула — жена Потита. Потит — либо отец, либо брат двух Потит. Вероятнее всего, он их отец, так как имя «Пауллия» наводит на мысль, что ребенок был назван Потитой в честь родных ее матери Паулы, что в римском мире было принято.

В. Ауктидна может быть матерью Потита и бабушкой двух Потит, однако в этом можно сомневаться: в отличие от всех других имен, ее имя стоит явно не в именительном падеже и роль его в тексте неясна.

Г. Пауллий — либо родственник Паулы, либо сын Потиты I.

То, что прабабушка и правнучка упоминаются в одном документе, не должно удивлять: женщины выходили замуж в 12–14 лет; дети могли упоминаться лишь для обозначения матерей и быть совсем крошечными. Но кем были и чем занимались упомянутые на табличке люди, что они вызвали такой гнев составителя? Найти имена женщин в эпиграфических памятниках шансов всегда меньше, чем имена мужчин. Поэтому мы проанализировали мужские имена на табличке. Результат был достаточно неожиданным. Практически все личные мужские имена и патронимы обнаружались на штампах галльских горшечников, причем большинство из носителей этих имен жили и работали в расположенном в нескольких километрах от кладбища Кондатомега (Ла Грофесенк) во второй половине I в. н. э.

Представим эти данные в виде таблички:

| Имя на «табличке из Ларзака» | Имя на гончарных штампах | Где базировалась мастерская | Источник информации |
|------------------------------|------------------------------|-----------------------------|-------------------------------------|
| eiotinios | Euutinic | Неизвестно | Whatmough, p. 424 (CIL, XII, 10010) |
| paulli [?] us (Gen. ?) | Paullinus | Ла Грофесенк | Marichal, p. 244–249 |
| poti, potiti, potiti (Gen.) | Potitus | Ла Грофесенк (?) | Whatmough, p. 322 |
| prim. [?]. | Primus; Primulus; Primigenus | Ла Грофесенк | Marichal, p. 244–249 |
| tertionicnom (Acc.?) | Tertius | Ла Грофесенк | Marichal, p. 244–249 |
| ualentos (Gen.) | Ualens | Ла Грофесенк | Marichal, p. 244–249 |
| ulatio nicnom (Acc.?) | Vlatucnos | Неизвестно | Whatmough, p. 425 |
| uonus (?) | ? | ? | ? |

Из перечисленных лиц Прим, Примул, Валент и Терций, безусловно, являлись владельцами крупных мастерских.

Находят себе соответствия и женские имена. Помимо Паулина, на граффити Ла Грофесенка упоминается некий «Пол» (Polos), возможно, испорченное Paulus (cf. Paulla). Имя «Аллия» (alias) также находит себе соответствие — Alo. Интересно, что по мнению Р. Маришала, Секундин, владелец крупной мастерской в Ла Грофесенк, мог перевести свое имя на латинский («второй»), а настоящим его именем было «Аллий» (ср. древнеирландское *aile* ‘другой, второй’). Неизвестно, нужно ли считать «Руфену Касту (Rufena Casta)» одной женщиной или двумя⁷. Однако в любом слу-

⁷ Скорее всего, это разные люди. В номенклатуре того времени практически исключается наличие у одной женщины двух *cognomina* (то есть возможно сочетание *nomen* с *cognomen* типа

чае в Кондатомаре существовал гончар по имени Руфин (Rufinus). Что касается Каста (Castus, Castos), то, судя по количеству сохранившихся сосудов, это был едва ли не самый процветающий предприниматель в городе.

Наиболее интересен случай с упомянутой в 2b1 женщиной по имени Aia Ciscena. В чтении имени «Айя» не может быть сомнений, так как именно с него начинается отрывок, написанный N. Возможно, то же имя упомянуто в 1a11 (т. е. сначала N начал писать это имя в другом месте). Мужское имя Aio, родительный падеж Aionis встречается исключительно редко (оно засвидетельствовано лишь в нескольких надписях из римской Испании, причем речь, скорее всего, идет об одной и той же семье). Как свидетельствуют граффити из Ла Грофесенк, некий Aio занимал там уже упоминавшуюся нами должность касидана, то есть, вероятнее всего, жреца императорского культа. По данным Р. Маришала, этот «Ай» или «Айон» был единственным касиданом, который не являлся в то же время владельцем гончарной мастерской. Интересно, что другого касидана, Трита (Tritos), Маришаль склонен отождествлять с уже упомянутым Терцием, считая это имя латинским переводом галльского «Трит» ‘третий’.

Мы должны отметить, что последнее наблюдение принадлежит целиком одному из авторов статьи — Н. Чехонадской. Данное прочтение текста таблички из Ларзака, как кажется, позволяет приблизиться к тому, что может быть названо «мистической повседневностью» галлов периода начала романизации. С одной стороны, развитое производство керамики, с другой — вредоносная магия, направленная против жен и дочерей владельцев крупнейших мастерских. Как предполагает Н. Чехонадская, основной причиной составления таблички была семейная вражда, вызванная, возможно, завистью и конкуренцией. Но почему в таком случае в табличке перечисляются имена женщин, а не мужчин-владельцев мастерских?

Предложенная выше трактовка употребленного в первой строке заклинания слова *brictom* (пассивное причастие — ‘названных’) является далеко не единственной и, более того, не общепринятой. Уже в публикации 1985 г. М. Лежен достаточно ясно высказывает предположение, что слово *brictom* является аккузативом среднего рода от причастия, восходящего к глагольной основе **brig-*, субстантивированного в др. ирл. *bricht* ‘заклинание, чары’, причем аналогичное образование (видимо — аблатив) он видит и в надписи из Шамальер, где данное (!) слово имеет форму *brixtia* (*brixtia anderon* ‘магией низших богов’) [Lejeune 1985: 123]. Аналогичного мнения придерживается и Л. Флерио, который в дополнении к той же публикации реконструирует номинатив *bricto* и однозначно утверждает, что в данном случае речь идет об общем для кельтских языков слове, обозначающем магию (ср., кроме уже упомянутого, ирл. *bricht*, брет. *bre* ‘магия, колдовство’ [Fleuriot 1985: 142]). В книге «Галльский язык», вышедшей в 1994 г., П. И. Ламбер (также принимавший участие в первой публикации надписи) продолжает трактовать основу *brict-* именно как обозначение колдовства («изначально — пассивное причастие, которое было затем субстантивировано по среднему роду» [Lambert 1994: 166]). Аналогичным образом переводится сочетание *bnanom brictom* как ‘женщин заклинание’ в книге П. Схривера о

«Julia (Cornelia, Valeria и т. п.) Rufina», «Julia (Cornelia, Valeria и т. п.) Casta», «Julia (Cornelia, Valeria и т. п.) Severa», но никак не «Rufina Casta», или «Casta Severa».

кельтских демонстративах [Schrijver 1997: 49]. Об ирландских параллелях данному словосочетанию и, более того, об аналогичной заклинательной практике в Ирландии пишет и В. П. Калыгин (см. [Калыгин 2001]).

Возврат к традиционной (и общепринятой) трактовке таблички из Ларзака как текста, направленного против колдовства женщин, возможно, подтверждается определением Северы Тертоники — *lidssatim liciatim* (асс., 1a3). Согласно трактовке П. И. Ламбера, речь в данном случае может идти о спецификации колдовства — при помощи завязывания узлов из нитей (или обматывания чем-то вроде лыка, ср. лат. *licium* ‘нить, повязка’) и при помощи начертания знаков (ср. лат. *littera*). Цитируя описание колдовства над свинцовой табличкой у Овидия (*cantata ligat cum fusco licia plombo* «распевая (заклинания) она обвязывает нитями темный свинец»), он приходит к выводу, что аналогичная практика была знакома и галлам [Lambert 1994: 166]. И, наконец, трактовка *briptom* как ‘названных’ не поддерживается третьей строкой текста, где оно согласуется с *uidluias* — генитив единственного числа женского рода, предположительно от *uidlua* ‘ведьма, колдунья’ (ср. ирл. *Fedelm* — имя пророчицы и заклинательницы). Напротив, *briptom uidluias* ‘гладко’ переводится как «заклинание колдуньи».

Обратим, однако, внимание на то, что данная трактовка первых строк как бы, на первый взгляд, лишает фразу предиката: «этих вот женщин заклинание (или — заклинающих) в (?) их имена к низшим (богам)», что действительно подсказывает поиск трактовки, подобный предложенному выше («вот этих женщин названных имена...»). Но противоречие здесь мнимое. Функции предиката, как предполагал еще П. И. Ламбер в 1994 г. (и что независимо от него было затем сформулировано П. Схривером), выполняют в данном случае демонстративы — *insinde* ‘здесь-вот’. Таким образом, высказанная в начале работы мысль о маркированном *предъявлении имен*, характерном для табличек данного жанра, текстом все же поддерживается.

Итак, возможно, действительно заговор из Ларзака направлен против жен и дочерей гончаров из Ла Грофесенка, которые в ходе распри прибегали к магии. Вспомним дополнение, которое Е. Г. Кагаров сделал к классификации О. Одоллана: он выделил в отдельную категорию «заклятия против чародейства».

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Кагаров 1918 — *Кагаров Е. Г.* Греческие таблички с проклятиями (*defixionum tabellae*). Харьков, 1918.
- 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. СПб., 2001.
- Михайлова 2002 — *Михайлова Т. А.* «Женские чары», или об одной протокельтской поэтической формуле // Заговорный текст. Генезис и структура. Материалы круглого стола. М., 2002.
- Познанский 1917 — *Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы): 2. Об одном латинском заговоре // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.

- Федорова 1969 — *Федорова Е. В.* Латинская эпиграфика. М., 1969.
- Федорова 1982 — *Федорова Е. В.* Введение в латинскую эпиграфику. М., 1982.
- Юлий Павел 1998 — *Юлий Павел.* Пять книг сентенций к сыну. Фрагменты Домиция Ульпиана / Пер. с лат. Е. М. Штаерман. Отв. ред. и сост. Л. Л. Кофанов. М., 1998.
- Audollent 1904 — *Audollent A.* Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum Atticarum editas. Luteciae, 1904.
- Bernand 1991 — *Bernand A.* Sorciers grecs. Paris, 1991.
- Betz 1992 — The Greek magical Papyri in translation / Ed. H. D. Betz. Chicago; London, 1992.
- Collingwood, Wright 1965 — *Collingwood R. G., Wright R. P.* The Roman Inscriptions of Britain. Oxford, 1965.
- DIL — Dictionary of the Irish Language. Dublin, RIA, 1913.
- Faraone 1991 — *Faraone C. A.* The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // *Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbink. N. Y., Oxford, 1991.
- Fleuriot 1985 — *Fleuriot L.* Essai d'interprétation analytique // *Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine: 3. Le plomb de Larzac* / Publication collective dirigée par M. Lejeune // *ÉC.* Vol. 22. 1985.
- Lambert 1994 — *Lambert P.-Y.* La langue gauloise. Paris, 1994 (1997).
- Lambert 1996 — *Lambert P.-Y.* Notes gauloises // *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmälern. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April — 3. Mai 1993* / Hrsg. v. W. Meid, P. Anreiter. Innsbruck, 1996 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 95). 1995.
- LEIA — Lexique étymologique de l'irlandais ancien de J. Vendryes (B.-E. Bachellery et P. Y. Lambert. Paris, 1981).
- Lejeune 1985 — *Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine: 3. Le plomb de Larzac* / Publication collective dirigée par M. Lejeune // *ÉC.* Vol. 22. 1985.
- Lequément 1986 — *Lequément R.* Circonscription de Midi-Pyrénées (Informations archéologiques. Circonscriptions des antiquités historiques) // *Gallia.* Vol. 44. Fasc. 2. 1986.
- Marichal 1985 — *Marichal R.* Étude paléographique // *ÉC.* Vol. 22. 1985.
- Marichal 1988 — *Marichal R.* Les graffites de la Graufesenque. Paris, 1988.
- Schrijver 1997 — *Schrijver P.* Studies in the History of Celtic Pronouns and Particles. Maynooth, 1997.
- Tuffreau-Libre 1992 — *Tuffreau-Libre M.* La céramique en Gaule Romaine. Paris, 1992.
- Tupet 1976 — *Tupet A.-M.* La magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste. Lille, 1976.
- Vernhet 1985 — *Vernhet A.* La découverte et les données archéologiques // *Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine: 3. Le plomb de Larzac* / Publication collective dirigée par M. Lejeune // *ÉC.* Vol. 22. 1985.
- Versnel 1991 — *Versnel H. S.* Beyond cursing: The appeal to justice in judicial prayers // *Magica Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbink. N. Y.; Oxford, 1991.
- Whatmough 1970 — *Whatmough J.* The dialects of Ancient Gaul. Prolegomena and records of the dialects. Cambridge (Mass.), 1970.

О «ЗАГОВОРНОМ» ИСТОЧНИКЕ ЭДДИЧЕСКИХ «РЕЧЕЙ СИГРДРИВЫ»¹

Объектом лингвистического исследования является одна из песен героического цикла «Старшей Эдды»² — «Речи Сигрдривы», датируемая Яном де Фрисом и большинством специалистов, согласных с приводимыми им аргументами, X в. Выбор остановился именно на этой эддической песне по ряду весьма существенных причин.

Во-первых, «Речи Сигрдривы» занимают ключевое место в германском героическом эпосе о Нибелунгах, отраженных в скандинавских³ и немецких⁴ источниках. Чтобы понять специфику интересующей нас песни, сюжет которой составляет описание встречи молодого Сигурда с валькирией Сигрдривой (букв. 'победу возбуждающей'), усыпленной богом Одинем при помощи шипа сна, пробужденной Сигурдом и обучающей его искусству рунической магии, необходимо сделать краткое отступление о происхождении самого эпоса о Нибелунгах. В концепции выдающегося германиста А. Хойслера, реконструирующего эволюцию сказания о Нибелунгах, предполагается существование двух первоначально независимых сюжетов — сказания о Брюнхильде (сватовстве Гунтера и смерти Зигфрида) и сказания о Бургундах (гибели Гунтера и его братьев при дворе гуннского короля Атиллы), образовавших впоследствии единое произведение благодаря приему стилистического расширения (Anschwellung) [Heusler 1921]⁵. Есть веские основания полагать, что в «Речах Сигрдривы» запечатлена архаичная скандинавская версия сказания, поскольку дева, спящая на вершине горы, еще не отождествляется с Брюнхильд, и мотив выпивания Сигурдом напитка забвения не имеет аналогий в западногерманском ареале. Не отрицая сосуществования в эддической традиции различных напластова-

¹ Настоящая статья представляет собой продолжение исследования языка определенного жанра — заговора (см. [Топорова 2002]) уже на примере героического цикла «Старшей Эдды».

² Рукописи: Codex Regius, вторая половина XIII в., AM 748, начало XIV в., Hauksbók, начало XIV в.

³ Ср. кроме названного выше поэтического памятника — «Старшей Эдды» — самостоятельный фрагмент о кладе Нибелунгов из «Младшей Эдды» [Младшая Эдда: 93], произведения Снорри Стурлусона 1222–1225 гг., излагающего мифологические сведения о происхождении и устройстве вселенной, «Сагу о Вёльсунгах» середины XIII в., представляющую собой переложение эддических песен по рукописи более древней, чем Codex Regius, норвежскую «Сагу о Тидреке», посвященную биографии Дитриха Бернского и основанную на севернонемецкой версии событий, датские (XVI в.) и фарёрские (XIX в.) баллады.

⁴ Ср. средненемецкую «Песнь о Нибелунгах» (ок. 1200 г.) и «Песнь о Роговом Зейфриде» конца XIII в.

⁵ Ср. гипотезу о моногенетическом происхождении сказания о Нибелунгах, предполагающем наличие единого произведения уже на раннем этапе развития сюжета о Нибелунгах, его интерпретацию в связи с древнегерманским мифом творения как противостояния **нижнего** и **верхнего** миров — «мрачных» Нибелунгов (др.-исл. *Niflungar* < и.-е. **enebh-*, **nebh-*, **embh-* 'сырой, вода' (IEW 315)) и «высоких» бургундов (герм.-лат. *Burgundiones* < и.-е. **bhergh-* 'высокий, выдающийся', **bherghos* 'гора') из-за клада Нибелунгов [Топорова 2000а; б].

ний сюжета — общегерманских, континентально-германских, западноскандинавских инноваций в период, предшествующий заселению Исландии (с 850 г.) и последующую эволюцию (конец IX — XIII в.), мы не склонны объяснять их поздней «мифологической романтикой скандинавского Севера»⁶; скорее речь может идти о реликтах древнейшего ядра сказания о Нибелунгах в скандинавском ареале.

Во-вторых, «Речи Сигдривы» обнаруживают непосредственную связь с мифологическими песнями «Старшей Эдды»: достаточно упомянуть, что одним из действующих лиц является верховный бог скандинавского пантеона Один. Таким образом, создаются благоприятные условия для изучения механизма взаимодействия мифологической и героической страт на примере конкретного текста.

В-третьих, в «Речах Сигдривы» отражены исключительно ценные свидетельства о древнем ритуале приобщения непосвященных к вербальной магии. «Поучения в рунической мудрости вложены в уста Сигдривы потому, что она проснулась от долгого сна, во время которого ее душа могла, как полагали, скитаться по другим мирам и, следовательно, приобрести тайные знания» [Стеблин-Каменский 1963: 240]. Некоторые скандинависты считают, что в этой эддической песне описываются особые способы получения сакрального знания, напоминающие самопожертвование Одина, висящего на мировом древе и пронзенного копьем, ради обретения рунической магии, и напоминающие шаманскую практику лапландцев и финнов [Einarsson 1957: 28; 30]. Следовательно, появляется уникальный шанс проследить конституирование заговора как особого жанра не только на уровне языка и текста, но и в экстралингвистической сфере — на уровне ритуала, и тем самым возникают предпосылки для комплексного анализа генезиса заговора.

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы выделить в «Речах Сигдривы» фрагменты заговоров и, таким образом, репрезентировать «заговорный» текст в полном объеме, с одной стороны, и определить функции «заговорного» элемента в нетипичном контексте, с другой.

Перейдем к анализу эддического материала, приведем примеры «заговорного» текста из «Речей Сигдривы», сопровождаемого переводом на русский язык и комментариями, объясняющими его принадлежность к соответствующему жанру на основании типичных для него лингво-стилистических критериев.

- | | |
|--|--|
| 3. Heill dagr, heilir dags synir, heil nótt ok nift! óreiðom augom lítið ocr þinig, oc gefit sitjondom sigr | Будь невредимым, день! Будьте невредимыми, дня сыны! Будь невредимой, ночь с сестрою! Негневными глазами взгляните на нас сюда и дайте сидящим победу» ⁷ ; |
| 4. Heilir æsir, heilar ásynjor, heil síá in fiqlnýta fold! | Невредимые асы, невредимые асины, да будет невредимой многополезная земля! |

МОРФОЛОГИЯ

Употребление грамматических конструкций с императивом для реализации желаний исполнителя заговора или прославления адресата заговора: *óreiðom augom lítið ocr*

⁶ Цит. по: [Жирмунский 1960: 31].

⁷ Дословный перевод автора обозначается знаком *.

þinig, // oc gefit sitjondom sigr «Негневными глазами *взгляните* на нас сюда // и *дайте* сидящим победу»; heil *siá* in fiqlnýta fold! «да будет невредимой многополезная земля!»;

Использование дейктических частиц, служащих для обозначения момента произнесения заговора, чтобы достичь эффекта «сиюминутности», актуализировать ситуацию (*hic et nunc*) и указать на просителя: *óreiðom augom lítið ocr þinig* «Негневными глазами *взгляните* на нас сюда»;

СЕМАНТИКА

Наиболее сакральные понятия, релевантные для адресанта заговора маркируются. Они размещаются на ключевых метрических позициях — в начале строфы или краткой строки: *Heill dagr, heilir dags synir, // heil nótt ok nift!* «Невредимым будь, день! Невредимыми будьте, дня сыны! // Невредимой будь, ночь с сестрою!»; *Heilir æsir, heilar ásynjor, // heil siá in fiqlnýta fold!* «Невредимые асы, невредимые асиньи, // да будет невредимой многополезная земля!».

В исчерпывающих перечислениях называются все элементы из семантического поля ‘день’ — синонимы и антонимы — или ‘асы’ — ‘асиньи’ как пары из семантического поля ‘ас (бог)’, отражающие тенденцию заговора к полноте и универсальности описания, его энциклопедичность. Ср. 3–4: *Heill dagr, heilir dags synir, // heil nótt ok nift!* «Будь невредимым, день! Будьте невредимыми, дня сыны! // Будь невредимой, ночь с сестрою!»; *Heilir æsir, heilar ásynjor* «Невредимые асы, невредимые асиньи»;

СТИЛИСТИКА

В параллельных синтаксических конструкций повторяется ключевое слово: *Heill dagr, heilir dags synir, // heil nótt ok nift!* «Будь невредимым, день! Будьте невредимыми, дня сыны! // Будь невредимой, ночь с сестрою!»; *Heilir æsir, heilar ásynjor, // heil siá in fiqlnýta fold!* «Невредимые асы, невредимые асиньи, // да будет невредимой многополезная земля!».

Тавтологические сочетания ‘день’ и ‘дня сыны’, то есть ‘дни’, кодируют адресат заговора: *Heill dagr, heilir dags synir* «Будь невредимым, день! Будьте невредимыми, дня сыны!».

ПОЭТИКА

Ср. повтор слова: *Heill dagr, heilir dags synir* «Будь невредимым, день! Будьте невредимыми, дня сыны!» (см. также примеры с *heill* ‘невредимый’);

анаграммирование главной просьбы исполнителя заговора — победы (др.-исл. *sigr*): *Heill dagr, heilir dags synir, ... // oc gefit sitjondom sigr* «Будь невредимым, день! Будьте невредимыми, дня сыны! ... // и дайте сидящим победу»;

В третьей и четвертой строфах «Речей Сигрдривы» репрезентирован один из редких примеров хвалебных заговоров, обращенных к обожествленным силам природы — «дню» и «многополезной земле». Среди древнегерманских метрических заговоров можно привести аналогичное в структурно-семантическом аспекте древнеанглийское «Заклинание неплодородной земли»⁸ с апелляцией к земле или деифицированной паре — «земле и небу»: *eorðan ic bidde and upheofon* (28) «земле я молюсь и верхнему небу»; *Erce, Erce, Erce, eorþan modor* (51) «Эрке, Эрке, Эрке, мать

⁸ Цит. по: [Топорова 1996: 137–141].

земли»; *Hal wes þu, folde, fira modor!* (69) «Будь благословенна, земля, мать людей!». Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что и в «Речах Сигрдривы», и в «Заклинании неплодородной земли» фигурирует сочетание однокорневых лексем — ‘невредимый, целый’ (др.-исл. *heill*, др.-англ. *hāl*) и ‘земля’ (др.-исл. *fold*, др.-англ. *folde*), на основании которых можно реконструировать выражение «невредимая земля» (**hailō fuldō*), относящееся к общегерманскому поэтическому языку хвалебного заговора. Весьма показательно, что модель, объединяющая о.-герм. **hailō* ‘невредимый, целый’ с императивом того или иного глагола, выражающая пожелание адресанта, типична для древнегерманских заговоров. Ср. помимо приведенного выше примера фрагменты из «Бамбергского заклинания крови»: *heil sistu wnte!* «невредимой будь ты, рана!» или из «Заклинания от внезапного колотья» (строка 28): *Hāl westu, helpe ðin drihten!* «Будь невредим, да поможет тебе Господь!».

За заговорами, посвященными обожевленным силам природы (строфы 3 и 4), в «Речах Сигрдривы» следуют целебные заговоры⁹, в частности, на благополучные роды¹⁰, а также «хорошие заговоры и руны радости» (*góðra galdra oc gamanrína*). Описываемая далее ситуация особенно ценна из-за того, что в ней отражен архаичный ритуал посвящения в тайны магии. В центре внимания оказывается пара *учитель* (Сигрдрива) — *ученик* (Сигурд) и эпистемиологическая терминология¹¹. Валькирия Сигрдрива может выполнять роль наставницы в высшей мудрости, поскольку она пребывала длительное время во сне, изофункциональном смерти в эддической мифопоэтической модели мира, а, как известно, нахождение в ином мире (или других мирах) гарантирует приобщение к сакральным знаниям¹². Неслучайно, что Сигрдрива обнаруживает некоторые черты сходства с вельвой, пробужденной Одним из могилы и сообщаящей ему о прошлом и будущем вселенной. Ср., в частности, общий мотив принуждения, оков (сна=смерти) в *Sd. 1: Hvæt beit brynio, hví brá ec svefni? // hverr feldi af mér fólvar nauðir?* «Что рассекло броню, как я освободилась ото сна? // Кто свалил с меня бледные¹³ оковы (букв. *принуждения*)?» и *Bdr. 4: Þá reið Óðinn fyr austan dyrr, // þar er hann vissi vqlo leiði; // nam hann vittugri valgaldr qveða, // unz nauðig reis, nás orð um qvað* «Тогда поскакал Один на восток от ворот, // там, где он знал, могила вельвы; // стал он сведущий в колдовстве говорить заговор мертвых, // пока она, *принуждаемая*, не поднялась и не сказала *мертвого* слова» или рефрен *nauðig sagðas, nú mun ec þegia* «*принуж-*

⁹ Ср. *Sd. 4: mál oc manvit gefit ocr mærom tveim // oc læcnishendr, meðan lifom* «речь и разум дайте нам обоим знаменитым, // и исцеления руки, пока мы живем!»*.

¹⁰ Ср. *Sd. 9: Biargrúnar scaltu kunna, ef þú biarga vilt // oc leysa kind frá konom* «Руны спасения должен ты знать, если хочешь спасти // и отделить ребенка от женщины».

¹¹ Ср., в частности, неоднократно повторяющийся призыв к познанию (*scaltu kunna* «ты должен знать») в *Sd. 6; 7; 9; 11; 12; 13*.

¹² Ср. высказывание великана Вафтруднира, соревнующегося с Одним в знаниях о происхождении и устройстве вселенной, в котором знание имеет пространственный субстрат и отождествляется с пройденным путем: *Frá iotna rúnom oc allra goða // ec kann segia satt, // þviat hvern hefí ec heim um komit; // nío kom ec heima fyr Niflhel neðan* (Vm. 43) «О тайнах великанов и всех богов // поведал я правду, // потому что я прошел каждый из миров; // девять я прошел миров вниз до Мрачной хель (нижнего мира, царства смерти)».

¹³ Др.-исл. *fqlr* ‘бледный’ характеризует цвет лица умирающего, то есть имплицитно идею смерти.

даемая, я сказала, теперь я замолчу» (Bdr. 7; 9; 11). О сакральном характере приобщения Сигурда к руническим знаниям свидетельствует и идея памяти, воплощенной в «напитке памяти», похожем на «мёд поэзии» (др.-исл. *minnisveig* (Sd. 2 проз.))¹⁴, и отождествляемой в мифопоэтической модели мира с высшей мудростью¹⁵.

Если сакральность ситуации, изображаемой в «Речах Сигдривы», и ее связь с ритуалом можно считать доказанными, то реализация высших знаний, исходящих от валькирии, именно в форме заговоров нуждается в обосновании. Главным критерием их принадлежности именно к этому жанру, как и прежде, остается совокупность свойственных ему лингво-стилистических признаков наряду с наличием прямых указаний в самом тексте эддической песни, прежде всего определения «хорошие заговоры и руны радости» (*góðra galdra oc gamanrúna*).

Обратимся к строфам 15–17, которые изрекает голова Мимира Одина¹⁶:

- | | |
|---|--|
| 15. Á skildi qvað ristnar, þeim er stendr fyr skinandi goði, á eyra Árvacs oc á Alsvinnz hófi, á því hveli, er snýz undir reið Rungnis, á Sleipnis tǫnnom oc á sleða fiqtróm, | Что руны украсили щит бога света, копыто Альсвинна и Арвака уши и колесницу убийцы Хрунгнира, Слейпнира зубы и санный подрез, |
| 16. á bjarnar hrammi oc á Braga tungo, á úlfs klóm oc á arnar nefi, á blóðgom vængiom oc á brúar sporði, á lausnar lófa oc á lícnarspori, | лапу медведя и Браги язык, волчьи когти и клюв орлиный, красные крылья и край моста, ладонь повитухи и след помогающий, |
| 17. á gleri oc á gulli oc á gumna heillom, í víni oc virtri oc vilisessi, á Gungnis oddi oc á Grana briósti, á nornar nagli oc á nefi uglo. | стекло и золото и талисманы, вино и сусло, скамьи веселья, железо Гунгнира, грудь коня Грани, ноготь норны и клюв совиный. |
| 18. Allar vóro af scafnar, þær er vóro á ristnar, oc hverfðar við inn helga miqð, oc sendar á víða vega. Þær ro með ásom, þær ro með álfom, sumar með vísom vǫnom, sumar hafa mennzcir menn. | Руны резные все соскоблили, с медом священным смешав, разослали, — и послали на широкие дороги. У асов одни, другие у альфов, у ванов мудрых, у сынов человеческих. |

¹⁴ Вероятнее всего он идентифицируется с пивом, упоминаемым в пятой строфе: *Biór færi ec þér, brynþings apaldr, // magni blandinn oc megingintíri; // fullr er hann líóða oc lícnstafa, // góðra galdra oc gamanrúna* (Sd. 5) «Пиво принесу я тебе, тинга брони (= битвы) яблоня, // с силой смешанное и большой славой; // полно оно песен и благих рун, // хороших заговоров и рун радости».

¹⁵ Ср. Vm. 34: *Óðinn qvað: «Segðu þat íþ átta, allz þic fróðan qveða // oc þú, Vafðrúðnir, vitir, // hvat þú fyrst mant eða fremst um veizt; // þú ert alsviðr, iqtunn»* «Один сказал: „Скажи восьмое, ведь тебя называют мудрым // и ты, Вафтруднир, знаешь, // что ты раньше всего помнишь или прежде всего знаешь, // ты всемудрый, великан“».

¹⁶ «В „Saga об Инглингах“ рассказывается, что асы послали Мимира заложником к вanam, те отрубили ему голову и послали назад асам, а Один сохранил ее при помощи колдовства, и она сообщала ему тайны» [Стеблин-Каменский 1963: 218].

- | | |
|--|--|
| 19. Þat ero bócrúnar, þat ero bjargrúnar, oc allar qlrúnar, oc mætar meginrúnar, hveim er þær kná óvilltar oc óspilltar sér at heillom hafa; nióttu, ef þú namt, unz riúfaz regin. | То руны письма, повивальные руны, руны пива и руны волшбы, — не перепутай, не повреди их, с пользой владей ими; пользуйся знанием до смерти богов! |
|--|--|

Строфы 15–17 представляют собой одно предложение, состоящее из множества однородных членов, причем набор предметов, на которых вырезают руны, отличается предельной детализацией. Необходимость введения «заговорного» фрагмента именно в данном месте обусловлен прагматическим фактором — интенцией валькирии посвятить Сигурда во все тонкости магического искусства, поделиться с ним высшей мудростью, ничего не утаив.

Строфы 15–17 обнаруживают удивительное сходство с «заговорным» отрывком из мифологической песни «Старшей Эдды» — «Речей Высокого» (строфы 85–88), в которых исполнитель песни стремится оградить своих слушателей от вредоносного воздействия сил, связанных с потусторонним миром, — колдуньи и погибшего воина.

Ср. «Речи Высокого»:

Háv.

- | | |
|---|---|
| 85: Brestanda boga, brennanda loga, gínanda úlfí, galanda kráco, rýtanda svíni, rótlausom viðí, vaxanda vági, vellanda katli, | Непрочному луку, жаркому пламени, голодному волку, горластой вороне, визжащей свинье, стволу без корней, встающему валу, котлу, что кипит, |
| 86: flíuganda fleini, fallandi báro, ísi einnættom, ormi hringlegnom, brúðar beðmálom eða brotno sverði biarnar leiki eða barni konungs, | летящей стреле, отходящему валу, тонкому льду, змее, что свилась, жены объяснениям, с изьяном мечу, медведя проделкам, и конунга сыну, |
| 87: siúcom kálfí, siálfráða þræli, vqlo vilmæli, val nýfeldom, | скотине больной, рабу своевольному, лести колдуньи, врагу, что сражен, |
| 88: acrí ársánom trúí engi maðr, né til snemma syni; | всходам ранним не должно нам верить, ни сыну до срока. |

Сходство между Sd. 15–17 и Háv. 85–88 выражается в использовании серии однородных членов в дательном падеже, приобретающих при помощи нагнетания словесного ряда инерцию магического воздействия во всех возможных ситуациях; в обоих случаях функционирование «заговорного» текста в чужеродном контексте вызвано чисто прагматическими причинами — потребностью перечислить (назвать) все либо негативные, либо позитивные для индивида явления, чтобы обеспечить ему полную безопасность; иными словами, речь идет о фундаментальном свойстве заговора — его тенденции к глобальности, включении в свою сферу воздействия всех предметов и явлений.

Изоморфизм между «Речами Сигрдривы» и «Речами Высокого» отнюдь не ограничивается приводимыми выше примерами, он распространяется и на другие фрагменты «заговорного» текста. Эти совпадения отражены в таблице.

«Речи Сигрдривы»

«Речи Высокого»

1. Перечисление рун во множ. ч. (им. или вин. пад.)

(19) Þat ero bócrúnar, þat ero bjargrúnar, // oc allar qlrúnar, // oc mætar meginrúnar «То руны письма, повивальные руны, // руны пива // и руны волшбы».

(142) Rúnar munt þú finna oc raðna stafí, // miqc stóra stafí, // miqc stinna stafí «Руны найдешь и постигнешь знаки, // сильнейшие знаки, // крепчайшие знаки».

2. Перечисление глаголов, обозначающих способы изготовления рун.

(18) Allar vóro af scafnar, þær er vóro á ristnar, // oc hverfðar við inn helga mið, // oc sendar á víða vega «Все были выскоблены, они были вырезаны // и смешаны со священным мёдом // и посланы на широкие пути».

(142) er fáði fimbulpulr // oc gofðo ginregin // oc reist hroptr ragna «Хрофт их окрасил, // а создали боги, // и Один их вырезал».

3. Перечисление обладателей рун — богов или других мифологических существ.

(18) Þær ro með ásom, þær ro með álfom, // sumar með vísom vqnom, // sumar hafa mennzcir menn «у асов одни, другие у альвов, // у ванов мудрых, // у сынов человеческих».

(143) Óðinn með ásom, enn fyr álfom Dáinn, // Dvalinn dvergom fyrir, // Ásvidr iqtom fyrir, // ec reist siálfr sumar «Один у асов, а Даин у альвов, // Двалин у карликов, // у турсов Асвид, // и сам я их резал».

Приведем доводы в пользу принадлежности строф из «Речей Сигрдривы» именно «заговорному» тексту¹⁷. К лингвостилистическим особенностям заговора несомненно могут быть отнесены исчерпывающие перечисления, в которых называются все элементы классификационной схемы¹⁸, параллельные синтаксические конструкции¹⁹, тавтологии (обозначения одного и того же понятия)²⁰, повтор

¹⁷ Аргументы по поводу отнесенности строф 142–143 к жанру заговора см.: [Топорова 2002: 98–100].

¹⁸ Ср. «асы — альвы — ваны — люди»: (18) Þær ro með ásom, þær ro með álfom, // sumar með vísom vqnom, // sumar hafa mennzcir menn «у асов одни, другие у альвов, // у ванов мудрых, // у сынов человеческих») или названия различных типов рун: (19) Þat ero bócrúnar, þat ero bjargrúnar, // oc allar qlrúnar, // oc mætar meginrúnar «То руны письма, повивальные руны, // руны пива // и руны волшбы».

¹⁹ Ср. серию однотипных причастий II (nom. plur.): (18) Allar vóro af scafnar, þær er vóro á ristnar, // oc hverfðar við inn helga mið, // oc sendar á víða vega «Все были выскоблены, они были вырезаны // и смешаны со священным мёдом // и посланы на широкие пути» или синтаксическую конструкцию þat ero «это суть»: (19) Þat ero bócrúnar, þat ero bjargrúnar «Это руны письма, это повивальные руны».

²⁰ Ср. «людские люди» в Sd. 18 (mennzcir menn) или синонимичность глагольных форм (Allar vóro af scafnar, þær er vóro á ristnar «Все были выскоблены, они были вырезаны»).

общего компонента сложного слова²¹ или отдельного слова²², многозвучные рифмы²³.

Подобие строф 18–19 «Речей Сигдривы» и строф 142–143 «Речей Высокого» заключается, на наш взгляд, в одинаковой экстралингвистической ситуации, изображаемой в этих эддических текстах, в которой принимают участие верховный бог скандинавского пантеона (в *Háv.*, *Sd.*) и самый мудрый великан Мимир (в *Sd.*). Таким образом, в обоих случаях вполне мотивировано функционирование сакрального текста, весьма близкого к древнегерманской культовой поэзии. Рассматриваемые нами фрагменты напоминают деноминативные заговоры, в которых установка на магическое воздействие ключевого слова — руны — реализуется в его назывании; тем самым, прямая номинация открыто демонстрирует главную ценность эддической мифопоэтической модели мира — высшую мудрость, воплощенную в рунической магии.

Подводя итоги краткого анализа одной из песен героического цикла «Старшей Эдды» — «Речей Сигдривы», можно констатировать наличие в ней довольно обширного пласта «заговорного» текста специфического характера — рунической магии, — имеющего многочисленные параллели в песне мифологического цикла — «Речах Высокого», функционирование которого объясняется денотативной ситуацией: главным объектом описания является процесс изготовления рун и овладения руническими знаниями.

ИСТОЧНИКИ ТЕКСТОВ И ПЕРЕВОДОВ

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg, 1962.

Младшая Эдда / Изд. подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и комм. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

ЛИТЕРАТУРА

Жирмунский 1960 — Жирмунский В. М. Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера // Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах / Пер. с нем. Д. Е. Бертельса. Под ред. В. М. Жирмунского и Н. А. Сигал. Вступ. ст. и прим. В. М. Жирмунского. М., 1960.

Стеблин-Каменский 1963 — Стеблин-Каменский М. И. Комментарии // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Пер. А. И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и комм. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

Топорова 1996 — Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

²¹ Ср. одинаковый второй компонент композитов: (19) *Þat ero bócrúnar*, *þat ero bjargrúnar*, // *oc allar qlrúnar*, // *oc mætar meginrúnar* «То руны письма, повивальные руны, // руны пива // и руны волшбы».

²² Ср. *Sd.* 18: *sumar með vísom vqnom*, // *sumar hafa mennzcir menn* «некоторые у асов, некоторые у альвов».

²³ Ср. *Sd.* 19: *óviltar* oc *ósþiltar* «неперепутанные и неиспорченные».

- Топорова 2000а — *Топорова Т. В.* О дуализме древнегерманской космогонической модели мира на примере сказания о Нибелунгах // *Язык: теория, история, типология.* М., 2000. С. 222–232.
- Топорова 2000б — *Топорова Т. В.* Сказание о Нибелунгах в свете германской космогонии // *Изв. ОЛЯ. Серия лит. и яз., 2000. Т. 59, № 2. С. 1–10.*
- Топорова 2002 — *Топорова Т. В.* О «заговорных» фрагментах в мифологических песнях «Старшей Эдды» // *Заговорный текст: генезис и структура. Материалы круглого стола / Ред. колл. Л. Г. Невская, Т. Н. Свешникова, В. Н. Топоров.* М., 2002. С. 93–107.
- Einarsson 1957 — *Einarsson St.* A history of Icelandic literature. N. Y., 1957.
- Heusler 1921 — *Heusler A.* Nibelungensage und Nibelungenlied. Dortmund, 1921.
- IEW — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. München, 1959. Bd. 1–2.

СОКРАЩЕНИЯ

- Háv. — Hávamál — «Речи Высокого»
Sd. — Sigrdrífomál — «Речи Сигдривы»
Vm. — Vafðrúðnismál — «Речи Вафтруднира»

ДР.-АНГЛ. *Erce, eorþan modor* — РУССК. *мать сыра земля*

Целью настоящей заметки является сравнительный анализ образа *матери земли*, засвидетельствованный, с одной стороны, в древнеанглийском метрическом «Заклинании неплодородной земли» и в русских духовных стихах, с другой. Выбор в качестве объекта сопоставления именно таких текстов на первый взгляд может показаться странным, поскольку речь идет о различных традициях — языческой и христианской — и соответствующих моделях мира, однако он продиктован рядом обстоятельств:

- во-первых, не подлежит сомнению **архаичный** характер исследуемых произведений, описывающих события начиная с X в., то есть мы имеем дело с синхронными фактами;
- во-вторых, актуален **один и тот же** тип творчества — безличное авторство, воплощаемое в бытовании текста в устной традиции на протяжении длительного периода как в германском, так и в славянском ареалах;
- в-третьих, соотношение **языческого** и **христианского** элементов не столь однозначно, как это может показаться при первом приближении к исследуемым текстам, поскольку древнеанглийский заговор, несмотря на очевидные признаки языческого мировоззрения, выражающиеся прежде всего в апелляции адепта к силам природы, чтобы добиться плодородия и изобилия, несомненно органично включен в христианскую традицию (ср. мольбу о милости к «великому Господу», изображаемому, правда в духе героического эпоса как «знаменитому владыке», а также к «праведной святой Марии»), а русские духовные стихи обнаруживают многочисленные черты языческого мировоззрения, на которых мы остановимся подробнее;
- в-четвертых, соблюдается **адекватная** структура текстов: «Голубиная книга», повествующая о происхождении мира, соответствует глубоко мифологическому по своей сути древнеанглийскому заговору, имеющему непосредственное отношение к германскому мифу творения;
- в-пятых, существенную роль играет **поэтическая** форма, типичная как для древнеанглийского заговора, так и для русских духовных стихов.

Как нам кажется, приводимых выше аргументов вполне достаточно для того, чтобы обосновать правомерность приводимого ниже сравнения.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу материала, необходимо дать краткую характеристику изучаемых памятников.

Древнеанглийское «Заклинание неплодородной земли» — одно из самых выдающихся произведений своего времени, прежде всего благодаря органическому соединению, точнее — сплаву — языческого и христианского мировоззрения, а также драматизму и художественному совершенству; оно сохранилось в составе рукописи, датируемой ранним XI в., имеет метрическую форму, довольно большой объем (82 строки), состоит из вербального (собственно текста заговора, произноси-

мого исполнителем) и невербального (развернутого описания ритуала) компонентов и испытало на себе следы литературной обработки (ср., в частности, вариации и повторы, фрагменты молитв на латинском языке и пр.), с точки зрения жанра не является «чистым» заговором, поскольку обладает структурными признаками молитвы (ср. рефрен *ic bidde* «я молю»).

О русской космогонической концепции можно судить по народным духовным стихам XVII — первой половины XVIII в., объединенным в «Голубиной книге». Несмотря на то, что этот памятник датируется достаточно поздним периодом и он возводится как к каноническим произведениям — Ветхому и Новому Заветам, отдельным житиям, так и к многочисленным апокрифам, в нем отражены архаичные народные представления об устройстве мира, восходящие к началу XI в., о чем свидетельствует и само название, трактуемое двояко: как книга о глубинах мироздания и как откровения, исходящие от Святого Духа, символизируемого голубем [ГК: 306]. Использовать тексты, находящиеся в русле христианской традиции, для иллюстрации русских мифопоэтических представлений кажется нам вполне приемлемым по ряду причин. Во-первых, процесс христианизации Руси, по оценкам специалистов, произошел не мгновенно, он растянулся приблизительно на сто лет; введение христианства не вызвало яростного сопротивления, так как его осуществляли не иноземцы-завоеватели, а соотечественники, сопровождавшие греческих священников, к тому же принадлежавшие к высшей ступени социальной иерархии (князья). Судя по всему, новая вера распространялась постепенно и безболезненно. Во-вторых, некоторые черты языческого мировоззрения создавали возможность для восприятия новой религиозной концепции, в частности, тенденция к выделению главного бога славянского пантеона — Перуна на фоне гораздо менее разработанных образов остальных богов, а также типичный для языческого периода родовой строй с общинным мировоззрением. В-третьих, апокрифы¹, объединяющие различные жития, легенды и сказания, не признанные официальной церковью, как один из источников духовных стихов, позволяют трактовать интересующие нас тексты как воплощение народного христианства с явными признаками старого культа.

Как правило, в духовных стихах выделяют две страты: к XI–XV вв. относится зарождение сказаний о христианских героях-святых (Егории Храбром, Федоре Тироне, Дмитрии Солунском), получивших название «старших» былинных стихов, и к XVI–XX вв. с типичным для них расширением круга тем, сюжетов и образов — о рождестве Христовом, страстях Господних, о грешной душе и Страшном суде, — вызванных более глубоким проникновением в сущность христианского вероучения.

Среди духовных стихов особого внимания заслуживает «Голубиная книга»². Ее специфика заключается прежде всего в наиболее полной репрезентации народно-хри-

¹ «Апокрифы сами суть продукт преломления христианства через призму „языческого“ мировоззрения, эти тексты уже содержат так называемое „двоеверие“, оно же „бытовое“ христианство, восточное и западное, представляющее собой переработку христианства в духе народного миропонимания» (цит. по: [ГК: 16]).

² Ср. ее выразительные характеристики: «перл русской христианско-мифологической быliny» (И. Ягич), «опозитивированная сокращенная народная Библия» (В. Мочульский) (цит. по: [ГК: 22]).

стианских космологических представлений, которые впоследствии воспроизводились в других произведениях рассматриваемого нами жанра. Необычна и структура «Голубиной книги», лишенной характерного для эпического стиха сюжета: она построена по принципу вопросов и ответов о происхождении и функционировании различных элементов вселенной. Кроме того, «Голубиная книга» явно претендует на статус *сакрального* объекта по целому ряду причин:

- она сообщает о высшей мудрости, воплощаемой в тайнах мироздания;
- диалог на космологические темы состоится в центре вселенной возле *axis mundi* — «древа кипарисова»;
- священный характер сведений о начале вселенной и ее устройстве подчеркивается принадлежностью участников диалога на космологические темы к высшему рангу религиозной и социальной иерархии, ср. премудрого царя Давыда Евсеевича — библейского царя-псалмопевца Давида — и Володимира-князя, правителя русской земли, причем благодаря выбору таких персонажей восстанавливается связь времен — от библейского *illo tempore* до начала русской мифопоэтической традиции;
- на основании типологических критериев можно постулировать принадлежность «Голубиной книги» к группе архаичных текстов, посвященных теме сотворения мира, которым свойственны: «а) наличие для описания мира определенного алфавита, единицами которого служили основные элементы космоса; б) совмещенность синхронного и диахронического аспектов описания (описание мира в его иерархическом устройстве равноценно описанию последовательности сотворения его элементов); в) параллелизм в описании макрокосма и микрокосма, точнее выводимость одного из другого; г) вопросно-ответная форма, числовой принцип аранжировки текста» [Топоров 1971: 61].

Приведем некоторые фрагменты из древнеанглийского «Заклинания неплодородной земли», релевантные для дальнейшего анализа ³:

| | |
|---|--|
| [26] Eastweard ic stande, arena ic me bidde, bidde ic þone mæran domine, bidde ðone miclan drihten, bidde ic ðone haligan heofonrices weard, eorðan ic bidde and upheofon and ða soþan sancta Marian | «Лицом к востоку я стою, о милостях себе я молюсь, молюсь я знаменитому владыке, молюсь великому Господу, земле я молюсь и верхнему небу, и праведной святой Марии, |
| [30] and heofones meaht and heahreced, þæt ic mote þis gealdor mid gife drihtnes toðum ontynan þurh trumne gefanc, aweccan þas wæstmas us to woruldnytte, | могуществу небес и высокому чертогу, чтобы я смог с Божьей помощью этот заговор разомкнуть зубами при помощи могучей мысли, пробудить урожай нам на благо, |

³ Полностью текст древнеанглийского «Заклинания неплодородной земли», а также перевод и комментарий см.: [Топорова 1996].

германского поэтического языка⁵. Ср.: *eorðan ic bidde and upheofon* (29) «земле я молюсь и верхнему небу».

Продемонстрируем контексты из русских духовных стихов, в которых репрезентировано словосочетание *земля & мать* в различных синтаксических функциях, выделяя три группы примеров:

1) **обращение**: И возговорит таково слово: // «Ой ты еси, *мать сыра земля!* // Расступися на четыре стороны» [«Федор Тирон»; ГК: 87]; Устами своими глаголет: // «Увы, *земля-мать сырая!* // Кабы ты, *земля*, вещая *мать*, голубица, // Поведала бы печаль мою!» [«Стих об Иосифе Прекрасном»; ГК: 144]; Устами своими глаголет: // «Увы, *земля-мать сырая*, // Сырая *земля-мать*, расступися!» [«Стих об Иосифе Прекрасном»; ГК: 145–146]; В горести речет: // «Увы, *мать сыра земля*, возьми меня к себе! ...» [«Плач Богородицы»; ГК: 180]; Уж как каялся молодец сырой земли: // «Ты покаяй, покаяй, *матушка сыра земля!*» [«Непрощаемый грех»; ГК: 213]; Отвещает земле Иисус Христос: // «О, *мати*, ты *мати сыра земля*, // Всех ты тварей осужденная» [«Плач земли»; ГК: 214]; Речет же сам Господь сырой земле: // «Потерпи же ты, *матушка сыра земля!*» [«Плач земли»; ГК: 215]; *Мати сыра земля*, // Прими на вечную жизнь меня! [«Стих о смерти»; ГК: 240]; *Земля, мать сыра земля*, // Сыра *матерь*, // Ты всякому человеку — // Отец иже *матерь* [«Об Адаме, житии человеческого и смерти»; ГК: 242];

2) **подлежащее, субъект в им. пад.**: Кая *земля* всем *землям мати*? [ГК: 37]; Святая Русь-*земля* всем *землям мати* [ГК: 37]; Потому свято-Русь-*земля* всем *землям мати* [ГК: 37]; Тогда *мать-земля* восколыбнется, // Тогда белый свет наш покончится [ГК: 40]; Дрогнет *матушка сыра земля* [«Сорок калик со каликою»; ГК: 67]; Затряслась и *мать сыра земля* на три поприща [«Кирик и Улита»; ГК: 80]; Расступилась *мать сыра земля* // На четыре стороны [«Федор Тирон»; ГК: 87]; Женщина скверным словом дерзанется — // *Мать-сыра земля* потрясется [«Василий Кесарийский»; ГК: 195]; А *сыра земля матушка* всколебається, // Завесы церковные разрушаются!» [«Стих о матерном слове»; ГК: 200]; Как спроговорит *матушка сыра земля* [«Непрощаемый грех»; ГК: 213]; Как расплачется и растужится // *Мать сыра земля* перед Господом [«Плач земли»; ГК: 214]; Растужилась, расплакалась *матушка сыра земля* // Перед Господом Богом [«Плач земли»; ГК: 215]; Первая мать — Пресвятая Богородица, // Вторая *мать* — *сыра земля*, // Третья мать — кая скорбь приняла [«Свиток Иерусалимский»; ГК: 220]; Загорится *матушка сыра земля* [«Страшный суд»; ГК: 243];

3) **объект в косв. пад.**: Ронила слезы пречистые // на *матушку* на *сыру землю* [ГК: 39]; Млад человек Федор Тирон // Он ударил во *мать* во *сыру землю* // Своим вострым копьём булатным [«Федор Тирон»; ГК: 87]; Хочу тебя, Аника, искосити, //

⁵ Ср., в частности, апофатические описания хаоса: *ero ni was noh ufhimil* (Wess. 2) «земли не было, ни верхнего неба»; *jgrð fannz æva né upphiminn* (Vsp. 4) «земли не находилось никогда, ни верхнего неба», а также: *hvaðan jgrð um kom eða uphiminn* // *fyrst, inn fróði jötunn* (Vm. 20) «откуда *земля* произошла или *верхнее небо* // раньше всего, мудрый великан»; *er eigi veit iardar hvergi* // *né uphimins* (Þrk. 2) «никто не знает ни на *земле*, // ни на *верхнем небе*»; *jgrð dúsadi os uphimin* (Od. 17) «*земля* дрожала и *верхнее небо*».

На *мать* на сырую *землю* поразити [«Аника-воин»; ГК: 105]; И тебя, смерть, я ушибу // И на *мать* на сырую *землю* поражу [«Аника-воин»; ГК: 105]; И хочет смерть ушибити, // На *мать* на сырую *землю* поразити [«Аника-воин»; ГК: 106]; Упал же храбрый человек Аника-воин // На *мать* на сырую *землю* [«Аника-воин»; ГК: 106]; Мать Пресвятую Богородицу прогневили, // *Мать* мы сыру *землю* осквернили [«Стих о матерном слове»; ГК: 200]; А иди тебе, телу грешному, // ... Во сыру *землю*, *землю-матуику* [«Расставание души с телом»; ГК: 225]; Еще к *матери* к *земле* припадает, // Отца с *матерью* воспоминает / ... К *матери* к *земле* припадаешь, // Отца с *матерью* воспоминаешь // ... Еще к *матери* к *земле* не припадати, // Отца с *матерью* не вспоминати [«Встреча инока с Христом»; ГК: 270]; И сошлет Господи потопие // ... И вымоет *матуику* сыру *землю* [«Страшный суд»; ГК: 243]; Пропущу я вас сквозь *матуику* сырой *земли*, // Засыплю я вас *матушкой-землей* [«Страшный суд»; ГК: 249]; Погляди, человече, вниз по *матушке земле* [«Страшный суд»; ГК: 254].

Если обратиться к статистическим данным, то обнаруживается приблизительно равное распределение словосочетания *земля & мать* по трем группам: 1 (15); 2 (14); 3 (15). Показательно, что в третьей группе широко распространены повторы, ср.: На *мать* на сырую *землю* поразити // ... И на *мать* на сырую *землю* поражу // ... На *мать* на сырую *землю* поразити [«Аника-воин»; ГК: 105–106]; Еще к *матери* к *земле* припадает, // ... К *матери* к *земле* припадаешь, // ... Еще к *матери* к *земле* не припадати [«Встреча инока с Христом»; ГК: 270], то есть по сути дела эта группа уступает по своему объему первым двум (15–4=11), которые к тому же объединены граммемами падежа и числа — **им. пад. ед. ч.** и различаются лишь в рамках коммуникативного акта: адресат (обращение) — неадресат (субъект), который, впрочем, иногда вовлекается в коммуникативную ситуацию (ср. глаголы говорения или их аналоги: *спроговорит матушка сыра земля* [«Непрощаемый грех»; ГК: 213]; Как *расплатится* и *растужится* // *Мать* сыра *земля* перед Господом [«Плач земли»; ГК: 214]; *Растужилась, расплакалась матушка сыра земля* // Перед Господом Богом [«Плач земли»; ГК: 215]. Иными словами, в коммуникативном акте мать земля выполняет две функции — **адресанта** (ср. апелляцию земли к богу) и более типичную — **адресата**.

При исследовании материала русских духовных стихов особого внимания заслуживают глаголы.

В первой группе (*земля-мать* — обращение) наблюдается следующая картина:

а) глагол бытия (иногда формально не выраженный, но подразумеваемый, или сопровождаемый причастием): Ой ты *еси, мать сыра земля!* [«Федор Тирон»; ГК: 87]; О, *мати*, ты *мати сыра земля*, // Всех ты тварей *есть* осужденная [«Плач земли»; ГК: 214]; *Земля, мать сыра земля*, // *Сыра мать*, // Ты всякому человеку *есть* — // Отец иже *матерь* [«Об Адаме, житии человеческом и смерти»; ГК: 242];

б) глаголы говорения: Кабы ты, *земля*, вещая *мать*, голубица, // *Поведала* бы печаль мою! [«Стих об Иосифе Прекрасном»; ГК: 144]; «Ты *покай, покай, матушка сыра земля!*» [«Непрощаемый грех»; ГК: 213];

в) эсхатологические глаголы: «Ой ты *еси, мать сыра земля!* // *Расступися* на четыре стороны» [«Федор Тирон»; ГК: 87]; «Увы, *земля-мать сырая*, // *Сырая земля-мать, расступися!*» [«Стих об Иосифе Прекрасном»; ГК: 145–146];

г) глаголы *брать, принять*: «Увы, *мать сыра земля, возьми меня к себе! ...*» [«Плач Богородицы»; ГК: 180]; *Мати сыра земля, // Прими на вечную жизнь меня!* [«Стих о смерти»; ГК: 240];

д) прочие глаголы: «*Потерпи же ты, матушка сыра земля!*» [«Плач земли»; ГК: 215].

Несмотря на дробность языковых фактов, прослеживаются некоторые закономерности, в частности, обусловленность выбора глаголов коммуникативной ситуацией обращения к земле (ср. глаголы *говорения*, а также их дублирование в косвенной и прямой речи⁶ или характерные для отправителя сообщения глаголы *брать, принять*, эксплицирующие отношения между ним и адресатом и реализующие идею перехода адресанта к адресату), а также взаимосвязь эсхатологических глаголов и глаголов *брать, принять* (земля должна *расступиться*, чтобы *принять* человека). Иными словами, именно **коммуникативная ситуация** оказывается определяющим фактором при селекции глаголов.

В семантической структуре глаголов второй группы (*земля-мать* — субъект) вычленяются те же разряды:

а) глагол бытия: *Кая земля [есть] всем землям мати?* [ГК: 37]; *Святая Русь-земля [есть] всем землям мати* [ГК: 37]; *Потому свято-Русь-земля [есть] всем землям мати* [ГК: 37]; *Первая мать — Пресвятая Богородица, // Вторая мать [есть] — сыра земля, // Третья мать — кая скорбь приняла* [«Свиток Иерусалимский»; ГК: 220];

б) глаголы *говорения*: *Как спроговорит матушка сыра земля* [«Непрощаемый грех»; ГК: 213]; *Как расплчется и растужится // Мать сыра земля перед Господом* [«Плач земли»; ГК: 214]; *Растужилась, расплакалась матушка сыра земля // Перед Господом Богом* [«Плач земли»; ГК: 215];

в) эсхатологические глаголы: *Тогда мать-земля восколыбнется, // Тогда белый свет наш покончится* [ГК: 40]; *А сыра земля матушка всколебается* [«Стих о матерном слове»; ГК: 200]; *Затряслась и мать сыра земля на три поприща* [«Кирик и Улита»; ГК: 80]; *Мать-сыра земля потрясется* [«Василий Кесарийский»; ГК: 195]; *Дрогнет матушка сыра земля* [«Сорок калик со каликою»; ГК: 67]; *Расступилась мать сыра земля // На четыре стороны* [«Федор Тирон»; ГК: 87]; *Загорится матушка сыра земля* [«Страшный суд»; ГК: 243];

Во второй группе засвидетельствованы те же семантические разряды предикатов, что и в первой (за исключением глаголов *брать, принять*, кодирующих главное желание адресанта сообщения достичь адресата), хотя эсхатологические глаголы представлены более полно (их продуктивность мотивируется тем обстоятельством, что в функции субъекта *земля-мать* по вполне понятным причинам проявляет большую валентность — способность присоединять глаголы, чем в функции обращения).

Что касается третьей группы (*земля-мать* как объект), то ситуация не имеет ничего общего с предыдущими группами: представлены совершенно иные глаго-

⁶ Ср.: *Уж как каялся молодец сырой земли: // «Ты покаяй, покаяй, матушка сыра земля!»* [«Непрощаемый грех»; ГК: 213].

лы, среди которых преобладают глаголы, управляющие косвенным объектом (ср. многочисленные предикативно-предложные конструкции: *ударил во мать* во сыру землю // Своим вострым копьём булатным [«Федор Тирон»; ГК: 87]; *Хочу тебя, Аника, искосити, // На мать* на сырую землю *поразити* [«Аника-воин»; ГК: 105] и др.).

Специфика материала, репрезентированного в русских духовных стихах, заключается в признаках поэтической организации словосочетания *земля & мать*, проявляющихся главным образом в **повторах** и **вариациях**. Ср.: «Увы, *земля-мать* сырая! // Кабы ты, *земля*, вещая *мать*, голубица [«Стих об Иосифе Прекрасном»; ГК: 144]; Увы, *земля-мать* сырая, // Сырая *земля-мать*, расступися! [«Стих об Иосифе Прекрасном»; ГК: 145–146]; О, *мати*, ты *мати* сыра *земля* [«Плач земли»; ГК: 214]; *Земля, мать* сыра *земля*, // Сыра *матерь* [«Об Адаме, житии человеческого и смерти»; ГК: 242]. Поэтические приемы отнюдь не исчерпываются примерами с *землей-матерью* в функции обращения; они отмечены и в других функциях — субъекта (ср.: *Кая земля* всем *землям мати*? [ГК: 37]; *Святая Русь-земля* всем *землям мати* [ГК: 37]; *Потому свято-Русь-земля* всем *землям мати* [ГК: 37]) и объекта (ср.: *А иди тебе, телу грешному, // ... Во сыру землю, землю-матушку* [«Расставание души с телом»; ГК: 225]; *Еще к матери к земле* припадает, // ... *К матери к земле* припадаешь, // ... *Еще к матери к земле* не припадати [«Встреча инока с Христом»; ГК: 270]).

На основании информации, почерпнутой из русских духовных стихов, можно конкретизировать значение второго компонента изучаемого словосочетания — *мать*, принадлежащего терминам родства. Судя по некоторым данным, эта лексема:

- во-первых, превосходит любой другой компонент соответствующего семантического ряда по объёму содержания;
- во-вторых, функционирует в качестве **архилексемы** со значением ‘начало’, ‘исток’, ‘первая’ (ср. нейтрализацию оппозиции ‘отец’ — ‘мать’⁷: *Земля, мать* сыра *земля*, // Сыра *матерь*, // Ты всякому человеку — // *Отец* иже *матерь* [«Об Адаме, житии человеческого и смерти»; ГК: 242] или использование этой лексемы в космогонических вопросах о происхождении объектов космозированной вселенной, выраженных существительными **не женского рода**: *Который камень* всем камням *мати*? [ГК: 37]; *камень* — существительное мужского рода, следовательно, логичнее было бы употребление лексемы ‘отец’);
- в-третьих, она подвергается сакрализации (ср.: *Первая мать* — Пресвятая Богородица, // *Вторая мать* — сыра *земля* [«Свиток Иерусалимский»; ГК: 220]).

Главный вывод, вытекающий из анализа русских духовных стихов, заключается в постулировании черт **одушевленности**, свойственных образу земли и воплощаемых на различных языковых уровнях: грамматическом (ср. наиболее частотный **им. пад. ед. ч.**), синтаксическом (основная функция — обращение и субъект), семантическом (*земля говорит, плачет, тужит*). Экстралингвистические свидетельства

⁷ Ср. индоевропейскую параллель: «в греческой мифологии возникшая из хаоса Земля (Гейя) создает из себя [разрядка наша. — Т. Т.] небо (Уран), от их брака происходят титаны» [МНМ 1980/2: 466].

об обожествлении земли в русле христианского мировоззрения, в частности, ее приравнивание к Богородице, подтверждают ее трактовку как субъекта⁸.

Возвратимся к древнеанглийскому «Заклинанию неплодородной земли» и перечислим параллели с русскими духовными стихами:

русс. земля, др.-англ. *eorþe* употребляются в им. пад. ед. ч.;

русс. земля, др.-англ. *eorþe* сочетаются с русск. мать, др.-англ. *modor*;

земля-мать выступает в качестве обращения и обозначает адресат коммуникативного акта;

земля-мать наделена признаками одушевленности, она обожествляется (к ней апеллируют с молитвой);

земля-мать обозначает земля — первая и отсылает к космогоническому мотиву о происхождении земли — первому демиургическому акту (ср. первый вопрос в «Голубиной книге» о вселенной: Какая земля всем землям мати? [ГК: 37] или Vm. 20: *Segðu þat iþ eina, // ... hvaðan iqrð um kom eða uphímin // fyrst ...* «Скажи первое, // ... откуда земля произошла или верхнее небо // прежде всего ...»)⁹;

земля-мать имплицитно подразумевает наличие неба-отца, их первоначальное единство в мифе творения¹⁰ (неразделенность мужского и женского начал, прародителей всего сущего, ср. космогоническую формулу из «Заклинания неплодородной земли»: *eorðan ic bidde and upheofon* (29) «землю я прошу и верхнее небо») и связь между ними, реализуемая при помощи моста (ср. др.-исл. *Bif-rqst* 'дрожащее расстояние', ненадежный и прерывающийся во время «гибели богов» путь с земли на небо) или столба пламени, изофункционального axis mundi (ср.: Явился столб красный, огненный, // От земли и до неба; // К тому столбу огненному // Сходились-соезжались // Цари, власти и патриархи // И все православные христиане [«Стих о Борисе и Глебе»; ГК: 285]).

Судя по данным анализируемых текстов, земля-мать представляет собой синкретичный образ, в котором неразрывно слиты две ипостаси — локуса, природного объекта и его обладателя. Основываясь на предположении о первичности локуса, нельзя не затронуть вопрос о происхождении имени собственного. Этот процесс, на наш взгляд, можно представить в следующем виде:

наименование локуса, чаще всего уникального,
например, земля (др.-исл. *iqrð*)



обоженная земля

⁸ Ср. реликты языческого культа, в частности, «покаяние перед землей, заменявшее в учении стригольников (XIV в.) исповедь священнику или обряд исповеди земле в крестьянской среде глухих мест вплоть до XIX в.» [ГК: 329].

⁹ И в древнеанглийской, и в русской мифопоэтической традиции Земля совмещает две функции: супруги неба, участвующей в создании космоса, и олицетворенной стихии плодородия и отражают образ богини-матери, «обычно выступающей в роли женского производящего начала вселенной» [МНМ 1980/1: 467].

¹⁰ Ср. древнеиндийскую «изначальную супружескую пару, где Дьяус — отец и небо, а Притхиви — мать и земля» [МНМ 1980/1: 417].

(ср. обращение-молитву к земле в древнеанглийском «Заклинании неплодородной земли»: *eorðan ic bidde and upheofon* (29) «земле я молюсь и верхнему небу»; *Erce, Erce, Erce, eorþan modor* (51) «Эрке, Эрке, Эрке, мать земли», причем др.-англ. *Erce*, по всей вероятности, восходит к германскому обозначению земли, дополненному уменьшительным суффиксом (< **er(d)-k-*)).

По поводу приводимой выше схемы следует отметить, что компонент персонификации возникает уже на втором этапе (то есть обожествленный локус), результат которого можно разложить на семантические составляющие, например, **земля** (локус) ⇒ **обожествленная земля**, наделенная чертами одушевленности (локус & имя) ⇒ **Земля** (персонификация). Процедура обожествления мотивируется, во-первых, тем, что речь идет об уникальном объекте мироздания (земле), неповторимость которого не подлежит сомнению, и, во-вторых, тем, что объект рассматривается не сам по себе, а лишь в контексте **мифа творения**, то есть интерес представляет в о з н и к н о - в е н и е объекта, п е р в ы й объект, который в силу релевантности этого признака приравнивается к единственному в своем роде объекту вселенной.

ИСТОЧНИКИ ТЕКСТОВ

- ГК — Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991.
 Edda — Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg, 1962.
 The Exeter Book — The Exeter Book. The Anglo-Saxon poetic records / Ed. by G. Ph. Krapp and E. K. Dobbie. N. Y., 1961. Vol. 3.

ЛИТЕРАТУРА

- МНМ — Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. 1–2.
 Топоров 1971 — Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа» // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. 5. С. 9–62.
 Топорова 1996 — Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
 Grimm 1876 — Grimm J. Deutsche Mythologie. 4. Aufl. besorgt von E. H. Meyer. Gütersloh, 1876.

СОКРАЩЕНИЯ

- | | | |
|-------|----------------------|----------------------------|
| Od. | — Oddrúnargrátr | — «Плач Оддрун» |
| Vm. | — Vafþrúðnismál | — «Речи Вафтруднира» |
| Vsp. | — Völuspá | — «Прорицание вёльвы» |
| Wess. | — Wessobrunner Gebet | — «Вессобруннская молитва» |
| Prk. | — Þrymsqviða | — «Песнь о Трюме» |

МАГИЧЕСКАЯ РЕЧЬ ОБЪЕКТА И СПОСОБЫ МАНИФЕСТАЦИИ АВТОРСТВА В ТЕКСТАХ СКАНДИНАВСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Хорошо известно, что древнее руническое письмо германцев, так называемый старший футарк (II–VIII в. н. э.), обладало весьма специфическими коммуникативными характеристиками. Можно сказать, что очень часто, имея дело со старшеруническими надписями, мы сталкиваемся, по существу, не со стремлением передать определенную информацию от одного человека к другому, а с попыткой установления контакта между человеком и тем, что к миру людей не принадлежит. Порой несоотнесенность надписи с адресатом-человеком обозначается вполне ярко и зримо. Так, рунологам известны случаи, когда камень закапывался таким образом, чтобы вырезанная на нем надпись оказывалась в земле знаками вниз, совершенно скрытой от постороннего взгляда, погребальный же камень с надписью мог иногда помещаться внутри погребения, где он был недоступен взору живых людей¹.

Замечательно при этом, что основным назначением многих старшерунических надписей явно было не только установление контакта с потусторонним миром, но и сохранение собственной целостности, нерушимости. Нередко значительную часть достаточно короткого рунического текста составляет формула, призванная обеспечить сохранность этого текста, а иногда эта идея сохранности имплицитным образом включена в другие формульные элементы надписи. Может сложиться впечатление, что одна из главных функций таких рун, а следовательно и главная задача их автора, заключалась в том, чтобы быть, существовать, оставаться неповрежденными, неподверженными порче². Примечательным образом, иногда лучше всего сохраняется и поддается дешифровке именно та часть надписи, которая должна была обеспечить сохранность рун. Так, знаменитая надпись из Stentoften (VII в.) располагается на разных сторонах камня; одна из надписей читается плохо и смысл ее достаточно темен (возможно, она содержит какое-то упоминание о жителях и «гостях» Ниухи?), тогда как другая представляет собой следующий текст: «Я спрятал здесь могучие руны. Да будет (тот) во власти беспокойства и беспутства, кто это разрушит»³. Сходную формулу мы обнаруживаем на одной из сторон другого рунического камня (Björketorp, VII в.): «Я спрятал здесь могучие руны. Да будет тот во власти беспокойства и беспутства, да погибнет тот коварной смертью, кто это разрушит». Текст, вырезанный на другой стороне, относительно краток, а его адресат весьма непрозрачен для современного исследователя — «Зловещее предзнаменование»⁴.

¹ Ср., например, камень из Elgesem, Норвегия (VI в.) [Krause 1937: 446–447, № 12]; ср. [Feist 1919: 247; Гуревич 2003: 418].

² Ср. [Смирницкая 1989: 40–46].

³ См. [Krause 1937: 512–518, № 51; Макаев 1965: 106, № 86].

⁴ См. [Krause 1937: 508–512, № 50; Макаев 1965: 100–101, № 9]. Ср. также убедительное прочтение Э. Антонсена весьма сохранившейся надписи на камне из Vetteland [Antonsen 1980: 10–11].

Мы далеко не всегда можем определить, к кому собственно была обращена та часть надписи, которая не содержит защитной, апотропеической формулы, и какого рода магическое воздействие она предполагала. При этом чрезвычайно отчетливо проступает стремление автора защитительной надписи обозначить в ней собственное присутствие. Очень часто в них содержится конструкция с личным местоимением. Иногда это личное местоимение как бы дублируется, «я» появляется дважды. Такое удвоенное «я» есть, например, в надписи на предмете в той или иной степени сакральном, на амулете из Lindholm'a (первая половина VI в.): «Я, эриль, Савилагаз (= Солнечный?), зовусь я» (**ek erilaR sawilagaR ha(i)teka**)⁵.

Таким образом, в старшерунических надписях употребление личных конструкций защитительными формулами не ограничивается. Манифестировать собственное присутствие может автор рунического текста любого содержания или изготовитель того или иного предмета. Существенно при этом, что в подобного рода личных конструкциях возможно, но отнюдь не обязательно указание имени автора. В дополнение к предыдущим приведем еще один пример безымянной надписи из Noleby — «Я нарисовал руны, происходящие от злых сил...»⁶ — и, соответственно, надписи, содержащие имена: «Я, Хлевагастиз из рода Холтиев, рог сотворил» (Gallehus, V в.)⁷ или «Иутингаз <имя собственное. — Ф. У.>. Я, Вакраз, могу писать» (Reistad, VI в.)⁸.

Последняя из приведенных надписей лицом к лицу сталкивает нас с проблемой, давно интересующей исследователей, занимающихся руническими текстами. Кто скрывается за местоимением «я» или именем собственным в такого рода надписях — заказчик рун или их резчик? Не исключено, разумеется, что в каких-то случаях они совпадают в одном лице, однако необходимо помнить и о том, что, судя по поздним данным, резчики рун, подобно кузнецам и ремесленникам, скорее всего могли быть своего рода профессионалами, и человек, владеющий этим искусством, изготавливал рунические надписи, так сказать, на заказ, не только для себя⁹. Столкновение двух личных имен в надписи из Рейстада заставляет лишний раз обратить внимание на такую возможность и задуматься о своеобразной проблеме авторства рунических текстов. Соответственно, мы не можем знать наверняка, кто был Хлевагастиз, столь развернуто именующий себя на роге из Gallehus: тот, кто сделал этот покрытый резьбой и снабженный рунической надписью рог собственными руками, или тот, кто его заказал¹⁰?

В определенном смысле ситуация с «авторством», которую мы наблюдаем в надписях, выполненных более поздними, так называемыми младшими рунами (конец VIII — начало XIII в.), устроена несколько проще. В некоторых младшеруниче-

⁵ См. [Krause 1937: 479–481, № 38; Макаев 1965: 104, № 51].

⁶ См. [Krause 1937: 518–521, № 52; Макаев 1965: 104, № 60].

⁷ См. [Krause 1937: 596–598, № 76; Макаев 1965: 102, № 29].

⁸ См. [Krause 1937: 545–547, № 58; Макаев 1965: 105, № 71].

⁹ Ср. [Snædal 2002: 25, footn. 6].

¹⁰ См. подробнее обсуждение этой проблемы: [Feist 1919: 246–249; Feist 1922: 604–605; Jacobsen 1940: 63–69; Moltke 1936: 250–259; Moltke 1947: 336–342; Bæksted 1946–1947: 49–57]; ср. [Grønvik 1999], с указанием дополнительной литературы.

ских текстах роли заказчика и исполнителя разведены, во многих случаях мы твердо знаем из самого текста, кто велел поставить надпись и кто высек руны. Кроме того, мы располагаем достоверными свидетельствами о профессиональных резчиках рун (таких, например, как шведский резчик Эпир, живший в XI в.), и при этом до нас дошли образчики надписей, выполненных для совершенно различных людей на протяжении достаточно долгого времени.

Существенно вместе с тем, что из самих младшерунических формул практически исчезает личное местоимение первого лица. И заказчик, и исполнитель самых разных младшерунических надписей говорят о себе, как правило, в 3-м лице: «Хольмфаст, Хродельв... велели высечь руны по... и по Ингифасту, своим сыновьям. Они были на востоке. А Эпир высек» (Södertälje, вторая половина XI в.)¹¹; «Таваст [велел] установить этот камень... Бог да поможет его душе. Торбьёрн высек» (Tibble, первая половина XI в.)¹²; «Ингирунн, дочь Хёрда, велела высечь руны по себе самой. Она собирается ехать на восток и далее в Иерусалим. Фот высек руны» (Stäket, вторая половина XI в.)¹³. Порой заказчик и исполнитель надписи совпадали, причем это могло оговариваться особым образом, и оба «автора», участвовавших в создании надписи, каждый раз упоминались в третьем лице: «Гейрфаст, Эстфари установили этот камень по Фрейстейну, своему отцу, и по Вагну, своему брату. Братья сделали руны» (Släbro, первая половина XI в.)¹⁴; «Бьёрн велел установить камень по... он умер на востоке в Греции. Бьёрн выбил» (Nolinge, первая половина XI в.)¹⁵ <в последнем случае не исключено, впрочем, что речь идет о тёзках, заказчике и исполнителе. — Ф. У.>.

В младшерунических надписях может сохраняться и «архаический» синкретизм заказчика и исполнителя: «Торстейн выбил [руны] на камне по Эринмунду, своему сыну, и по Гейрбьёрну, своему отцу» (Veda, XI в.)¹⁶. При такой композиции надписи мы не можем с уверенностью утверждать, был ли именно Торстейн непосредственным исполнителем надписи, или он лишь заказал ее. Как кажется, в некоторых случаях правдоподобнее выглядит предположение, что тот единственный человек, который упомянут в качестве «автора» надписи или рунического камня, является все же его заказчиком, а не изготовителем.

Таким образом, идея «авторства» была отнюдь не чужда создателям (заказчикам и исполнителям) рунических текстов. На первый взгляд, те формы, которые эта идея принимала в рунических надписях, в чем-то весьма близки современным. Старшие руны охотно допускают здесь использование первого лица при обозначении пишущего, и, что не менее существенно, и старше- и младшерунические тексты очень часто содержат имена тех, кто их создал.

В действительности же сходство это сугубо внешнее. Как мы убедились, мы далеко не всегда, в сущности, можем определить, кем был тот, кто обозначался место-

¹¹ См. [Мельникова 2001: 308].

¹² [Там же: 334].

¹³ [Там же: 332–334].

¹⁴ [Там же: 309–310].

¹⁵ [Там же: 308].

¹⁶ [Там же: 324].

имением «я» или назывался по имени, какова была его роль в создании магического или поминального текста. Авторство оказывается весьма конкретным и в то же время весьма синкретическим понятием. Мы можем сказать, что руническая надпись зачастую являет собой нечто иное, как «застывший голос», произносящий заклинание или поминание. Но гораздо труднее ответить, чей это голос.

Как мы уже вскользь упоминали выше, речь от первого лица, преобладавшая в старшерунических надписях, явным образом выветривается из надписей младшерунических. Исключение составляет лишь определенная группа текстов, где по-прежнему звучит голос, именующий себя в первом лице. Однако речь идет не о традиционных поминальных надписях и не о фиксации голоса их создателей. Формы первого лица мы встречаем в изобилии в надписях на предметах, где сама вещь повествует о своем создателе¹⁷. Подобная надпись подразумевает, по-видимому, что мастер не только придавал форму материалу. В понятие завершенности, сделанности вещи вкладывается и то, что он в некотором смысле одушевил ее, снабдил ее голосом. В эпоху викингов складывается традиционная формула «меня сделал имярек», которая могла варьироваться, трансформироваться и расширяться различными способами.

Не исключено, что тексты подобного рода сохранились и от эпохи старшего фургарка, хотя здесь многое зависит от правильности дешифровки соответствующей надписи. Согласно мнению некоторых авторитетных рунологов (С. Бугге, В. Краузе и др.), такая формула, произнесенная как бы от лица предмета, представлена на фибуле (Etelhem, V/VI в.), найденной на о. Готланд: «меня Мерила изготовил» **mkmlawrta** (= m[i]k m[ē]r[i]la w[o]rta)¹⁸. При этом во младшеруническую эпоху такого рода надписи на предметах представлены в большом изобилии. Так, на крестильной купели в датской церкви написано **marten mik gjarpe** «Мартин меня сделал»¹⁹, а на ящике из Pjedsted'a **[g]uni smip garp mæk** «[Г]уни кузнец сделал меня»²⁰, надпись из Bregninge

¹⁷ Утверждая, что первое лицо встречается только в младшерунических надписях на предметах, мы, разумеется, несколько упрощаем дело. Местоимение первого лица присутствует, например, в надписи на камне из Fugbu (первая половина XI в., Швеция). Эта надпись (в оригинале — версифицированная) замечательна тем, что имена ее создателей произносятся здесь как бы от лица самого камня: «Я знаю, что братья Хастейн и Хольмстейн, самые сведущие в рунах во [всем] Мидгарде <т. е. на земле, в мире людей. — *Φ. V*>, поставили камень и [нанесли] множество рун по Фрейстейну, своему отцу» (**iak uait hastain þa hulmstain brypr menr rynasta a miþkarþi setu stain auk stafa marga eftiR fraustain faþur sin**) (см. [Olsen 1932: 167–188], с указанием литературы). Отметим, что чтение Магнуса Ульсена отличается от чтения Отто фон Фризена и Эйрика Братэ в деталях и не касается местоимения первого лица. В частности, фон Фризен полагал, что Хастейн — это имя камня, и надпись следует читать так: «Я, Хастейн <букв. 'Высокий камень'>, знаю Хольмстейна и его братьев, которые...». В будущем мы намерены посвятить камню из Fugbu отдельную работу, где у нас будет больше возможностей рассмотреть эту замечательную надпись подробнее.

¹⁸ См. [Bugge 1891: 150; Krause 1937: 611, № 85]. Против такого прочтения надписи выступил Э. Мольтке, причем автор специально подчеркивал, что интересующая нас формула совершенно нетипична для старшерунических надписей [Moltke 1936: 257–258].

¹⁹ См. [DR: № 320, 322, 326, 327, 332].

²⁰ [Ibid.: № 38].

гласит **mæstær bo gyorþæ mk** «мастер Бу сделал меня»²¹. Иногда, вполне в духе младшерунической традиции, в надписи различаются владелец и изготовитель предмета. Так, известна нортумбрийская пряжка, содержащая интересующую нас формулу: **Gudr[i]d mec worh[t]e, Ælchfrith mec a[h]** «Гудрид меня изготовил(а), Эльхфрит мною владеет»²². Для нас существенно, однако, и что о том, и о другом повествует объект, вещь.

Разумеется, подобного рода формулы, составленные от лица вещи, не являются принадлежностью исключительно скандинавской культуры. Латинские образцы таких надписей (*me fecit NN.*) распространены в Средние века исключительно широко. Традиция этих надписей восходит ко временам античности, и потому весьма вероятно, что в Скандинавии они были не автохтонным, а заимствованным явлением. Собственно говоря, на факт заимствования опосредованным образом указывают случаи, когда такого рода надписи вырезались младшими рунами, но при этом сама фраза была латинской: **magister iakobus me fecit** «меня сделал магистр Якоб»²³; **me fecit niko(l)aus** «меня сделал Николаус»²⁴. Однако почва, на которую попадает это заимствование, оказывается весьма подготовленной и благодатной. Строго говоря, даже запись иноязычного текста рунами уже свидетельствует о значительной его адаптации на местной почве. Однако очень скоро латинская формула начинает переводиться на скандинавские языки, как это можно видеть хотя бы из приведенных несколько ранее примеров.

В этом отношении весьма характерна надпись на колоколе в Boeslunde (Дания), наглядно демонстрирующая, как происходил контакт латинской и скандинавской культурных традиций и как укоренялась в Скандинавии интересующая нас формула. Начало самой рунической надписи выглядит следующим образом: **frater toco... kori mik** «Брат Токи... изготовил меня»²⁵. Латинское, монашеское *frater* соседствует здесь с собственно скандинавской фразой²⁶. Существенно, что во второй части надписи сообщается, что брат (*frater*) Ингимар сделал надпись на колоколе²⁷. Таким образом, создатель вещи эксплицитно отделяется здесь от создателя надписи.

Для контраста можно привести то немногое, что мы знаем о бытовании интересующей нас формулы в средневековой Руси. Здесь формула речи объекта не остается безызвестной. Очень характерны в этом отношении два случая использования та-

²¹ [Ibid: № 184].

²² См. [Stephens 1866: 386]; ср. [Bugge 1891: 150].

²³ См. [DR: № 179].

²⁴ [Ibid: № 162].

²⁵ [Ibid: № 234].

²⁶ Следует заметить, что голос вещи может свидетельствовать не только об авторе: надписи такого рода составляют целую обширную категорию. Вещь может называть своего владельца или вступать с ним и с миром в коммуникацию другого типа. Традиция таких надписей весьма живуча и зачастую легко переходит из одной культуры в другую. И сегодня на улицах городов можно видеть надпись на грязной машине ПОМОЙ МЕНЯ, представляющую собой не что иное, как прямую речь объекта. В традициях же Средневековья подобные надписи могли разрастаться в небольшой, но вполне развернутый текст.

²⁷ Ср. [Moltke 1936: 259].

кой надписи в средневековом Новгороде. С одной стороны, известна медная пластина XII в., на которой содержится латинская фраза, читаемая как *fecit me Buris ab...*, т. е. «сделал меня Бурис от...»²⁸. С другой стороны, на магдебургских вратах в Новгороде присутствуют две надписи — оригинальная, помещенная над изображением сделавшего их мастера Риквина, *RIQVIN ME FECIT* «Риквин меня сделал», и выполненная кириллицей приписка МАСТЕР РИКВИН МЕПЕГЕТ²⁹. Таким образом, по-видимому, не зная латыни, русский резчик тем не менее адекватно опознавал эту формулу как своеобразный знак авторства.

Существенно, однако, что дальше транслитерации дело не пошло. Мы не обнаруживаем массовых переводов этой фразы на русский язык, и, таким образом, на русской почве она не обретает статус формулы, даже в Новгороде, где особенно многочисленны разнообразные интернациональные контакты. При всей универсальности фиксации голоса объекта, в средневековой Руси мы такой традиции как будто бы не обнаруживаем³⁰.

Между тем в германской традиции краткая формула «меня сделал имярек», «меня повелел сделать имярек» может разрастаться в пространные тексты и с изделий, так сказать, культурно-ремесленных переноситься в культуру книжную. Можно указать примеры, когда именно книга обретает отдельный голос и говорит о своем творце и, в то же время зримо сближается с вещью.

Знаменитый древнеанглийский перевод «Пастырского попечения» короля Альфреда заканчивается так: «Затем король Альфред искусно перевел каждое слово меня на английский и послал меня своим писцам на север и на юг»³¹. Авторство короля Альфреда заявлено от лица рукописного кодекса, книга обладает способностью говорить.

Здесь заключен, как кажется, некоторый парадокс. Ведь книга как таковая всегда обладает способностью передавать речь своего создателя. Действительно, внутри текста сам король Альфред неоднократно ведет речь от первого лица традиционным для автора способом, от себя рассказывая, как он переводил эту книгу, кто были его учителя и как он распорядился об изготовлении копий. В самом финале же рукопись вдруг обретает отдельный, дополнительный, свой собственный голос. Готовый манускрипт как бы уравнивается с вещью, которой заново придается дар речи.

²⁸ См. [Арциховский, Тихомиров 1953: 47, № 5: 61, 62].

²⁹ См. [Царевская 2001: 11].

³⁰ Здесь можно упомянуть, пожалуй, лишь один из рисунков на бересте, выполненный новгородским мальчиком Онфимом в 20–30-е гг. XIII в. Подпись к изображению четвероногого существа гласит «а звѣре» [Зализняк 1995: 387]. Не исключено, что здесь мы имеем дело как раз с голосом объекта, голосом изображения, говорящего о себе самом. Если учесть, что под другим рисунком, изображающим всадника, есть подпись «онѣиме», фиксирующая имя его автора, такое предположение кажется весьма вероятным (ср. иначе: [Чернецов 1994: 21]). Вполне возможно при этом, что ребенок стремился изобразить здесь не какое-то конкретное животное (в противном случае под рисунком, скорее всего, помещалось бы его конкретное название), а изображение некоторого символического или магического существа, «зверя вообще» (о «звере вообще» в Древней Руси и Скандинавии ср. [Успенский 2004: 88–105]).

³¹ *Siddan min on Englisc Ælfrēd keening awende worda gehwele, & me his writwerum sende suð & norð* [Sweet 1871: 9].

Замечательно, что в тексте Альфреда по ходу дела упоминается загадочная указка, закладка или застёжка (*aestel*), своего рода «пломба», которую он велел приложить специально для каждой копии текста и строго-настрого запретил срывать или удалять из книги. Один из таких артефактов, как предполагается, сохранился. На этом дорогом украшении содержится надпись *AELFRED MEC HENT GEWYRCAN* «Альфред велел меня сделать».

Иными словами, перед нами две очень близкие формулировки авторства от лица вещи — в рукописи и собственно на предмете, по замыслу являющемся неотъемлемой частью рукописи. Такого рода драгоценный кодекс в средневековой культуре, разумеется, воспринимался не только как значимый текст, но и как значимый, в определенном смысле сакральный предмет. Когда изготовление подобного предмета завершено, он обретает свой собственный голос.

Тема книги как таковой, естественным образом, подводит нас к классической проблеме авторства в эпоху Средневековья. В Скандинавии, а точнее говоря, в Исландии большинство прозаических сочинений, написанных на древнеисландском языке, остаются анонимными. Тем не менее мы знаем примеры, когда авторство того или иного лица отмечено в его тексте. Здесь необходимо подчеркнуть, что помимо разрешения традиционного вопроса — уместно или неуместно христианину эксплицитно манифестировать свое «я» в составленном им тексте — возникает и другой вопрос: как, каким образом первые сочинители могли заявить о своем авторстве, если они хотели открыто это сделать.

В Исландии одно из первых «подписанных» сочинений является в то же время и первым опытом составления истории собственной страны. Автором этого труда был священник Ари Торгильссон (1067/68 — 1148), по прозвищу Мудрый. Для следующих поколений Ари сделался своего рода непререкаемым авторитетом, а его произведение — образцом исторического сочинения, апелляция к которому в позднейшей традиции почти обязательный атрибут правдивого исторического повествования.

Между тем у самого Ари, написавшего свой труд по-древнеисландски и взявшегося за столь нетривиальную задачу, как обозначение собственного авторства, не находилось для этого никакого готового образца. Он вынужден был конструировать свою подпись сам. В таком творчестве он должен был на что-то опираться. Весьма естественным для всей исландской традиции образом, в качестве основы для своей подписи он избирает генеалогический перечень³². Как известно, «Книга об исландцах» Ари Торгильссона заканчивается родословной, помещенной под заголовком «Вот имена прародителей Инглингов и людей [из] Брейдафьорда». Первыми в этой родословной стоят имена Ингви, конунга турков, и Ньёрда, конунга свеев. Затем генеалогия перечисляет имена легендарных правителей Инглингов, продолжается именами конунгов Норвегии и скандинавских правителей Дублина и плавно переходит от них к исландским первопоселенцам и их потомкам. Завершается этот ряд следующим образом: «Геллир, — отец Торкеля (отца Бранда) и моего отца, Торгильса, — а я называюсь Ари (*en ek heitek Are*)»³³.

Показательно, что это без преувеличения самая длинная родословная во всем тексте книги: говоря о себе, Ари наиболее подробно описал, кто он такой. Для ха-

³² См. подробнее: [Успенский 2003; Успенский 2003а; Успенский, в печати].

³³ В качестве основного при работе использовалось издание: [Finnur Jónsson 1930].

рактистики человека у исландцев имя его отца и деда часто имело едва ли не бóльшую важность, чем его собственное имя. Здесь же Ари приводит максимально возможный перечень имен своих предков, начиная с предков мифологических, иначе говоря, подписывается чем-то вроде максимально развернутого именованья.

Что же касается остальных слагаемых избранной им декларации авторства, то здесь можно указать не один конкретный источник, а круг или область различных средств, которые мог задействовать Ари, изобретая свой автограф. Как можно видеть, сама генеалогия Ари озаглавлена отвлеченным от ее автора образом («Вот имена прародителей Инглингов и людей [из] Брейдафьорда»). Тем эффектнее оказываются последние ее слова, где плавный перечислительный ряд сменяется совершенно иной синтаксической конструкцией — *en ek heitek Are* «а я называюсь Ари». До сих пор в самом тексте «Книги об исландцах» Ари охотно говорил о себе в первом лице, однако упоминания эти всегда были в прошедшем времени, точно так же как в прошедшем времени строился и весь рассказ о событиях исландской истории.

Существенно подчеркнуть, что в основном тексте Ари нигде не называл себя по имени. В авторской подписи осуществляется мгновенный переход из плана прошедшего в план настоящего. Это настоящее, заключенное в формуле манифестации авторства, сохраняется и вновь актуализируется при каждом перечитывании текста, при каждом переписывании рукописи. Книга превращается в вещь, вечно производящую одну фразу от лица своего автора.

На наш взгляд, это не просто метафорическое описание ситуации. По-видимому, ставя таким образом свою подпись, Ари использует ту весьма древнюю и универсальную практику обозначения авторства, о которой речь шла выше. Подпись Ари отчасти напоминает подпись мастера на вещи, на артефакте, заключенную в формулу прямой речи самого предмета. Однако в данном случае речь идет не о фиксации голоса вещи, а о фиксации голоса ее создателя. При этом мы наблюдаем ту же полифонию, что и в труде короля Альфреда, когда голос автора внутри текста отделен от известия об авторе в специальном, вынесенном из текста фрагменте. Как мы попытались показать выше, в случае с Ари два этих голоса не смешиваются благодаря тому, что каждый из них воплощен в особых грамматических формах. Ари-повествователь говорит о себе в прошедшем времени, тогда как Ари, ставящий свою подпись, в настоящем.

При этом весьма значимо, что Ари использует в создании своей подписи не только настоящее время, он употребляет, так сказать, гипертрофированно личную конструкцию *ek heitek Are* «я называюсь Ари», где формально местоимение «я» (*ek*) присутствует дважды — в начале предложения и в качестве глагольного суффикса³⁴. Для надписей на предметах, выполненных младшими рунами, а по-видимому, и младшерунических надписей в целом конструкции с «я» (и тем более конструкция с повторяющимся энклитически *ek* «я») нехарактерны. В XIII в. Снорри Стурлусон и Олав Белый Скальд трактуют конструкции с энклитическим «я» как явление поэтического стиля, называя их *bragarmál*. В самом деле, поэзия скальдов изобилует ими. Есть

³⁴ Нейтральным для древнеисландского являлось бы выражение *ek heiti Ari*, не несущее в себе такого усиления авторского «я».

они и в одной из древнейших рукописей XII в.³⁵ Любопытно, однако, что в данном случае речь идет о проповеди, т. е. о, так сказать, риторически оформленном тексте, предназначенном для произнесения перед аудиторией.

Между тем, как мы помним, подобного рода гипертрофированно личная конструкция присутствует и в самых древних скандинавских письменных текстах — в старшерунических надписях. Там есть и настоящее время, и двойное «я», и ровно та же лексика. Однако дело здесь не столько в лексическом или грамматическом тождестве, а в некотором тождестве функций, тождестве назначения. Именно эта формула *ek haitek* (и близкие к ней) используется в старшерунических надписях для манифестации себя, или, пользуясь немецким рунологическим термином, для самопредикации (*Selbstprädikation*)³⁶. Речь идет об уже упоминавшихся выше надписях на сакральных предметах, прежде всего об амулете из Lindholm'a (*ek erilaR sawila-gaR ha(i)teka*), но ср. также надпись на брактеате из Sjælland'a (середина VI в.): «Хариуха зовусь я, Ведающий Опасное. Даю благо!» (*hariuha haitika: farauisa. Gibu auja: ttt*)³⁷ или на наконечнике копья из Kragehul'a (первая половина VI в.) «я эриль (сын?) Ансугислы Муха зовусь...» (*ek erilaR asugisalas muha haite ga ga ginugahelija hagala wiju bi g[aira]*)³⁸; наконец, на камне из Järsberg'a надпись (VI в.), возможно, гласит: «Убар зовусь, Хравнар (= Ворон) зовусь [я]?; я, эриль, режу руны» (*ubar hite harabanaR hait[eka]* или *hait[e] ek erilaR runoR waritu*)³⁹.

Здесь, пожалуй, необходимо остановиться и напомнить о том, что мы ничего, в сущности, не знаем наверняка об источниках, которыми мог пользоваться Ари. Приходилось ли ему видеть вещи с авторской подписью типа *me fecit*? Весьма вероятно, однако этого мы не можем утверждать со всей определенностью. Как явствует из его текста, он был знаком с англосаксонской книжной культурой, но при этом мы не знаем, был ли известен ему, например, перевод Альфреда Великого или другие книги с аналогичным выражением авторства. Существует свидетельство, что Ари вместе с другим исландцем, Торродом Мастером Рунического Письма, работали в начале XII в. над реформой и расширением рунического алфавита, приспособлявая именно 16-значный футарк, а не латинский алфавит Присциана, к фонологической системе древнеисландского языка⁴⁰. Однако мы, в сущности, даже не знаем, приходилось ли им иметь дело при этом со старшеруническими надписями.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что Ари Мудрый, столкнувшись с чисто литературной, казалось бы, задачей — как обозначить, что исторический труд написан именно им, — использовал средства, часть из которых явно лежала за пределами литературы как таковой. Однако то были приемы, глубоко укорененные в скандинавской культурной традиции. Здесь был выработан достаточно разнообраз-

³⁵ См. [de Leeuw van Weenen 1993: 140; Wisén 1872: 50, 51]; ср. [Larsson 1891: 141].

³⁶ О «самопредикации» в старшерунических надписях см. подробнее: [Hultgård 1998: 716–737].

³⁷ См. [Krause 1937: 477–478, № 36; Макаев 1965: 109, № 12 (61)].

³⁸ См. [Krause 1937: 481–484, № 39; Макаев 1965: 103, № 48].

³⁹ См. [Krause 1937: 486–488, № 41; Макаев 1965: 103, № 41].

⁴⁰ Об этом сообщается в прологе к древнеисландским грамматическим трактатам, содержащимся в Codex Wormianus. См. [Olsen 1884: 154]; ср. [Heizmann 1998: 515; Snædal 2002: 23–25].

ный арсенал средств для сохранения памяти о человеке, для фиксации голоса умершего, голоса мастера, голоса предмета и т. д. В настоящей работе мы стремились показать, что весьма своеобразная подпись Ари продолжает автохтонную скандинавскую традицию, начинающуюся, судя по всему, в области архаических сакральных практик. Характерно при этом, что письменные формулы, выработанные в древности, оказываются не только весьма устойчивыми, но и весьма гибкими, они легко вбирают в себя чужеродные образцы и инокультурные заимствования и без затруднений приспособляются к новому содержанию.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Арциховский, Тихомиров 1953 — *Арциховский А. В., Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М., 1953.
- Гуревич 2003 — *Гуревич Е. А.* Руны, руническое письмо // Словарь средневековой культуры / Под. общей редакцией А. Я. Гуревича. М., 2003.
- Зализняк 1995 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 1995.
- Макаев 1965 — *Макаев Э. А.* Язык древнейших рунических надписей. М., 1965.
- Мельникова 2001 — *Мельникова Е. А.* Скандинавские рунические надписи. Новые находки и интерпретации: Тексты, перевод, комментарий. М., 2001 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы).
- Смирницкая 1989 — *Смирницкая О. А.* Древнейшие рунические надписи как памятники простиха // Эпос Северной Европы: Пути эволюции. М., 1989.
- Успенский 2003 — *Успенский Ф. Б.* Манифестация авторства в «Книге об исландцах» священника Ари Торгильссона // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его текст. XV Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г.: Материалы конференции. М., 2003.
- Успенский 2003а — *Успенский Ф. Б.* Язык родословных в «Книге об исландцах» Ари Мудрого // Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора М. И. Стеблин-Каменского, 10–12 сентября 2003 г. СПб., 2003.
- Успенский 2004 — *Успенский Ф. Б.* «Лютый зверь» на Руси и в Скандинавии // Славяноведение. 2004. № 2.
- Успенский, в печати — *Успенский Ф. Б.* Злободневность прошлого: Язык генеалогических построений в исландской прозе XII–XIII вв. // Атлантика / Отв. ред. О. А. Смирницкая. Т. 7.
- Царевская 2001 — *Царевская Т.* Магдебургские врата Новгородского Софийского собора. М., 2001.
- Чернецов 1994 — *Чернецов А. В.* Язычество и суеверия по древнерусским изображениям // Живая старина. 1994. № 1.
- Antonsen 1980 — *Antonsen E. H.* On the typology of the Older Runic inscriptions // Scandinavian Studies. 1980. Vol. 52. № 1.
- Bugge 1891 — *Bugge S.* Norges Indskrifter med de ældre runer. 1891. Bd. 1. Christiania.
- Bæksted 1946–1947 — *Bæksted A.* Stenmagle-æskan og guldhorns-indskriften // Danske Studier. 1946–1947. Bd. 43. Fjverde Række. Bd. 7.
- DR — Danmarks runeindskrifter / L. Jacobsen og E. Moltke under medvirkning af A. Bæksted og K. M. Nielsen. København, 1941–1942. Bd. 1–2.
- Feist 1919 — *Feist S.* Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum // Arkiv för nordisk filologi. 1919. Bd. 35.

- Feist 1922 — *Feist S.* Die Religionsgeschichtliche Bedeutung der ältesten Runenunschriften // *The Journal of English and Germanic Philology*. 1922. Vol. 21.
- Finnur Jónsson 1930 — *Are hinn Fróðe Þorgilsson*. Íslendingabók / Udg. ved Finnur Jónsson. København, 1930.
- Grønvik 1999 — *Grønvik O.* Runeinnskriften på gullhornet fra Gallehus // *Maal og Minne*. 1999. Hft. 1.
- Heizmann 1998 — *Heizmann W.* Runica manuscripta: Die isländische Überlieferung // *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung* / Hrsg. von K. Düwel. Berlin; New York, 1998. (Ergänzungsbände zur Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 15.)
- Hultgård 1998 — *Hultgård A.* Runeninskrifte und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte // *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung* / Hrsg. von K. Düwel. Berlin; New York, 1998. (Ergänzungsbände zur Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Bd. 15.)
- Jacobsen 1940 — *Jacobsen J.* Jeg-Formlen // *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. Kjøbenhavn, 1940.
- Krause 1937 — *Krause W.* Runeninschriften im älteren Futhark. Halle, 1937.
- Larsson 1891 — *Larsson L.* Ordförrådet i de äldsta isländska handskrifterna. Lund, 1891.
- de Leeuw van Weenen 1993 — *The Icelandic Homily Book* / Ed. Andrea de Leeuw van Weenen. Reykjavík, 1891.
- Moltke 1936 — *Moltke E.* Runologiske Meddelelser // *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*. Kjøbenhavn, 1936.
- Moltke 1947 — *Moltke E.* Hvad var lægæst, guldhornets mester, magiker, præst eller guldsmed? // *Fornvännen*. 1947. Årg. 42.
- Olsen 1884 — Den tredje og fjærde grammatiske afhandling i Snorres Edda / Udg. Björn Magnússon Olsen. København, 1884. (Samfund til udgivelse af gammel nordisk Literatur. Bd. 12.)
- Olsen 1932 — *Olsen M.* Rúnar er ristur rýnastir menn // *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*. 1932. Bd. 5.
- Snædal 2002 — *Snædal Þórgunnur*. From Rök to Skagafjörður: Icelandic runes and their connection with the Scandinavian runes of the Viking period // *Scripta Islandica*. 2002. Vol. 53.
- Stephens 1866 — *Stephens G.* The Old-Northern Runic Monuments of Scandinavia and England. London; Copenhagen, 1866. Vol. 1.
- Sweet 1871 — *King Ælfred's W-S Version of Gregory's Pastoral Care* / Ed. H. Sweet. London, 1871.
- Wisén 1872 — *Homiliu-bók*. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet: Isländska skinnboken 15 qv. å Kungl. Bibliotheket i Stockholm / Utg. Th. Wisén. Lund, 1872.

«МОЛИТВА ГАВРИИЛА» ИЗ НОВГОРОДСКОГО КОДЕКСА 1-й ПОЛОВИНЫ XI ВЕКА: НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ

Текст «Молитвы Гавриила» («Заветы Христа»), третьей из четырех (предваряющих Псалтирь) статей знаменитой церы, найденной в 2000 г. в Новгороде, к настоящему времени уже опубликован, описан, проанализирован в разных аспектах А. А. Зализняком [Зализняк, Янин 2001; Зализняк 2002; 2003/1; 2003/2]. Историко-филологический анализ М. А. Бобрик ставит своей целью «выявить ближайшие параллели и определить, хотя бы в первом приближении, к какой традиции текст относится» [Бобрик 2003: 206]. Найденные М. А. Бобрик материалы сходны с новгородским текстом на уровне мотивов и структуры, что автор и разбирает в указанной работе. Некоторым оправданием моего обращения к тексту (учитывая, что я никак не являюсь специалистом по данной теме) служит то, что высказываемые здесь соображения относятся ко времени первого представления текста А. А. Зализняком в Институте славяноведения осенью 2000 г. Тогда А. А. Зализняк обратился к аудитории с 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 того, что это текст *авторский*, — на основании того, что с первого взгляда показала сама типология текста и его структура. Разумеется, определение *авторский* в данном случае не подразумевало не только конкретного, но и вообще «единоличного» автора. Под «авторством» имелась в виду лишь принадлежность «Молитвы Гавриила» к тому классу текстов, которые при каждом воспроизведении допускают возможность изменений, т. е. «вторжения» исполнителя, который тем самым становится одним из бесконечного множества авторов. Иными словами, это не сакральный текст, существующий в единственном варианте (когда любые разночтения объясняются, в самом общем смысле, «ошибками писца», определяемыми среди прочего и местом, и временем переписывания). В данном случае перед переписчиком был текст такого рода, в который он мог «вмешаться», внести в него свои изменения, оставив тем самым на тексте отпечаток своей личности. Иными словами: основным было выяснение не «кто автор», а «к какому классу текстов» относится это столь необычное, почти загадочное произведение.

На данный момент предположение об «авторстве» оправдалось и в каком-то смысле подтвердилось: 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» (см. цитированную и другие работы М. А. Бобрик). Исследователи приблизились и к «художественной» ипостаси текста. В работах А. А. Зализняка «Молитва Гавриила» рассматривается не только с точки зрения историко-лингвистической, в кругу языка, «жанра» и реалий «Новгородских гра-

мот», но и в широком типологическом плане, в кругу лингвистики текста и структуры текста: «...это донныне неизвестное (ни в славянской, ни в греческой традиции) сочинение. Тем самым оно представляет чрезвычайный филологический и историко-культурный интерес. Оно явно отражает некоторую неканоническую разновидность христианской традиции. <...> Очень своеобразна также система изобразительных средств этого произведения, резко отличающая его от ныне известного корпуса старославянских текстов» [Зализняк 2002: 36] ¹.

В продолжение анализа «Молитвы Гавриила» мне хотелось бы наметить следующий круг тем:

- определение того, что в данном случае подразумевается под *автором*, точнее под *авторским текстом*;
- анализ текста *sub specie* фольклора, поиски текстуальных и структурных параллелей в корпусе фольклорных текстов;
- анализ текста *sub specie* художественной литературы (или пред-литературы).

Основой подхода к определению *авторского* текста являются общепринятые положения о принципиальном отказе от понятия первоисточника = прототекста, канонического текста — он существует на уровне *competence*, языковой компетенции — и априорном признании многовариантности текста, реализующегося на уровне *performance*, языковой перформанции, и существующего в различных воплощениях (произнесениях, написаниях и т. п.). В этом смысле *автор* является *исполнителем* = интерпретатором некоего виртуального *Текста. В другом смысле 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 ограниченного списка сюжетных и мотивных клише не только не опровергает многообразия, но и обеспечивает индивидуальность/уникальность создаваемых текстов (*чужая песня, произнесенная как своя*) ². В этом смысле и А. А. Зализняк принадлежит к кругу авторов «Молитвы Гавриила», но не потому, что специфика чтения «скрытого текста», как говорит сам исследователь, очень остро ставит вопрос о степени надежности произведенной реконструкции [Зализняк 2002: 39] и способствует предположениям о субъективности прочтения. Есть другое, в

¹ Уже давно, а сейчас все более настойчиво ставится вопрос об уровне письменной и литературной культуры авторов берестяных грамот, о том, в какой мере грамоты можно считать литературными текстами и каково их место в жанровой системе древнерусской книжности [Рождественская Т. 2003: 304]; ср. в связи с этим анализ новгородской берестяной грамоты № 10, трактуемой как «апокрифическая загадка»; грамота представляет собой текст, процарапанный на ободе берестяного сосуда, т. е. украшение сосуда, который сам представляет собой отгадку — ковчег [Рождественская М. 2003].

² Слова Мандельштама приведены не только как иллюстрация проницательности поэта. В свое время был предложен такой же подход к «Поэме без героя» Анны Ахматовой, произведению, существующему во многих (точное число до сих пор неизвестно) вариантах = списках, ни один из которых не может считаться окончательным (или базовым), если только не в условно-хронологическом смысле [Цивьян 1989].

художественном смысле более сильное основание приписать ему в данном случае роль *singer of tale* — это произведенное им разбиение на строки, основанное на *его собственном* прочтении. При всей надежности (разумности, проницательности в сочетании с осторожностью) этого прочтения, мы, по букве, должны считать его не более чем вариантом. Исходно текст — это недискретный поток, представляющий собой единое целое и воздействующий на адресата как единое целое. В такого рода текстах (как и в музыкальных произведениях) изначально заложена идея повторения. Повторение и закрепляет восприятие, и помогает произвести членение текста, как ритмическое, так и семантическое. Разбиение на строки не только выделило содержательно законченные фрагменты, но и сообщило тексту совершенно особый ритмический рисунок. Это особенно ярко видно в строках 3–44, представляющих собой перечень безобъектных глаголов, соединенных повторяющимся перед каждым глаголом союзом *и*, везде, кроме 3-й, начинающей выделенный фрагмент (*просите и пойте*), стоящим на первом месте.

3. *просите и пойте*
4. *и пригласите и напоите и опоустошите*
5. *и пригласите и очистите и отъпоустите*
6. *и пригласите и оживите и отъпустите*
7. *и пригласите и приведѣте и съверѣте*
8. *и пригласите и оутѣшите и почѣстите*
9. *и пригласите и наставите и оупросите*
10. *и пригласите и похвалите и оусадите*
11. *и похвалите и съпасѣте и запасѣте*
12. *и пригласите и посѣтите и оущедрите*
13. *и потрѣпите и хвалите*
14. *и молитесь и кантеся*
15. *и мирите и грѣите*
16. *и размѣрите и размѣсите и пѣцѣте*
17. *и оутѣшите и оучите и тишите и потрѣпите*
18. *и приложите и прикажите и оупасѣте*
19. *и опростите и простите и поустите*
20. *и приходите и принесѣте и раздрѣшите*
21. *и съврѣшите и творите и спѣшите*
22. *и тешите и стронте и пашите и сѣите*
23. *и мирите ся и грозите ся и тишите ся*
24. *и томите и ищите*
25. *и прогоните и исправите*
26. *и проженѣте и разорите и разберѣте*
27. *и съврѣшите и съставите и съберѣте*
28. *и испѣните и причѣтѣте и посѣлите*
29. *и оправѣдите и исправите*
30. *и сътворите и питаите*
31. *и въведѣте и исправите*
32. *и пашите и сѣите и пожьните и пожьзѣте*
33. *и ищите и съхраните и въздрадоути ся*

34. и размажъчите и отвърдите
35. и съверѣте и разведѣте и съведѣте
36. и раздрѣшите и разнесѣте
37. и съпасѣте и пасѣте
38. и наоучите и наставите
39. и оутвърдите и възнаградите
40. и поустите и проведѣте и простите
41. и сѣтите и оучите
42. и разнесѣте и възнесѣте
43. и рачите и присѣтите и любите и ищите...

На 42 строки приходится 16 двучленных, 21 трехчленная и 5 четырехчленных строк. В итоге разбиение дает следующий графический рисунок (обозначим глагольную форму через X):

3. X u X
4. u X u X u X
5. u X u X u X
6. u X u X u X
7. u X u X u X
8. u X u X u X
9. u X u X u X
10. u X u X u X
11. u X u X u X
12. u X u X u X
13. u X u X
14. u X u X
15. u X u X
16. u X u X u X
17. u X u X u X u X
18. u X u X u X
19. u X u X u X
20. u X u X u X
21. u X u X u X
22. u X u X u X u X
23. u X u X u X
24. u X u X
25. u X u X
26. u X u X u X
27. u X u X u X
28. u X u X u X
29. u X u X
30. u X u X
31. u X u X
32. u X u X u X u X
33. u X u X u X
34. u X u X

35. и X и X и X
36. и X и X
37. и X и X
38. и X и X
39. и X и X
40. и X и X и X
41. и X и X
42. и X и X
43. и X и X и X и X
44. и X и X и X и X

Это разбиение само собой создает рисунок, напоминающий фигурные стихи, известные по барочной традиции и по авангардистским опытам. Более подробный анализ обнаружит, что содержательная цельность (ср. 16. и размѣрите и размѣсите и пѣцѣте; 32. и пашите и сѣите и пожните и пожъзѣте; 34. и размакѣните и отвърдите) соседствует или даже уступает место звукописи и ритму (ср. 36 и раздрѣшите и разнесѣте — 37. и съпасѣте и пасѣте — 38. и наоучите и наставите; ср. также трехчленные строки 4–10 с зачином и пригласите).

Прочтение *sub specie* художественности может привести к иным вариантам разбиения на строки, например, четырехчленная на две двучленных

17. и оутѣшите и оучите и тишите и потръпите |
и оутѣшите и оучите |
и тишите и потръпите |

или

22. и тешите и стронте и пашите и сѣите |
и тешите и стронте |
и пашите и сѣите |

и далее к вопросу о возможности членения текста не только на двух-, трех- и четырехчленные, но и на одно- или пяти- и более членные строки. Ср. хотя бы:

13. и потръпите и хвалите
14. и молитеса и кантеса
15. и мирите и грѣите

можно было бы разделить и по-другому:

13. и потръпите
14. и хвалите и молитеса и кантеса и мирите и грѣите.

Тем самым и читатель присоединится к цепочке «авторов».

Основания для того, чтобы рассматривать новгородский текст в кругу фольклорной традиции, заданы самим зачином: *азъ архангелъ гавриилъ пишю молитву | снѧ словеса нашего съпасителя Иса Хса*. Молитва — обращение к Богу с просьбой, а не повторение слов=наказов Бога в императивной форме в виде предписаний. Но если в литургическом значении термина «Молитва Гавриила» молитвой не является, то в контексте русской фольклорной традиции она находит свое место, поскольку там, как хорошо известно, *молитва* означает заговор или один из его видов, называемый

народной молитвой³. В этом последнем случае речь идет о «двоеверии», когда языческий ритуал смешивается с христианским и осуществление магических действий возлагается на персонажей христианского пантеона (что, естественно, входит в противоречие с церковными предписаниями)⁴. Конечно, такого рода смешение приводит к трудности в определении жанра, см. о «Заговорном сборнике» XVIII в.: «О некоторой неопределенности жанровой природы текста говорит и то, что он в целом или отдельные его фрагменты именуются то „молитвой“, то „заговорными молитвами“, то „замовлением“» [Заговоры от оружия 2002: 271]⁵. Подробный анализ такого рода текстов см. в работе И. Левин о «просительных молитвах» и их роли в народной религиозной культуре [Левин 2004: 84–109].

На присутствие *заговорного* значения в слове *молитва* указывает основоположное для заговоров разделение между исполнителем/автором текста и исполнителем просьбы, «целителем». В основе заговорной практики и соответственно заговорных текстов лежит известная и непреложная формула *заговор, слово от меня, исцеление от Бога*⁶; даже когда знахарь берет исцеление на себя, он ссылается на возможности или способности, данные ему сверхъестественными силами, выступая в роли медиатора–посредника. В «Молитве Гавриила» ситуация более сложная. Архангел Гавриил является транслятором Заветов (об этой его роли см. ниже). Он «пишет молитву», но «переписывает» ее некто другой, присутствующий «за скобками» (за рамками текста) — понятно, что архангел Гавриил не был писцом. Таким образом возникает третий участник, непосредственный исполнитель, который вносит в текст свои изменения; так «транслятор второй степени» становится соавтором (см. выше).

В уже упомянутой статье М. А. Бобрик [Бобрик 2003: 206 сл.] подробно рассмотрена ритуально-магическая функция молитвы в связи с рассматриваемым текстом и приведены многочисленные примеры из «церковнославянских по языку»

³ См. об этом обширную литературу, посвященную заговорам, например: [Заговор 1993], особенно статьи В. Н. Топорова «Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)» и А. А. Зализняка «Древнейший восточнославянский заговорный текст», анализирующую заговор XIII в., найденный при раскопках в Новгороде и в общем корпусе новгородских грамот принадлежащий к чрезвычайно редкому типу. В Дополнении к статье приводится еще один, более ранний заговорный текст, грамота № 734, обращение к «Ангелу Сихаилу» (О Сихаиле см. статью А. А. Гиппиуса в наст. сборнике). См. также классические собрания Майкова, Познанского, из недавних работ — монографию В. Л. Кляуса о классификации заговоров [Кляус 1997], исследования А. Л. Топоркова по сборникам русских заговоров XVII в. и другие, в частности, используемые далее в этой статье исследования.

⁴ Впрочем, как уже не раз отмечалось, молебны о дожде, о прекращении засухи, об урожае и т. п., входящие в список канонических треб, находятся где-то на грани между молитвой и магическим действием.

⁵ Ср. «прагматическое» объяснение (вне контекста берестяных грамот): «Очевидно, что часто малограмотный или вовсе неграмотный православный христианин, зная о грехе „волхования“, мог не отличать заговор от христианской молитвы. Тесная связь с христианским образным строем и христианской обрядностью является важнейшей особенностью поздней народной магии, в которой образы мифологических персонажей переплетались с образами христианских святых и христианские сюжеты зачастую доминировали» [Смилянская 2003: 121].

⁶ Подборку соответствующих примеров из балканских традиций (и специально румынской) см. [Цивьян 1987: 101–102].

текстов (фрагменты из библейских книг, апокрифы и т. д., например, Пс. 67, «Эпистолярная Авгарова», «Молитва св. Архангела Михаила», «Сон Богородицы»). Особое место уделено Архангелу Гавриилу, который, по мнению автора статьи, «появляется здесь в необычном (с точки зрения канона) контексте и в необычной функции»: в каноническом варианте Гавриил — благовестник, т. е. «транслятор божественного знания, ангел-истолкователь»; в этой специфической функции его почитало прежде всего сирийское и коптское христианство. Нетипичность этой функции Гавриила для древнерусской традиции является одним из оснований относить рассматриваемый текст к богомильской традиции [Бобрик 2003: 216–225].

Следует, однако, заметить, что в русской (шире — восточнославянской) заговорной традиции Архангел Гавриил как адресат-помощник встречается весьма часто, причем отмечена его связь со *словом*. «Гавриил — один из 7 архангелов, предстоящих перед престолом Божиим. Вообще в Писании известны имена 5 архангелов: Михаил, Гавриил, Рафаил, Уриил и Селафиил. К архангелам причислены также не встречающиеся в Писании Иегудиил и Варахиил. Еще в 3 кн. Ездры упомянут архангел Иеремиил». В заговорах он выступает как Гавриил архангел, Гавриил хранитель, архистратиг Гавриил, Гавриил архистратиг Божий бесплотных сил; первопрестольный Гавриил, Гаврила архангел⁷. Одна из его многочисленных защищающих функций состоит в том, что он *закрепляет слова* или *закрепляет слова ключом* (данные ономастиконы русских заговоров [Юдин 1997: 55–56]). Связь Гавриила со *словом*, идущая от его функции благовестника, закреплена и на изобразительном уровне: на иконе Божией Матери «Неопалимая Купина» изображены 6 архангелов (Михаил, Рафаил, Уриил, Селафиил, Варахиил, Гавриил), каждый со своим символом: архангел Гавриил с зеленой веткой благовествования⁸.

Приведем несколько примеров заговоров-молитв из русских рукописных заговорных сборников XVIII–XIX вв., собранных, в частности, в книге [Отреченное чтение 2002]; они свидетельствуют о прочности «Гавриильской» традиции, с подчеркиванием речи, слова. В молитве «от всякия пакости и от всякия беды» просят заступничества у «возвестителя радости моей Гавриила» [Заговоры Корниловых: 240]. «Молитва всякому храму от соблазнь...» построена на благовествовании и на обращении к Господу: «Послан бысть архангил Гаврил к девице Марии... Рече Гаврил, воздев руце на небо: „О владыка превечный царю...“ И ныне заклинаю тя, Сотона, Гаврилом архангелом начальником силы Господней, да не соблазниши во храме Пресвятыя девица ни в нощи, ни во дни» [Великоустюжский сборник 2002: 215].

Характерна для заговоров и рамочная конструкция, которая выдержана в рассматриваемом тексте весьма четко: в начале архангел Гавриил записывает *слова* Спасителя, обращенные к людям (строки 1–2), в конце (строки 45–53) гарантирует, что выполнение этих *слов* (заветов, заповедей) приведет людей к получению блага от Спасителя (который *даже и до края можетъ дати въсе*).

⁷ Об укорененности Гавриила в русской заговорной традиции свидетельствуют и его нехристианские ипостаси: *Гаврила месяц*, *Гаврила колодец* [Полесские заговоры 2003: № 937, 938] или: «Батюшки, ветры, вихри, сильные, могучие богатыри, Марко, Гаврило лукавы! Дуйте, вейте по всему свету белому, по всему миру крещеному» [Вятский фольклор 1994: № 217].

⁸ Примечательно, что Благовещение и Благовистник (следующий за ним день архангела Гавриила, 26.03) осмысливаются во многих восточнославянских традициях как исключительно неблагоприятные дни [Агапкина 2002: 42–43].

На формальном уровне рамочный текст противопоставлен собственно Заветам по более сложной лексико-семантической структуре (распространенные, сложносочиненные и сложноподчиненные предложения с эпитетами, приложениями, прямыми и косвенными объектами, фигурами сравнения и т. п.).

Текст состоит из 115 глаголов в повелительном наклонении множественного числа. Все глаголы — переходные: исключение составляют 6 возвратных: *возрадоваться, грозиться, каяться, мириться, молиться, тишиться*, а также глаголы движения или глаголы, семантически связанные с движением: *приходить, спешить* и под.

Все переходные глаголы употреблены без прямого объекта ⁹.

В этом *глагольном тексте* выделяются, по крайней мере, две существенные черты:

1. «Количественное» отличие от «жанра» заветов или заповедей, которые обычно не являются столь пространными и многочисленными, а, напротив, формулируют некие основные идеи и положения, по возможности, кратко (ср. десять библейских заповедей, заповеди Блаженства). Сама по себе краткость является средством, дополнительно подкрепляющим сакральность сообщения, своего рода аккумулятором информации, что делает соответствующий «наказ» более действенным и более прочным во времени ¹⁰.

Здесь перед нами текст особого рода: это каталог, по сути дела воспроизводящий мифоритуальный сценарий жизни человека, где учтены все возможные ситуации и в виде предписаний-императивов указаны способы *правильного* поведения. Конечно, и краткий список предписаний можно назвать каталогом, но в данном случае термин употреблен с несколько иным оттенком: он имеет в виду список, не только гораздо более протяженный, но и принципиально открытый, предполагающий (и приветствующий) сколь угодно большое расширение. В случае каталога эффект воздействия достигается полярным способом — не краткостью, а избыточностью, *бесконечностью* списка. Несомненно, в (древне)русской традиции это не единственный пример каталога-поучения (заговора-молитвы). Здесь я ограничусь одним аналогом — текстом из недавно опубликованного А. А. Панченко собрания духовных песен христовщины ([Панченко 2002]; Сборник Василия Степанова, XVIII в.):

Сия песенка — кто похощет Богу верно служитьи.

Ей, кому батюшку любитьи,
Крестное знамение держати,
Да орусему <?> тому быти,
Богу с ыстиной служитьи,
Тому опасности быти,
Надежду исполняти,
Тому в любви Божьей жити,
Тому милостиву быти,
В послушании тому быти...
.....

⁹ Своего рода реликты переходности можно видеть только в возвратных частицах (*возрадуйте себя*).

¹⁰ Ср. вполне «бытовую» формулу: *мне врезались в память слова* — но не речи (в смысле пространные изъяснения).

Нищету тому любить,
 Милосерду тому быть,
 Тому страх в сердце держати,
 Тому правду говорити...

По ночам не усыпати,
 По зорям рано вставати...

.....
 В Божию церковь ходити,
 Божие слово хранити...

.....
 Тому апостолом быть,
 Во блаженном раю быть,
 Да во царстве тому быть,
 У престола Божия быть,
 У суда Божия стояти,
 Тому милости прощати,
 В семигранном венце быть,
 Золоты ризы носить...

В «Песенке» 63 строки, оканчивающиеся инфинитивами, соответственно 63 глагольных формы, которые распределены следующим образом: *быти* 20, *жити* 8, *ходитьи* 5 (оба по контексту синонимы *быти*); далее (по порядку появления в тексте) *любитьи* 2, *держати* 2, *служити* 2, *исполняти*, *гневати*, *творити*, *говорити*, *просити*, *усыпати*, *вставати*, *проливати*, *надрывати*, *приняти*, *страдати*, *терпети*, *хранити*, *трубити*, *звонити*, *читати*, *разсуждати*, *глаголати*, *гуляти*, *летати*, *стояти*, *прощати*, *носити* 2. Всего 29 разных глаголов, сами лексико-семантические характеристики которых и вне более широкого контекста позволяют восстановить правила праведной жизни, предписываемые «Песенкой».

Не имея здесь возможности подробно анализировать этот текст, укажу лишь на наиболее явные структурные совпадения с «Молитвой Гавриила»:

принцип каталога-наизывания, с повторениями и вариациями, что делает текст принципиально открытым;

рамочная конструкция *кто — тот (кому — тому) = если — то*, обычная форма введения «правил», в данном случае совпадающая с «Молитвой Гавриила» и на содержательном уровне: тот, кто исполняет Божьи установления, будет вознагражден Богом;

синтаксическое однообразие инфинитивных конструкций (*тому* — неким — *быть*; *тому* — определенным образом — *жить*; *тому* — нечто — */не/ делать*), задающее единый, настойчивый ритм текста (и рифмовку);

инфинитив в значении *hortativus* или *prohibitivus* (*на до: *в чистоте жити, Бога не гневати*) функционально и грамматически соответствующий императиву «Молитвы Гавриила»¹¹.

¹¹ Повторению союза *и* в «Молитве Гавриила» в определенном смысле соответствует частое появление *тому* в «Песенке»: «Тому ангелом быть, / Тому ангелом летати, / Херувимом тому быть, / Серафимом тому быть, / Тому апостолом быть...»; при одном *кому* и *ему* — 30 *тому* на 63 строки.

2. «Качественное» отличие текста «Молитвы» от заповедей, имеющих в виду прежде всего нравственные ценности и являющихся духовными правилами. Каталог «Молитвы Гавриила» далеко не всегда чисто «морализирующий»: в нем, например, отчетливо выделяются фрагменты прагматических текстов, типа «повести хлеба», которые описывают все стадии изготовления хлеба, от посева до испечения (так называемые «страдания хлеба», входящие в список других «страданий» — льна, конопли и т. п., которые, кстати, могут входить в заговорную практику)¹², см.:

- 16. и размѣрите и размѣсите и пѣцѣте
- 22. и тешите и строните и пашите и сѣите
- 32. и пашите и сѣите и пожьните и пожъзѣте.

Заслуживает быть специально отмеченным архетипический мотив разъятия и составления, восходящий к текстам о творении мира и широко распространенный в заговорах (ср. в связи с этим значимые чередования префиксов *с-* и *раз-*):

- 26. и проженѣте и разорните и разберѣте
- 27. и съвършите и съставите и съберѣте

Конечно, и этот каталог морализирующий (когда он, например, призывает к примирению, щедрости и т. п.)¹³, но морализирующий он в контексте той поведенческой парадигмы, которая заложена в архаической модели мира. Речь идет о регламентации повседневной жизни человека. Человек должен следовать предписаниям мифоритуального сценария жизни, правильно (то есть «по правилам», следуя установленным правилам) его исполняя.

Правильность становится праведностью, в *правильное/праведное* проживание жизни 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. Это, пожалуй, самая интересная сторона в анализе данного текста, которая должна включать и семантику, и синтактику, и прагматику. Каким образом, в каком порядке, в каких сочетаниях «тасуются» глаголы-императивы, как складывается семантическая мозаика текста, насколько правомерно восстанавливать по этому тексту архетипическую модель, мифоритуальный сценарий и в какой степени он связан с универсалиями, а в какой — со славянской (древнерусской) традицией? Прочтение текста *sub specie* заложенного в нем сюжета является столь же сложной, сколь и увлекательной задачей — и темой специального исследования.

«Через каталог» — к теме авторства и к проблеме жанра текста уже в плане (художественной) литературы, риторики и т. п.

¹² См. об этом специально в работах Н. И. Толстого, В. Н. Топорова, Л. Раденковича и автора данной статьи.

¹³ Например:

- 13. и потръпните и хвалите
- 14. и молитесь и кантеся
- 17. и оутѣшите и оучите и тишите и потръпните
- 19. и опростите и простите и поустите.

Как уже говорилось, 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 специальную функцию и преследует прежде всего магическую цель — интенсификацию предпринимаемых действий для получения оптимальных результатов. «Расширение» (ср. термин «усиление» как литературный прием) создает широкие художественные возможности, недаром каталог давно стал самостоятельным и отмеченным художественным приемом¹⁴. 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, анаграммирование и звукопись и т. п. и является *авторской печатью* на тексте. Это становится особенно очевидным после того, как в результате простейшей классификации (элиминация повторений и синонимов) сокращается общее число «семантически самостоятельных» глаголов. Таким образом снимается собственно «художественный» слой.

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», которые также могут быть повторами:

и пригласите и напоите и опустошите,
и пригласите и очистите и отпустите,
и пригласите и оживите и отпустите и т. д.

К риторическим можно отнести и более тонкие (может быть, не так бросающиеся в глаза) приемы. На уровне словообразования — пронизывающая весь текст игра на едва ли не полном наборе русских префиксов (*воз-, в-, из-, на-, о-, от-, по-, про-, при-, с-, раз-, у-*), повторяющихся многократно и в разных сочетаниях (*при-* — *на-, при-* — *по-, при-* — *у-, при-* — *раз-, при-* — *из-*). Они могут присоединяться к одной и той же глагольной основе (и тогда интересно, как один и тот же глагол «прогоняется» по разным префиксам: *съпасѣте* — *запасѣте*, *разнесѣте* — *възнесѣте*)¹⁵ и к разным глагольным основам (*наоучите* — *наставите*, *приложите* — *прикажите*, *приходите* — *принесѣте*). Одним из ярких является уже упомянутое антонимичное чередование *раз-* и *с-* (и *разорите* и *разберѣте* и *свършите* | и *съставите* и *сверѣте* | и *сверѣте* и *разведѣте* и *сведѣте* | и *раздрѣшите* и *разнесѣте* | и *съпасѣте*).

На уровне морфологии можно отметить «шахматное» чередование совершенно-го и несовершенного вида:

¹⁴ Отмечена его актуализация в «граничные» периоды развития литературы (и культуры) при появлении новых стилей и направлений (ср., например, барокко и авангард).

¹⁵ Такие глаголы могут располагаться как рядом, так и дистантно; реже встречаются чередования приставочных и бесприставочных глаголов: *наоучите* — *оучите*, *опростите* — *простите*, *съпасѣте* — *пасѣте*.

13. и потрѣпите и хвалите

14. и молитеса и кантеса

15. и мирите и грѣите

На уровне синтаксиса упомянем еще раз контраст синтаксической сложности трехстрочного зачина¹⁶ и десятистрочного финала с однообразием цепи 115 безобъектных императивов. Вопрос о лексическом составе должен быть рассмотрен особо.

Более пристальный анализ структуры текста позволяет увидеть в этих чертах специальные приемы, свидетельствующие о мастерстве и увлеченности (условного) автора, развивающего и расцвечивающего исходную схему. Иначе как *плетением словес* (в терминологическом смысле) эту технику не назовешь; возможно, это дает некоторое основание сдвинуть время зарождения *авторской* и *художественной*, в более узком понимании термина, литературы на несколько столетий назад. Это свидетельствует о той творческой свободе, которую чувствует автор (возможно, один из многочисленных авторов текста, но не просто переписчик!): он считает себя вправе распоряжаться основой, или архетипическим образцом, по своему усмотрению. При этом он уходит от исходной модели достаточно далеко, но тем не менее сохраняет с ней связь.

Такая амбивалентность характерна для произведений другого «плетельщика словес», современного нам: я имею в виду Алексея Михайловича Ремизова и его переложения (?), воплощения (?) древних сюжетов, которые он черпает через посредство русской традиции¹⁷. В данном случае речь идет о тех языковых приемах (на уровне излюбленных им языковых экспериментов), которые он использует, оставаясь в пределах риторики исходного текста («стилизация») и одновременно переводя его в плоскость авангардизма. Смещение такого рода приводит к результатам, часто воспринимаемым как парадокс (но это тема особой работы).

Наш предполагаемый «автор» таких целей не преследовал, но был одним из тех, кто пробивал путь для возможности их осуществления¹⁸.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Агапкина 2002 — Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Бобрик 2003 — Бобрик М. А. Архангел Гавриил: евангелист и ангел хранитель. Из наблюдений над Новгородским кодексом XI века // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. С. 204–227.

¹⁶ Можно предложить и такое его деление на строки:

азъ архангѣль гавриилъ пишѹ молитвѹ
сна словеса нашего съпасителя ꙗса хса просите и пойте.

¹⁷ См. исчерпывающий анализ таких переложений [Грачева 2000].

¹⁸ Работа С. М. Толстой о структуре текста «Тетралогии» [Толстая 2004] по отношению к предполагаемому анализу — «параллель с опережением», во многом гораздо более широкая, точная и основательная. К сожалению, я прочла ее уже после написания данной статьи. Порадовавшись поддержке собственных наблюдений, я оправдываю свою публикацию только тем, что эти наблюдения были тезисно высказаны мною в [Цивьян 2002].

- Великоустюжский сборник 2002 — Великоустюжский сборник XVII в. Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова // Отреченное чтение 2002.
- Вятский фольклор 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Грачева 2000 — *Грачева А. М.* А. М. Ремизов и древнерусская культура. СПб., 2000.
- Заговор 1993 — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Заговоры Корниловых 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых. Подготовка текстов и комментарии А. В. Пигина // Отреченное чтение 2002.
- Заговоры от оружия 2002 — Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. / Публикация Л. И. Сазоновой, А. Л. Топоркова // Отреченное чтение 2002.
- Зализняк 2002 — *Зализняк А. А.* Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении, 2002. № 2 (4). С. 35–56.
- Зализняк 2003/1 — *Зализняк А. А.* Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. // XIII Международный съезд славистов. Труды российской делегации. М., 2003.
- Зализняк 2003/2 — *Зализняк А. А.* Азъ Архангел Гавриил пишу молитву // Русистика. Славистика. Лингвистика. Festschrift für Werner Lehfeldt zum 60. Geburtstag. München, 2003. С. 296–309.
- Зализняк, Янин 2001 — *Зализняк А. А., Янин В. Л.* Новгородская псалтырь XI века — древнейшая книга Руси // Вестник РАН, 2001. Т. 71, № 3. С. 202–209.
- Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Левин 2004 — *Левин И.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004.
- Лечебник 1985 — Македонски лечебник од XIX век. Скопје, 1985.
- Отреченное чтение 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.
- Панченко 2002 — *Панченко А. А.* Сборник Василия Степанова. Духовные песни христовщины // Отреченное чтение 2002.
- Полесские заговоры 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). М., 2003.
- Рождественская М. 2003 — *Рождественская М. В.* Новгородская грамота № 10 — апокрифическая загадка? // Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения. М., 2003. С. 310–320.
- Рождественская Т. 2003 — *Рождественская Т. В.* Берестяные грамоты в системе памятников литературно-письменного языка Древней Руси // Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения. М., 2003. С. 304–309.
- Смилянская 2003 — *Смилянская Е. Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.
- Толстая 2004 — *Толстая С. М.* Структура текста «Тетралогии» из Новгородского кодекса // Russian Linguistics. 2004. № 28. С. 29–41.
- Цивьян 1987 — *Civ'jan T. V.* Die Stellung der Frau auf dem Balkan. Beiträge zur Tagung vom 3.–7. September 1985 in Berlin. Berlin, 1987.
- Цивьян 1989 — *Цивьян Т. В.* «Поэма без героя» Анны Ахматовой: к проблеме многовариантности. Ахматовский сборник 1. Париж, 1989.
- Цивьян 2002 — *Цивьян Т. В.* Еще о «Молитве Гавриила» из Новгородского кодекса 1-й половины XI века // Заговорный текст. Генезис и структура. Материалы Круглого стола. М., 2002. С. 66–70.
- Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

«СИСИНИЕВА ЛЕГЕНДА» В НОВГОРОДСКОЙ БЕРЕСТЯНОЙ ГРАМОТЕ

В сентябре 2002 г. в Новгороде, на Никитинском раскопе (руководитель работ Г. Е. Дубровин), в слое, стратиграфически датируемом рубежом XIV/XV вв., была найдена берестяная грамота № 930 (см. ил. 1). Документ представляет собой верхнюю часть листа, вырванного из берестяной книги, что само по себе делает находку экстраординарной. При этом, в отличие от грамоты № 419, оставшейся до сих пор единственной берестяной книжкой древнерусского времени, новонайденный документ содержит не литургический текст, но принадлежит к совсем иной области средневековой русской книжности: в нем читается начало заговорного текста, известного в литературе как «Сисиниева легенда» (СЛ). Приведем текст грамоты по последней публикации [Зализняк 2004: 694]:

сѣти сисинѣи и сѣхалѣ сѣдащ(е н)[а] горахъ си
наистии смотряще на море. и [бѣ] шюмъ с не
бесѣ велико . и страшно . и види аѣгла лета
ща с нѣсѣ сѣго сисиниѣ и сѣх(ила) [н]ару
ци имущѣ лѣданы а в руку д[ѣ](ржа)ща о
ружья пламена .[.] но аби(ю) [вѣ]змути
са море . изидоша .з. женѣ простовла
сѣхъ окаянии видѣниѣмъ изым
аны бѣша силою невимаго црѣ и рѣ
ша сѣти[и сис](инѣи) [и] сѣхалѣ ...

На этом текст обрывается, но продолжение в общих чертах восстанавливается на основе известных параллелей (см.: [Кляус 1997: 148–149]). Вышедшие из моря лихорадки-трясавицы объявляли себя дочерьми царя Ирода и открывали свои имена, за чем следовало заклятие их именами св. Сисиния, ангелов и четырех евангелистов (см., например: [Майков 1994: 45–47; Буслаев 1990: 76–77]).

Среди восточнославянских заговорных текстов СЛ выделяется протяженностью своей литературной истории и чрезвычайно широким ареалом распространения сюжета, включающим практически все восточное Средиземноморье и прилегающие области. Помимо славянской, СЛ, в различных ее вариантах, известна также в греческой, коптской, эфиопской, армянской, румынской, сирийской, арабской и еврейской традициях (см.: [Hasdeu 1880; Соколов 1888; Gaster 1903; Pantelić 1973; Naveh, Shaked 1985]). Вариант, отраженный БГ 930, ограничен русским и болгарским ареалами и имеет, как считается, южнославянское происхождение. БГ 930 является на сегодняшний день древнейшей славянской записью данного варианта СЛ.

Грамота 930 неслучайно представляет собой фрагмент берестяной книги: наиболее близкое к ней изложение данного сюжета находится в статье о ложных книгах, читаемой в списках с конца XIV в. В датируемом этим временем пергаменном

С Т Ъ И Н С Н К Н Ч Н Х А Н Л Ъ С Ъ А Ч
 Н О Н С Т Н С М О Т Р А Ч Е Н А М О Р Е Н Р Б У
 Б Е С Ъ В Е Л И К О С Т Р А Ш Н О Н Д Н Ч А Н Е
 Ч А С Н Б С Ъ С Т Г О С Н А Н С Н Х Ч
 Ч Н Н М У Щ Е Л Е А Н Ъ А Д Р У К У Д
 Р У К Б Р Г П Л А Д А С Н А Д А В
 Р А М О Р Е Н З Н Н Д О Ш Р З . Р К Е Н Ъ П А О С Т О Д Л А
 С Д И Х Ъ Х З . О К О Н Н Н В Н Д Ъ Н Н Г Е К А З Н З Д И М
 А Н Ъ Б Ъ Ш А С Н Л О Г О Н Е В Н М О Г О Ч А А Н А Ъ
 Ш А Д Т Ъ Ш Ч И

Погодинском номоканоне (РНБ, Пог. 31) ссылка на этот и родственные ему тексты имеет следующий вид:

Вопросы Іереміа къ Богородици, о недужѣ естественѣмъ, и еже именують трясавици, басни суть Іереміа попа болгарьскаго; глаголетъ бо окаянныи сей, яко сѣдящу святому Сисинію на горѣ Синаистѣи, и видѣ семь жонъ исходящи отъ моря, и ангела Сихаила именуеть, и иная изидоша семь ангелъ, семь свѣщъ держаще, семь ножевъ остряци, — еже на соблазнъ людемъ многымъ, и семь дщерій Продовыхъ трясцами басньствоваше, сихъ же не евангелисты, ни единъ отъ святыхъ семь именоваша, но едина, испросившая главу Предтечеву, о ней же явѣ есть, яко и та дщи Филипова, а не Ирода. Великій же Сисиней, патріархъ Костянтина града, во своихъ ему словесѣхъ сице глаголаше: не мните мя оного Сисинія лживаго, его же написа Іереміа поплъ неразумныи на соблазнъ людемъ, о нежитѣхъ, сирѣчь изъ пустыня исходятъ, и о древѣхъ крестнѣмъ, то все поплъ Іереміа изглагола [Пыпин 1862: 39–40].

Главная особенность текста БГ 930 сравнительно с цитируемой здесь версией состоит в парадоксальном раздвоении и одновременно слиянии персонажей: сидящие «Сисиний и Сихаил» видят летящих с неба «Сисиния и Сихаила». Версию, отраженную статьей о ложных книгах, в которой ангел Сихаил является св. Сисинию, следует признать первоначальной, как в виду других записей СЛ, так и в свете иконографических данных: сюжет «Явление архангела Сихаила св. Сисинию» представлен на русских иконках-энколпиях XIV–XV вв., также восходящих, по-видимому, к южнославянским образцам (см.: [Гнутова 1996: 372–373, кат. № 95]).

Однако в контексте общей истории СЛ и эта версия обнаруживает свою вторичность. Географически более распространенным и, несомненно, более древним является вариант легенды (представленный, в частности, в византийской греческой и южнославянской традициях), в котором Сисиний преследует не трясавиц, а женского демона (Вещицу, Гилу), вредящего роженицам и новорожденным (в одном из подвариантов — укравшего детей сестры Сисиния Мелетины). Мотив явления ангела в этом сюжете отсутствует, и имя Сихаила не упоминается. См.: [Мансветов 1881; Соколов 1888].

Важно, что в этой «канонической» версии сюжета Сисиний действует не один, но вместе с двумя персонажами, имена которых содержат тот же фонемный комплекс *s~i~n*, что и имя самого Сисиния (ср. греч. *Σισίνιος, Σίνης, Σηροδωρος; Σισίνιος, Σινηανος και Σιδηρος* и др.). Фонетическое сходство имен может объясняться тем, что второе и третье имена подбирались по созвучию с первым, главным именем Сисиния. При таком подходе ключевой в истолковании текста оказывается проблема идентификации протогониста СЛ. В качестве кандидатов на эту роль предлагались несколько святых Сисиниев (в частности, один из 40 севастиийских мучеников, епископ Лаодикийский IV в., упоминаемый в статье о ложных книгах константинопольский патриарх V в.), а также Сисиний-Сисион — ученик и преемник Мани, основателя манихейства. Наличие в византийской и южнославянской заговорной традициях следов влияния дуалистических ересей манихейского толка делает последнюю идентификацию особенно привлекательной (см.: [Рындина 1972: 230; Топоров 1993: 102–103]).

В последнее время, однако, данное направление поисков было подвергнуто серьезной критике. Основанием для нее стало введение в научный оборот арамейской версии заговора, по-видимому, наиболее близкой к прототипу «легенды» [Naveh, Shaked 1985: 111–122, 188–197]. Три персонажа, помогающие героине *Smammit* вер-

нута детей, умерщвленных женским демоном *Sideros*, носят здесь имена *Swny*, *Swswny* и *Syngly* (*Swny*, *Snswny* и *Smnglp* в позднейшей еврейской традиции). Имя *Swswny*, коррелирующее с греч. Σισινίος, стоит вторым в этом ряду, причем видеть в нем результат субституции греческого имени оснований нет. Субституция, видимо, имела место, но направление ее было обратным: одно из трех сакральных имен палестинского источника было передано христианским именем *Сисиний*, которое в связи с этим переместилось на первую позицию. Вопрос об историческом прототипе главного персонажа СЛ теряет тем самым свою актуальность, поскольку оказывается, что имя Сисиния появилось в тексте лишь на определенном этапе.

Что же касается загадочной триады *Swny*, *Swswny* и *Syngly*, обыгрывающей фонетическую тему *s~y~n*, то этот топос, согласно новейшей гипотезе [Finkel 1997], имеет ассиро-вавилонские истоки, находя параллель в аккадском заклинании для роженицы, в котором упоминается бог *Син*, а имена трех сакральных фигур, оказывающих помощь героине, составляют анаграмму его шумерского имени *Нанна*.

Анаграмматическое построение именного ряда в далеком прототипе СЛ позволяет понять механизм преобразования сюжета на южнославянской (?) почве. В интересующем нас варианте СЛ агиографически не идентифицируемые спутники Сисиния исчезают, зато появляется ангел Сихаил, имя которого также созвучно имени Сисиния, совпадая с ним в начальном слоге.

Апокрифический (арх)ангел Сихаил хорошо известен и за пределами СЛ. В неофициальной ангельской иерархии он занимает необычайно высокое положение. Самое яркое свидетельство этого — новгородские кресты-энколпионы XIV/XV вв., в средокрестиях которых изображены Распятие и архангел Сихаил (см.: [Гнутова 1996: 402–403, кат. № 130]). Особый интерес, проявляемый заговорной традицией именно к Сихаилу, может, на наш взгляд, быть связан с происхождением этого имени: не имеющее еврейской этимологии, оно, по-видимому, представляет собой результат замены начального согласного в «главном» ангельском имени *Михаил*. Последнее, из-за его особой сакральности, могло в ряде традиций при наречении его в качестве антропонима подвергаться разного рода трансформациям (см.: [Mitterauer 1993]). Однако замена начального *м* на *с* дает прямо противоположный эффект, не понижая, а наоборот, повышая сакральный потенциал имени: полученное таким образом имя *Сихаил* анаграмматически соотносится с именем Иисуса Христа, точнее — с монограммой этого имени *ΙΧΧС*. Помимо уже упомянутых крестов-энколпионов, на которых изображение Сихаила занимает место, симметричное изображению распятия, связь Сихаила с Христом отражает берестяная грамота № 734 (XII в.). В этом документе, также носящем заклинательный характер, троекратная запись имени ангела — *СИХΛΛЬ*, *СИХΛΛЬ*, *СИХΛΛЬ* — графически продолжает монограмму при изображении креста, как бы «вырастая» из нее (см. ил. 2).

Большой интерес представляет в данной связи и недавно опубликованный заговор, записанный на полях Триодного торжественника XV в. (РГБ. Ф. 98 [собр. Е. Е. Егорова]. № 565. Л. 207): «Крестъ на (м)не, крестъ во мне, кресто(м) се крещаю, кресто(м) бесы прогоняю. О(т)ступитесе, дьяволи, о(т) раба бжъ [!] Якова, о(т) вси(х) четьре(х) угольв, о(т) основаное [!] храма сего. Тутъ бо живеть св<я>тыи Михаи(л), Говри(л) [!], Иври(л), Сихаи(л), то(т) хра(м) свя(т) есть. Заклинаю ва(с), дьяволи, бго(м) живы(м) и четьрьма еугалисты [!] — Ивано(м), Лукою, Марко(м), Мотфее(м) [!] — да не внидете ко мне сотворити зла ничтоже. На мне бо почивае(т) д<у>хъ святы(и),

на мнѣ бо просвѣщать(с) Троица с<вя>тая, на мне бо св<я>та Б<огороди>ца Х<ри(с)т>a рожаеть. Заклинаю ва(с), дьяволи, св<я>тыми о<т>цы 318 иже в Никии» [Турилов, Чернецов 2002: 26]. Имя архангела Иврила, упоминаемого здесь вместе с Сихаилом (и при этом неизвестного, как кажется, из других источников), образовано скорее всего *ad hoc*, составляя такую же пару к имени *Гавриил*, какой для *Михаил* является *Сихаил*, с той разницей, что начальное *Га-* заменено здесь на *И-*. Выбор именно такой замены естественно объяснять тем, что начальные буквы имен этих неканонических архангелов составляют монограмму имени *Иисус* (ИС), прямо не названного в тексте, но присутствующего в нем в виде анаграммы.

В том же ключе, как анаграмма имени *Иисус*, прочитывается и имя Сисиния. Показателен в этом отношении болгарский заговор, в котором перечень призываемых небесных сил начинается Иисусом Христом и заканчивается Сисинием [Георгиев 1966: 227]. На этом фоне введение ангела Сихаила в сюжет СЛ (как и указание в качестве места действия «Синайской горы», обыгрывающее тот же звуковой комплекс) выглядит как развитие изначально заложенного в тексте анаграмматического эффекта, получившего в восточно-христианской традиции новое семантическое наполнение.

Полное слияние Сисиния с Сихаилом в БГ № 930 означает дальнейшую эскалацию этого эффекта, свободно подминающего под себя «индивидуальность» двух персонажей, которая, впрочем, в стандартной версии сюжета лишь маскирует их глубинное тождество. Соединенные вместе, «СИСиний и СИХаил» представляют в тексте не названного по имени «невидимого царя», силой которого «изымаются» лихорадки-трясавицы.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Буслаев 1990 — Буслаев Ф. О литературе. Исследования. Статьи. М., 1990.
- Веселовский 1883 — Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха, VI–X // Записки Имп. Акад. наук. XLV. СПб., 1883.
- Георгиев 1996 — Георгиев Е. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966.
- Гнутава 1996 — Гнутава С. В. Новгородское медное художественное литье (мелкая пластика) XIV–XV вв. Каталог // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV вв. / Редактор-составитель И. А. Стерлигова. М., 1996. С. 351–412.
- Зализняк 2004 — Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. 2-е изд. М., 2004.
- Иванова 1994 — Иванова К. За един ръкопис с палимпсест от библиотеката на Йерусалимската патриаршия // *Palaeobulgarica*. 1994. № 2. С. 3–31.
- Кляус 1997 — Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Майков 1994 — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / Послесловие, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. (Изд. 2-е, исправленное и дополненное). СПб., 1994.
- Мансветов 1881 — Мансветов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности Императорского Московского Археологического Общества. М., 1881. Т. 8.
- Познанский 1912 — Познанский Н. Ф. Сисиниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. Т. 21. С. 95–116.
- Пыпин 1862 — Пыпин А. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись археогр. комиссии. 1961. СПб., 1862. Вып. 1.

- Рындина 1972 — *Рындина А. В.* Суздальский змеевик. Древнерусское искусство. Художественная культура Домонгольской Руси. М., 1972. С. 217–235.
- Соколов 1888 — *Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. 1-й, 1–5. М., 1888.
- Соколов 1894 — *Соколов М. И.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками. М., 1894.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 102–103.
- Турилов, Чернецов 2002 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченные верования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002.
- Яцимирский 1921 — *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1921. Вып. 1.
- Finkel 1997 — *Finkel I. L.* Babylonian elements in aramaic childbirth magic? // <http://www.achemenet.com/pdf/nabu/nabu1997-022.pdf>.
- Gaster 1903 — *Gaster M.* The thousand years of a charm against the child-stealing witch // *Folklore*. XI (1903).
- Hasdeu 1880 — *Cărțile poporane ale Românilor în secolul XVI.* Bucuresci, 1880. T. 2.
- Mitterauer 1993 — *Mitterauer M.* Ahnen und Heiligen: Namengebung in der europäischen Geschichte. München, 1993.
- Naveh, Shaked 1985 — *Naveh T., Shaked S.* Amulets and magic bowls. Aramaic incantations of the late antiquity. Jerusalem, 1985.
- Pantelić 1973 — *Pantelić M.* Hrvatskogaloljski amulet tipa Sisin i Mihael // *Slovo*. 23 (1973). S. 161–201.

МОТИВ «ЧУДЕСНОГО ОДЕВАНИЯ» В РУССКИХ ЗАГОВОРАХ XVII–XVIII вв.

Мотив одевания светом, солнцем, зарей, облаком или месяцем относится к наиболее поэтичным и запоминающимся мотивам русских заговоров. В научной литературе он известен как «мотив чудесного одевания» [Познанский 1995: 77–79, 253–258], «формула космического ограждения» [Петров 1981: 112–118] или «мотив окружения небесными светилами» [ПЗ 2003: 619, № 1056].

Наиболее развернутые и красочные версии мотива характерны для заговоров, призванных воздействовать на власть и судей. Встречается он и в других функционально-тематических группах магических текстов: в пастушеских, охотничьих, воинских и свадебных оберегах, в заговорах на красоту, в оберегах, которые произносили, отправляясь в дорогу. Впервые мотив зафиксирован в рукописных заговорах второй четверти XVII в. Интересно, что в заговорах медицинской направленности он почти неизвестен.

«Чудесное одевание» характерно также для белорусских и украинских заговоров, но, кажется, отсутствует в заговорах западных славян. В то же время у южных славян мотив представлен в рукописных апокрифических молитвах, а в устной традиции имеются только единичные примеры в заговорах на красоту.

Цели настоящей работы: обобщить материалы о мотиве «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв.; описать его версии и варианты; установить его внутренний смысл, возможные источники и параллели в устных и книжных традициях восточных славян и других славянских и неславянских народов; проследить трансформацию мотива в заговорной традиции XIX–XX вв.

Мотив «чудесного одевания» в рукописной заговорной традиции XVII–XVIII вв.

Благодаря архивным разысканиям и публикациям последних лет в научный оборот введено множество неизвестных ранее рукописных заговоров XVII–XVIII вв. Это дает нам возможность рассмотреть мотив «чудесного одевания» в совокупности различных версий и вариантов, которыми еще не могли воспользоваться наши предшественники. Будем основываться главным образом на заговорах социальной направленности (на власть, судей, начальников, командиров), поскольку именно в них данный мотив представлен в наиболее развернутом виде.

В заговорах XVII–XVIII вв. мотив «чудесного одевания» имеет несколько версий; среди них можно выделить такие, в которых имеются прямые цитаты из книжных источников, и такие, которые более тяготеют к фольклору. Они различаются и по языку, и по стилистическому оформлению, и по образно-предметному ряду.

1. Среди книжных версий мотива можно выделить такие, в которых имеется прямая цитация слов 103-го псалма: «Одейся светом яко ризою, простираяй небо яко кожу»¹. Например, в рукописи XVIII в., приобретенной Н. Н. Виноградовым в

¹ Сводку таких цитат по сборнику Н. Н. Виноградова и ряду других изданий еще в 1917 г. предложил Н. Ф. Познанский [Познанский 1995: 254–255].

Костроме, в «Заговоре нашет суду» читаем: «Господи, благослови, отче! Одейся светом, яко ризою; пропинай небо, яко кожу; покрываяй облаки, препояса поясом Пресвятыя Богородицы...» [Виноградов 1909/2: 56, № 57]².

Достаточно заменить 2-е лицо на 1-е, чтобы получить формулу «чудесного одевания»: «Господи, Господи, благослови, отче! Одеюся светом, яко ризою, покрываюся облаком, препояшуся поясом пресвятыя Богородицы» (РГБ, ф. 732, № 118, л. 9; 2-я четв. XIX в.).

Формула 103-го псалма обыгрывается также в различных вариантах молитвы священномученика Киприана, например: «Заклинаю вас, бесов, одевающимся светом, яко ризою...» ([Виноградов 1909/2: 56, № 56]; ркп. сер. XVIII в.; см. также: [Там же: 63, № 63]); «...Заклинаю тя одеющимся светом, яко ризою единою...» ([Ефименко 1878: 163, № 23]; из стар. ркп.)³.

2. Еще одна 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 осторожного характера, например: «Облекохсе небеси, и прикрихсе облаки, и препоясасе крестомъ, и помоли Бога и светаго Георгия» (НБКМ, № 273, л. 59; ркп. XVII в.)⁴; «Се яз, раб Божий имрек, *покрыюся небом, одежуся облаки* и защищюсь честным крестом...» ([Срезневский 1913: 502, № 88]; Олонецкий сборник заговоров 2-й четверти XVII в.). В этой молитве протагонист прикрывается небесами и одевается облаками, но не упоминаются ни солнце, ни месяц, ни заря, ни звезды.

Двучленная формула, в которой фигурируют небо и облака, включается подчас в состав более развернутых формул, например: «...утираюся я, р. б. им., престольною пеленою... *Одеваюся я, р. б. им., небом, подпояшуся я, р. б. им., облаками*, частыми звездами, на главе держу крест Христов, зарею обмываюся, небесною силою очищаюся...» ([Ефименко 1878: 221, № 109]; из недатир. ркп.; см. тот же текст: [Майков 1992: 89, № 223]).

3. В фольклорных версиях мотива, как правило, фигурируют солнце, месяц, звезды, заря; встречаются также (хотя и несколько реже) облака, небеса, свет и земля. В этих версиях названия небесных объектов почти всегда сопровождаются эпитетами, а конструкция в целом приобретает ритмизованный характер благодаря анафорам и синтаксическому параллелизму, например: «...умоюся утреннею росой и зорею светлою, утруся красным солнцем, подпояшуся светлым месяцем, отычуся мелкими частыми звездами, покроюся меденым небом...» ([Погодин 1842: 274–275]; рукописный «Уговор сердитых людей сердца» из дела 1660 г.).

Как отмечали ранее Н. Ф. Познанский и В. П. Петров, мотив часто сочетается с зачином «стану благословясь...». Например, в обереге от колдуна, злого человека и всякой притчи из Олонецкого сборника 2-й четверти XVII в. говорилось: «Се яз, раб имрек, стану благословя[сь], пойду перекрестясь, *оболоку на себя красное солнце*⁵, *опояшусь све[т]л[ой] зорей, поттычюсь частыми звездами, возьму в руке млад*

² Здесь и далее орфография и пунктуация цитируемых текстов приближены к современным.

³ См. также: ([Алмазов 1900: 148]; ркп. XVI в.).

⁴ Курсив в цитатах здесь и далее мой. — А. Т.

⁵ Ср. образ «жены, облеченной в солнце» в «Откровении ап. Иоанна Богослова» (12: 1). О связи заговоров социальной направленности и Апокалипсиса см. ниже.

светел месяц⁶ и пойду в чистое поле, и встречу своего аггела хранителя и Пречистую мать Богородицу; и молюсь и плачусь: „Покрой меня кровом своим и крылома своим и огради меня ризою своею от колдуна и от колдуниц, от ведуна и от веш[иц], и от всякого злого человека, и от всякой злой притчи на воды и на земли“» [Срезневский 1913: 486–487, № 18].

В заговоре к власти из тетради саранского подьячего Федора Соколова (1718 г.) имеется своеобразный вариант формулы: путь, начавшийся в реальном пространстве, как бы продолжается на небесах, в пространстве сакрализованном и всемирном; субъект идет сквозь солнце, месяц, зарю, звезды, приобретая при этом чудесные свойства небесных светил, их красоту и светоносность: «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 2002а: 104]. В этом тексте можно видеть что-то вроде описания шаманского путешествия через астральные сферы.

В заговоре «на утоление сердец», изъятom у купца Никифора Старикова из Тулы (1727 г.), нарисована картина того, как протагонист заговора карабкается на небеса, хватаясь при этом за облака и подпираясь светлым месяцем: «Иду я, раб Божии, на небеса, хватаюся за облака, младым светлым месяцом подпираюся, частым звездами осыпаюся, нетленную ризою покрываюся, каменною стеною заставляюся. И как я приду к рабом Божиим имярек, и так бы их сердца утолились и укротились на меня, раба Божия имярек, и как они не могут зреть против краснова светлова солнышка, так бы они против раба Божия имярек» [Там же: 112].

В другом заговоре из «волшебного письма» того же Никиты Старикова субъект поднимается на гору Сион, 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. Взоду 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 христианы...» [Там же: 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 вставлю, млад светел месяц в тыл положу, частыми звездами подтычуся, ризою Господню (так) нетленною крокою.* <...> И казался бы я, раб Божией, властям ним (?) в очах красная краснаго сонца, светлее светлаго месяца и частых звезд⁷...» ([Ефименко 1878: 152–153, № 3]; из стар. ркп.). Характерно, что реальные отец и мать, которые фигурировали в начале заговора, в цитированном фрагменте заменяются на землю-мать и небо-отца. Как и положено мифологическому гиганту, субъект заговора усваивает себе новых родителей — небо и землю.

⁶ Параллель к мотиву «взять месяц в руки» имеется в духовном стихе об Иоасафе: «Можешь ли, Варлаамий, / Взять ты солнце, взять рукою, / Красно солнце взять со лунами, / Светел месяц со звездами?» ([СД 1991: 151–152]; нач. XX в.).

⁷ Ср.: «...так бы на раба Божия имярек *взирали красотою солнце и месяц в очи*, их красота та бы на меня, раба Божия имярек» (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1; 1763 г.).

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 его в небе, то ли они смотрят на реального человека, который кажется им при этом красивее солнца и месяца. Эта двусмысленность, неразрешимая в рамках текста, вполне очевидно разрешается в жизни: имярек 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.): «Во имя Отца и Сына, Святаго Духа. Стану я, раб Божий имярек, благословеса, пойду перекрестеса, посмотрю на восточную сторону. На восточной стороне свет замыкает утряняя зоря и замкнется красное солнце восходит. И я, раб Божий имярек, *воиду в красное солнце, оденусь и оболочусь красным солнцем, поашус утряной зарю и утычусь светлыми звездами*. И как цари и царицы, царевичи, царевны, князи и бояря, и вси начальныя люди, мужи и жены, и красныя девицы зрят, смотря на красное солнце, на бел свет, и как возрадуются дню светлому, Христову воскресению цари и царицы, по тому и как возрадуются хлебу и соли, сахару и винограду, и по тому ж куды я, Божий раб имярек, пойду, где я приду, в ту же възъстошную сторону сходит грозная туча, гром и маланьи и огненное молние, и я, *раб Божий имярек, воиду в грозную тучу, покроюся громом, маланьей и огненным молнием*. И сколь грозна грозная туча, гром и маланья и огненное молние, стол бы и я, раб Божий имярек, был грозен и страшен, боялис бы и трепеталис меня, раба Божия имярек» ([Турилов 2002: 255]; см. также: [Турилов, Чернецов, 1997: 108–109]).

В данном тексте субъект заговора преображается дважды: сначала он одевается зарей, солнцем и звездами, а потом — громом и молнией. Вначале протагонист становится в позу наблюдателя («посмотрю на восточную сторону»). Выбран такой момент, когда солнце показалось на горизонте и вокруг него разливается заря, но звезды еще не погасли. Заря расстилается, как пояс, по горизонту и оказывается на уровне пояса человека, голова которого уходит к звездам. Все как бы остается на своих местах (солнце, заря, звезды), но при этом становится одеждой человека⁸. Заговор моделирует динамический и при этом визуально представимый процесс: вот занимается свет, потом загорается заря на горизонте, постепенно она ширится и краснеет, потом выкатывается солнце, оно поднимается все выше и заря медленно гаснет. Субъект как бы отождествляет себя с этим пейзажем, увеличивается в размерах, расширяется и занимает собой весь горизонт. Он одевается, опоясывается, утыкается небесными светилами, которые воздвигают вокруг него непреодолимую преграду. Дальше речь идет о солнце, поднявшемся высоко в небо, и выглядит все так, как будто люди стоят, задрав головы и не отрываясь смотрят на него.

По мере развертывания текста меняются и чувства, которые должны испытывать люди по отношению к протагонисту. Сначала он сам становится источником света и красоты. Потом радость, любование и восхищение уступают место страху и трепету. Ровный свет солнца заменяется огненными вспышками; звуковой пейзаж наполняется звуками грома. На формальном уровне впечатления от грозы передаются многократным повторением слов *гром*, *грозный*, *грозовой* и другими словами с согласным *р*: «...сходит *грозная* туча, *гром* и маланьи и огненное молние, и я... воиду

⁸ Здесь снова вспоминается апокалиптическая жена, облеченная в солнце.

в грозовую тучу, покроюся громом, маланьей и огненным молнием. И сколь грозна грозная туча, гром и маланья и огненное молние, стол бы и я... был грозен и страшен, боялись бы и трепетались...».

Фрагмент насыщен и другими формальными приемами: рифмы (*царицы — девицы; боялись — трепетались*), тавтологические сочетания (*на восточной стороне... восходит; зрят, смотря; замыкает... и замкнется; маланьи и огненное молние; грозна грозная туча*), синонимические повторы (*оденусь и оболочусь*).

В некоторых заговорах рисуется такая ситуация, когда луна оказывается внутри человека, который в этом случае, по-видимому, идентифицируется с космосом: «Ангел со мною есть, солнце одесную мене, и звезды по главе моей, и луна в телесе моем...» ([Пигин 2002: 242]; к. XVII — нач. XVIII в.); «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: 53]; XVIII в.).

В заговоре на власть из собрания крестьян Корниловых имярек не только одевается небом и облаками, но и уподобляется звезде, солнцу и месяцу: «И как стану, раб Божий имярек, пред царем-государем, и пред всеми князи и боляры, и пред всеми православными христианы *светлою звездою, и праведным солнцем, и младым месяцем*... И ставлюся раб Божий имярек пред всеми князи и боляры и пред всеми православными христианы *аки млад светел месяц*» ([Пигин 2002: 242]; к. XVII — нач. XVIII в.).

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*», а вслед за этим 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*, драдо да пахало и сушило, от златокowanych труб евангелистовых» ([Ефименко 1878: 162], № 22; из стар. ркп.). Упоминания труб и Страшного Суда являются отсылкой к Апокалипсису (Откр. 10: 7; 11: 15), что, как мы увидим далее, не является случайным.

Сравнение человеческого голоса с громом встречается и в других заговорах, например в «Молитве ко власти» из сборника Матвея Овчинникова: «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: 258]; 1734 г.).

В ведовских письмах устюжского крестьянина Тимошки Кузьмина по прозвищу Полох имярек подпирается землею: «Земля всякому человеку отец и мати, *землею ся подопру, а небом ся отгорожу, зорею ся подпояшу, красным сонцом от ведун одежуся...*» ([Богословский 1912: 211]; 1631 г.)⁹. Чудесное одевание происходит подчас на горе Сионе, как бы между небом и землей; соответственно протагонист одевается «небесною высотой» (ИРЛИ, Древлехранилище. Оп. 24. № 10, л. 1 об.; 1820-е гг.). В другом тексте имярек просит Богородицу: «преоблаки меня... облаком небесным, высотой небесною» ([Смилянская 2002а: 167]; 1774 г.).

⁹ Ср. в свадебном обереге: «Крестом окрещуся, *землею подмоцуся*, солнцем просвещуся, облаком покроюся, зорею подпояшуся, поклонюся и помолюся истинному Христу, небесному царю, Пречистой Богородице» ([Турилов, Чернецов 2002б: 292]; нач. XIX в.). Формула «земля всякому человеку отец и мати» встречается в духовных стихах ([Селиванов 1991: 223]; XIX в.).

Суммарное описание мотива. Таким образом, в русских рукописных заговорах социальной направленности XVII–XVIII вв. мотив «чудесного одевания» включает несколько основных компонентов, которые могут по-разному манифестироваться в конкретных текстах и сочетаться друг с другом: это само **чудесное одевание** (светом¹⁰, солнцем, месяцем, звездами, зарей, облаками, небом, небесной высотой, ветром, а также громом и молнией); **чудесное «освещение»** («освечусь» месяцем, «осияюсь» солнышком); **уподобление человека солнцу и свету**, а его голоса — грому; **приобретение чудесных свойств** (красоты, храбрости, «грозы», то есть способности вызывать страх) и даже **самообожествление; путешествие в мифический мир** (на гору Сион, на небо, на облако, в тучу, в солнце); **увеличение размеров тела и его слияние с космосом, манипуляции с небесными светилами** (имярек берет в руки месяц, подпирается им, кладет его себе на затылок; «оболакает» на себя солнце; кладет его себе на голову; «поттыкается» звездами, осыпается ими); **защита от опасности** (огораживание, опоясывание, покрывание нетленной ризой).

Если суммировать различные версии мотива «чудесного одевания» в рукописной традиции XVII–XVIII вв., то складывается такая общая картина: субъект заговора **умывается** росой и зарей, **вытирается** зарей, солнцем, ризой Богородицы, белым светом; **одевается**, украшается, «оболачается» светилами или облаками, небесною высотой; **покрывается** небом, **подпоясывается** зарей, ветрами, месяцем, поясом Богородицы; **идет** сквозь солнце, месяц, зарю и звезды; **хватается** за облака; **входит** в солнце или в грозовую тучу; **подпирается** землей, месяцем; «подтыкается», застегивается месяцем; «оттыкивается» звездами; «заставливается» стеною.

Он берет в руки месяц, «озаряет» утренние зори на горе Сионе, вставляет себе в очи солнце. Он отправляется с земли в небесные сферы и при этом внутренне и внешне преобразуется, приобретая гигантский размер, так что небесные светила оказываются у него внутри. Он становится солнцеподобным или богоподобным, напоминая то праведное солнце-Христа, то грозного громовержца-Саваофа.

Соответственно люди, к которым идет человек, радуются ему как восходящему солнцу или воскресшему Христу, безотрывно смотрят на него, теряя дар речи, любуются им и восхищаются. Либо они трепещут и устрашаются его громоподобного голоса и сверхъестественной мощи.

Шествие в окружении светил и персонажей христианского предания. В некоторых заговорах, призванных воздействовать на власть имущих, человек идет в сопровождении сакральных фигур: «Стоит надо мною Спас с Пречистою Богородицею и святой Иван Предтеча, и спреди идет великий святитель Николае со триста аггелы, и за мною идет святой мученик Георгий на кони, и с правые руки — грозный воевода Михайла [со] скипетром, на левые руки — Гаврил с пращею» ([Пигин 2002: 246]; к. XVII — нач. XVIII в.; см. также: [Смилянская 2002б: 323]; ок. 1730 г.). Человек приобретает необычайную значительность, он больше похож здесь на Христа, явившегося судить смертных, чем на жалкого ответчика, который ожидает земного суда¹¹.

¹⁰ В некоторых заговорах одевание светом сближается с облечением во Христа: «Обложуся светом, самым Христом» ([Пигин 2002: 242]; к. XVII — нач. XVIII в.).

¹¹ Ср. в аккадском заклинании-молитве к Мардуку: «Мой бог да пребудет со мною справа, / Богиня моя да будет слева, / Бог-хранитель мой да пребывает со мною вечно!» ([Афанасьева, Дьяконов 2000: 275]; пер. В. К. Афанасьевой).

Этот мотив встречается и в заговорах XIX в.: «От десну мене сватыя юноши¹²» (РГБ, ф. 732, № 118, л. 9 об.; 2-я четв. XIX в.); «Впереде меня Христос, позади меня тма; и во тои во тме не видеть не земли, не неба, и ни белова свету¹³; и такожде меня, раба Божия имрек, не видеть бы меня, раба Божия, недругу моему и сопостату...» ([Срезневский 1902: 241, № 6]; нач. XIX в.).

Иногда христианские персонажи объединяются с небесными светилами: Спас и Пречистая Богородица вместе с солнцем, месяцем и звездами охраняют субъекта заговора от врагов: «Впереди меня, раба Божия, праведное сонце согревает, и создаи меня, раба Божия, светлый мес[я]ц просвещает, со сторон меня, раба Божия, частые звезды сохраняет¹⁴. Над главою у меня, раба Божия, Спас и Пречистая Богородице со всеми силами небесными хранят и берегут с четыре стороны о[т] всякаго врага и сопостата моего» ([Покровский 1987: 257]; 1734 г.)¹⁵.

Апокрифические молитвы к власти в славянских Евхологиях. Основной тип заговоров к власти связан по своему происхождению с апокрифическими молитвами «идушим в путь или на суд». Такие молитвы имеются, в частности, в Сборнике апокрифических молитв XVII в. сербской редакции (НБКМ, № 273), в Требнике XVII в., также сербской редакции (НБКМ, № 646) [Тончева 2000: 31] и др.

Известна также каноническая «Молитва в путь идущим», переведенная с греческого и включенная впервые в Синайский Евхологий XI в. [Яцимирский 1913: 77–82; Тончева 2000: 31]. В некоторых рукописях имеются и каноническая, и апокрифическая молитвы идущим в путь¹⁶.

В сборнике № 273 «Народной Библиотеки Кирилла и Мефодия» (София) приведены подряд 5 молитв сходной функциональной направленности: «Молитва святаго Георгия. Идущимь на войску, или на путь, или на судь многию причитати на нов мессец»; три молитвы на суд и «Молитва, егда идеши на судь, ка властемь, и владикамь, и судиямь».

Различные модификации формулы «чудесного одевания» имеются в Молитве к архангелу Агатаилу, Молитве св. Георгию и ряде других апокрифических молитв, предназначенных воздействовать на суд и власть имущих. Эти молитвы имеют такую же ситуативную приуроченность и функциональную направленность, что и наши заговоры.

В наиболее ранних молитвенных текстах, включающих подобные формулы, речь идет не о «чудесном одевании», а только о сравнении человека с небесными свети-

¹² Испр., в ркп.: отнуши (?).

¹³ Ср.: «...ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма, а ходящий во тьме не знает, куда идет...» (Ио. 12: 35).

¹⁴ При условном разбиении на строки видно, как организован текст: три простых предложения в рамках сложного дают параллельные синтаксические конструкции, завершающиеся глагольной рифмой:

«Впереди меня, раба Божия, праведное сонце согревает,
и создаи меня, раба Божия, светлый мес[я]ц просвещает,
со сторон меня, раба Божия, частые звезды сохраняет».

¹⁵ Ср.: «Впереди меня, раба Божия имрк, красное солнце, сзади меня, раба Божия, светлый месяц, и со сторон частые звезды, идут, хранят, берегут» ([Смилянская 2002а: 157]; 1752 г.).

¹⁶ Например, в рукописи НБКМ, № 646 (XVII в.) на л. 64 об. помещена каноническая молитва, а вслед за ней, на л. 69 — неканоническая [Цонев 1923: 163–164; Тончева 2000: 31].

лами. Так, в молитве из Часослова 1498 г. Патриаршей библиотеки в Иерусалиме протагонист уподобляется месяцу среди звезд:

«И да светится рабъ Божии яко месяцъ въ звездахъ, тако и азъ в людехъ и въ любви б(о)лерьстеи до имаша изменение от слъньныхъ зарь и одъ месячныхъ зарь на тко и рабъ Божии да гледають болере и вси людие, яко млада и месяца да глядають весь миръ, егда изиде предъ боляре...» И далее: *«Суха траве процфтьше, сухо древие листые пусти, ис камене млеко потече, изиде облакъ на беле ведрине и помръче солнце та да мръкнуть мои злоторници при мне, яко месяцъ в звездахъ, тако и азъ въ людехъ и въ любви болерьстеи»* [Яцимирский 1913: 86–87]¹⁷.

Аналогичным образом обстоит дело в молитве к архангелу Агатаилу¹⁸. Обращаясь к архангелу, который велел связать дьявола, человек просит: *«Да падут все враги мои. Загради уста ангелам и клеветникам, иже на меня восстанут. Покори под нози мои вся встающия на мя... Просвети образ мой яко солнце в дне и яко луне и звездам в нощи.* Когда приду к властям, да возрадовалася Пречистая и вся земля о Рождестве Христове и о воскресении Христове. И сотвори неприятеля моя, яко овца, а меня яко лва над ними»¹⁹.

Апокрифические молитвы и заговоры на власть имущих. По своему происхождению с апокрифическими молитвами связаны прежде всего заговоры, которые начинаются с описания утреннего пробуждения, отправления в путь и чудесного одевания.

И в апокрифических молитвах на суд и власти, и в соответствующих заговорах выделяются по меньшей мере две формулы, которые повторяются, варьируясь, в разных текстах и имеют суггестивный, запоминающийся характер. Это интересующая нас формула «чудесного одевания» и формула самоотождествления со зверем, которую мы предполагаем исследовать в другом месте. Благодаря им апокрифические молитвы и заговоры на власть имеют ярко выраженное своеобразие и выделяются на общем фоне репертуара заговоров и апокрифических молитв восточных и южных славян.

При современной степени изученности апокрифических молитв мы не можем пока проследить в деталях, как именно происходило взаимодействие апокрифических молитв и заговоров. Ясно, что влияние это могло быть двунаправленным: как

¹⁷ О рукописи Часослова 1498 г. из Патриаршей библиотеки в Иерусалиме см. также: [Красносельцев 1889: 26; Овчаров 1998].

¹⁸ Молитва к архангелу Агатаилу известна только у южных славян; в русской традиции она не фиксировалась. Молитва соединяет в себе молитву «в путь идущим» и молитву, призванную воздействовать на суд или власть имущих. Как отмечал А. И. Яцимирский, «молитва обращена к архангелу Агатаилу, которому Бог определил службой „предстояти всякому суду земному“. Агатаил потопил двух царей-мучителей, связал дьявола. Первая часть молитвы — против врагов, против злых людей вообще; вторая — о помощи пред господами и властителями. Далее молящийся обращается к архангелам Михаилу, Гавриилу, Рафаилу и остальным силам небесным о заступлении, с „заключением“ Богом и всеми святыми» [Яцимирский 1913: 84]. А. И. Яцимирский перечисляет 6 сборников, включающих списки молитвы: 4 — из собрания Сербской Академии наук в Белграде (№ 26, XV–XVI вв.; № 325, XVII в.; № 555, XVII в.; № 57, XVII в.), один — из собрания Народной библиотеки в Софии (№ 297, XVII в.) и один — опубликованный. А. И. Яцимирский отмечает также, что «эта молитва дает сравнительно устойчивый текст, и списки, о которых имеются сведения, восходят к общему прототипу» [Там же: 85].

¹⁹ Сб. Сербской Академии, № 57, л. 447–448; XVII в. [Там же: 85–86].

заговоры или их фрагменты могли включаться в апокрифические молитвы, так и, наоборот, апокрифические молитвы могли переходить в фольклорный репертуар²⁰.

Болгарские исследователи отмечали близость фольклору апокрифических молитв, призванных воздействовать на власть. Фантастический характер образов, описание «путешествий» героя, в том числе и его «путешествия» на небо по волшебному дереву, специфическая «звериная» символика, мотивы чудесного «одевания светилами» — все это выдает связь этих молитв с фольклорно-мифологической традицией [Петканова-Тотева 1976: 36; Атанасова 2001]. Тем не менее в репертуар русских заговоров апокрифические молитвы на власть имущих явно попали в составе рукописной традиции.

Версии мотива «чудесного одевания» в апокрифических молитвах. Мотив «чудесного одевания» фигурирует в апокрифических молитвах южных славян XVII–XVIII вв. в различных версиях:

1. **Протагонист сидит на облаке с крестом и другими предметами в руках, облеченный в солнце, месяц и звезды.** «Седеше раб Божи на беле облаке, на десной руке држаше часни крестъ, а ва левои руке држаше драги камень и пченицу и босиликъ, на лице слнчна (?) зара, на груди даница, ва месецъ облечень и звездаме осипавъ» (НБКМ, № 273, л. 61–61 об.; XVII в.). Пер.: «Сидел раб Божий на белом облаке, в правой руке держал честной крест, а в левой руке держал драгоценный камень и пшеницу и базилик; на лице солнечная заря, на груди денница, в месяц облечен и звездами осыпан».

2. **Протагонист забирается на гору, попадает в рай, возрождается там как младенец и приобретает красоту.** «Азь, раб Божи, вазидохъ на високою гору, и вмихсе ва Божиємъ подроме (?), и породихсе яко младенаць, и вазехъ три и четири лепоть» (НБКМ, № 273, л. 62–62 об. XVII в.). Пер.: «Я, раб Божий, взошел на высокую гору, и умылся (?) в Божьем раю (?), и родился как младенец, и взял три или четыре красоты».

3. **Протагонист одевается в небеса и облака; идет в окружении солнца, месяца и звезд.** «Облекохсе небеси, и прикрихсе облаки, и препоясасе крестомъ, и помоли Бога и светаго Георгия. Слньце одесною мене, месецъ над главою мою, звезды ошую (?) мене» (НБКМ, № 273, л. 59; XVII в.). Пер.: «Оделся небесами, и прикрылся облаками, и препоясался крестом, и помолился Богу и святому Георгию. Солнце справа от меня, месяц над головой моей, звезды слева от меня (около меня?)».

4. **Протагонист опоясался молниями, оделся облаком, покрылся небом.** «Мльниами се поясахъ, облакомъ се одeahъ, небеси се покрихъ от зломисльника и тварника» ([Цонев 1923: 136]; ркп.: НБКМ, № 622, л. 145). Пер.: «Молниями опоясался, облаком оделся, небесами покрылся от зломысльника и вредителя (?)».

5. **Протагонист возьмет в руки меч Господень и молнию.** «Стану на аеру и опашусе поясом пресвятой девы Марии и возьму меч Господень в руки и пресветлую молнию и пресеку язык неприятелям моим» ([Стојановић 1903: 363; Сперанский 1898: 81]; ркп.: БНБ, № 555; XVIII в.). Пер.: «Встану на воздухе и опояшуся поясом Пресвятой девы Марии и возьму меч Господень в руки и пресветлую молнию и пресеку язык неприятелям моим».

6. **Протагонист опоясался поясом Богородицы.** «...поясахсе поясом пресветие Богородице...» ([Цонев 1923: 136]; ркп.: НБКМ, № 622, л. 145); «Стану на аеру и опа-

²⁰ О соотношении заговоров, канонических и неканонических молитв см. [Шниттер 2001; Radenković 1997; Minčev 2003].

шусе поясом пресвятой девы Марии...» ([Стојановић 1903: 363; Сперанский 1898: 81]; ркп.: БНБ, № 555, XVIII в.)²¹.

7. **Протагонист просит просветить его как солнце.** «...Просвети образ мой яко солнцу в дне и яко луне и звездам в нощи» ([Яцимирский 1913: 86]; ркп. Сербской Академии, № 57, л. 447–448; XVII в.)

8. **Властители поклоняются Протагонисту как месяцу или кресту.** «Чисть бихь яко серебро чисто, и яко месецу покланяхумисе, и яко часному кресту» (НБКМ, № 273, л. 62; XVII в.). Пер.: «Был чист как чистое серебро, и поклонились мне как месяцу и как честному кресту».

9. **Пусть слушают меня как гром с неба; да буду светить как денница среди звезд; да сияет моя голова как солнце в небе.** «Поиде рабь Божи *ка властемь²² и судиямь и кнеземь владикамь. Егда проговоримь, да ми се слышитъ речь, яко евангелие (?) глаголи, и яко клепало ва светую неделю. И да ми се (?) слышитъ (?) речь, яко громь от небесе. И да се светимь ва немь яко даница ва васехъ звезда, и да сияеть глава его яко слньце на нбси²³» (НБКМ, № 273, л. 63 об.–64 об.; XVII в.). Пер.: «Пошел раб Божий к властям, и судьям, и князьям, владыкам. Когда заговорю, пусть речь звучит, как Евангелие, как колокол в Святую неделю. И пусть звучит, как гром с неба. И да буду светиться в нем, как денница между всеми звездами. И да сияет глава его, как солнце на небесах».

Все версии мотива «чудесного одевания», перечисленные выше, имеют соответствия в русских заговорах. В одних случаях это буквальные совпадения (№ 3, 6), в других — более или менее близкие переключки. И в русских, и в южнославянских текстах протагонист облачается небесами и облаками, одевается молниями; он хочет сиять как солнце; быть светлым как месяц и звезды; вызывать поклонение как месяц в небе; он надевает пояс Богородицы, идет в окружении солнца, месяца и звезд, поднимается на высокую гору.

Книжная версия формулы «чудесного одевания» типа «Облекуся облаки и покроюся небом» [Турилов, Чернецов 2002а: 208] в целом совпадает в апокрифических молитвах и в заговорах, хотя в заговорах появляются словосочетания типа «облакуся облаки», которые в молитвах, кажется, отсутствовали.

Облачение светилами в апокрифической молитве на суд из сборника НБКМ, № 273 имеет фольклорный характер и весьма близко соответствующим описаниям в русских заговорах: «...на лице слнчна (?) зара, на груди даница, ва месяц облечень и звездаме осипавь» (НБКМ, № 273, л. 61–61 об.; XVII в.).

И в апокрифической молитве из сборника НБКМ, и в молитве-заговоре из библиотеки крестьян Корниловых описано, как имярек шествует в окружении солнца, месяца и звезд, однако в олонекском тексте мотив трансформируется таким образом, что появляется тема гигантизма: луна оказывается в теле субъекта, а звезды у него на голове:

| НБКМ, № 273, л. 59; XVII в. | Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII — нач. XVIII в. |
|--|--|
| Слньце одесною мене, месяц над главою мою, звезды ошую ²⁴ мене. | Аггел со мною есть, солнце одесную мене, и звезды по главе моей, и луна в телесе моем... |

²¹ Ср. в олонекском заговоре: «Яз, раб Божий имярек, покрыхся небом, и одеяхся облаки, и препоясахся поясом Пресвятыя Богородицы» [Пигин 2002: 242].

²² Испр., в ркп.: ка въ // (64) ка властемь.

²³ Испр., в ркп.: на н // (64 об.) на нбси.

²⁴ Испр., в ркп.: ор/шую.

Если в апокрифической молитве человек берет в руки «пресветлую молнию» ([Сто-
янович 1903: 363; Сперанский 1898: 81]; ркп.: БНБ, № 555; XVIII в.), то в заговоре дается
развернутое описание того, как он одевается молнией и громом [Турилов 2002: 255].

В молитве высказывается пожелание, чтобы человеку поклонялись как месяцу:
«Чисть бихь яко серебро чисто, и яко месяцу покланяхумисе, и яко часному кресту»
(НБКМ, № 273, л. 62; XVII в.). В заговоре имярек сравнивается с месяцем или даже
отождествляется с ним: «И как стану, раб Божий имярек, пред царем-государем, и
пред всеми князи и бояры, и пред всеми православными христианы светлою звез-
дою, и праведным солнцем, и младым месяцем... И ставлюся раб Божий имярек
пред всеми князи и бояры и пред всеми православными христианы *аки млад све-
тел месяц*» ([Пигин 2002: 242]; к. XVII — нач. XVIII в.)

Мотивы и образы апокрифических молитв, включаясь в заговоры, внутренне пере-
страивались, подчиняясь иной системе. На фоне южнославянских апокрифических мо-
литв севернорусские рукописные заговоры по большей части производят впечатление
самостоятельной разработки тех же тем и мотивов. Тексты заговоров, по-видимому,
достаточно свободно конструировались из фрагментов апокрифических молитв, к ко-
торым прибавлялись формулы местной заговорно-заклинательной традиции.

Апокрифическая молитва св. Георгию, известная в южно- и восточнославянской пись-
менности, вошла в репертуар рукописных заговоров в существенно модифицированном ви-
де. При сравнении трех текстов (одного — сербской редакции церковнославянского языка и
двух — русских (олонецких)) становится видно, что в последних достаточно свободно ком-
бинируются отдельные фрагменты молитвы; например, фрагмент 1-й в тексте НБКМ соот-
ветствует фрагменту 10-му в тексте Корниловых, а фрагмент 2-й — фрагменту 12-му.

| НБКМ, № 273, л. 59–60 об.; XVII в. | Срезневский 1913: 501, № 87; 2-я четв. XVII в. | Пигин 2002: 242; ркп. к. XVII — нач. XVIII в. |
|--|--|--|
| 1. Облекохсе небеси, и прикрих- се облаки, и препоясасе кре- стомъ, и помоли Бога и света- го Георгия. | Верунося, прикрхся небесы, преодеяхся облаки и защитихся честным крестом и помолихся святому Георгию, глаголя сиче: | ...Исус Христос, святии отцы благословляют и оболюкают. Об- ложуся светом, самым Христом. |
| 2. Слньце одесною мене, ме- сець над главою мою, звезды ошую ²⁵ мене. | | |
| 3. Георгие, слньчное слньнце, обуздави ²⁶ петь царь елинь- скихъ. | Святый Георгии, обуздал еси 70 царев, богов еллинских, тако обу- здай супостатов моих, востающих на мя, на раба твоего имрек, | Святый Христов Георгий храб- рой идет с небесе, несет с со- бою златяя тенья, окладывает меня, раба Божия имярек, от трех девяти и от трех язык. |
| 4. Господи Иисусе Христе, заве- жи уста супротивникомъ мо- имъ, и руце, и нозе зло мисле- щимъ рабу Божию [оставлено место для имени]. | | |

²⁵ Испр., в ркп.: ор/шую.

²⁶ Испр., в ркп.: об // (59 об.) обуздави.

| | | |
|--|---|--|
| 5. | | И как стану, раб Божий имярек, пред царем-государем, и пред всеми князи и бояры, и пред всеми православными христианами светлою звездою, и праведным солнцем, и младым месяцем. |
| 6. Сатвори ихъ ²⁷ , Господи, яко овцы безгласне подь мною, а мене сатвори над ни яко льва силою светие Троице, молитвами Пресветие ²⁸ Богородице небесниехъ силъ, архангела Михаила и Гавриила, Урила, Равафаила, Марьдария, и Арьдаила, и светие великомученикъ Георгия, Димитъриа, Феодора, Меркурия, Прокопия, Никити, и светии 12 апостоль, и свети 4 евангелисти Матфеи, Маркъ, Лука, Иоаннь, и свети отецъ 318, иже ва Никеи и вассе свети твоихъ укрепи, Господи, раба своего, и сатвори подножие ногама моима. Вассега и нина и присно и вавеки векомъ. Аминь. | укроти их, аки овцы пред волком, и меня укрепи на них, аки льва и волка, возхищающая и рыкающая на них, молитвами святых аггел и архангел Михаила и Гавриила, Урила, и Рафаила, и Варфила, и Сисиния, молитвами святаго великомученика Георгия и всех святых во веки векомъ». Аминь триж[ды]. | А исцы мои<...>, и ответчики, и вороги, и недруги — были бы они аки тма, и был бы у них воловий язык, тетеревин ум, сера заеца переполох, и бегали бы от меня, имярек, аки серыя овцы, а яз бы за ними гонялся, аки серой волк, и грыз бы их за заднюю ногу... |
| 7. | А той молитве ключ и замок. И всех завяжу в узел и не могли б рещи на меня и против меня, раба божия имрек, никакова слова со дерзновением, | всех завяжу в узел, и не могли бы против меня слова рещи никакова з дерзновением. |
| 8. | были б оне тма темная, был бы у них воловей язык, тетеревин бы ус и ум, сера заеца переполох, бегали б от меня, аки серые заецы и овцы, а яз бы гонялся за ними, аки серый волк, и угрыз бы их за заднюю ногу. | Были бы дни их аки тма, и был бы у них воловий язык и тетеревин ум, сера заеца переполох, бегали бы от меня, имярека, аки серыя овцы, а яз бы за ними гонялся, аки серой волк, и грыз бы их за заднюю ногу. |
| 9. | | И ставлюся раб Божий имярек пред всеми князи и бояры и пред всеми православными христианами аки млад светел месяц... |

²⁷ Испр., в ркп.: ихъ ихъ.

²⁸ Испр., в ркп.: Пресвети // (л. 60) Пресветие.

| | | |
|-----|--|---|
| 10. | | Яз, раб Божий имярек, покрыхся небом, и одеяхся облаки, и препоясаясь поясом Пресвятыя Богородицы. |
| 11. | | Завяжу уста супротивником моим, и не могут на мя глаголати злая. |
| 12. | | Аггел со мною есть, солнце одесную мене, и звезды по главе моей, и луна в телесе моем всегда, и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь. |

Последующая судьба апокрифических молитв к власти складывалась по-разному у южных и восточных славян: у южных славян эта традиция не вышла за пределы рукописных сборников, а у восточных славян пришла в тесное взаимодействие с фольклорной заговорной традицией. Соответственно и мотив «чудесного одевания» почти неизвестен в заговорах южных славян XIX–XX вв., но обильно представлен в заговорах того же времени у русских, белорусов и украинцев.

Мотив «чудесной внешности» в украинских и южнорусских заговорах. Среди заговоров социальной направленности, дошедших в составе следственных дел XVIII в. о колдовстве, выделяется ряд текстов украинского и южнорусского происхождения.

1. Служитель лубенского полковника Илья Човпило, когда его оклеветали перед господами и он хотел освободиться «от поклепа», писал такие слова: «...*слонце миж очима, меец за плечима*, у соболях стою як на слонце, люди дивляться и на мееця, а соболе почитают, так би на мене паки дивилися и почитали» ([Журавель 1996: 127]; 1727 г.). Близкие параллели имеются в украинских и южнорусских заговорах, например: «*Ясный мееця у меня меж плечами, праведное солнце меж очами*» ([Проценко 1998: 237, № 361]; выписано из «заветной тетради» в 1989 г. в ст. Мелиховская Усть-Донецкого р-на).

2. В 1738 г. у попа Арсения Доброниского из Переяславля был обнаружен заговор: «Я сюда приихав чорним волом, щоб тута став усем язык колом. *У мене Пречистаи Мати миж очима, а Христос межи плечима*» ([Смилянская 2002а: 140]; 1738 г.). Текст представляет собой рифмованный стихок, что характерно для украинских заговоров. Действительно, он имеет близкие соответствия на Украине, например: «...а я на них подивився чорним волом, щоб їм поставили язики колом» ([Василенко, Шевчук 1991: 315]; зап. в 1928 г. на Уманщине).

3. У каптенармуса Белгородского полка Булавина в 1750 г. была найдена пришитая к печатному букварю «заговорная волшебная тетрадь», в которой написано: «...я, раб божий Григорий, справляясь к полковнику Даниле, в меня, раба божия Григория, *в потылице мееця, а во лбу солнце, а в ретивом сердце звезда...*» [Лебедев 1902: 93]. Ср. описание чудесных детей в белорусской сказке: у них «на лбе па меецяц, ў патыліцы па звездаццы» [Афанасьев 1985/2: 306]. В словах «в ретивом сердце звезда», быть может, отразились слова из Второго послания ап. Петра: «...взойдет утренняя звезда в сердцах ваших» (2 Петр. 1: 19).

Как видно из приведенных примеров, мотив «чудесного одевания» в украинских и южнорусских заговорах XVIII в. имеет существенную специфику: протагонист не одевается свечами, и только его лицо и затылок украшены солнцем и луной. Условимся называть такую версию мотивом «чудесной внешности».

Формулы, зафиксированные в XVIII в., довольно точно соответствуют украинским и южнорусским фольклорным материалам XX в. и по своему содержанию, и по функциональной направленности. В XX в. такие формулы встречались главным образом в заговорах, призванных воздействовать на суд [Василенко, Шевчук 1991: 308, 309, 312, 315; Проценко 1998: № 382], в оберегах перед отправлением в путь [Василенко, Шевчук 1991: 45; Проценко 1998: № 361] и от порчи и врагов [Василенко, Шевчук 1991: 322; Проценко 1998: № 360].

Для украинских заговоров характерна формула «чудесной внешности» типа: «А місяць мені в вічі, а сонечко у плечі, зірка моє тіло...» ([Василенко, Шевчук 1991: 315]; зап. в 1928 г. на Уманщине). Однако на Украине известна и разновидность формулы «чудесного одевания», например: «В дорогу вбіраюся і з Господом Богом стрикаюся, місяцем оточуюся, а зорю підперезуюся» ([Василенко, Шевчук 1991: 45]; зап. в 1928 г. в Киевской обл.).

Обе формулы могут сочетаться друг с другом в рамках одного текста, например: «Іду я на суд: сонце в лице, місяць в плече. Зорею підперезуюся — нікого не боюся» ([Василенко, Шевчук 1991: 309]; зап. в 1918 г. на Черкащине).

Украинская версия формулы «чудесного одевания» находит соответствие в украинских свадебных песнях, например: «...Мати Івашка родила, / Місяцем обгородила, / Сонечком пудперезала...» ([Весілля 1970/1: 114]; Киевская и Полтавская губ.; 1877 г.); «Мати Ганнусю родила, / Місяцем обгородила, / Зорею підперезала — / До шлюбу виряджала» ([Весільні пісні 1988: 166, № 506]; Волынь; 1896 г.)²⁹. Трудно сказать, где появилась формула впервые — в заговорах или в песнях; в обоих жанрах она кажется достаточно органичной.

Фольклорные параллели к формуле «чудесной внешности». Формула, включающая описание «чудесной внешности», но не предполагающая «чудесного одевания», имеет многочисленные параллели в фольклоре славян и других народов³⁰. Речь идет о фольклорных клише описания красоты, при которых лицо и глаза персонажа уподобляются небесным светилам или светила как бы располагаются на его теле³¹. Например, для русских былин характерны сравнения лица с солнцем, а глаз со звездами: «От лица пекё, будто красное солнышко», «Оченьки горят, будто звездоцки»; в былинах о Дунае и Настасье у чудесного ребенка, вырезанного из материнской утробы, «Назади-то воссиять будто светёл месяц», «А по косицам будто звездушки» [Селиванов 1990: 34–36]³².

²⁹ См. также: [Весілля 1970/1: 292; Весілля 1970/2: 253, 309; Весільні пісні 1988: 161, № 491]. Мотив известен и в сербских песнях [Потебня 2000: 25].

³⁰ Соответствующие финские тексты рассмотрены Э. Г. Рахимовой [Рахимова 2002].

³¹ Ср. в южнокарельской руне об Иро-деве и ее сыновьях: «Тут отяжелела дева, / Родила там трех сыночков: / Руки были золотые, / Были в серебре их ноги, / На макушке солнце светит, / Месяц же на лбу сияет, / На затылке звезды блещут» ([Евсеев 1994: 169–170]; пер. В. Я. Евсеева; зап. в 1938 г.).

³² О небесных светилах в обрядовом фольклоре восточнославянских народов (и, в частности, на Русском Севере) см.: [Бернштам, Лапин 1981: 56–63; Кузнецова 1993: 101–107].

В украинских и сербских сказках о «приметах царевны» (АТ 850) на ее теле обычно оказываются отметины в виде солнца, луны и звезд, причем расположены они или в верхней части тела, или трехчастно: наверху, в середине и внизу [Зайковские 1999: 111–112]. Описание светил на теле царевны в ряде украинских вариантов сказки весьма близко самоописанию субъекта заговоров, например: «*На голіві сонце, на грудях місяць, а на плечах золоте волосся*» [Зінчук 1994: 174] или «*під правим плечем дівчини сонце, під лівим — місяць, на чолі — золота зірка, на голіві — золоте волосся*» [Березовський 1984: 81].

В украинских заговорах принцип трехчастности при изображении светил может соблюдаться так же, как и сказках: солнце, луна и звезды расположены на лице, на плечах и на поясе, например: «*Сонечко в личко, місяць у плечі. Зорою підпережусь, ворогів своїх ніколи не боюсь*» [Василенко, Шевчук 1991: 312]. Правда, в заговорах светила никогда не располагаются ниже пояса, под мышками и тем более на коленях или в нижней части живота, как это бывает в сказках.

Еще одно фольклорное воплощение мотива «чудесной внешности» — описание «чудесного ребенка» в русских сказках АТ 707; например, девица обещает, что родит Ивану-царевичу «сынов, что ни ясных соколов: *во лбу солнце, а на затылке месяц, по бокам звезды*» [Афанасьев 1985/2: 296, № 283] или «по колена ноги в золоте, по локти руки в серебре»³³, *по косицам часты мелки звездочки*» [Там же: 298, № 284]. В сербской песне подобными красками живописуется конь: у него ясное солнце или месяц во лбу, частые звезды по бокам [Афанасьев 1994/1: 612].

В сказочном духе описывается и Егорий Храбрый в русском духовном стихе: «...По локоть руки в красном золоте, По колена ноги в чистом серебре, *И во лбу солнце, во тылу месяц, По косицам звезды перехожия*» [Селиванов 1991: 117]. В ряде севернорусских вариантов описание Егория Храброго весьма напоминает самоописание протагониста заговора, например: «Как во лбу у Егорья красно солнышко, / В затылу-ту у Егорья млад светел месяц, — / По косицам мелки звезды катаютьце, / За ушми-ти белы зори замыкаютьце» [Марков 1901: № 89]³⁴.

С другой стороны, протагонист заговоров может напоминать Егория Храброго из духовного стиха или сказочного чудесного ребенка, например: «Станет раб божий (имярек), по утру и ввечерех, благословесь, умоется утренней зарей и вечерней, утрется белым светом, *во лбу пекет красное солнце, в затылке светлый месяц, по*

³³ Мотив «по колена ноги в золоте, по локоть руки в серебре» имеется в единичных заговорах, например: «Станет раб Б. Н. ...и зглянет на Сионскую гору. По сей Сионской горе ездит и розъезжает ростом матер человек на своем вороном кони, *по колени ноги в серебри, по локоть руки в золотии...*» (Ефименко 1878: 218, № 97); XIX в.). Ср.: «В духовных стихах, сказках и былинах формулой „по локоть руки в серебре, по колени ноги в золоте“ отмечены святые (например, святой Георгий), избранники судьбы, царские дети или невинно убиенные...» [Новичкова 1996: 126].

³⁴ Подробнее см.: [Хлыбова 2000; Мяло 1987: 239]. Ср. наблюдения С. Сендеровича о солнечной символике образа св. Георгия: «Записан заговор, в котором Георгий представляется со „щитом огненным“... Зарегистрирована связь образа Георгия с солнечной символикой в русской иконе: так, на замечательной иконе Чуда Георгия о змии новгородской школы первой половины XV в. ...на щите Георгия изображен солнечный символ — круглое лицо с радиально расходящимися от него лучами в форме лепестков... Напомню, что в службе св. Георгию слава по окончании канона гласит: „Яко солнце светоносное, / чудесными зорями просвещаеши всю тварь, Георгие, страстотерпче“...» [Сендерович 2002: 138].

косицам частныя мелкия звезды рассыпаются...» ([Ефименко 1878: 219, № 101]; зап. в Кемском у.; то же: [Майков 1992: 83, № 214]).

Однако в целом мотив «чудесного одевания» в заговорах существенно отличается от описания «чудесного ребенка» в сказках. В сказках оно дается в 3-м лице, имеет статичный характер; отсутствуют мотивы «одевания» и «огороживания» светилами; нет и речи о путешествии в астральные сферы или об увеличении размеров тела; фигурируют главным образом солнце, месяц и звезды, но нет зари и облаков. В заговорах же используется первое лицо, воссоздан динамический процесс «чудесного одевания», а не статическая «картинка».

Таким образом, близость мотива «чудесного одевания» в русских заговорах XVII–XVIII вв. и описания «чудесного ребенка» в русских сказках имеет весьма относительный характер. По своему происхождению они, по-видимому, не связаны непосредственно друг с другом, хотя и близки по своей образности (соотнесение человеческого тела и макрокосма, символика небесных светил). Сближение мотивов заговора и сказки произошло не позднее XVIII в., причем не на основной территории бытования русских заговоров на власть и судьей, а в южнорусских областях и на Украине.

«Одевание светом» и 103-й псалом. Мотив «чудесного одевания» в рукописных заговорах XVII–XVIII вв. может быть рассмотрен не только в контексте фольклора, но и в контексте христианской книжности, литургической поэзии и иконографии.

Мы уже ссылались на наблюдение Н. Ф. Познанского о связи мотива со словами 103-го псалма: «Одейся светом яко ризою, простираяй небо яко кожу» (Пс. 103: 2). Можно отметить, что значение 103-го псалма для заговорной традиции намного шире и не сводится к цитированию отдельных формул³⁵.

Начнем с того, что 103-й псалом, имеющий надписание «Псалом Давиду, о мир-стем бытии» (в русской Псалтири — «Псалом Давидов, о сотворении мира»), посвящен прославлению Божественной премудрости, величия Бога и созданного им видимого мира. Это один из наиболее поэтичных и символически насыщенных текстов Псалтири. Традиционно он исполняется в начале вечерни, поэтому верующие имеют возможность слышать его ежедневно. «Исполнением 103 псалма Церковь как бы возвращается во времена сотворения мира и человека — это рассказ о величии, первозданной красоте и космическом масштабе изначального божественного творения» [Маркина 1994: 273].

Слова псалма «Одейся светом яко ризою» (пер.: «Ты одеваешься светом, как ризою») включаются в различные песнопения русской церкви. В ирмосе воскресного канона (глас 5-й, песнь 5-я): «Одейся светом, яко ризою, к Тебе утреннюю и Тебе зову: душу мою просвети омраченную, Христе, яко Един Благоутробен» (пер.: «Облекающийся в свет, как в одежду! От ранней зари обращаюсь (с молитвою) к Тебе и восклицаю Тебе: просвети омраченную душу мою, Христе, как Единый Милосердный!») [НКС 1992/1: 187].

³⁵ Ср. цитату из 103-го псалма в Великоустюжском сборнике: «Послан бысть архангил Гаврил к девице Марии, и пришед в Назарет, помышляя в себе: „Како вниду во храм к девице чистей, да не соблазнится девица гласа моего?“ Рече Гаврил, воздев руце на небо: „О владыко, превечный царю, *пропял еси небо, яко кожу*, и землю на водах основал еси, и человека создал еси пречистыми сима рукама, и дьявола свергл еси с вышния светлости“» ([Турилов, Чернецов 2002б: 215]; 2-я четв. XVII в.).

При совершении таинства крещения после погружения в воду на крещаемого надевают белую одежду и при этом поют: «Ризу мне подаждь светлу, одеяйся светом яко ризою, многомилостиве Христе Боже наш» [Никольский 1995: 670]. В данном случае слова «одеяйся светом яко ризою» ассоциируются с той белой одеждой (или «светлой ризой»), в которую облачается человек при крещении. Те же слова используются как ирмос песни 6-й в Каноне Ангелу Хранителю [Молитвенник 1980: 347].

В последовании великого ангельского образа при пострижении в монахи: «И приходит постриженная пред святыя двери и поють стихиры глас 3: Одеяйся светом яко ризою, сам путь ми явился и дверь спасения, руце простер ми...» (РГБ, ф. 113, № 331, л. 52 об. Требник XV в.).

В XVII в. особое внимание к 103-му псалму было привлечено тем, что старообрядцы и официальная церковь расходились во мнении о том, как следует его исполнять [Демкова 1998: 28]. Протопоп Аввакум неоднократно обращался в своих сочинениях к 103-му псалму и даже посвятил его толкованию специальное послание [Там же: 21–53]. В стихах 2-м и 3-м псалма он видел пророчество о грядущем воплощении Христа: «Да слыши псалом: „Исповедание и в велелепоту ся облече. Одеяся светом, яко ризою“. Толк: Проразуме псалмопевец Духом Святым за тысещу лет, яко прити сыну Божию на землю и вочеловечитися, пострадати за ны и *облечися плотию в велелепоту*» [Там же: 41]. Далее Аввакум в подтверждение своей мысли приводит фрагмент литургического песнопения в субботу Светлой седмицы: «Господь воцарися, в *лепоту* ся облече, *облечеся Господь в силу и препоясая*, еже есть одеяся, яко ризою» [Там же]. Слова «еже есть одеяся, яко ризою» добавлены к тексту песнопения самим Аввакумом.

Широкой известностью 103-го псалма в целом и слов «Одеяйся светом, яко ризою» обусловлено то, что эта формула, а иногда и другие фрагменты псалма, включались в различные апокрифические молитвы и заговоры. Слова «Изыдет человек на дело свое, и на делание свое до вечера» (Пс. 103: 23) подсказывали, когда он может быть особенно полезен, — утром, при выходе из дома.

Апокрифические молитвы и заговоры к власти XVII–XVIII вв. не только проигрывают различные темы 103-го псалма, но и воспроизводят их последовательность. В заговорах на власть (если дать их обобщенную картину) протагонист одевается светом и небесами, передвигается на облаках, то есть повторяет с некоторыми модификациями те действия, которые в псалме приписываются Господу (Пс. 103: 2–3); можно сказать, что он становится ангелом Господним (ср. Пс. 103: 4); иногда его глас уподобляется грому так же, как глас Господа в псалме (Пс. 103: 7); в некоторых заговорах упоминается творение света с отсылкой к Книге Бытия (ср. Пс. 103: 19), фигурируют дикие звери и, в частности, львы (ср. Пс. 103: 20–21), присутствует мотив восходящего солнца, а иногда дается красочное описание утреннего пейзажа (ср. Пс. 103: 22–23); завершаться заговоры могут так же, как и псалом, проклятием грешникам и беззаконникам (ср. Пс. 103: 35).

В 103-м псалме имеется апелляция к творению видимого мира (Пс. 103: 19), но есть и намек на грядущую катастрофу (Пс. 103: 32)³⁶. В заговорах на власть, несмотря на их относительно небольшой объем, также присутствуют и тема отделения света от тьмы, и тема Страшного Суда и Второго Пришествия.

³⁶ Аввакум в своем толковании 103-го псалма проникательно вскрывает и аллюзии на Книгу Бытия, и прообразовательное значение псалма по отношению к Апокалипсису.

Несколько огрубляя проблему, можно видеть в заговорах на власть и в самом мотиве «чудесного одевания» своеобразную магическую и фольклорную реплику 103-го псалма. Впрочем, ни содержание этих заговоров в целом, ни сам мотив «чудесного одевания» вовсе не сводится к парафразу Псалтири.

Описание утра в 103-м псалме и в заговорах. Описание ночной темноты, рассвета и начала дневной жизни дается в псалме как пейзажная зарисовка: «Положил еси тму, и бысть ночь, в нейже пройдут вси зверие дубравнии, Скимни рыкающие восхитити, и взыскати от Бога пищу себе. Возсия солнце, и собрашася, и в ложах своих лягут. Изыдет человек на дело свое, и на делание свое до вечера» (Пс. 103: 20–23).

В некоторых заговорах к власти также приводится «пейзажное» описание раннего утра, явно восходящее к тексту псалма. Солнечный рассвет не только время произнесения заговора, но и его главенствующая тема (переход от тьмы к свету и самоотождествление протагониста с солнцем).

Наступление утра может напоминать о божественном творении света: «Как стал свет, и зоря, и солнце, и луна, и звезды, как взошло красное солнце на ясное небо и осветило все звезды и всю Рускую землю, и сущныя церкви, и митрополиты, и владыки, и игумены, и священники, и весь мир, и все крестьяне...» ([Лахтин 1912: 72, № 780]; XVII в.). Учитывая общий библейский контекст заговоров, можно считать словосочетание «стал свет» отсылкой к Книге Бытия (1: 3): «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет». Вполне в соответствии с топижкой Книги Бытия и 103-го псалма в некоторых заговорах акцент делается на том, что свет возникает из тьмы. Приведем фрагмент олонецкого заговора из библиотеки крестьян Корниловых³⁷:

Наставает сий день Господень,
ис темныя ноши свет расцветает,
заря замыкает,
красное солнце восходит,
и птицы из гнезд вылетают,
а звери из ложей выходят.

([Пигин 2002: 246]; ркп. к. XVII — нач. XVIII в.)

Фрагмент организуют короткие динамичные предложения, связанные синтаксическим параллелизмом и глагольными рифмами (они выделены жирным шрифтом).

Тенденция к рифме сохраняется и в других вариантах текста, хотя сами рифмуемые слова совпадают только частично:

| РГБ, ф. 92 (С. О. Долгов), № 75, л. 8 об.-9; 1745 г. | РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1389, л. 2; к. XVIII — нач. XIX в. | РГБ, ф. 218, № 515-11, л. 13; нач. XIX в. | Ефименко 1878: 152, № 1; из стар. сб. |
|--|--|--|---|
| Свет светает, заря замы[ка]тельница, красное солнце восходит, | Свет светает, заря замыкает, красное солнце восходит | Свет светает, заря зоряет, красное ³⁸ солнышко восходит, | ...утренняя заря размыкается, Божий свет рассветается, |

³⁷ Здесь и далее разбивка текста на строки имеет условный характер.

³⁸ Испр., в ркп.: красное повторено дважды.

| | | | |
|------------------------|------------------------|----------------------|-----------------------|
| медвяная роса | и медвенные росы | во лугах звери | звери из пещеры, |
| осыхает, | отсыхают, | востают, | из берлог выбираютсЯ, |
| птицы из гнезд | звери из лугов | с [с]клонов(?) днесь | птицы с гнезд |
| вылетают. | подымаюца, | птицы слетают, | солетаются... |
| Аз, раб Божий имрек, | и аз, раб Божии имрек, | и я, раб Божии Петр, | |
| от сна своего вставаю, | от сна пробужалъся | ото сна пробужаюся, | |
| лице свое умываю... | и чистым полотеньцем | животворящим крестом | |
| | утиралься, | ограждаюся... | |
| | Спасову образу | | |
| | покланялъся... | | |

Рассвет изображается в заговорах как мистериальное действо, знаменующее собой переход от тьмы к свету, причем это действо в соответствии с поэтикой заговора как бы проживается по мере его описания: «...как же на дворе свет светает и утренняя [заря]... и возходит красное солнце в той утренней зоре, и как возрадуются тому белому свету и утренней зоре и красному солнцу вси власти и области, цари, царевичи, короли и королевичи, патриарси и митрополит[ы], архиепискупи, архимарити, игумени и весь чин священнический, князи и бояре и всяк человеческий род на земли и возопиет парящая по воздуху всякая птица, возрадуется утренней заре и красному солнцу и белому свету, и возопиет в поле всяк звир, и возрадуется всяка рыба в воде, и возрадуется всяко животное, двизающееся по земли³⁹, утренней зоре и красному солнцу и белому свету, так бы возрадовались и си рабы Божии, имрек, возрадовались о мне, рабе божии, имрек. И как свет сей блистаетца и Христос наряжаетца, *свет настал* и Христос народись, и как падут утренние и вечерние росы на землю и на воду, також бы пала красота и лепота *царя и господаря и великого князя Михаила Федоровича всея Руси⁴⁰» ([Срезневский 1913: 491, № 32]; 2-я четв. XVII в.).

Разное время суток (ночь, утро и день), а также разные небесные светила (месяц, утренняя заря и солнце) не просто сменяются одно другим, но вступают друг с другом в эмоциональные антропоморфные отношения: из некоторых текстов следует, что они томятся, тоскуют друг по другу, например: «И как се жадает темная ночь осенняя белого свету, а белый свет жадает утреннюю зорю, а утренная зоря жадает красного солнца, светлого дни яснаго, тако бы жадал раб божий имрк меня, раба Божия имрк...» (РНБ. О. XVII.38, л. 2–2 об.; из ркп. 1-й пол. XVIII в.).

Желание удлинить список небесных светил и сделать его еще «светоноснее» приводит к тому, что наряду со «светлым месяцем» в нем появляется и «светлая луна»: «...как красное солнце и *светлой месяц*, и белая зоря, и *светлая луна*, и частые звезды, как покланяютца к Ерусалиму Господню гробу, так бы приклонялись ко мне...» ([Смилянская 2002а: 104]; 1718 г.).

Символика света и Преображение. Для понимания религиозной символики «чудесного одевания» в русских заговорах важна также соотнесенность мотива с евангельскими описаниями Преображения и его иконографией.

³⁹ Ср.: «И как рыбы в море играют, птицы в деревьях и звери в дубавах и в полях, так бы начальник возрадовался мне...» (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1334, л. 1; 1763 г.).

⁴⁰ Написано тайнописью.

В отдельных заговорах протагонист поднимается на священную гору (Сион, Фавор или Голгофу)⁴¹. На Сионе он начинает «озарять»⁴² утренние зори: «...взоду я, раб Божии, на Сион гору и стану озарять утренние зори и обходу краснова солнышка» ([Смилянская 2002а: 113]; 1727 г.);

Симптоматично, что в некоторых текстах действие приурочено к горе Фавору, причем специально оговорено, что здесь «преобразился сам Господь Иисус Христос»; Фавор имеет черты Голгофы; на нем стоит «святое древо певк, кедр и кипарис» (из этих деревьев, согласно апокрифам, был сделан крест, на котором Христос принял крестные муки) (РГБ, ф. 92, № 75, л. 13–13 об.; ркп. 1745 г.). Приведем другие примеры:

«И заиду я, раб Божии имрак, на святую Фаворскую гору, и стану я, раб Божии имрак, на той святой Фаворской горе лицом к востоку, и узрю, и усмотрю я, раб Божии имрак, с той святой Фаворской горы вся лесы, и все горы, и все пры, и все ренские птицы, и поднебесную райскую птицу Сирина» ([Смилянская 2002а: 113]; 1732 г.);

«...пойду в чистое поле на восточную страну под красное солнце, под светлой месяц к горе Голгофе, певке и кедре и кипарис[у] древо, на котором был распят господь наш Иисус Христос. Из того древа висит ветка и велит Господь Бог⁴³ аньелу моему хранителю съломить ветку и обвить⁴⁴ вокруг моеи голови три раза» (ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 231, л. 10–10 об.; XIX в.);

«...и пойду я, раб Божий имрак, на Сионскую гору и стану я, раб Божий, на медную пику и оденусь я, раб Божий имрак, небесною высотой и подпояшусь красною зарею, и осыпаюсь частыми звездами, и омываюсь свежими водами» (ИРЛИ, Древлехранилище. Оп. 24. № 10, л. 1 об.–2; 1820-е гг.).

Апокалипсис и заговоры на власть имущих. Целый ряд образов в заговорах на власть вызывает ассоциации с образами «Откровения Иоанна», хотя и не совпадает с ними буквально. Речь идет прежде всего о группе солярных и астральных образов: Сын Человеческий «держал в деснице своей семь звезд... и лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1: 16); «жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (12: 1)⁴⁵; «ангел, облеченный облаком; над головою его была радуга, а лице его как солнце, и ноги его как столпы огненные» (10: 1); «...Ангел, стоящий на солнце...» (19: 17); Бог становится солнцем для праведников (21: 23–24; 22: 5). Далее, это образы, связанные с символикой обла-

⁴¹ Ср. в любовном заговоре: «Встану раненько, взойду на высок шолом, ускричу, взоплю своим громким голосом...» (РГАДА, Столбцы Приказного стола, № 133, л. 179; 1688); в заговоре от вражеского оружия: «Поди и *взыди на гору Господню*, Господа нашего Иисуса Христа...» ([Турилов, Чернецов 2002а: 180]; XVII в.).

⁴² Глагол *озарять* встречается в пасхальных песнопениях: «...смертное жилище разори Своєю смертию днесь, и *озари* вся божественными блистаньми воскресения» [Молитвослов 1999: 211].

⁴³ *Испр., в ркп. дважды: бог бог.*

⁴⁴ *Испр., в ркп. обовить.*

⁴⁵ «Под образом этой жены толкователи единодушно разумеют духовное человечество, не оскверняющуюся мирскими пороками Церковь, истинно в Боге живущих людей. Солнце, в которое она облечена, означает, что в этом мире она является носителем небесного света — откровения, благодати, чистоты (солнце означает Божественные силы). Луна под ногами жены означает господство жены над земными силами, земной мудростью. Двенадцать звезд ее венца означают апостолов и колена Израильские» [НКС 1983: 122].

ков⁴⁶ и небесного гласа: трубный голос с неба (1: 10), «голос с неба... как звук сильного грома» (14: 2).

Прямых свидетельств о том, что «одевание светом» в русских заговорах ассоциировалось с «женой, облеченной в солнце» или с ангелом, имеющим солнечное лицо либо стоящим на солнце, у нас не имеется, однако это естественно предположить, особенно если учесть смысловую связь заговоров с идеей близящегося Страшного Суда. Отметим кстати особую популярность Апокалипсиса в России второй половины XVII — XVIII в.⁴⁷

На миниатюре лицевого Апокалипсиса «Видение жены, облаченной в солнце, и змия, стерегущего младенца» в верхней части слева представлена женщина с крыльями, в золотой короне и с нимбом, руки подняты вверх, на груди изображен ребенок в нимбе; женщина стоит на круглой желтой луне, за спиной у нее — красное солнце, над головой — синий полукруг с 12 звездами. Солнце и луна изображены как лица, с глазами, носом, ртом и проч.⁴⁸ Сюжет «Явление Иоанну Богослову ангела с книгой» известен и в лицевых апокалипсисах, и в лубочных картинках. На лубочной картинке нач. XIX в. лицо ангела представлено в виде солнца, туловище и руки по локоть одеты в одежду из облаков, ноги — огненные столпы, стоящие на море и на земле, над головой — радуга [Иткина 1992: 153, 240].

В одной рукописи XVIII в. встречаем красочную разработку заговора с использованием образов Апокалипсиса и множеством подробностей из других христианских текстов:

«Встану я, раб Божии имярек, благословясь, поду перекрестясь из ызбы дверми, из двора воротами, в чистое поля путем дарогаю и воздену руце к вышнему Богу, зря на восток, где отверзаютца небеса и раздвинутца облаки, и снидут четыре евангелиста Матвей, Марк, Лука, Иоанн, [возму]т(?) меня, раба Божия имярек, под белые руки и возносят ветренными путями, воздушными стезями и уносят мя, раба Божия имярек, на святую гору Фавор, где преобразился сам Господь Иисус Христос святыми пророки и апостолы. И поставят меня, раба Божия имярек, у светого древа певка, кедра и кепариса на святом камени на твердом алатыре. У светого яраго улья, у ярые пчелы, у светого престола, стоящего под древом, а на сем престоле святая златая чаша с великою святою водою, а у светого престола предсидит Святая Дева, подпершиися святым жезлом, а в ру[ках] держит святую златую лжицу, а на сем древе певке, кедре, кипарисе святы златы арел, а сие древо изукрашено всякими различными цветами и различными винограды со многими птицами. И щиплет святы златы орел различные цвет виноград и мечут во святую чашу Божию, а Святая Дева черпает святою златую лжицею у светого яраго улья сладко мед и ярои воск и мев-

⁴⁶ Два свидетеля воскресли и «взошли на небо на облаке» (Откр. 11: 12); «...и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому...» (Откр. 14: 14).

⁴⁷ «Ссер. XVII в. и на протяжении полутора столетий Апокалипсис становится едва ли не главной книгой русского старообрядчества, через призму которой рассматриваются и оцениваются события отечественной истории Нового времени, личности правителей, их деяния и даже изображения... <...> На фоне этого не удивительны те сотни списков Апокалипсиса (главным образом лицевых), которые дошли до нас от втор. пол. XVII — XIX столетий» [Анисимова, Рыков 1995: 30].

⁴⁸ Апокалипсис с толкованиями в составе старообрядческого сборника, первая четверть XVIII в. [Турилов 1995: 89].

ет (sic) в сию чашу водную великоденскую и воздену руце ко святому златому орлу, и он возмашит крыльми и возопиет зычно гласом и отверзутся небеса и возлетят птицы храняще солнце и поныряет в сию чашу водную и во освященую сию воду Святою Девою и с четыре евангелисты, с Матвеем, Марком, Лукою и Иоанном и просвещает меня, раба Божия имярек. Яко прекрасное солнце зрети всю вселенную от востока и до запада, от юга и до полудни и повелению святаго златаго орла вся птицы поднебесные и во звери земные и во вся топь земленные и вся леса поклонятся и вся травы постелятся, и вся уж и жаба, и вся тварь поднебесная и земная. И воздену я, раб Божи имярек, руце к свято[му] златому орлу, и он возопиет гласом зычно и возмашет крылы, и устрашится вся тварь, птицы крылы возмашут, а звери и скоты главы поклонят, и небеса отверзутся, и снидут святые пророки Илия и Енох со огненными пламенми и со громогласными стрелами, и ограждают меня, раба Божия, каменными стенами и подпирают меня, раба Божия, трех девятью железными подпоры и замыкают трех девятью замками и зам[ы]кают [со]суд (?) плитами и предают ключи небесным силам, Михаиле архангелу, Гавриле архангелу» (РГБ, ф. 92, № 75, л. 13–15; ркп. 1745 г.).

Далее приводятся и толкования этих символов: «...а святы орел именуется сам Царь Иисус Христос, а Святая Дева — мати Господа Иисуса Христа, а святая купель именуется⁴⁹ тои святои реке Иордане, где крестился сам Господь Иисус Христос и святые [1 нрзб.] просвещает⁵⁰ церкви» (Там же, л. 17).

Пасхальная символика заговоров к власти. В заговорах социальной направленности имеются многочисленные указания на их соотнесенность с праздником Пасхи. В Великоустюжском сборнике Богородица радуется воскресению Христа: «За морем Окияном стоят горы Синаские, на тех горах Синаских стояла *Пречистая над гробом господним, радовалась воскресению Христову...*» ([Турилов, Чернецов 2002а: 187]; 2-я четв. XVII в.; «Молитва Богородице и св. Георгию»).

В заговоре на власть из сборника Матвея Овчинникова к Богородице присоединяются небесные силы, апостолы и святые: «И како возрадовалась *Пречистая Богородица воскресению Христову из гроба, архангелы, и ангелы, и апостолы, и пророки, и жены мироносицы, и вси святии*, и тако бы возрадовалисе, усмотрячись меня, раба Божия, всякие власти земьские...» ([Покровский 1987: 258]; 1734 г.).

В заговорах Олонецкого сборника весь мир радуется Христову воскресению и Светлому празднику Пасхи: «И как *обрадуется мир крещеной Христовы Пасхи и велику дни*, и так бы обрадовался мне, рабу Божию имрек, стар и мал и велик, рабы божи и рабыни» [Срезневский 1913: 501, № 85]; «Как *возрадуются цари и князи, и бояра, и патриарси, и митрополиты, и все православныи крестьяне светлому Христову воскресению*, так бы возрадовалися меня, раба божия имрек, на всяк день и час» [Там же: 502, № 86].

В заговоре из сборника конца XVII в. акцент сделан на посюсторонности Светлого праздника: «Есть на *сем свете* радостен день и радостен час, светлое воскресение все дни, и как *возрадовались князи, и бояре, и велможи, и все православныи крест[иа]не светлому Христову воскресению велику дни*, так бы возрадовались мне,

⁴⁹ Испр., далее в ркп. повторено именуется.

⁵⁰ Испр., в ркп. далее просвещает.

рабу Божию имярек, князи, и бояре, и велможи, и все православные крестияня...» (РНБ. О. III. № 185, л. 1–1 об.; см. также л. 4 об.).

Среди сакральных топосов, упоминаемых в заговорах, — Храм Гроба Господнего в Иерусалиме и сам Гроб Господень: «...как красное солнце и светлой месяца, и белая зоря, и светлая луна, и частые звезды, как поклоняютца к *Ерусалиму Господню гробу*, так бы приклонялись ко мне...» ([Смилянская 2002а: 104]; 1718 г.).

Заговор XIX в. из Холмогорского у. Архангельской губ. на «подход к начальству» начинается с прямой цитаты из пасхальных литургических песнопений: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправый и выведяй из ада праведныя и грешныя усопшия души, и как те праведныя и грешныя усопшия души *возрадовались и возвеселились трехдневному Христову воскресению*, так же возрадовалась и возвеселилась соборная апостольская церковь...» [Ефименко 1878: 153, № 5]⁵¹.

В сборник начала XIX в. из Тотемского у. Вологодской губ., помимо многочисленных заговоров и молитв, включен фрагмент Евангелия от Иоанна (1: 1–16), который читается на литургии в первый день Пасхи. «Текст написан довольно правильно, с небольшими сравнительно искажениями. Вслед за текстом замечание: „читать с конца“. Это указывает на то, что данный текст играл роль заговора» [Виноградов 1908/1: 14].

В отдельных заговорах к власти можно видеть также намек на рождение Христа, но эта тема не получила развернутого толкования, например: «И как свет сей блистаетца и Христос наряжаетца, свет настал и *Христос народись...*» [Срезневский 1913: 491, № 32].

Параллели к мотиву «чудесного одевания» в апокрифических текстах. В ряде рукописей XVIII–XIX вв. в заговоры к власти введены фрагменты, связанные по своему происхождению с апокрифами, описывающими творение Адама. Впрочем, интерпретированы эти фрагменты особым образом: субъект заговора как бы ставит себя в положение Адама, желая приобрести свойства небесных светил и природных стихий и объектов⁵²:

«Дай же мне, Господи, красоту светлого солнца, зрение от облак света, очи от быстрого реки. Дай же мне, Господи, силу от сильных, то грозу от грозных тучи, страх от страшного грома, храбрость, от буйного ветра быстрость» ([Смилянская 2002а: 118]; 1728 г.);

«От синя моря силу, от сырой земли резвоты, от частых звезд зрение, от буйна ветра храбрости» ([Ефименко 1878: 154–155, № 10]; из стар. ркп.);

«...дай мне, Господи, мой Творец, Царь небесный, Твоему рабу имрек на сей день Господень красоту и лепоту от красного солнца и от светлого месяца и зрение от белого света, разум — от облака, и смысл и речь языку от быстрой реки, а силу и честь — от сильной реки, а грозу и смелость от синей тучи громовой и огненной молнии, дабы я был славен и страшен, грозен и велик над своим супостатом...» ([Вытегорский погост 1884: 967]; недатиров. текст).

⁵¹ Ср. тропарь в начале пасхальной утрени: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав».

⁵² «И инде пишет, яко Адам от 8 части сътворен бысть. 1-е от земля тело, 2-е от Черного моря кровь, 3-е от солнца очи, 4-е от ветра дыхание души его, 5-е от облака мысли его, добрая же и злая, 6-е от камня кости, 7-е от Духа Святого, иже есть положил в человеце правде и часть от света века, иже нарицается Христос. 8-я часть от самого Христа дохновения — душа» ([БЛДР 2003/3: 92]; апокриф «Из скольких частей сотворил Бог Адама»; XV в.).

Речь идет не об Адаме, а о самом субъекте заговора; не о творении человека, а о его наделении желаемыми свойствами; не о теле, костях, крови, голове человека, а о его красоте, силе, храбрости, быстроте, страхе, который он умеет внушать окружающим. Все это придает фрагментам ярко выраженный метафорический характер.

Облачение в небесные светила в заговорах соотнесено также со «Стихом о Голубиной книге». Непосредственную переключку с ним можно видеть в заговоре «ко власти» из рукописной тетрадки 1734 г.: «И как *зародилосе на небе красное солнце, светлый месяц и частые звезды, и как зародилисе на земли цари государи*, и как не могут насмотретце цари государи, ни православные христиана не могут на красное солнце, на светлый месяц, на частые звезды, и такожде бы не могли насмотретися на меня, раба Божия...» [Покровский 1987: 259].

В кругу славянских апокрифических текстов гигантский персонаж заговоров, вмещающий в себя небесные светила, напоминает Антихриста из «Вопросов Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской»: «Видение лица его мрачно, власи главы его остри яко стрелы... *око ему десное аки и звезда заутра восходящаа*, а другое аки лву... до небесь вознесется и до ада снидеть» ([Тихонравов 1863/2: 175–176]; ркп. XV в.).

Мотив «чудесного одевания» в контексте жанра «видений». В заговорах на власть неоднократно фигурирует эпизод, в котором протагонист возносится на священную гору или на небо, самостоятельно или с помощью ангелов. В связи с этим характерны переключки между заговорами и различными текстами, относящимися к жанру «видений»: описаниями посещений небесного мира (как в «Книге Еноха» или «Откровении Иоанна»), рассказами о сновидениях либо встречах с сакральными персонажами в земной обстановке.

В «видениях» человек может надеть на небе особую одежду и преобразиться в светоносного ангела. Так, например, согласно «Книге Еноха», Господь приказал архангелу Михаилу снять с Еноха земные одежды, умастить его елеем и облечь в ризы славы. «И совлече мя Михаил с риз моих, — рассказывает далее Енох, — и помаза мя масломъ благимъ. И видение масла паче света великаго, масть — яко роса блага, и воня его, яко измурно (т. е. подобна мирре), и луча его яко солнечныи. И зглядах вся самъ: и бых, яко един из славных, и не бяше различия взорнаго» ([БЛДР 2000/3: 214]; ркп. к. XVI в.)⁵³.

В литературе XVII в. многократно описаны светоносные видения Христа, Богородицы и других персонажей христианской мифологии. Например, в Повести о некоем безымянном иноке Троице-Сергиева монастыря рассказывалось о том, как в 1638 г. ему было видение архангела Михаила: «И се абие архистратиг силы Господня Михаил прииде и яко *свет блистаяся, солнечныя лучи испущая*, и глагола ко мне: „Последствуй ми“. И тако поиде на небеса выпрь» [Пигин 2003: 133]

В связи с темой гигантизма в заговорах уместно напомнить видение протопопы Аввакума, о котором он рассказывает в 5-й челобитной царю Алексею Михайловичу: «И лежащу ми на одре моем... и Божиим благоволением в нощи вторыя недели,

⁵³ «И снял Михаил одежды мои с меня, и умастил меня елеем благим. И вид <этого> елея ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него <исходящие>, — как <лучи> солнечные. Оглядел же всего себя: стал я, как один из славных, и не было различия по виду» ([БЛДР 2000/3: 215]; пер. Л. М. Навтанович).

против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, *потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом весь широк и пространен под небесем и по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь*» [Житие Аввакума 1991: 97].

Для соотнесения с заговорами принципиально важно, что в видениях XVII в. появляется совершенно новая «для русской традиции... возможность увидеть явление самого себя. <...> Видение перестает быть откровением иного мира, приоткрытием завесы, поскольку завеса практически отсутствует и горние силы пребывают в одном пространстве с дольными» [Плюханова 1996: 400].

Мотив «чудесного одевания» и люминофания. Как уже неоднократно отмечалось, в заговорах на власть особую роль играет символика света⁵⁴. Именно «одевание светом» или пробуждение мистического света в теле человека позволяют ему приблизиться к Богу и даже отождествиться с ним. Одеваясь светом, человек не только уподобляется Саваофу и Христу, но и получает их силу и власть и облачается небесной славой. Впрочем, учитывая общий «отреченный» контекст заговоров, можно видеть в их светоносном протагонисте не только Христа или ангела, но и Сатану, который «принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11: 14).

Мотив «чудесного одевания» в заговорах XVII–XVIII вв. можно понять как запись мистического опыта, хотя в силу своей прагматики заговор не требует буквального переживания того, что в нем описано. Световое видение обращено к зрителям; именно они, а не протагонист заговора, должны пережить чувство радости и восторга.

Интересующий нас мотив в рукописных заговорах XVII–XVIII вв. теснее всего связан с образами 103-го псалма, и все же он не спроецирован однозначно на какой-то определенный фрагмент Библии, но отсылает ко множеству эпизодов, для которых значима символика света: явления светоносных ангелов с лицами, сияющими как солнце, огненное восхождение Илии-пророка, рождение Иисуса под сияющей звездой, Преображение, явление воскресшего Христа апостолу Павлу в ослепительном свете, его явление в славе в день Второго Пришествия, обещание чудесного преображения праведникам, которые «воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф. 13: 43)⁵⁵.

Преращение человека в светоносное тело представляет собой частный случай «люминофании». Речь идет о мистическом переживании сверхъестественного света, при котором человек источает ярчайший свет или бог является в виде вспышки молнии либо иной манифестации света [Элиаде 1998: 330–376]. Видение непереносимого света сопровождается иногда раскатом грома. М. Элиаде отмечает, что «мистическое озарение... связано с внутренним светом, ощущаемым в теле, прежде всего — в голове; <...> когда человек впервые проходит через это озарение, он ощущает, что его возносят вверх...» [Там же: 333].

В христианстве представления о мистическом свете связаны в первую очередь с таинством Преображения Господня на горе Фаворе. В агиографической литературе

⁵⁴ Тема света акцентирована в заговоре из подборки «писем» попа-расстриги Петра Васильева: «...ежели я буду передо всякими судьями и властями... *аки бы солнце сияло промеж нами и в то время сияла бы благодать Божия меж нами от восходу и востоку до востоку... защити считом своим небесным и осияй аки солнце, то осияй на милость Божию и освети аки месяц...*» ([Михайлова 2004: 184]; 1749 г.).

⁵⁵ См. выше о световых образах Апокалипсиса.

встречаются описания святых, на голове которых почивала милость Господня «в виде пламенеющего света в форме короны, что сияла ярче солнца» [Там же: 363]. В конце X — начале XI в. свои мистические видения описал Симеон Новый Богослов: его озарял свет с небес, и ему казалось, что все материальное вокруг исчезает, а сам он воспаряет в воздух. «Свет же продолжал сиять и делаться ярче, покуда не стал как солнце полуденное, над ним сияющее, — и тогда увидел он себя в центре того сияния...» [Там же: 365]⁵⁶.

Практика подобных мистических озарений была известна и на Руси, о чем можно судить хотя бы по светоносным видениям Сергия Радонежского. Сошлемся также на рассказ о Серафиме Саровском, переданный Н. А. Мотовиловым. Посадив его на пне посреди заснеженной поляны, Серафим Саровский вел с ним нравоучительную беседу и неожиданно преобразился так, что рассказчик не мог смотреть на него: «Не могу, батюшка, смотреть, потому что *из глаз ваших молнии сыпятся. Лице ваше сделалось светлее солнца*, и у меня глаза ломит от боли!» [Лосский 1991: 171]. Позднее Н. А. Мотовилов все же смог посмотреть Серафиму Саровскому в глаза: «Я взглянул... в лице его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, *в середине солнца, в самой блистательной яркости полуденных лучей его, лице человека, с вами разговаривающего*. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный...» [Там же: 171–172].

Символические функции мотива «чудесного одевания» в заговорах к власти.

Несмотря на внешнее сходство с мотивом «чудесного одевания» в других группах заговоров и даже в других жанрах фольклора, этот мотив в старинных заговорах к власти имеет весьма специфический характер. Дело в том, что он получил в данной группе заговоров сюжетную разработку и наполнился глубоким символическим смыслом. Можно думать, что внимание исполнителей или переписчиков заговоров на власть сосредотачивалось на этом мотиве; они начинали дополнять его, следуя тем ассоциациям, которые подсказывали фольклорные, литургические и книжно-христианские традиции. При этом формула могла разрастаться в размерах, детализироваться, контаминироваться с другими формулами.

Протагонист заговоров к власти осмысливается как фигура вселенского значения; его явление в мир приобретает мессианский характер и призвано чудесным образом преобразить мир. Субъект заговора одевается в особую священную одежду (одеяние, пояс, украшения); приобретает гигантский размер, вырастает головой до небес, расширяется, заполняя собой вселенную. Он приобретает при этом светоносность и красоту, свойственные солнцу, месяцу, заре, звездам, облакам. Имярек не просто ограждается от врагов и украшается светилами; он перерождается и внутренне, и внешне.

Он черпает свою силу у солнца, месяца, звезд и зари; становится могущественным и несказанно прекрасным. Подобно Христу, субъект сам является светом, и он же является знаменем того, что свет пришел в мир. В божественном сиянии судьи и власти должны увидеть человека по-новому; они как бы духовно прозревают, обретают новое зрение, которое позволяет им увидеть его преображенным.

⁵⁶ Ср. в «Божественных гимнах» Симеона Нового Богослова: «Этот Дух в тебя вселится, / Обитать в тебе Он будет, / Просветит и осияет / Он тебя, соделав светом, / И всецело переплавит, / Сделав тленное нетленным...» ([Симеон Новый Богослов 2004: 123]; пер. еп. Илариона (Алфеева)).

Помимо благостного солнца, протагонист примеривает на себя и роль грозного Бога-отца, разящего молниями. Человек, облаченный в солнце, подражает Господу во благодати; облаченный же в тучу — подражает Господней грозе. Вспоминается явление Бога Моисею: «На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою, и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ бывший в стане» (Исх. 19: 16). Когда Моисей спустился с горы Синай после сорока дней общения с Господом, лицо его сияло лучами (Исх. 34: 29).

Еще одним библейским прообразом такого самообожествления является поступок Сатаны, который попытался взойти на небо и вознести престол свой выше звезд, чтобы быть подобным Всевышнему (Ис. 14: 13–14). Однако субъект заговора не боится кары за столь безответственные поступки, ибо в мире заговора он сам является и демиургом, и основным действующим лицом.

В заговорах к власти утренняя заря связывается с преодолением ночного мрака и смерти; она ассоциируется также с воскресением Христа и с праздником Пасхи. Вслед за явлением воскресшего Христа на земле наступает Царство Божие, воцаряется справедливость и наступает общее ликование всех православных. Поляризация персонажей, условно говоря, на «агнцев» и «козлищ» соответствует самой ситуации Второго Пришествия, а беспощадная расправа с недругами вызывает ассоциации со сценами Страшного Суда.

Некоторые выводы

1. Мотив «чудесного одевания» представлен в русских заговорах XVII–XVIII вв. и последующего времени в нескольких версиях и многообразных вариантах.

2. Наиболее развернутые версии мотива характерны для заговоров социальной направленности, широко представленные в русской рукописной традиции XVII–XVIII вв.

3. Мотив «чудесного одевания» известен также в рукописных молитвах, которые включались в древние славянские Евхологии. Наиболее ранние фиксации мотива имеются в Часослове Патриаршей библиотеки в Иерусалиме, № 22 (1498 г.). В различных версиях мотив представлен в молитвах болгарских и сербских Евхологиев XVI–XVIII вв.

4. Русские заговоры социальной направленности соответствуют молитвам южнославянских Евхологиев по своей функциональной направленности и содержанию. Хотя детально процесс усвоения этих текстов на русской почве еще предстоит изучить, несомненно, что русские заговоры этого типа связаны по своему происхождению с апокрифическими молитвами, входившими в состав древнеславянских Евхологиев.

5. Еще один источник русских заговоров на власти и судей — псалом 103 с его известной формулой «Одейся светом, яко ризою...» и описанием утреннего пейзажа, темами сотворения мира и его грядущего конца.

6. Мотив «чудесного одевания» известен в славянском фольклоре не только в заговорах: в частности, он встречается в украинских и сербских свадебных песнях. Близок ему и мотив «чудесной внешности» героя в сказках о чудесном ребенке (АТ 707) и о приметах царевны (АТ 850), описание «чудесного ребенка» в русских былинах и духовном стихе о Егории Храбром.

7. Если версии мотива «чудесного одевания», характерные для русских (главным образом севернорусских) заговоров в рукописной традиции XVII–XVIII вв. находят параллели в древнеславянских молитвах, то версии, характерные для южно-

русских и украинских территорий, тесно связаны с другими жанрами фольклора: сказками и обрядовыми песнями.

8. Специфический характер мотива в заговорах на власть обусловлен его генезисом (связь с книжно-христианской традицией), характером разработки (не только ограждение и украшение светилami, но и преобразование светом, движение в пространстве, увеличение в размерах, подъем на небо и т. д.), внутренним символическим наполнением (символика света, «космическое путешествие»).

9. Мотив «чудесного одевания» существует в поле пересечения и структурного напряжения двух традиций — фольклорной и церковно-христианской. Благодаря соотношенности заговорной рукописной традиции с миром церковно-христианских образов и текстов мотив включается в сложные символично-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 старинных заговоров к власти, чем символика «украшения» и «ограждения» от недоброжелателей.

10. Представляя собой открытую систему, рукописные заговоры в процессе своего бытования сближались с различными жанрами словесности: с описаниями «видений», апокрифическими рассказами о сотворении Адама, Стихом о Голубиной книге. В тексты включались отдельные литургические формулы, цитаты из Книги Бытия («стал свет»), из Евангелия от Иоанна («В начале было Слово...») и др.

11. Одно из направлений переработки мотива в русской заговорной традиции XVII–XVIII вв. — его дополнительная сакрализация: действие приурочивается к Фавору или к Голгофе, сближается со световыми и астральными образами Апокалипсиса, наполняется пасхальной символикой (темы воскресения Христа и всенародной радости).

12. В описании того, что происходит с субъектом заговора, можно видеть черты экстаза: человек выступает из своего тела, становится внешним по отношению к себе самому, увеличивается в размерах [Торчинов 2000: 336]. В более отдаленной перспективе можно видеть здесь следы определенной психотехники и мистического опыта, так называемой люминофании [Элиаде 1998: 330–376].

13. Мотивы книжности и фольклора, канонических и апокрифических религиозных текстов сложным образом взаимодействовали в заговорах, что приводило, в частности, к актуализации архаических смыслов и вторичной мифологизации христианских и фольклорных текстов. Метафизическая символика христианской традиции в заговорах осмысливается в духе конкретных образов и ситуаций фольклора, обрастает народно-поэтической символикой. Благодаря вовлечению фольклорного мотива в контекст рукописной традиции он попадает в поле действия сакральных смыслов.

14. Персонажи христианской мифологии предстают в наших заговорах в наглядных образах, которые дает церковная иконография. Само облачение в солнце естественным образом напоминает Преображение, солнцеподобные лики ангелов и нимбы христианских святых, апокалиптические образы «жены, облеченной в солнце; под ногами ее луна, и на главе ее венец из двенадцати звезд» (Откр. 12: 1); «...Ангела сильного, сходящего с неба, облеченного облаком; над головою его была радуга, и лице его, как солнце, и ноги его, как столпы огненные» (Откр. 10: 1).

15. В процессе своего бытования в России XVII–XVIII вв. заговоры испытали влияние культурного контекста того времени; в частности, востребованными оказались темы самообожествления, самоуподобления Христу, гигантизма, световых видений.

16. В заговорной традиции 2-й половины XIX — XX в. мотив «чудесного одевания» постепенно десакрализовался и все больше приобретал орнаментальный характер. Такая трансформация соответствует общей истории заговорной традиции в России в период с XVII по XX в.: вытеснение заговоров на культурную периферию, утрата серьезных социальных функций, выпадение из контекста народной религиозности.

17. Мотив «чудесного одевания» в заговорах соотнесен также с символикой одеяний православного духовенства. Как справедливо отмечает Д. Атанасова, метафорика самовозвеличивания, столь характерная для мотива «чудесного одевания», напоминает ритуальное переодевание священника перед литургией [Атанасова 2001: 51]. Впрочем, этот аспект проблемы в нашей статье не рассматривался; он нуждается в специальном изучении.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- НББ — Народная библиотека в Белграде
 НБКМ — Народная библиотека Кирилла и Мефодия (София)
 РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
 РГАДА — Российский государственный архив древних актов (Москва)
 РНБ — Отдел рукописей и редких книг Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

- Алмазов 1900 — *Алмазов А. И.* Врачевальные молитвы: К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900.
 Анисимова, Рыков 1995 — *Анисимова Т. В., Рыков Ю. Д.* Рукописи древнерусские и старообрядческой традиции // Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. М., 1995. С. 28–37.
 Атанасова 2001 — *Атанасова Д.* Ритуални действия в неканоничните молитви. Молитвата като ритуал (по материал от Ркп.: No. 646 — НБКМ) // Култ и обредности. София, 2001. С. 48–54.
 Афанасьев 1984–1985/1–3 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева / Изд. подг. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1984–1985. Т. 1–3.
 Афанасьев 1994/1 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3 (репринт издания 1865–1869 гг.).
 Афанасьева, Дьяконов 2000 — Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. Сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. М., 2000.
 Березовский 1984 — [*Березовский И. П.*] Геріко-фатастичні казки / Упор., передм. та примітки І. П. Березовського. Київ, 1984.
 Бернштам, Лапин 1981 — *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Винограды — песня и обряд // Русский Север. Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 3–109.
 БЛДР 2000/3 — Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. 3.
 Богословский 1912 — *Богословский М.* Земское самоуправление на Русском Севере. М., 1912. Т. 2.
 Василенко, Шевчук 1991 — [*Василенко М. Г., Шевчук Т. М.*] Ви, зорі-зориці... Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упорядкування М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.

- Весілля 1970/1–2 — Весілля / Упор. текстів, примітки М. М. Шубравської. Київ, 1970. Кн. 1–2.
- Весільні пісні 1988 — Весільні пісні / Упорядник, автор вступної статті та приміток М. М. Шубравська. Київ, 1988.
- Виноградов 1908–1909 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1908. Вып. 1; 1909. Вып. 2.
- Вытегорский погост 1884 — Вытегорский погост // Олонецкие губернские ведомости. 1884, № 96. С. 967.
- Демкова 1998 — *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998.
- Евсеев 1994 — Карело-финский народный эпос / Сост., вступ. ст., пер., примеч. В. Я. Евсеева. М., 1994. Кн. 2.
- Ефименко 1878 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2).
- Житие Аввакума 1991 — Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Робинсона. М., 1991.
- Журавель 1996 — *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Зайковские 1999 — *Зайковские Виталий и Татьяна.* Ритуальное обнажение тела в сказках о приметах царевны // Кодови словенских култура. Делови тела. Београд, 1999. Год. 4. С. 111–130.
- Зінчук 1994 — [Зінчук М.] 3 навичерпної криниці. Казки українських Карпат / Зап. та впорядк. М. Зінчук. Ужгород, 1994.
- Иткина 1992 — [Иткина Т.В.]. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века: Из собрания Государственного Исторического музея. Москва / Сост. и автор текста Е. И. Иткина. М., 1992.
- Калачов 1854 — [Калачов Н.А.] 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.
- Красносельцев 1889 — *Красносельцев Н.Ф.* Славянские рукописи Патриаршей библиотеки в Иерусалиме. Казань, 1889.
- Кузнецова 1993 — *Кузнецова В.П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.
- Курец 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Лахтин 1912 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912 (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17).
- Лебедев 1902 — *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902.
- Лосский 1991 — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
- Майков 1992 — Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.
- Маркина 1994 — *Маркина Н. Ю.* «Четырехчастная» икона в контексте богослужебного чина // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 270–287.
- Марков 1901 — Беломорские былины, записанные А. В. Марковым. М., 1901.
- Михайлова 2004 — *Михайлова Т. В.* «Волшебные книжки» и «суеверные письма»: заговоры в составе колдовских дел // *Studia Ethnologica: Труды Факультета этнологии.* СПб., 2004. Вып. 2. С. 174–200.
- Молитвенник 1980 — Молитвенник. [Брюссель, 1980.]

- Молитвослов 1999 — Молитвослов. Молитвы на всяку потребу. СПб., 1999.
- Москвина 1996 — Москвина В. А. Символика персонажей русских заговоров. Омск, 1996. Канд. дис. (машинопись).
- Мосс 2000 — Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Мяло 1987 — Мяло К. Г. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 227–261.
- НКС 1983/4 — Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4.
- НКС 1992/1 — Настольная книга священнослужителя. Изд. 2-е. М., 1992. Т. 1.
- Никольский 1995 — Никольский К. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Изд. 7-е, испр. и доп. М., 1995 (репринт изд. 1907 г.).
- Новичкова 1996 — Новичкова Т. А. Сор и золото в фольклоре // Полярность в культуре. СПб., 1996. С. 121–156.
- Овчаров 1998 — Овчаров Н. Няколко слабо известни апокрифни молитви от 1497/1498 г. // Българска етнология. 1998. № 3/4. С. 81–88.
- Петканова-Тотева 1976 — Петканова-Тотева Д. Фолклорът в апокрифните молитви // Български фолклор. 1976. Кн. 2. С. 28–40.
- Петров 1981 — Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.
- Пигин 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых / Подг. текста и коммент. А. В. Пигина // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 241–249.
- Пигин 2003 — Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке / Подг. текстов и сост. А. В. Пигина. СПб., 2003.
- Плюханова 1996 — Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 380–459.
- Погодин 1842 — Погодин М. Путевые записки. Вологда // Москвитянин. 1842. Ч. 4. № 8. Изящная словесность. С. 249–283.
- Познанский 1995 — Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995 (репринт издания 1917 г.).
- Покровский 1987 — Покровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.
- Потебня 2000 — Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2000.
- Проценко 1998 — Проценко Б. Н. Духовная культура донских казаков: Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- Рахимова 2002 — Рахимова Э. Г. Изобразительность метафорических уподоблений в рунах калевальской метрики // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Архангельск, 2002. С. 64–71.
- СД 1991 — Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подг. текста и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- Селиванов 1990 — Селиванов Ф. М. Художественные сравнения русского песенного эпоса: Систематический указатель. М., 1990.
- Селиванов 1991 — [Селиванов Ф. М.] Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подг. текста и коммент. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- Сендерович 2002 — Сендерович С. Георгий Победоносец в русской культуре. Страницы истории. 2-е изд., перераб. М., 2002.
- Симеон Новый Богослов 2004 — Преподобный Симеон Новый Богослов. Приди, свет истинный: Избранные гимны / В стихотворном пер. с греч. епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2004.

- Смилянская 2002а — *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.
- Смилянская 2002б — *Смилянская Е. Б.* Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всеи какое по ряду стоят (Публикация Е. Б. Смилянской) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 322–364.
- Сперанский 1898 — *Сперанский М.* Заметки о рукописях Белградских и Софийских библиотек // Изв. Ист.-фил. ин-та в Нежине, 1898. Т. 16. С. [1–4], 1–87 (отд. пагинации).
- Срезневский 1902 — *Срезневский Вс.* Отчет Отделению русского языка и словесности Имп. Академии Наук о поездке в Вологодскую губернию. (Май — июнь 1901 года) // Изв. ОРЯС имп. АН. 1902. Т. 7. Кн. 4. С. 128–245.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Стојановић 1903 — *Стојановић Љ.* Каталог Народне библиотеке у Београду IV. Рукописи и старе штампане књиге. Београд, 1903.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 1–2.
- Тончева 2000 — *Тончева Хр.* Старобългарските молитви за всяка потреба в развоја на славянската ръкописна книжнина (до края на XIX век). Пловдив, 2000.
- Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
- Торчинов 2000 — *Торчинов Т. Е.* Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 2000.
- Турилов 1995 — Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной радиции / Отв. ред А. А. Турилов. М., 1995.
- Турилов 2002 — Сибирский сборник XVIII в. (Предисловие и публикация А. А. Турилова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. 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 (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997. С. 99–110.
- Турилов, Чернецов 2002а — Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 177–224.
- Турилов, Чернецов 2002б — Сборник заговоров начала XIX в. (Предисловие и публикация А. А. Турилова, А. В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 290–294.
- Хлыбова 2000 — *Хлыбова Т. В.* Святой Георгий на иконе и в духовном стихе // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 27–35.
- Цонев 1923 — *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923. Т. 2.
- Шнитер 2001 — *Шнитер М.* Молитва и магия. София, 2001.
- Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.
- Яцимирский 1913 — *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. Отд-ния рус. языка и словесности Имп. Академии наук. 1913. Т. 18. Кн. 4. С. 16–126.
- Minczev 2003 — *Minczev G.* Święta księga — ikona — obrzęd: Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Łódź, 2003.
- Radenković 1997 — *Radenković L.* Apocryphal Prayers and Apotropaisms among Southern Slavs // Balcanica. Belgrade, 1997. Т. 28. P. 151–163.

СВЕДЕНИЯ О ЯЗЫЧЕСТВЕ БАЛТИЙСКИХ НАРОДОВ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Средневековые восточнославянские письменные источники содержат весьма ограниченную информацию о дохристианской религии балтийских народов. Вместе с тем содержащиеся в этих источниках данные более подробны и конкретны, чем сведения о древнейшей религии самих восточных славян. Все эти тексты давно привлекли к себе внимание исследователей [Вольтер 1886; Mannhardt 1936; Топоров 1987; Baltų religijos 1–3; Петрухин 1998]. В публикуемой статье вопросы соответствия этих древнерусских текстов собственно балтийской традиции, а также их индоевропейский контекст, активно изучавшиеся предшествующими исследователями, не рассматриваются. Автор в первую очередь стремился охарактеризовать специфическую уникальную позицию изучаемых текстов в контексте восточнославянской средневековой рукописной традиции и попытаться объяснить этот феномен. Он также пытался найти параллели этим ранним свидетельствам о язычестве балтов в текстах позднейших восточнославянских рукописей, отражающих архаические религиозные представления, прежде всего в заговорах.

Исследователям ранних форм религии хорошо известно, что разные религиозные учения отразились в письменной традиции с разной степенью полноты. История религии того или иного этноса в ту или иную эпоху может рассматриваться как обеспеченная достаточным материалом только в том случае, если до нас дошли аутентичные тексты, бытовавшие в среде носителей данной веры — почитаемые как священные, вероучительные (типа катехизисов), богослужебные и т. п. Самые подробные сведения о верованиях и обрядах, записанные иноверцами и чужеземцами (например, христианская или мусульманская характеристика язычества самых разных народов) нередко тенденциозны, содержат дезинформацию, всевозможные наветы. Соответственно существуют качественные отличия наших знаний о древних религиях шумеров, египтян, индийцев, иранцев, китайцев, греков, от которых до нас дошли их религиозная и мифологическая традиции, и о верованиях тех народов, ранние религиозные верования которых зафиксированы лишь в записях приверженцев других религий. Славяне и балты относятся именно к этой второй категории — их дохристианская религия не имела своей письменной фиксации и отразилась лишь в описаниях чужеземцев и позднейших характеристиках христианских книжников.

Информация о языческой религии и мифологии, прошедшая через призму средневековой христианской традиции, может сильно варьировать от чрезвычайно подробной и типологически приближенной к языческой жреческой традиции (таковы, например, сведения, сохраненные в «Младшей Эдде») до предельно схематизиро-

ванной и чрезвычайно искаженной картины. Сведения древнерусских письменных источников о славянском язычестве относятся именно к этой второй модели. Достаточно сказать, что в древнерусской книжной традиции фактически отсутствуют пересказы славянских языческих мифов, мифологическое обоснование ритуалов, характеристика религиозных предписаний и запретов. Поэтому изучение дохристианской религии славян основывается на синтезировании данных древнерусских средневековых письменных источников (крайне фрагментарных и тенденциозных), археологических материалов, сведений, зафиксированных чужеземцами, и позднейших фольклорно-этнографических материалов. Ввиду колоссального хронологического разрыва между эпохой господства язычества и началом фиксации фольклорно-этнографических данных создаваемые реконструкции неизбежно оказываются недостаточно надежными и недостаточно конкретными. Наши представления о дохристианской религии балтийских народов также неполны и по тем же самым причинам. Однако в данном случае ситуация оказывается более благоприятной для исследователей, поскольку у балтов господство языческой религии сохранялось значительно дольше (в Литве до конца XIV в.). Соответственно, многие христианские авторы, писавшие о язычестве балтов, были уже носителями развитой культуры позднего Средневековья (а не относились к раннесредневековой культурной модели, подобно древнейшим русским летописцам, которые могли описывать славянское язычество по его свежим следам). Поскольку временной разрыв между дохристианским этапом истории балтийских народов и началом фиксации фольклорно-этнографических сведений о крестьянских верованиях и обрядах значительно меньше, чем у славян, сопоставления в данном случае могут быть гораздо более плодотворными.

В силу того, что балтийские языки обнаруживают наибольшую близость со славянскими, более достоверные и более информативные материалы по дохристианской религии и мифологии балтов имеют важнейшее значение для реконструкции верований славян-язычников. Приведенные соображения указывают на исключительный интерес, который представляют восточнославянские тексты, отражающие языческие верования балтов, как для исследователей балтийских древностей, так и для славистов.

В связи с отмеченной проблемой частичной утраты и искажения информации о верованиях тех или иных народов, в случае, когда она получена от иноверцев и/или иноземцев, следует отметить, что в Великом княжестве Литовском, в регионе, где происходил процесс интенсивного балто-славянского взаимодействия, существовала особая этнокультурная ситуация. Попавшее под власть литовских князей древнерусское население могло считать литву «своей» (см. ниже), рассматривать летописание Великого княжества Литовского как отражающее историю своего отечества. Западнорусский диалект старославянского языка являлся основным официальным письменным языком Великого княжества Литовского. В такой ситуации отчужденность христианских книжников от описываемых феноменов балтийского язычества могла принимать ослабленные формы, и благодаря этому возникала возможность более полного сохранения элементов языческого культурного наследия. Дальнейший анализ текстов посвящен выяснению вопроса, как эта возможность реализовывалась.

Обращаясь к рассмотрению воззрений восточнославянских книжников на прибалтийских язычников, вначале проанализируем характерные проявления классического средневекового отношения к ним.

Обычный средневековый взгляд на язычников основывается на черно-белом видении. При этом, как правило, демонстрируется отчуждение от язычества, которому приписываются демонические и/или снижающие черты. Наряду с этим, но значительно реже, встречается эклектическая ассимиляция культурных элементов языческого происхождения, включение их в мир христианских идей и ценностей.

В написанном в начале XV в. Епифанием Премудрым Житии Сергия Радонежского (умер в 1391 г.) повествуется о явлении святому бесов в образе литовцев. Речь идет о начальной поре его подвижничества, первой половине — середине XIV в. «И се диавол очивесть вниде со множеством вой бесовских, акы не входяй дверми, яко тать и разбойник (Ин. 10: 1). Яви же ся ему сице: бяху в одеждах и в шапках литовьских островерьхых...» [ПЛДР 1981: 306–308]. Безотносительно к тому, описывается ли здесь случай появления в обители литовцев, принятых Сергием за бесов, или видение святого, существенно, что в его глазах облик литовцев — иноплеменников-язычников — прямо ассоциируется с нечистой силой. С традиционной христианской точки зрения это вполне логично. Можно вспомнить Повесть временных лет, в которой упоминается «бес в образе ляха» (т. е. иноплеменника, христианина, но представителя иной конфессии [ПСРЛ 1: 190]). Особое внимание Епифания к шапкам соответствует традициям иконописания, согласно которым представления о чужеземцах воплощались преимущественно посредством изображения экзотических головных уборов (чужеземный покрой одежды средневековым мастерам давался с трудом). Любопытно, что в середине XIV в. в глазах русского подвижника бесы ассоциировались с литовцами, а не с татарами. Следует иметь в виду, что речь идет о св. Сергии, благословившем Дмитрия Донского перед Куликовской битвой на борьбу с татарами, церковном деятеле, активно поддерживавшем связанного с Литвой митрополита Киприана.

Первоначальная версия «Сказания о князях владимирских» [ПЛДР 1984: 430] включает фантастическую генеалогию литовских князей (возможно, ответ на литовское книжное предание о Палемоне [ПСРЛ 17: 239, 240; 295, 296; 357, 358]). Эта генеалогия, с одной стороны, была призвана принизить их происхождение, а с другой — доказать их связь с Рюриковичами. Согласно этому тексту некий «князец» Витянец был представителем рода смоленских князей. Бежав из Батыева плена, он поселяется в Жемайтии у некоего бортника и женится на его дочери. Прожив с ней 30 лет, этот «князец» был убит громом. После этого вдову Витянца берет в жены «раб его конюшей именем Гигименик». Здесь необходимо отметить, что и Длугош считает Гедимина не сыном Витеня, а его конюшим, и сообщает об убийстве им Витеня ([Карамзин 1988: 127, примеч. 266]; ср.: [Герберштейн 1988: 83]). В изложенном выше русском рассказе очевидно стремление принизить достоинство литовского княжеского рода. На это указывает последовательное использование уменьшительных суффиксов (князец, Витянец, Гигименик, Евнутик, Олгердик и т. п.). Витянец бежит в глушь к лесному жителю, собирателю меда диких пчел. Все это характеризует его как деклассированного представителя русского княжеского рода. В восточнославянском летописании известны сведения о том, что литовцы служили русским

князьям как «испърва исконнии данници и конокормцы» [ПСРЛ 41: 5] — (ср. заявление татарских послов о том, что половцы их «холопы» и «конюсе» [НПЛ: 62, 265]). Польские источники сообщают, что литовцы давали дань русским князьям вениками и лыками [Карамзин 1988: 40, примеч. 65; Бестужев-Рюмин 1872: 304]. Отметим, что под 1279 г. сообщается, что ятвяги, подобно древлянам IX в., соглашались уплачивать дань главным образом предметами лесных промыслов («чего восхочешь: воску ли, бели ли, бобров ли, черных ли кун, серебра ль...» [ПСРЛ 2: 879; ср.: ПСРЛ 1: 19, 58]). Гибель Витянца от грома, по-видимому, должна была указывать на то, что он был грешником. Однако в контексте восточнославянских верований гибель от удара молнии наделялась амбивалентным сакральным смыслом. Ею мог быть отмечен персонаж, стоящий у истоков тайных знаний [Турилов, Чернецов 1985: 296]; известен святой, культ которого возник только по той причине, что он был убит громом (Артемий Веркольский). Обстоятельства смерти Витянца придают всей истории вполне определенные мифологические черты. Существенно также снятие с Гедимины обвинения в убийстве предшественника и узурпации его власти. Вероятно, мифологическая аллюзия присутствует и в упоминании в рассматриваемом предании бортника. В Житии Константина Муромского упоминаются «ременная плетения древолазная» (очевидно, так называемое «лазиво» бортника) [Памятники старинной... 1: 235] в качестве языческого погребального инвентаря (по-видимому, как средство проникновения на тот свет). В Повести о Петре и Февронии образ бортника фигурирует в загадке, где ему приписывается способность заглядывать в потусторонний мир («через ноги в нави зрети» [Повесть о Петре и Февронии: 214]).

Отметим, что генеалогия литовских князей зачастую имеет весьма недостоверный характер и в литовском летописании (в его «баснословной» части). В Задонщине литовские князья, участники Куликовской битвы, названы сынами Ольгерда, внуками Гедимины, правнуками Скольдимера (sic! Вариант: «внуки Доментовы, правнуки... Сколомендовы» [Адрианова-Перетц 1947: 200]). Перед нами сочетание почтительного отношения к генеалогии литовских князей с наличием неизвестного имени всего лишь в четвертом колене.

Включение образа литовцев в контекст представлений о чудесном ярко отразилось в драме А. Н. Островского «Гроза», где в уста простолюдина вкладываются слова о том, что Литва «с неба упала» (действие 4, явление 1). При этом речь идет о военном столкновении, в котором Литва выступала как неприятель по отношению к «нашим». Несколько неожиданное для одиозных персонажей небесное происхождение литовцев может быть вписано в контекст чрезвычайно архаичных представлений восточных славян о происхождении живых существ (а также некоторых неодушевленных предметов). В Повести временных лет языческие волхвы связывают происхождение человека с ветошкой, которую бог бросил с неба на землю [ПСРЛ 1: 176, 177]. Известный текст XIV в. приписывает восточным славянам веру в связь рождения детей с «грудами», падающими на землю («То ти не Род седа на воздухе мечет на землю груды, и в том ражаются дети» [Гальковский 2: 97]). Согласно Ипатьевской летописи, детеныши оленей и вевериц выпадают из тучи и затем расходятся по земле [ПСРЛ 2: 277, 278].

Древнейшее сведение о язычестве балтийских народов находится в Ипатьевской летописи под 1248 г., когда в ней упомянуты два ятвяжских «воиника» Ско-

монд и Борот. Первый, Скомонд, «бе волхв и кобник нарочит» [Там же: 799]. При этом Скомонд характеризуется эпическими чертами: «борз же бе яко и зверь» (ср. характеристику Святослава в Повести временных лет: «легко ходя аки пардус» [ПСРЛ 1: 64]; или Романа Галицкого в той же Ипатьевской летописи: «устремил бо ся баше на поганя яко и лев, сердит же бысть яко и рысь, и губяше яко и коркодил, и прехожаше землю их яко и орел, храбор бо бе яко и тур» [ПСРЛ 2: 716]). Эпическое сравнение доблестного воина со зверем связано с архаическими представлениями об оборотничестве. Отождествление себя со зверем известно по раннему русскому заговорному тексту из рукописи XV в. («Аз есмь зверь юн, очи мои звери, а гроза моя царева. Блудитесь мене, крестьяне, аки овцы волка...» [Гранстрем 1953: 71]). Сочетание функций военного вождя и жреца («волхв и кобник») было обычно у племенных предводителей дохристианской поры. Генрих Латвийский упоминает вождя земгалов Вестгарда, обращавшегося в 1208 г. к гаданиям перед сражением [Генрих Латвийский: 117]. Однако русские летописи умалчивают о подобной роли русских князей языческих времен. Один из них — Вещий Олег, судя по прозвищу, был одновременно жрецом. Былинный Вольга (Волх) Всеславьевич, историческим прототипом которого был, скорее всего, именно Олег, фигурирует в эпосе как князь-чародей. В летописи, однако, об этом совмещении ничего не говорится, и, напротив, приводится легенда, в которой Вещий Олег противопоставлен волхвам и кудесникам. По-видимому, литературный этикет препятствовал тому, чтобы писать о жреческих функциях русских князей. В летописи описывается языческое гадание половецкого хана Боняка перед боем, причем отмечено, что предсказание сбылось. Боняк был по-волчьи и добился ответа стаи волков [ПСРЛ 1: 270, 271]. Позднейшее гадание Боброка Волынского в присутствии Дмитрия Донского [ПЛДР 1981: 166–168] как одно из чудесных предвестий победы в Куликовской битве вписано в христианский контекст.

Второе упоминание Ипатьевской летописи под 1252 г. сообщает о том, что Миндовг только притворялся христианином [ПСРЛ 2: 817]. При этом названы имена важнейших литовских божеств — Ньнадей (Андай), Телявель, Диверикъз (Дивирикс) и Меидеин — и то, что князь «богом своим жряше, и мертвы тела сожигаше и поганьство свое яве творяше». При этом Диверикъз (или, возможно, Меидеин) характеризуется как «заячий бог». Кроме того, упоминается ритуальное предписание: «Егда выехаше на поле и выбегняше заяц на поле, в лес рощении не вохожаше вону и не смеяше ни розгы уломити». Происхождение и смысл этого табу неясны. При описании нравов славян-язычников ни о каких запретах или предписаниях подобного рода в древнерусской книжности не сообщается.

Под 1258 г. в той же летописи еще раз упоминаются боги Андай и Дивирикс, к которым зывали литовцы (кричавшие «янда» [Там же: 839]).

Предание о Совии, зафиксированное во второй половине XIII в. (в 1261 г.; глосса в русском переводе византийской хроники Иоанна Малалы [Истрин 1893: 359, 360]) представляет собой уникальное в восточнославянской рукописной традиции языческое мифологическое повествование, не связанное по происхождению с переводной книжностью. Привожу некоторые его характеристики, взятые непосредственно из его текста. Совий — языческое божество («Совия богом нарицают»); он прародитель ряда народов «иже совицею нарицаются». В тексте подчеркнуто значение Совия как пра-

родителя, его связь с родо-племенными культами. Об этом свидетельствуют упоминания «Совьева многого роду», «многого роду сквернаго Совия», «литовского рода... иже совицею нарицаются», «роженных» и «рожьшихся» от него. При этом культ предков и родоначальника, очевидно, выступает в качестве основы дохристианской религии. Почитание Совия и его рода определенным образом перекликается с характеристикой индуизма в «Хожении» Афанасия Никитина («веруем в Адама, а буты (индуистские боги), кажутъ, то есть Адам и род его весь» [Хожение 1986: 23, 36]). Напомним, что О. Н. Трубачев относил формулу «знай свой род» к праславянской и индоевропейской древности [Трубачев 1991: 163]. Культ родовых отношений в данном случае отмечен отчетливыми патриархальными чертами. В тексте упомянут только прародитель, образ прародительницы отсутствует. Из числа потомков первопредка в нем фигурируют только сыновья. Совий — основатель обряда кремации и проводник душ умерших на тот свет («мняще и душам своим суца проводника в ад»). Кроме того, он ввел в обычай жертвоприношения «скверным богом Андаеви, и Перкунови, рекше грому, и Жворуне, рекше суце». В предании наличествует подробное обоснование обряда трупопожжения, мифологический сюжет, связанный с жертвоприношением, а также фрагмент мифа о сотворении мира (изготовление солнца и помещение его на небо). Упоминания «великого ограждения», отделяющего мир мертвых от мира живых, и девяти врат этого «ограждения» характеризуют представления о потустороннем мире (ср. разгороженные между собой Мидгарт и Утгарт скандинавской мифологии). «Врата великого ограждения» и мотив их «уведания» может быть сопоставлен со сведениями Ибн Фадлана о погребальном обряде русов [Ковалевский 1956: 144, 145]. Арабский путешественник сообщает о том, что девушку, согласившуюся сопровождать покойника на тот свет, приподнимали над подобием ворот, причем она сообщает о том, что видит своих умерших родителей и родичей. Если прохождение богиней Иштар врат преисподней характеризует последнюю как защищенную несколькими кольцами укреплений, то в данном случае, по-видимому, речь идет о возможности проникновения в потусторонний мир через те или другие врата одного кольца укреплений. Подобная концентрация информации о языческой религии в пределах сравнительно небольшого текста представляет собой исключительное явление в восточнославянской книжности.

Предание о Совии представляет собой текст, который типологически по справедливости может быть поставлен в один ряд с «Младшей Эддой». Здесь мы имеем не только полностью изложенный важнейший мифологический сюжет, но и диалог, возможно, воспроизводящий ритуальный диалог жрецов. Последняя особенность текста специально рассматривалась В. Н. Топоровым. Можно вспомнить беседу Гюльви с тремя собеседниками и диалогическое построение «Языка поэзии», а также ряда песен «Старшей Эдды». Диалогическая форма нередко присуща и архаическим магическим текстам русского происхождения. Приведу ряд примеров.

В Великоустюжском сборнике заговоров первой трети XVII в. находим два диалога. Первый из них входит в состав свадебного заговора («Молитва на свадьбу ехати» [Отреченное чтение 2002: 218]). Диалог происходит между неким «святým чело́веком» (живым мертвецом) и персонажами христианской мифологии. «Ой еси, свят человек, поди ты в чисто поле. Что ся деет в чистом поле? — Аже едет в чистом поле князь молоды со своею княгинею молодою... И становися ты, свят человек... Из-

говорит свят человек: Ой еси, госпожа Пречистая Мати Божия...». Второй диалог представляет собой беседу св. Власия, которому приписывается способность проникать на тот свет, с душами умерших. «Святой Власей, побывай на оном свете, попытай на оном свете дедов, прадедов и баб: „Помните ли вы на белом свете ревность, и ретость, и сердце и всякие злые дела, неподобные словеса?“». Зговорают деды, и прадеды и бабы: „Коли мы отстали сего белого света, и красна солнца, и белого месяца, тогда мы забыли ревность, и ретость...“» [Там же: 224].

В Сибирском сборнике заговоров 20–30-х гг. XVIII в. находим диалог лица, произносящего заговор с дочерью царя Давида. «Среди моря камень, на камени кровать, на кровати девица, дочи царева Давыдова. „Можеш ли ты морем смутит, и в море камение изгрысти и песок в море изчести?“ И ответила девица: „Не могу де я морем смутит...“» [Там же: 253].

Известный заговор из судебного дела 1728 г. с упоминанием бабы Яги включает диалог последней с обращающимся к ней с просьбой. «Яга-баба говорит: „Что же ты мне молишь, о чем бьеш челом?“ И яз, раб свой имярек: „Государыня Яго-баба, послужи ты мне...“. И она говорит: „Недосуг мне...“» [Там же: 119].

В «Суеверной книжице» 30-х гг. XVIII в. в заговоре от «веснухи» (лихорадки) приводится диалог демона, вызывающего болезнь с ангелами: «И проговорят 6 ангелов: „Ой еси, девица, куда ты пошла?“ И отвеща девица: „Пошла я, девица, на русьскую землю к тому рабу божию имярек знобом знобить, и огнем разжигать, и голодом морить и трясти“» [Там же: 336].

В заговоре из судебного дела 1776 г. имеется диалог произносящего заговор с бесом: «„Гой еси ты, лысой бес! Куды идешь, куды бредешь?“ — „Иду я, лысой бес, в чистое поле пещер зажигать, песок пересыпать, пеплом перевивать“» [Там же: 168].

Могут быть названы и другие примеры диалогов, включенных в текст заговоров, сохранившихся в судебных делах XVIII в. Это диалог Богородицы с Христом в отреченной молитве «Сон Богородицы» (дело 1748 г. [Там же: 150, 151]), беседа св. Сисиния с дьяволицами-трясавицами, дочерьми царя Ирода (дело 1748 г. [Там же: 154]), разговор того, кто читает заговор, с царем Давидом (дело 1740 г. [Там же: 142]).

В случае с мифом о Совии диалогическая форма могла воспроизводить ритуальную беседу участников обряда. По своему происхождению подобный диалог мог быть связан с обрядами инициации, посвящения. Вопросно-ответная (катехизическая) форма присуща многим вероучительным и догматическим текстам. Среди позднейших примеров русского происхождения можно назвать «Стоглав» и «Голубиную книгу». Вопросно-ответная форма встречается также в пространных гадательных трактатах.

Экспрессивные восклицания Совия, недовольного погребением в земле и на дереве, включают междометия: «Ох, чрвьми изъеден бых и гады!», «Ух мне, яко тяжко спях».

Эти восклицания находят себе характерные параллели в восточнославянской книжной традиции. Это, например, восклицание низвергаемого новгородцами идола Перуна («Ох, ох мне, достался немилостивым сим рукам!») [Псковские летописи 1: 9]), перекликающееся со словами беса, вселившегося в идол Перуна в Повести временных лет («Увы мне, яко отсюда прогоним есмь...» [ПСРЛ 1: 118]).

Синтаксически сходные ламентации встречаются среди предсказаний в книге «Рафли», сурово осужденной на Стоглавом соборе 1551 г.: «Ох, ох, зло, тошно и гор-

ко, будет страсть и ужась велика — мор будет по всем странам»; «Ох зло, паче огня стоять скоту, и тебя изгонит из дому велми зло»; «Ох, горе тебе, брате, бедному — будет скончатися от огня палящего в трубе» [Турилов, Чернецов 1985: 332, 333, 336].

Эти восклицания могут быть сопоставлены с причитаниями демонической девицы из заговора «от веснухи» в «Суеверной книжице» 30-х гг. XVIII в.: «Не дай, Господи, бывать на Руси у сего раба божия имярек ни детям, ни внучатам, ни правнучатам...» [Отреченное чтение 2002: 336].

Эпизод с помещением тела Совия «в древо» («вложышему и в древо и положи и») не вполне ясен. Возможно, что речь идет о растущем дереве (в этом случае более понятны слова о докучавших покойнику пчелах и комарах). В таком случае этот текст допускает сопоставление с неясным свидетельством Повести временных лет о погребениях «на столпе на путех» [ПСРЛ 1: 14]. Возможно, однако, что слова «в древо» следует понимать как «в гроб-колоду» или даже на сложенные для костра дрова. Упоминание пчел (в мифологии обычно благожелательных, а не враждебных существ) указывает скорее на образ вертикально стоящего дерева и на то, что покойный в данном случае, очевидно, ассоциировался с бортником, путешествующим в потусторонний мир за чудесным медом. В русских свадебных заговорах образы покойника, лежащего в гробу-колоде и мужа, стоящего на дереве могут выступать как взаимозаменяемые персонажи одного порядка.

Сравним заговоры из уже цитировавшихся Великоустюжского и Сибирского сборников:

«В чистом поле изба, срублена в целом дубье, в ызде лежит свят человек, головою на одном окне, а ногами уперся на другом окне... И становися ты, свят человек, на верю ногою, и на другую верю другою ногою... Имли ты, свят человек, топор в руки булатной, и саблю булатную, и копье булатное и нож булатной. И секи, и режи и коли ты, свят человек, от князя молодого, и от княгини молодые...» (Великоустюжский сб., [Отреченное чтение 2002: 218]);

«На том острову стоит дуб от земли до небес... Стоит на том дубу стар-матер человек, на главе его оскордец, в руках лук медян, стрела костяная. Стреляет от меня, раба Христова имярек, и от князя молодого имярек, и от княгини молодия имярек...» (Сибирский сб., [Там же: 257]).

Характерный мотив связи смерти и сна имеет многочисленные параллели в мифологии разных народов. В Олонецком сборнике заговоров встречается выражение «будити усопших» («Станьте, убитыи, разбудите усопших...» [Срезневский 1913: 509]). Сообщение Совия о том, что он сладко спал как младенец в колыбели, можно понять как описание приятного сновидения. Среди ранних восточнославянских описаний вещих снов следует иметь в виду сон древлянского князя Мала в Летописце Переяславля Суздальского [ПСРЛ 41: 15]. Магическое отождествление образов покойника и младенца в колыбели представлено в воровском заговоре из судебного дела 1728 г., к которому прибегали, чтобы проникнуть в чужой дом незамеченным. «Как мертвые в земле и по земле спят, заглушены и задушены, очми не видят и ушми не слышат, так же и вы (дьяволы), заглушите и задушите всех: дому хозяина и хозяйку, и детей ево малых младенцев, гостей приходячих, и умахивайте их кунными хвостами, и укачивайте, как мати качает детя в колыбели» [Отреченное чтение 2002: 120].

Мифологическое уподобление смерти/старости младенчеству представлено в Хеймскрингле (Аун, сосавший перед смертью рожок [Стурлусон 1980: 24]).

В тексте, посвященном Совию, присутствует упоминание совместной трапезы его сына с покойным отцом, кормления сыном умершего отца («вечерявшу с ним», «сотвори ему вечерю»). Речь идет о заупокойных жертвоприношениях духу умершего. В восточнославянской рукописной традиции неоднократно упоминаются такие обряды. Жертвенные приношения на могилах, в частности, фигурируют в известном Олонецком сборнике заговоров первой трети XVII в. [Срезневский 1913: 483, 509]. Упоминания о подобных приношениях известны также в гораздо более ранних поучениях против подобных суеверных обрядов. Так, в датируемом XIII в. Слове о посте к невежам говорится: «в святыи великийи четверток поведает мрътвым мяса, и млеко, и яйца и мылница топят...» ([Письменные памятники 2003: 157]; ср.: [Аничков 2003: 89]). В этом тексте духи умерших фигурируют также как «нави», «навье». По-видимому, не менее древним является краткое поучение против «медоварцев», которые ставят «на ночь питье, ложачися спати, аркучи то: мертвии наши пришед изопьют» [Письменные памятники 2003: 153, № 48]. В этом последнем случае с осуждением упомянута вера в «завпокойшину».

На первый взгляд, недостаточно соотношенный с основным повествованием, эпизод с добычей вепря имеет отношение к теме жертвоприношения. Об этом свидетельствует упоминание 9 селезенек вепря, которые съели сыновья Совия, не имевшие на это права. Поскольку ни селезенка, ни какой-либо другой внутренний орган не являются девятичастными, очевидно, что речь идет о девяти долях (порциях), на которые была расчленена внутренность жертвенного животного. Мотив поедания части тела животного, обладающего чудесными свойствами, не тем лицом (лицами), для кого она предназначалась, встречается в фольклоре и эпосе. Это, например, сердце дракона-оборотня Фафнира, которое просил зажарить для себя убийцу дракона Сигурда брат Фафнира Регин, а съел, в конце концов, сам Сигурд. Девять селезениц, испеченные сыновьями Совия, возможно, предназначались ему одному, но, может быть, он предполагал съесть их совместно с сыновьями, вина которых состоит лишь в том, что они съели не только свою, но и его долю. Возможно также, что эти селезенки вообще не предназначались для поедания людьми и должны были служить приношениями, предназначенными для 9 врат «великого ограждения» (в тексте сказано «студне даяше тем (воротам?) пищу»). В последней цитате слово «студне» может быть предположительно переведено не в обычном смысле как «постыдно», «позорно», а как «нечестиво», «по-язычески». На мысль о жертвенных приношениях перед вратами наводит и совпадение числа селезенек и врат, между тем как число сыновей Совия в тексте не указано. Если так, то, вероятно, жертвоприношение у всех 9 врат должно было обеспечить Совию свободный путь на тот свет (а может быть, и в обоих направлениях). После пропажи жертвенных селезенек Совий все же пытается проникнуть на тот свет, однако может это сделать только с помощью сына. То, что этой чудесной способностью располагает не он, а его сын, очевидно, объясняется тем, что последний съел волшебную селезенку.

Дикий вепрь, выступающий в данном случае как жертвенное животное, фигурирует также в тексте, связанном с отреченной книгой «Чаровник», в качестве одно-

го из животных, в которых может превращаться чародей-оборотень («и рыщут лютым зверем и вепрем диким...») [Пыпин 1862: 42]).

Обратимся к более частным сюжетам, отразившимся в тексте о Совии. Существо, что он включает список языческих божеств. Кроме самого Совия это Перкун, Андай, Жворуна и Телявель (Телявелик). Двое из них (Андай и Телявель) уже встречались нам в тексте Ипатьевской летописи. Пояснение «Перкунови рекше грому» является древнейшим в восточнославянской книжности разъяснением, богом чего является этот персонаж балто-славянских мифов. Сообщение о том, что Жворуна — это сука, очевидно, было предназначено для того, чтобы скомпрометировать языческий пантеон. Очевидно, сходную природу имеют и сведения о «заячем боге» Дивириксе, а также, возможно, о том, что славянский Велес являлся «скотным богом». Происхождение выражения «куриный бог», по-видимому, объясняется аналогичным образом. Упоминание о зоолатрии как явлении, свидетельствующем о несостоятельности языческой религии, имеется в славянской глоссе, включенной в текст «Беседы св. Григория Феолога о избиении града» по рукописи XI в.: «Ов реку богынею нарицает, и зверь, живущь в ней, яко бога нарицая, жертву творить» [Аничков 2003: 93, 94].

Место в пантеоне самого Совия представляется весьма важным, так как он выступает как прародитель ряда народов (первочеловек?) и проводник душ на тот свет. Проецируя это на общую конфигурацию мифологической картины мира, мы получаем божество тождественное славянскому Велесу (ср. роль его христианского двойника Власия, посылаемого «побывать на том свете» в цитировавшемся выше заговоре). Еще одна аналогия этому образу — скандинавский Один, известный также как Вальфедр (Отец павших). То, что имя Совия или какая-то его модификация не встречаются в материалах собственно балтийского происхождения, вероятно, объясняется тем, что в данном случае зафиксировано одно из многочисленных имен популярного божества (ср. множественность имен того же Одина в скандинавской традиции).

Большой интерес представляет словоупотребление рассматриваемого текста. Это в первую очередь слово «крада», обозначающее погребальный костер и известное и по другим древнерусским текстам. Характерно, что потусторонний мир назван греческим по происхождению словом «ад», а не славянскими «ирий» или «пекло». Это словоупотребление отражает влияние негативного христианского взгляда на язычество. Оно отразилось также в использовании таких характеристик как «скверный», «поганный», «еллинский».

Влияние на рассматриваемый текст христианской, византийской традиции не ограничивается употреблением терминов «ад», «поганный», «еллинский». Предание о Совии включено в контекст христианской исторической традиции. Время жизни Совия приурочивается к правлению Авимелеха (Суд. 9); его роль как основателя традиции трупосожжения дает основания для сравнения с Ахиллом и Аяксом («якоже Ахилеос и Еант»).

Если в пространной версии рассказа сожженный Совий говорит, что он «яко деиц в колыбели сладко спаш», то в краткой версии сказано: «яко на воздухе покойну быти». Ибн Фадлан пересказывает слова руса, который говорит о переселении души сожигаемого в рай [Ковалевский 1956: 145]. Напомню сообщение Хеймскринглы о том, что «люди верили тогда, что, чем выше дым от погребального костра подыма-

ется в воздух, тем выше в небе будет тот, кто сжигается...» [Стурлусон 1980: 15]. По-видимому, для христианского книжника в данном случае упоминать о рае или небе было неуместно. Однако воздух (по существу, казалось бы, синоним неба) в данном контексте считался допустимым. Ср. описание бога Рода, который сидит «на воздухе». Дело в том, что в христианской традиции воздушная стихия рассматривается как населенная бесами. В послании апостола Павла к Ефесянам упоминается «князь, господствующий в воздухе» (2, 2), там же говорится про «духов злобы поднебесных» (6, 2). Ср. текст Канона молебного на исход души «Воздушного князя, насильника, мучителя, страшных путей стоятеля и напрасного сих словоиспытателя сподоби мя перейти невозбранно...».

Рассматриваемый мифологический отрывок отмечен известной противоречивостью. Действительно, он посвящен Совию, который выступает как языческий бог, основоположник «поганьской прельсти». В то же время в этом мифологическом рассказе первым, кто совершает обряд трупосожжения, оказывается не Совий, а один из его сыновей. Совий, ставший впоследствии проводником душ, не мог, однако, самостоятельно попасть на тот свет. Для этого ему не хватало тайных знаний («уведати ворот великого ограждения»), этим знанием обладал не он, а его сын («сказавшю ему путь»). Этот сын имел право и власть пропустить туда отца («пусти», «испусти»). Слава основателя языческой религии сохраняется, тем не менее, за Совием («сию прелесть Совий введе в не», «о великая прелесть диавольская, яже введе в литовский род»).

Объяснить это противоречие можно следующим образом. В данном случае главным было не то, кто первым совершил обряд кремации, а то, кто первым ему подвергся. Кроме того, именно суждения Совия приводят к тому, что после неудачных опытов был избран наилучший вид погребального ритуала. Превосходство сына над отцом в плане чудесных способностей — следствие нарушения им религиозного запрета. Бессилие Совия самостоятельно попасть на тот свет показывает, что этот сверхъестественный персонаж все же зависим от высших сил, не может избежать судьбы.

Подобная неясность, кому принадлежит главная заслуга того или иного мифического подвига (например, сотворения мира, человека) довольно часто встречается в ранних религиях. Можно вспомнить создание человека тремя скандинавскими богами [Старшая Эдда 2001: 27; Младшая Эдда 1970: 26], бога и дьявола, сотворивших человека, в легенде, вложенной в Повести временных лет в уста языческих волхвов [ПСРЛ 1: 176, 177]. Очевидно, это неслучайный элемент религиозного сознания. Возможно, подобное «разделение ответственности» привлекало тем, что оно способствовало неясности и таинственности, психологически необходимых для богопочитания. Возможно, это просто следствие трудности увязывания разных версий мифов, бытовавших среди язычников. Во всяком случае, примеры неясности, какой мифологический персонаж обеспечивает, например, действительные заклинания, неоднократно встречаются и в памятниках низовой религиозности позднейшего времени.

В Великоустюжском сборнике два свадебных заговора начинаются с упоминания царя Трояна, от которого главная роль сразу же переходит к Николе Чудотворцу [Отреценное чтение 2002: 220, 222]. В заговоре из судебного дела 1723 г. упоминается некая Марья Гоготунья, которой предлагается враждебный чародей «в дарах, в гостинцах, в чесных поминках» в жертву, на съедение. Далее, однако, говорится: «а будет тот тебе

гостинец не в честь», то тот же чародей предлагается иному мифологическому персонажу — мужу железному, «ноги и руки железные, и глаза и зубы железные» [Там же: 109]. Последний и принимает эту жертву. В подобных случаях возникает вопрос, зачем в этих заговорах выводится на сцену «лишний» персонаж, которому предназначена роль статиста. В ряде случаев мифологический персонаж, к которому вначале обращен заговор, прямо отказывается выполнить просьбу, и отправляет просителя к другим, более второстепенным персонажам. Так, в заговоре из судебного дела 1728 г. Баба Яга заявляет просителю: «Недосуг мне, есть де у меня трое сыновей (в ркп. «свен»)…» [Там же: 119]. Сходная ситуация описывается в «черном» заговоре в записи 70-х гг. XX в.. «Я к вам, деды, подойду поближе и поклонюся вам пониже, посадикоте такому-то ретечку. — Мы стары стали, не садим рети, есть у нас Фетька... [следует обращение к этой Фетьке] Я была у дедушек сотон, дак они велили вам посадить такому-то...» [Там же: 550, 551]. Подобная переадресовка обращений может происходить и между христианскими персонажами (например, Христом и св. Антипой [Там же: 337]).

Фрагмент, посвященный Совию, может быть охарактеризован как в высшей степени прозаический, между тем как архаическим религиям свойственен особый сакральный мифопоэтический язык. Это обстоятельство, возможно, объясняется древнерусским литературным этикетом. Предания в составе древнейшего летописания (о Кие, Рюрике, Олеге, мести Ольги древлянам, Святославе, Владимире и Рогнеде, о прародителях крупнейших племенных объединений — Радиме и Вятко), скорее всего восходящие к эпическим поэтическим текстам, под пером летописца приобрели сугубо прозаический характер. Сакральная языческая традиция могла бытовать в двух формах — поэтической и прозаической, дополнявших друг друга. Бытование поэтических текстов предполагает существование сопутствующих прозаических повествований, носящих характер комментариев и ритуальных предписаний (соотносившихся между собой примерно так, как тексты Старшей и Младшей Эдды). Отметим, что в позднейшей русской народной сакральной традиции можно отметить существование резкого контраста между поэтическими по преимуществу текстами заговоров и сугубо прозаическими чародейскими рецептами и описаниями обрядов (последние нередко сопутствуют в рукописях текстам заговоров). Ритуальная ориентированность текста о Совии (по отношению к обряду трупосожжения, и, в меньшей степени, жертвоприношения) свидетельствует скорее об изначальной языческой природе его прозаической формы. Ритуализм текста, а также употребление необычного (не общеизвестного) теонима указывает на то, что запись текста произведена со слов человека, знакомого с сакральной, жреческой традицией.

Сведения Ипатьевской летописи и фрагментом о Совии и ограничиваются данные восточнославянских письменных источников, зафиксировавшие языческие верования балтов в ту эпоху, когда они еще бытовали и господствовали у литовцев. Более поздние сведения представляют собой уже не прямую фиксацию непосредственных наблюдений, а отдаленные воспоминания, полученные от информантов, которые сами воспринимали языческую религию через призму христианской традиции. Все же одно из этих позднейших свидетельств целесообразно рассмотреть вместе с более ранними. Это данные «литовских» («западнорусских») летописей, посвященные тем же сюжетам, что и предание о Совии, — погребальному обряду и

представлениям о потустороннем мире [ПСРЛ 17: 251, 252, 305, 367, 431, 432]. Эти два повествования сильно различаются по своему характеру: если в предании о Совии суть рассказа представляет архаическое мифологическое обоснование ритуала, то в летописи характеризуется скорее сам ритуал, жертвенные приношения и погребальный инвентарь, о которых в предании о Совии не упоминается. Это сведения о сожжении вместе с знатными литовцами их коней, дружинников, псов и соколов. Отметим, что балтийские погребения с конями (и даже отдельные погребения одних коней) хорошо известны в археологическом материале [Куликаускене 1953; Финно-угры и балты 1987: 388, 389]. Кроме того, упоминаются амулеты в виде когтей рыси и медведя. Языческие амулеты-подвески в виде просверленных когтей и зубов животных, как правило хищников, имели широкое распространение, в частности, в Восточной Европе. Летопись связывает амулеты в виде когтей с поверьем о том, что покойникам предстоит карабкаться на тот свет по склону горы, на которой сидит бог и судит живых и мертвых. Упоминание медведя и рыси находит свое соответствие в уже цитированном древнерусском списке животных, в которых может превращаться чародей-оборотень («...рышут рысию и медведем» [Пыпин 1862: 42]). Напомню, что в том же списке фигурирует и дикий вепрь, упоминаемый также в предании о Совии. Как и в этом предании, летописный рассказ фиксирует внимание на специальных площадках для сожжения мертвых тел (принадлежность известного археологам обряда трупосожжения на стороне). В данном случае это не «крада», а «жглищо» или «жгоище». Как и в случае с Совием, в данном летописном фрагменте речь идет о погребении отца сыном. Рассказ завершается необычным для средневековой традиции заявлением о наличии в языческой религии элементов истинного благочестия. «Аче колвек поганыи были, а вжды потом собе знаменали и в бога одного верили, иже судный день мел быти, и верили мертвых встаню и одного бога, которой мает судити живым и мертвым». Итак, литовские язычники веровали в единого бога, воскресение мертвых и божий суд над ними (т. е. признавали важнейшие положения Символа веры). Другие столь же яркие проявления веротерпимости по отношению к язычеству в восточнославянской рукописной традиции неизвестны.

Для памятника начала XVI в. подобная веротерпимость не является чем-то совершенно исключительным. К этому времени в восточнославянских землях, отошедших к Польско-Литовскому государству, распространяются западноевропейские культурные влияния ренессансного характера (см.: [Чернецов 1981: 287, 288]), в частности, реабилитация языческой религии. Подобные черты, несомненно, присутствуют в данном памятнике летописания — достаточно указать на открывающий ее античный сюжет с упоминанием Нерона и Сенеки [ПСРЛ 17: 239, 240, 295, 296; 357, 358]. Вообще же историко-культурная ситуация в восточнославянских землях в составе Великого княжества Литовского, где православная церковь не была господствующей, способствовала ослаблению влияния духовной цензуры и проявлениям веротерпимости.

Можно, однако, указать и на более ранние, вполне средневековые тексты, отмеченные терпимостью по отношению к язычеству. Они присутствуют еще в сочинении Василия Великого «О том, как извлечь пользу из языческих книг» [Памятники византийской литературы 1968: 54–65]. В Повести временных лет при описании нравов славян-язычников проводится различие между племенами, жившими «зверинь-

ским образом», и полянами, которые «обычай имуть кроток и тих, и стыденье к снохам своим брачный обычай имеху...» [ПСРЛ 1: 13]. Там же, в цитате из хроники Георгия Амартола, описывается язычество разных народов, причем сирийцам, бактрийцам, брахманам и островитянам приписываются добродетель и воздержание [Там же: 14, 15].

Сообщение литовских летописей о единобожии литовцев-язычников перекликается с мифологическим рассказом Повести временных лет, вложенном летописцем в уста языческих волхвов, в котором фигурирует верховный бог-творец [Там же: 176, 177].

Корпус ранних восточнославянских сведений о литовской языческой религии (прежде всего предание о Совии и краткая информация Ипатьевской летописи) представляют собой исключительное явление в древнерусской книжности.

Собственное древнерусское язычество отражено в летописании предельно скупо. Ранние летописцы, по-видимому, стремились не называть славянских языческих богов по именам. В рукописной традиции практически отсутствует пересказ славянских мифологических повествований, религиозное обоснование основных языческих ритуалов, запретов и предписаний. Мифологизированные эпические повествования о Вещем Олеге, Ольге и древлянах обнаруживают параллели в литературах других народов; их связь с исконной славянской традицией проблематична. Рассказ о сотворении человека, вложенный в уста языческих волхвов, отмечен чертами богомильского дуализма, очевидно привнесенного христианским книжником.

Мифологический эпизод Ипатьевской летописи с упоминанием Сварога и его сына Дажьдбога [ПСРЛ 2: 278] представляет собой цитату из хроники Иоанна Малалы, в которой изложено предание, приуроченное к древнему Египту, причем имена славянских божеств подменяют греческие (Сварог — Гефест, Дажьдбог — Гелиос). Характерно, что для «отца» Гефеста — Гермеса найти славянский эквивалент не удалось. Аналогичным образом в «речи философа», входящей в состав Повести временных лет, для пояснения имени библейского Ваала упоминается Арес, а имя славянского бога войны не указано [ПСРЛ 1: 97]. Мифологический фрагмент Ипатьевской летописи важен для изучения славянской религии только в том плане, что упоминаемые в нем языческие боги названы отцом и сыном, причем Дажьдбог отождествлен с солнцем.

В позднейших русских летописных рассказах встречаются предания о славянских языческих богах, носящие характер вторичного квазизыческого мифотворчества. Это, например, предание о низвергнутом идоле Перуна, бросившем свою палицу на новгородский мост (построенный значительно позднее [Псковские летописи 1: 9]), предание о Волхове, чародее, в честь которого получила название река, известном также под именем Перуна и превращавшемся в крокодила [Попов 1869: 443, 444]. Все эти книжные легенды сравнительно позднего времени не могут быть поставлены рядом с преданием о Совии.

Наиболее важные сведения древнерусских письменных источников о языческой религии славян — перечень божеств (так называемый пантеон Владимира). Этот список нередко используется для характеристики общего характера славянского язычества, что, по-видимому, неверно. Наиболее важно в этом списке то, что Перун выделен в качестве верховного бога. Список остальных божеств, если считать его отражением восточнославянского Олимпа, явно неполон. В нем отсутствует Велес (фигурирующий в других ранних летописных статьях рядом с Перуном), Сварог (отец Дажьдбога и огня-Сварожича). Неясно, почему в составе пантеона Владимира оказались два солнечных божества.

ства — Дажьбог и Хорс. Едва ли у восточных славян было широко распространено почитание Симаргла. Таким образом, этот пантеон, вероятно, правильно отражает набор идолов, установленных Владимиром в Киеве, но как перечень основных божеств, почитавшихся восточными славянами, он, очевидно, недостаточно представителен.

То, что язычество литвы нашло более подробное и адекватное отражение в древнерусских письменных источниках, чем собственное язычество восточных славян, можно было бы попытаться объяснить тем, что славяне стремились скрывать свое языческое прошлое как нечто их порочащее, тогда как описание язычества других народов представлялось допустимым. Однако сведения о религии печенегов и половцев, многократно упоминаемых в летописи как опасные враги Руси и характеризующихся как «поганые», еще более скудны, чем упоминания о языческой религии славян. То же касается язычества чуди, карел, а также монголов, подчинивших себе русские земли. Между тем письменные источники неоднократно сообщают о русских мучениках, отказавшихся выполнять монгольские языческие ритуалы, так что повод охарактеризовать их «нечестивые» религиозные представления, на которых основывались эти ритуалы, как будто налицо. Поразительно скудны сведения о язычестве коми, несмотря на то, что существует объемистое житие Стефана Пермского, миссионера, крестившего этот народ. Житие было написано Епифанием Премудрым, любознательным книжником, лично знакомым с миссионером и использовавшим его рассказы. Тем не менее в житии нет ни одного имени туземных божеств. Очевидно, мы имеем дело с устойчивой этикетной тенденцией древнерусской книжности.

Своеобразную позицию в данном контексте занимают сведения об индуизме в «Хождении за три моря» Афанасия Никитина (вторая половина XV в. [Хождение 1986: 9, 22, 23, 35, 36]). Он приводит в примитивном простонародном варианте, рассчитанном на иноверца, некоторые основополагающие положения этой религии и излагает отдельные мифологические мотивы. Все это — отражение новых веяний своего времени, включающее, в частности, проявление Никитиным веротерпимости по отношению к исламу. Для средневековой русской книжности в целом это нехарактерно.

В свете вышесказанного становится ясным, что датируемые XIII в. восточнославянские сведения о язычестве литовцев отмечены исключительным, по существу парадоксальным характером.

Чем можно объяснить эту исключительность? Тем, что часть восточнославянского населения оказалась под властью литовских князей?

Обыкновенно значительное распространение власти литовских князей на восточнославянские территории относят к XIV–XV вв. Между тем предание о Совии было привнесено в текст славянского перевода хроники Малалы в 1261 г. Летописные статьи Ипатьевской летописи датируются еще более ранним временем.

Обратимся к сведениям письменных источников, которые свидетельствуют о размахе и характере литовской экспансии с середины XIII в.

«Слово о погубели земли русской» утверждает, что до монголо-татарского нашествия «литва из болота на свет не выныкиваху» [Малышев 1947: 188].

В Лаврентьевской летописи под 1239 г. приводится сообщение о столкновениях с литвой под Смоленском (т. е. о дальних походах литовцев вглубь русской территории) [ПСРЛ 1: 469].

Под 1245 (1246) г. Новгородская первая летопись упоминает победы Александра Невского над литовцами [НПЛ: 79, 304].

Под 1246 г. в Ипатьевской летописи упоминается литовский набег на Пересопницу [ПСРЛ 2: 797].

Под 1248 г. та же летопись сообщает, что родственное и нередко союзное литовцам племя ятвягов повоевало «землю Пинскую [и] иные» [Там же: 799, 800]. Набеги ятвягов отмечались и ранее. Под 1206 г. упоминается их нападение на Червен и Турыйск [Там же: 721]; под 1227, 1229 и 1235 — на Берестье [Там же: 751, 754, 776].

Под 1252 г. упоминается поход литовских князей на Смоленск [Там же: 815].

Под 1255 г. сообщается о принятии христианства и пострижении в монахи литовского князя Войшелга, сына Миндовга, причем он возвращает галицко-волынским князьям Новогрудок, Слоним и Волковыск, очевидно ранее завоеванные литовцами [Там же: 830–831]. Там же в летописной статье 1262 г. сообщается, что Войшелг до принятия христианства княжил в Новогрудке [Там же: 858].

В 1258 г. литва, совместно с полочанами (очевидно, вассалами), воюет под Смоленском и берет крепость Воищину «на щит». В том же году татары взяли «всю землю литовскую, а самых избиша» [НПЛ: 82, 310].

В 1259 г. упоминаются военные столкновения с литвой около Луцка [ПСРЛ 2: 839].

Под 1262 г. в Новгородской летописи в качестве полоцкого князя упомянут Товтивилл ([НПЛ: 83, 312]; согласно Ипатьевской летописи родственник Миндовга [ПСРЛ 2: 815]).

Под 1263 г. в Ипатьевской летописи упоминается поход Миндовга за Днепр, на Брянск [Там же: 860].

Под 1263–1264 гг. в Ипатьевской летописи излагается история убийства Миндовга Довмонтом и месть за первого Войшелга, покинувшего для этого монастырь. Войшелг выступает во главе пинского воинства совместно с союзником Товтивиллом [ПСРЛ 2: 860, 861]. Те же события в литовском летописании изложены сбивчиво: вместо Миндовга здесь назван Тройден (на самом деле правивший после Миндовга и Шварна); сын убитого, постригавшийся в монахи, назван Лаврушем, по-литовски Римонтом, а по-русски Василием. При этом сообщается о поражении и гибели Довмонта [ПСРЛ 17: 255, 256, 307–309, 368, 370, 434, 435].

Под 1265 (1266) г. новгородские и псковские летописи упоминают крещение литовского князя Довмонта во Пскове и его вокняжение в этом городе [НПЛ: 85, 314; Псковские летописи 1: 13; 2: 16, 21, 82, 83]. Отметим, что литовское летописание, излагающее совсем иную версию истории Довмонта, называет его князем Пскова и Полоцка [ПСРЛ 17: 256, 308, 370, 435].

Под 1268 г. в Ипатьевской летописи сообщается о возвращении Войшелга в монастырь и передаче им верховной власти в Литве представителю галицко-волынских князей Шварну Даниловичу. Власть последнего охарактеризована как непродолжительная [ПСРЛ 2: 869].

Под 1270 г. упоминается вокняжение в Литве закоренелого язычника Тройдена [Там же: 869]. Во Псков прибывает еще один литовский князь — Айгуст [НПЛ: 89, 321].

В 1274 г. Тройден берет Дрогичин (город, в котором короновался Даниил Галицкий [ПСРЛ 2: 871]).

Под 1285 г. в Лаврентьевской летописи упомянуто неудачное нападение Литвы на Тверское княжество, причем «великого князя их Домонта убиша» [ПСРЛ 1: 483].

В псковских и новгородских летописях кончина Довмонта отнесена к 1299 г.; очевидно, сведения о его гибели в более раннее время недостоверны [НПЛ: 90, 330; Псковские летописи 1: 14; 2: 22, 87].

Литовская экспансия на восток и юго-восток в XIII в. носила масштабный характер. Те культурные контакты, которые привели к фиксации балтийских мифологических сюжетов в восточнославянской книжности, могли осуществляться в попавших под власть Литвы древнерусских городах славянскими писцами, служившими в канцеляриях литовских князей; при посредничестве обращенных в православие представителей высшей литовской знати (Войшелг, Довмонт); во время эпизодического суверенитета над Литвой сына Даниила Галицкого Шварна. В заглавии глоссы о Совии, где литва названа «нашей», отражено особое отношение к литовцам как «своим» [Истрин 1893: 360].

В заключение несколько частных наблюдений, существенных для определения места рассматриваемых текстов в контексте древнерусской рукописной традиции. Предание о Совии содержит упоминание тех же божеств, что и статьи Ипатьевской летописи (Андай и Телявель). Предание о Совии является вставкой в хронику Малалы; фрагмент той же хроники включен в текст Ипатьевской летописи, где на него наслоились славянские теонимы (Сварог и Дажьбог). Очевидно, в хронике Малалы древнерусские книжники находили что-то провоцирующее к обращению к туземным языческим верованиям. Это были содержащиеся в хронике пересказы античных мифов, последовательно излагаемые через призму христианства. Внимание Ипатьевской летописи к языческой религии балтийских народов связано с своеобразием этого памятника; это внимание перекликается с такими особенностями летописи, как наличие ссылки на Гомера [ПСРЛ 2: 770], пересказа половецкого эпического сказания [Там же: 716], а также уже упоминавшегося мифологического повествования, в текст которого вставлены имена славянских языческих богов. Ипатьевская летопись, в которой наличествуют эта «славянизированная» цитата из Малалы и фрагментарные сведения о языческой религии балтов, оказала несомненное воздействие на позднейшее летописание Великого княжества Литовского, в котором имеются не только пассажи о языческой религии литовцев, но и ее своеобразная христианская апология. Достаточно указать на летописную статью о Тройдене, который сравнивается с Нероном и Антиохом, явно заимствованную литовским хронистом из более ранней Ипатьевской летописи ([ПСРЛ 17: 238, 254]; ср.: [ПСРЛ 2: 869]).

Чрезвычайно любопытный феномен балто-славянских культурных контактов XIII в., в частности исключительное внимание, уделенное древнерусскими книжниками языческим верованиям литовцев, остается во многом загадочным. Для его исчерпывающего анализа и всесторонней интерпретации потребуются новые усилия исследователей.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Адрианова-Перетц — *Адрианова-Перетц В. П.* Задонщина. Текст и примечания // Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. М.; Л., 1947. Т. 5.

- Аничков 2003 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. М., 2003.
- Бестужев-Рюмин 1872 — *Бестужев-Рюмин К. Н.* Русская история. СПб., 1872. Т. 1.
- Вольтер 1886 — *Вольтер Э. А.* Западнорусские сведения о литовских богах // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1886. Т. 53. Приложение 3.
- Гальковский 1, 2 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1; М., 1913. Т. 2.
- Генрих Латвийский — *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии. М.; Л., 1938.
- Герберштейн 1888 — *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1888.
- Гранстрем 1953 — *Гранстрем Е. Э.* Описание русских и славянских пергаментных рукописей. Рукописи русские, болгарские, молдовахийские, сербские. Л., 1953.
- Истрин 1893 — *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. М., 1893.
- Карамзин 1988 — *Карамзин Н. М.* История государства Российского. М., 1988. Кн. 1, т. 3, 4.
- Ковалевский 1956 — *Ковалевский А. П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
- Куликаускене 1953 — *Куликаускене Р. К.* Погребения с конями у литовцев // Советская археология. 1953. Т. 17.
- Малышев 1947 — *Малышев В. И.* Житие Александра Невского (по рукописи середины XVI в., Гребенщиковской старообрядческой общины в Риге) // Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. М.; Л., 1947. Т. 5.
- Младшая Эдда 1970 — Младшая Эдда. Л., 1970.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950.
- Отреченное чтение 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002.
- Памятники византийской литературы 1968 — Памятники византийской литературы IV–IX вв. М., 1968.
- Памятники старинной... 1 — Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. Вып. 1.
- Петрухин 1998 — *Петрухин В. Я.* «Похороны Соява»: книжный сюжет и реалии погребального обряда в свете славяно-русских параллелей // *Senosios raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės patirtis.* Vilnius, 1998.
- Письменные памятники 2003 — Письменные памятники истории древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннотированный каталог-справочник. СПб., 2003.
- ПЛДР 1981 — Памятники литературы древней Руси XIV — середины XV в. М., 1981.
- ПЛДР 1984 — Памятники литературы древней Руси конца XV — первой половины XVI в. М., 1984.
- Повесть о Петре и Февронии — Повесть о Петре и Февронии. Л., 1979.
- Попов 1869 — *Попов А. Н.* Изборник славянских и русских статей и сочинений, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869.
- Псковские летописи 1, 2 — Псковские летописи. М.; Л., 1941. Т. 1; М., 1955. Т. 2.
- ПСРЛ 1, 2, 17, 41 — Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 1; М., 1962. Т. 2; СПб., 1907. Т. 17; М., 1995. Т. 41.
- Пыпин 1862 — *Пыпин А. Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летописи занятий Императорской Археографической комиссии за 1861 г. СПб., 1862.
- Срезневский 1913 — *Срезневский В. И.* Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Старшая Эдда 2001 — Старшая Эдда. СПб., 2001.

- Стурлусон 1980 — *Снорри Стурлусон*. Круг земной. М., 1980.
- Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Заметки о балто-славянской похоронной обрядности // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987.
- Трубачев 1991 — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991.
- Турилов, Чернецов 1985 — *Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1985. Т. 40.
- Финно-угры и балты 1987 — Финно-угры и балты в эпоху средневековья / Археология СССР. М., 1987.
- Хождение 1986 — Хождение за три моря Афанасия Никитина. Л., 1986.
- Чернецов 1981 — *Чернецов А. В.* К изучению Радзивилловской летописи // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР. Л., 1981. Т. 36.
- Baltų religijos 1–3 — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Vilnius, 1996. 1; 2000. 2; 2003. 3.
- Mannhardt 1936 — *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Rīga, 1936.

ЧИСЛОВОЙ КОД В ЗАГОВОРАХ

ПО МАТЕРИАЛАМ СБОРНИКА Л. Н. МАЙКОВА
«ВЕЛИКОРУССКИЕ ЗАКЛИНАНИЯ»

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 [Ефименко 1874; Романов 1891; Ветухов 1907; Виноградов 1907–1909; Mansikka 1909; Отреченное чтение 2002; Полесские заговоры 2003 и др.] существенно 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...*, 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 *a, 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 (впрочем, числа и сами отчасти проникаются этими качествами от существительных, обозначающих «высокие» предметы или понятия). 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 «святстве»; 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 Божию и архангелом Михаилом и Храбрым Георгием. И сими молитвами и словами ограду ставлю* (Майков: № 285; далее, если специально 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 отдыху 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 вылупнули...*

[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 счѣтное стадо, коровье, конное и овечьѣ на мой голос...* [Там же]; — *Истинный Христос Сын Божий и Царица небесная, Мати Пресвятая Богородица! Соблюдите и сохраните мое счѣтное 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 полноточность, 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», неопределенно 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 приблизительной 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, ассирио-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 Цзо-чжуань [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* (№ 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 хронотопический 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 ми-

ра 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 изошряется 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 отсюда 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» [Lévi-Strauss 1977: 605].

В этой перспективе сто́ит 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 элементы которых повлияли и на русские заговоры. Ср. заговор

№ 241: *Как Господь Бог небо и землю, и воду, и звезды, и сыро-матерной земли твердо устроил и крепко укрепил, и как той сыро-матерной 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 святыни, 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 воротыми 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 именослов, 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, являя 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 святой, от жени 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 глаголания, от глас, от шеи, от персей, от плечь, от мышца, от локот, от руку, от хребта, от ребр, от утробы, от пупа, от ключь, от сердца, от селезени, от препоны, от желудка, от боку, от туги, от ухода, от исхода, от воды, от пития, от овощу, от юности, от снания, 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 кровии, от возраста, от сокрушения силы, от сана, от слепоты, вне уду и внутрь уду, преложи 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 учете 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) Дофеля, 5) Снея, 6) Мартуша, 7) Чадля, 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 — отмечено 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 свяшенно отмеченное и даже просто некое количественно 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 показательны, 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*, *тридевать*, *тридевать три*, *тридесать*, *тринадесять* 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 , *тридевать*, *тридевать сот*, *девять девятей*). Число семь встречается в заговорах из собрания Майкова около 115 раз, а число девять — около 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, *четыредесать*, № 351, 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 тридесать) два раза, столько же тринадесять. Наконец, изредка встречаются «большие» числа (ср. 100, 300, 1000) или «нестандартные» числа (полтретьядцать, № 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 отноше-

нии 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, которую 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 Миколаю Угоднику, неоднократно упоминаемым в заговорах, ни к святому отцу праведному Авраму (№ 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 горюч камень, на том камне лежат три камня, на тех камнях стоят три гроба, в тех гробах три доски, на каждой доски 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 взйдет, 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 клещи железные 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, трут по больному месту тремя веретенами, сперва каждым отдельно, а потом всеми вместе (№ 98); — Сидит девица душа красная Пресвятая Богородица, в трои золотых пня 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 щепоть 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, добыть с трех полей, завязать ее в узелок и привязать узелок к змеиной оловке, которая должна висеть на гайтане вместо креста (№ 362); — Стану я, благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, в чистое поле, в чистом поле беует три реки: первая Варвара, вторая Настася, третья Парасковья (№ 95); — Под частыми яркими звездами стоит гора белокаменная; 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 высокия 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 без-переводный 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 посо-лонь 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 дровяную кучу, замок запечатай иным воском и замкни, и ключ 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 галвах: 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 текучия...»* (№ 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 розстани, и помолюся я трем братьям-ветрам: «Первый брат сток, второй брат сивер, третьей 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 сер-*

дечные: *един 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* переключается 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, красна 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 *uśāsā-nákta*, dual. 'Ушас и Накта' или *náktośas*, dual. 'Накта и Ушас', ср.: *samāno ādhvā svās-ror anantās tām anyānyā carato devāṣiṣṭe | nā methete nā tasthatuḥ sumēke nāktośasā sāmanasa vīrūpe* («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») (RV I: 113, 3); — *nānā cakrāte ya tau vāpūṇṣi tāyor anyād rōcate kṛṣṇām anyāt | śyāvī ca yād āruṣī ca svāsāran* («Сестры-близнецы имеют разные краски: у одной из двух она сверкает, у другой — черная. | Черная и та, что алая, — две сестры») (RV III: 55, 11). По существу, и прототип известной русской сказки «Зорька, Вечорка и Полночка» (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 Полночки (: Накта), ср. женск. род этих мужских имен), как и русские народные представления о связи утренней зари с вечерней, более того, об их средстве, 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 заря) & Накта (ночь или вечерняя заря) и Накта (ночь) & Ушас (утренняя заря). Ср. также в майковском собрании характерный пример борьбы между дуализмом и тернарностью: *Встану я (имя рек) <...> и стану я (имя рек) по три кратно 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 вечерняя 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 чертополоху 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 времяпрепровождение 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 возможет против матери не промолвить, не проглаголать, не запомнито... (№ 340).* Более реально и актуально для заговорного сознания «малое», суточное время, ср.: *Подают в три церкви поминание за упокой того человека, которому хотят нагнуть 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); — Запекли 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 спушись, грыжа, к поясу и выйди мочею и шулятами на дресвян камень, и поживи три часа денных, и пойди, грыжа, с дресвяна камени 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 обехать 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. *čьto: *čisti, читать: с-читать). Одной из сфер счета в заговорах являет человеческое тело, его состав (ср. праслав. *sъ-stavъ: *sъ-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 щенаго, 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 третьего пожилка, от третьего сустава, от третьего 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, вторая астраханская, третья сибирская. ползет тот змей, выползает, к поклажам пристаивников назначает, православных не допускает. Возьму я, раб Божий, копьё 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 злато, серебро, в астраханской стране крупен жемчуг, а во сибирской стране честно камень, соболин мех* (№ 263).

Три короны на трех головах змея, как бы представляющего враждебные московскому царству домены, могут показаться странными носителю сознания, порвавшему 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 тоскуция, три рыды рыдучия*, и именно к ним обращен призыв этого, по сути дела, «черного» заговора (№ 14): *«Вставайте вы, матушки три тоски тоскуция, три рыды рыдучия, и берите свое огненное пламя; разжигайте ее во дни, в ночи и в полуночи, при утренней заре и при вечерней. Садитесь вы,*

матушки три тоски, в ретивое ея сердце, в печень, в легкия, в мысли и в думы, в белое лицо и в ясныя 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 Aagne 301 A, B, A—B, отчасти — 300 и 302 — от Ивана, «третьего» брата (Иван Третьей, 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.

Из предыдущей части статьи и соответствующих подсчетов особо следует отметить очень высокую частотность числительных три, семь, девять — и порознь и в их сумме. И в том и в другом отношениях оба эти параметра в «числовом» мире заговора не имеют прецедентов, и это касается не только заговоров из собрания Майкова, но и ряда других аналогичных публикаций заговорных текстов, хотя и не всех. Так, легко заметить, что русские заговоры XVII—XVIII вв. (а иногда и в отдельных сборниках XIX в.) фиксируют сходную картину в распределении трех указанных числительных (три, семь, девять) по их частотности, и по отдельности для каждого из них, и по их сумме). Эта особенность заслуживает тем большего внимания, что речь идет о трех нечетных числах в пределах первой десятки.

Единица (один) как элемент счета для архаичного мифопоэтического сознания, строго говоря, числом не является. Это заключение действительно и для других аналогичных традиций. И чем они архаичнее, тем определеннее вырисовывается не «числовое» значение соответствующего индоевропейского корня, не сама «числительность», но скорее своего рода «обособленность», «инакость», «частичность» («партикулярность», от лат. *particula* ‘частица’), на основании которых позже формировалась «местоименность» (**ei-n-* : **oi-n-*). Далее в сотрудничестве с частицей сложного состава **e-d(a)* она стала тем основанием, из которого позже возникло числительное, открывающее числовой ряд, ср. праслав. **e-d(a)-inъ* (< и.-евр. **e-d-ein-/ *oin-*), но вместе с тем сохраняющее следы своей «до-числительности», «инакости», позже осмысленной как некая целокупность, некое единство, лишь позже вклю-

чившееся в числовой ряд, начинавшийся с «двух», которое тоже первоначально обозначало не столько число, сколько двоицу, некую двучленную конструкцию с идеей раздвоения. Легко заметить, что внутренняя реконструкция будущих числительных, в данном случае субстрата, из которого в ходе эволюции возникло обозначение числа *один* (1), открывает ретроспективу, в которой выявляется особая роль частиц, самих по себе по началу лишенных собственных и тем более жестко закрепленных за ними значений. Но эта россыпь частиц не была мусорной кучей. Скорее это был строительный «частичный» материал, у которого были две взаимовыгодные особенности — свобода от закрепленного смысла и умения найти то пространство, в котором сама его структура провоцировала эти частицы на вступление в контакт друг с другом, на инициацию сначала «пред-смысла», а затем и на доведение этого «пред-смысла» до самого смысла — ситуация, существенным образом определявшая эволюцию смысла и самого языка в целом. У этих «частиц», которые действительно могли стать ненужным сором, было свое предназначение. У них было одно преимущество перед полнозначными словами. Оно состояло в том, что, не обремененные жестко связанными смыслами, они «подстраивались» к наличным «полнозначным» элементам, предоставляя языку возможность использовать их и методом проб и ошибок продуцировать в контакте со словами с закрепленными смыслами новые оттенки смысла, причем нередко и совершенно разных, даже противоположных. В этом отношении «частицы» были бродильным началом в развитии смыслов, своего рода поставщиком новых предложений. Полнозначные слова с закрепленными смыслами видели перспективу развития новых смыслов в «контекстных» рамках. Неполнозначные частицы работали этажом ниже и лучше чувствовали «внеязыковую» ситуацию: они всегда были готовы к оказанию помощи в производстве «под-смыслов», и об этой «майевтической» их функции забывать нельзя. «Частицы» всегда были под рукой, лучше чувствовали внеязыковую ситуацию и обладали весьма ценным качеством — предлагать варианты языку: понравилось — хорошо, берите и используйте, не понравилось — поступайте, как хотите. Это свое «протеическое» свойство «частичные» элементы обнаруживают и сейчас: оно, в частности, проявляется в двух особенностях — богатстве значений многих частиц, с одной стороны, и наличие прямо противоположных значений в одной частице, с другой стороны (ср. ситуацию с семантикой частиц в древнегреческом или в русских диалектах). Стоит еще заметить, что эти «частицы» нередко вступали в сотрудничество с говорящим, особенно если его отношение к языку было творческим.

В другой работе «О числовых моделях в архаичных культурах» [Топоров 1980] на примере древнеиндийской языковой и мифопоэтической традиции был проанализирован мотив тяги к раздвоению, даже жажды порождения нового (иначе говоря, стремления быть иным), охватившей Первосущество *Eka* (букв. — ‘один’, из более раннего обозначения монолитной целостности), которое и произвело «само-соитие», ставшее началом формирования Вселенной во всем разнообразии жизни в конкретных вариантах царства живого (мотив, отраженный в текстах Упанишад). Можно думать, что все началось именно с желания иного как порождения единого и целостного, открытия ино-бытия, не «первого» порождения (оно уже было в лице *Eka*), не «второго» (ему, «ты», только еще предстояло стать и быть, чтобы появилась диалогическая ситуация), но «третьего», этого «иного»,

«дальнего», с кем еще нельзя вступить в диалог, но о ком можно упоминать в диалоге «вот здесь и сейчас говорящего», будущего **Я** — и.-евр. **he-g'h-om* (о чем см. в другом месте) с тем «пра-собеседником», из которого возникло **ты**. Этот «третий» кодировался и.-евр. **oi-no-s* : **ei-no-s*, откуда др.-инд. *éna-* 'он', 'этот', 'тот', др.-греч. οἷνος, οἷνῃ 'единица на игральной кости', при οἷος; ст.-лат. *oinos*, лат. *ūnus*, др.-ирл. *ōen*, готск. *ains*, прусск. *ains*, лит. *vīenas*, лтш. *viēns*, ст.-слав. **инъ** и т. п. Можно думать, что с этим и.-евр. **ei-no-s* (: **oi-no-s*), др.-инд. *éna-* и т. п. связана идея силы-насилия, мощи, преодолевающей сопротивление, ср. др.-инд. *iná-* 'сильный', 'крепкий', 'могучий', но и 'повелитель', 'властитель'; *inóti* 'понуждать', 'напирать', 'давить', 'теснить', 'гнать'; 'проникать', *invati* и др. Поскольку корень и.-евр. **(h₁)ej-* : *(h₁)i-*, др.-инд. *au-* обозначал указательное местоимение и тот же корень формально (по меньшей мере) присутствует в и.-евр. **(h₁)ej-n-* : **(h₁)i-n-*, др.-инд. *iná-*, *inóti*, *invati*, можно выдвинуть предположение о том, что перед нами один и тот же корень, относящийся, в частности, к «третьему», которому и в соответствующих мифах о нем, описанных в другой работе, и в языковом выражении приписываются те же свойства силы, крепости, упорства, способности к преодолению сопротивления и прониканию (и.-евр. **ter-* 'проникать', 'протираться', 'втираться' при лат. *tertius* и под.). Нельзя исключать, что и имя Индры могло восходить к **In(a)ra* (: праслав. **jědrā*), в котором *-d-* появилось позже на тех же основаниях, что и в русск. *идравиться* (хотя можно думать и об альтернативном варианте — из и.-евр. **in-dh-ra*, где **dh-* или из **dhē-*, креативный глагол со значением 'ставить', 'полагать', 'учреждать' и объектом, обозначающим силу, насилие, крепость, власть и т. п. или то же, что в глаголе *indh-* 'воспламенять', 'зажигать' (ср. *edh-*); ср. также индо-арийск. (в Передней Азии) *^din-da-ra* (митан.-нийск.), см. [EWAI I, Lief. 3: 192–193; Lief. 4: 267; Kammenhuber: 149] и др. Характерно, что само имя *Indra* нередко входит в контексты с установкой на анаграммирование. Подобная установка реализуется и в связи с корнем *in-*, например, в гимне, обращенном, как считается, к Агни, ср.: *Mahāḥ sa rāyā ēṣate pátir dānn iná inásya vásunaḥ padá á* («К великим богатствам устремляется этот хозяин дома, **крепкий на месте крепкого добра**») [RV I: 149]. Впрочем, высказывалось мнение, что гимн мог быть обращен к Соме (ср.: упоминание давящих камней). Можно продолжить это мнение, напомнить особо тесную связь Индры с Сомой, с ритуалами, связанными с ним, где Индра выступает как помощник при выжимании сомы и т. п. (речь идет о десятках гимнов). В связи с *éna-* Pron. demonstr. в поле зрения попадает и др.-инд. *éna* ср. р. 'преступление', 'грех', 'несчастье'. Хотя Майрхофер [EWAI I, Lief. 4: 268] сомневается в связи этого слова с глаголом *inóti*, и фонетически и семантически эта связь представляется вероятной [Puhvel II: 366] указывает и на связь с хеттск. *inan-* 'болезнь'), особенно при учете, что эти отрицательные характеристики слова *éna* могли мотивироваться действиями Индры (в его ипостаси разрушителя), направленными против врагов. Дополнительным аргументом может служить и то, что в этом случае перед нами индо-иранская лексема, засвидетельствованная и в древнеиндийском, и в древнеавестийском (*aēnah-*), и в мл.-авест. (*aēnaN^hant-*) и восходящая, видимо, к **ainas-*, в чем также не уверен Майрхофер. И, наконец, действия Индры, разрушительные для его врагов и благотельные для него самого и для ариев, на более высоком уровне должны пониматься как некое «и^на^че^ни^е» (переименование), т. е. установление нового порядка, перемена исходной ситуации. Эта роль Индры как преобразователя старого порядка и устано-

вителя нового достаточно полно отражена в ведийских гимнах, обращенных к Индре (ср. особенно RV I: 32, 131 и др.). Есть основания говорить о своего рода «революционных» преобразованиях Индры, в результате которых предыдущее поколение богов было несколько оттеснено на периферию и их место заняло следующее поколение богов, чья активность и стремление к более совершенному порядку и социализации общества (ср. образ Митры и самое «митраизация») существенно отличались от «природных» по преимуществу божеств «старого» времени. Возможно, что сам этот дух «нового» времени отразился и в других языковых примерах с корнем **ei-* (: **oi-* : **ĩ-*), ср. **ei-* 'идти' (т. е. приходить в движение; к **ei-n-* ср., в частности, лит. *eina* 'он идет'); **ei-* 'красный', 'пестрый' (активные цвета); **ei-*, восклицательная частица, выражающая не только восклицание, но и призыв, привлечение внимания (*эй!*) и т. п. В конечном счете во всех этих случаях речь идет о существенной активизации некоего предшествующего состояния, которое можно было бы назвать нейтральным, в какой бы семантической сфере эта «активизация» ни происходила.

При всем том, что слово *один* первоначально было ориентировано не на счет, не на число и/или «числительность», а на «инакость» (иное), неизбежно связанную с допущением неопределенности, что следы этого первоначального состояния обнаружимы и в современном языке (ср.: *один человек мне рассказал...*, где *один*, конечно, не число и даже не числительное, а неопределенное местоимение — некто, некий), не говоря уж о более архаичных текстах, к которым принадлежат и русские заговоры, слово *один* (вар. *един*) в них в собрании Майкова встречается довольно часто, около 50 раз, занимая среди чисел первой десятки относительно высокое пятое место [здесь не рассматривается порядковое числительное *первый* (о нем см. далее), этимологически не соотносимое с количественным *один*; такая же ситуация с *два* — *второй*, тогда как все остальные числительные первого десятка имеют общий корень в количественных и соответствующих им порядковых числительных; об этимологии слова *один* и его исходной семантики уже говорилось выше; что же касается слова *первый*, то его исходный смысл ни в коей мере не был связан с «инакостью», но с «опережением», передовой позицией, ср. и.-евр. **p₃r-ц-*. Иначе говоря, и внутренний смысл слова *первый* не имел ничего общего с таковым же смыслом слова *один* — ситуация, повторяющаяся еще только в паре *два* — *второй* и больше нигде, что тоже не может объясняться случайностью].

Возвращаясь к материалу заговоров из собрания Майкова, уместно обозначить микроконтексты, которые дают информацию о том, какие слова в заговорах определяются словом *один/един* (в скобках — номер заговора). Ср.: *един состав... единую жилу становую* (№ 3); *живут три брата, три ветра, один северный, другой...* (№ 4); *в единую жилу становую* (№ 7); *и не единой минуты* (№ 13); *...а взи-рала бы на одного раба меня* (№ 18); *и в одно весло не гребут, одной думы не думают... на одной бы лавке не сидели, в одно окно бы не глядели, одной бы думы не думали, одного бы совета не советовали... один змеиный дух* (№ 33); *един серый, другой белый* (№ 82); *Заразился один, укрепился один* (№ 126); *один сын Симеон, другой — Герасим* (№ 214); *Во единый ключь, во един замок* (№ 262); *и та птица, сиди до моего пострелу на одном месте* (№ 301); *един [брат] судит, другой дела отправляет* (№ 313) и др. Во многих случаях слово *один* встречается не в самом заговорном тексте, а в объяснительной части, своего рода руководстве, излагающем,

что и сколько раз нужно сделать в ритуальном действе; наконец, элемент *один* нередок в сложных словах, ср. *однолетка, однозуб, однокопытное* и др. Надо также заметить, что в ряде случаев выступают «счетные» контексты с перечислением в виде: 1) ..., 2) ..., 3) ..., и т. п., но более вероятно, что эти «счетные» цепочки в таком виде принадлежат не самому заговорному тексту, но публикатору, хотя реально счет использовался при определении числа голов в стаде: такая практика была в ходу, и существовало понятие «счетного» стада, ср.: *Защити, Господи, раба Божия (имя рек), пастуха, и мое счетное стадо коровье, конное и овечье... И кто на меня, раба Божия (имя рек), пастуха, и на мое счетное стадо, на крестьянский скот худым делом и мыслями тому человеку... И кто на мое счетное стадо, на крестьянский скот, милой живот, коров, коней и овец подумает злое дело, тому колдуну... так бы радело и приходило мое счетное стадо... на мой голос и трубу... Еще помолюсь я... о своем счетном стаде... Соблюдайте и сохраните мое счетное стадо... на сохранение счетного моего стада...* и т. д. (№ 285, один из самых длинных заговоров в майковском собрании).

Следующее по порядку нечетное число — три. По числу употреблений в заговорах из собрания Майкова ему принадлежит бесспорное первенство. Из приблизительно 1100 употреблений всех чисел* в этом собрании на долю числа три приходится несколько менее трети (около 350 всех числовых словоупотреблений). Разделяющие второе—третье места числа семь и девять имеют приблизительно по 120 словоупотреблений, т. е. встречаются (каждое по отдельности) реже числа три примерно в три (!) раза. В известном смысле в русской традиции, как и в соответствующих текстах других архаичных традиций, три является числом *par excellence* как в силу своей емкости, так и в известной его универсальности в смысловой сфере, в моделировании им некоторых из самых важных идей — трехчленная структура мира по вертикали, три времени — прошлое, настоящее, будущее, три стадии протекаемого процесса: начало — середина — конец, трехчленная структура языковой категории лица — я, ты, он, не говоря о многом другом, точнее всего из чисел определяемом, прогнозируемом и объясняемом числом три. Этимология индоевропейского обозначения числа три, сама мотивация этого обозначения отсылают к и.-евр. **ter-*, имеющему значения ‘через’, ‘сквозь’; ‘точить’, ‘тереть’; ‘просверливать’; ‘пронзать’, ‘проникать’ [Рокорну I: 1071–1072, 1075–1076 и др.]; подробнее см. статью автора этих слов «К семантике троичности» [Топоров 1979]). Суммарная суть перечисленных выше значений сводится к идее преодоления всего, что пре-

* Поскольку далеко не всегда «заговорные» числа обладают подлинной реальностью, хотя и демонстрируют «знаковость» особого типа, предполагающей акцент не только, а иногда и не столько на самом числе, но и на числовых элементах, входящих в состав целого числа и подлежащих учету, приходится считаться как с самим этим числом, так и с элементами, его составляющими, выраженными цифрами или соответствующими словами. Так, в числе 333 при подсчетах учитываются четыре элемента — 333 и три тройки (всего четыре), в числе 27 — само 27, 2 и 7 и т. п. Магия числа (а количество чисел в заговорах весьма велико) как бы предполагает «вызывание» чисел и их составных элементов как особый тип обряда. И во всяком случае следует помнить, что «заговорная» арифметика сильно отличается от структуры и правил обычного счета. Надо также помнить о «скрытых» числах — три и девять в двадцати семи, три и четыре в двенадцати, двенадцать в двадцати четырех, три и семь в двадцати один, три тройки в девяти и т. п.

дельно косо и обладает максимальной силой сопротивления. Персонафикации этой силы преодоления, мощи, энергии типа таких мифологических персонажей как ведийский *Trita*, авест. *Θraētaona* и т. д., одним словом, «Третий» — др.-инд. *ṛtíya-* и т. п. (ср. фигуру героя сказок 301AB, третьему брату, спустившийся в подземное царство, преодолевший все, что угрожало ему и, наконец, вернувшийся на поверхность земли и получивший царство и дочь царя) как раз и воплощают идею «трех», преодоления, спасения, успеха.

Попытки определения исходного смысла будущих чисел-числительных 1, 2, 3 неизбежно приводят к своего рода деконструкции, результатом которой оказывается что-то иное, мелкое, «частичное», не соответствующее теперешней самодостаточности и самодовлеваемости этих чисел. Аналитик-деконструктор в ходе своих исследований должен в конце концов распрощаться с этими числами. Вместо них он нашел нечто совсем иное, можно сказать, жалкое, несовершенное, убогое. Но ведь источник, исходное нередко начинается с такого, «низкого» (*Когда б вы знали, из какого сора | Растут стихи, не ведая стыда...*), из которого иногда рождается сам цвет поэзии. Но это жалкое начало уместнее сопоставлять не с тем, что стало, а с тем, что было до него — пустотой, отсутствием, атрибутами смерти, и тогда «жалкое», «дробное», «разрозненное» окажется орудием спасения, и тогда не надо спешить расставаться с ним.

В стихотворении Елены Шварц «Прощание с цифрами» (из книги «Трость скорописца») не только о прощании с тем, что любимо, но и вера, что спасение придет с совсем противоположной стороны, с, казалось бы, мелкого, разрозненного, жалкого: *Смысла я не ищу, | не хочу состраданья. | Сердце умножить на крест | и нарождается знанье... | ... | О милые цифры, | Как будет мне вас не хватать — там, где ни чисел, ни меры. | О буквах я не жалею, ни о плодах, ни о травах, | но цифры родные! | ... | То сплю, то на запад смотрю или плачу, | какое-то в сердце число | ... | И какую-то цифру с дробями, несомыми в вечность, я значу. | Вот дробь — они и спасут нас, | превращаясь | в холодную звездную дробь, в дробинки охотничьи, | которыми небо расстреляно | летней последнею ночью... | в число безымянное Бога | влиться шепоткою меряной пыли, |...*

Здесь нет возможности перечислить все случаи, когда в майковских заговорах появляется число *три* или производные от него (прежде всего *трижды*), и поэтому придется ограничиться выборкой, впрочем, достаточно представительной, примеры в которой расположены, как правило, в порядке их следования в сборнике Майкова. Ср.: *три ветра, три брата: Ветр Мойсей, ветр Лука, ветры буйные, вихори!* (№ 1), *три ростани* (№ 1), *три брата: Усыня, Бородиня да Никита Маментий, три брата* (№ 2, трижды), *три брата, три ветра* (№ 4), *между троих дверей* (№ 11), *три доски, три тоски тоскуция, три рыды рыдучия* (дважды), *три тоски* (№ 14), *три камня, три гроба, три доски, три тоски, три тоски, трех досок, три тоски* (№ 15), *в трое двери, в трое ворота, три кузницы* (№ 16), *три ключа, с трех ключей* (дважды, № 17), *три раза* (№ 20), *говорить трижды* (№ 26), *говорить по три раза, на три зори* (№ 27), *по три краты, по три зари* (трижды, № 30), *в трое двери, в трое ворота* (№ 31), *трижды читает молитву* (№ 42), *три иглы, трижды* (№ 45а), *нашептывается трижды* (№ 48), *говорится трижды* (№ 49), *три первых дня* (№ 50), *Младенца*

трижды приносят в баню, по троекратном прочтении (№ 52), произносит следующие слова трижды, при троекратном поясном поклоне (№ 58), при чем трижды плюнуть и произносить (№ 61), при троекратном произнесении заговора плюют через левое плечо (№ 66), обмакнув его три раза в солоницу (№ 67), Мария, Марфа, Палагея, три сестры Лазаря (№ 70), Три вечерняя зари (№ 72), три вечерняя зари (№ 73), увидевши луну, говорит трижды (№ 74), когда эти три брата сойдутся... (№ 76), Говорится трижды во время новолуния (№ 78), трижды прочесть над ним (№ 81), стоят три высокие дерева (№ 81), три раза проговорить и плюнуть (№ 82), сказав трижды (№ 83), плюнув трижды... и прошептать три раза (№ 84), ударяет по нем топором трижды (№ 86), поклониться трижды в землю (№ 87), говоря и крестя трижды (№ 88), читать трижды на масло (№ 95), бегут три реки (№ 95), читает трижды следующее (№ 96), трут по больному месту тремя веретенами, ...а потом всеми тремя вместе (№ 98), и перебирай их все три раза (№ 99), и трижды прочитать (№ 100), читая трижды следующее (№ 101), тремя пруты железными бити (№ 103), Употребляется трояким образом (№ 104), с тремя братьями (№ 106), семь сестр дневных и три дневных (№ 108), Ворожея приходит... три раза по зорям (№ 109), заговор читают трижды (№ 110), Говорится... трижды (№ 119), и трижды повторить заговор (№ 119), произносится трижды... трижды сплевывается (№ 122), читать трижды (№ 125), откачнись от раба... за три двери (№ 126), идет в поле встречу бык третьяк... и ударяю яз быка третьяка (№ 130), трижды дует на мазь и плюет (№ 131), мажут трижды больное место (№ 133), обведя трижды чирий углем (№ 135), в трех листах печатных (№ 139), в трои золотыя пнялы шьет (№ 140), говорится трижды (№ 145), трижды читать над раной (№ 147), ворожея дует на рану трижды (№ 149), во светлице три девицы (№ 151), у бабы три дочери (№ 152), летят три врана, три брательника, несут трои золоты замкй (№ 154), сказать трижды шопотом (№ 159), говорится трижды (№ 161), обвести рану трижды (№ 162), сказать трижды (№ 165), запеки ту рану... в три дни, и в три часы (№ 168), трижды сказать и плюнуть на рану (№ 169), не бысть дождя на землю три години (№ 170), перекрести ножом трижды рану (№ 171), под тем бараньим черным руном лежат три змеи (№ 175), Вынь из этого раба три жала (№ 178), читается трижды над укушенным местом, которое трижды натирается (№ 184), читается трижды над осиновой корою (№ 185), говорится трижды (№ 186), широкоперая змея выносила трои клещи железных (№ 186), дуют и плюют трижды (№ 188), трижды читать над водой (№ 190), трижды сказать, дунуть и плюнуть (№ 192), трижды плюнуть на больное место (№ 193), прогоняют злого, лихого ноктя... в гриву... в три стражи (№ 195), знахарка обводит своим пальцем трижды около сучка... потом своим пальцем трижды обводит палец больного (№ 199), говорить трижды, не переводя духа (№ 200), Ходить к чертополоху по три утренних и по три вечерних зари (№ 201), проговорив трижды, заломить стебель (№ 201), Глаголи трижды (№ 203), Три сряду вечера... говорить по три раза (№ 205), У нашего (имя рек)... три червяка и три червоточины (№ 205), Произносится трижды (№ 215), Должно в трех банях трижды окачивать водою и затем трижды же прочесть над водою (№ 218), на том столбу сидя, три красныя девицы, три родные сестрицы кроили пелены и ризы (№ 219), от троеженаго, ...от троезубаго (№ 221), Очертив больного трижды, выдер-

нута его из круга (№ 222), Аминь (трижды) (№ 225, дважды), читается трижды над вином или солью (№ 231), Три раза в бане выпариться (№ 232), говорится трижды на воду (№ 233), и трижды сказать (№ 234), трижды окатить больного (№ 234), кладут в нее три горячие угли... и потом трижды обрызгивают больного ноги, руки и спину (№ 242), Кто этот сон в день три раза проговорит, | С тем человеком будет ангел ходить (№ 246), Кто этот сон три раза проговорит, | К тому человеку не может враг приступить (№ 247), Лажусь я спать на Сиенских горах, три вангуля у галвах (№ 251), кладу три ангела в головы (№ 252), Аминь (трижды) (№ 253), мне из ворот три тропы (№ 260), ...На том змее три главы, на главах три короны (№ 263), триипостасным Богом... буди поражен в вечность (№ 266), Трисвятый Владыко... (№ 267), сего дела полагая трехместное обиталище (№ 267), в непроходимыя места, из трех еже хоцещи (№ 267), Триипостаснаго Господа Бога... проклятие (№ 267), через три года (№ 268), очертить около себя три круга крестом (№ 269), Говорится трижды (№ 273), три раза обойти кругом его [муравейника] (№ 274), Как основана земля на трех китах, на трех китищах... (№ 275), и ты очерти трижды то место (№ 284), кобыл трехлетков... (№ 285), троезуба человека (№ 285), ни троеженцу (№ 285), и около скота на посолонь обойди трижды (№ 285), молитву Иисову трижды (№ 285), Есь передо мной кресс и трехсажонный (№ 290), Держит Она во своей десной руке три прута (№ 298), есть трисветлое царство... и среди того трисветлаго царства... трисветлыя великия светлицы. И как те трисветлое царство и приказательное государство, трисветлыя великия светлицы высокими кажутся, так бы и мне... (№ 299), Круг моих ловушек... три тына железных, три тына булатных... (№ 309), На камне Латыре есть три брата родимые, три друга сердечные (№ 313), От всякой птицы и зверя должно взять по три капли крови и проглотить их (№ 316), Небесной Троице..., здесь святая Троица... И здесь все святые апостолы и три святителя и учителя (№ 321), Аминь (трижды) (№ 321), Сказать трижды (№ 323), затворяйте меня тремя дверями железными, закладывайте тремя цепями железными, замыкайте меня тремя замками железными. И отнесите три ключа Христу на небеса... трех ключей не брать, трех замков не отпирать, трех дверей не отворять (№ 330), Трижды читать (№ 332), Как солнце народится от матери родной, будет... трех лет... (№ 340), ...около головы моей трижды обнесет (№ 345), обойти три раза около дома (№ 352), Трижды читается на молодой месяц (№ 354), троежены, ...тривоносцы (№ 354), в триисподнюю был проклят (№ 360), до рассвета трижды обегает около дома (№ 366) и др.

Нужно отметить, что слово *трижды* практически появляется почти всегда в пояснительно-ритуальных частях заговора и отсутствует в самом заговорном тексте. Тем не менее и такое трижды весьма важно, потому что оно дает наиболее существенную информацию о роли числа три. В совокупности с числом *три* в самих заговорных текстах восстанавливается подлинная роль числа три в заговорном пространстве. Поскольку в заговорных текстах важна не только (и, видимо, не столько) сама «троичность—трехчленность—трехсоставность», определяющая тот или иной объект, но и само слово во всей его эмпирической реальности, в его звуковой (или письменно-текстовой) подлинности, постольку роль числа три в заговорах оказывается не просто главной среди других чисел, но и исключи-

тельной. При этом три, как правило, принадлежит к пространству, заполненному положительными объектами и обеспечивающему поддержание энтропического направления движения. И эту почти монолитную картину лишь изредка нарушают три тоски, три рыды рыдучих, три лихорадки, три противника, три змеи, трехглавый змей, три жала, клещ, червоточина, кит, китище, вран, пес, хотя и в этих случаях число три может пониматься как указание на силу опасности представителей злого деструктивного начала. Вместе с тем все обладающее наибольшей сакральностью или просто ценностью, надежностью, способностью оказать помощь, близостью человеку в том или ином отношении, а иногда и просто нейтральное, когда оно определяется числом три становится положительно отмеченным. Если три ипостаси Бога, три ангела (вангула), три святителя, угодника, учителя получают в заговорных текстах дополнительное подкрепление, практически констатацию не только известного, но и бесспорного, если то же самое можно сказать о трех церквях, престолах, молитвах, царствах, коронах, ключах, листах печатных и т. п., определяемых числом три, самодовлеющая ценность которых разумеется сама собой, то в некотором смысле не менее показательно и употребление этого числа три в связи с объектами, не являющимися сакральными или в том или ином отношении отмеченными, но, казалось бы, вполне обыденными, однако связанными с человеком, условиями его жизни, бытом, миром вещей, явлениями природы, элементами пространства и времени и т. п. Ср. суммарно общий абрис пространства, в котором очень многое определяется числом три — и непосредственно и опосредованно: три избы, двери, трое ворот, три тына, бани, кузницы; — три доски, ключа, замка, веретена, пяла, иглы, трое клещей, три прута, цепи, горячих угля; — три дерева, тропы, реки, росстани, места; — три часа, дня, три первых дня, три години, года; три круга, сажени; три брата, брательника, сестры, сестрицы, дневные сестры, три девицы, красные девицы, дочери, жены, сердечные друга; три стражи, ветра; три вечера, зари/зори, утренние зари; три разы, краты; троекратное прочтение, троекратный поясной поклон, троекратное произнесение заговора, три повтора заговора, тройное чтение, тройное оплевывание, тройное дутие (на рану); три ипостаси [Бога], три ипостасный; три ангела (вангуля), святителя, угодника, брата (с обозначением их имен); но и — три змеи, жала, три главы змеи, три червяка, червоточины, кита, китища, врана, пса; три капли крови и др.

Но число (цифра) три многократно появляется и в составе других чисел и производных от них словах. На первом месте в этом ряду находится формульное тридевять (десятки примеров). Само это число обладает силой удевятиренного три, не суммой (или не только и не столько его — двенадцать), а произведением — 27 ($3 \times 3 \times 3$), апофеозом тринитарности. Все, чего бы ни коснулось это тридевять, заражается высшей энергией беспримесной сакральности, способной пресуществить плохое в хорошее, недостачу в достаток, болезнь в здоровье. Ряд примеров словоупотребления слова *тридевять* в заговорах майковского собрания и соответствующих контекстов: *Замыкаю я вас тридевятью замками, запираю я вас тридевятью ключами* (№ 14); — *У той царицы есть тридевять слуг и тридевять прислужников и тридевять верных раб... «О мати, арица Соломия, наведи своих тридевять слуг и тридевять прислужников и тридевять вер-*

ных рабов... с пилами, с терпугами, с могучими и сильными... молотами... и прикажи всем своим тридевять слугам и тридевять прислужникам, и тридевять верным рабам... и прикажи всем своим тридевять слугам и тридевять прислужникам и тридевять верным рабам... разжигать и распаливать у рабы ясные очи... белое тело, ретивое сердце... горячую кровь» (№ 28; в этом заговоре тридевять появляется двенадцатикратно); — затворю аз, раб Божий..., за тридевять щитов, за тридевять дверей и замкну аз... за тридевять замков; выну из тридевять замков тридевять ключей, кину я те ключи в чистое море Окиан... и та щука... проглотит тридевять моих ключей в море, в глубину морскую... и тридевять ключей не сыскать (№ 43, семикратное тридевять); — ...если же случится какая либо неудача, то читают тридевять раз и столько же раз продевают младенца между ног матери (№ 50, в «объяснительной» части); — читают тридевять раз... (№ 92), в «объяснительной» части); — ...отгони злую лихоманку за тридевять земель, в тридесятое пустое царство (№ 120, тридесятое царство, следующее за тридевятым, оказывается пустым, как бы лишенным реальности, виртуальным); — Читается тридевять раз в бане, и столько же раз парят больного веником (№ 121, в «объяснительной» части); — ...запри и замкни в тридевять замков и в тридевять ключей... и замкни в тридевять ключей... запри и замкни в тридевять замков и в тридевять ключей... и запри и замкну в тридевять замков и тридевять ключей (№ 138; семь тридевять в заговоре); — Из-за тридевять сот земель, из-за тридевять сот людей выходила красная девица (№ 147; 3 × 9 сот); — ...в игле шелкова нить, косю будет зашивать кровавую рану раба Божия... от кшенаго, пораженнаго, молитвеннаго, от тридевять жил, от тридевять суставов, от тридевять суставчиков (№ 153); — вынимайте нечистый ад... от тридевять суставов, от тридевять полупожилков (№ 176); — у нашего (имя рек) тридевять червяка (№ 205); — Запру я этот наговор тридевяти-тремя замками, тридевяти-тремя ключами (№ 211; расширенный вариант тридевяти); — Есть у вас тридевять луков златоперых (№ 212); — И подите вы на тридевять ключёв (№ 216); — у черного пока черны рукавицы, он взмывает с раба Божия младенца осуды и призоры... с костей, с люздей..., со тридевяти суставов (№ 218); — тридевять ключами замыкались... Сохрани мене, Господи, от ведунов и полуведунов, от тридевять колдунов и полуколдунов ... тридевять ключами замыкались... Сохрани мене, Господи, ...от тридевять колдунов и полуколдунов (№ 219; здесь же тридесять ключей); — утиши, усмири черную черную болезнь у раба Божия из его белаго тела..., тридевять костей, тридевять суставов и тридевять моздей (№ 234); — каменным тыном огораживаю, каменную дверь запираю, за тридевять замков, за тридевять ключов, во единый ключ, во един замок (№ 262); — ...на девять сажень, на тридевять и на девять девятей (№ 267); — и замкните тридевять замками... да положи промежь их тридевять камешков... (№ 285); — выстружу тридевять стрел (№ 289); — Из моря глубины придет царь морской с тридевятью замками, с тридевятью ключами (№ 313); — наряжает раба Божия сам Исус Христос в тридевять руб медных, под тридевять дел, от тридевять смертей... от тридевять дел, от тридевять смертей напрасленных (№ 344); — замкну тридевятьми замками и ключами (№ 344); — сносили тридесять воронов тридевять замков..., запирали меня раба (имя рек), тридесять воронов за тридесять замков (№ 354); — ...избежа-

ли бы от меня и от сего места за тридевять (земель, за тридевять городов и за тридевять морей) (№ 371).

Существенно реже в заговорах майковского собрания встречается составное число *тридесять*. Ср.: *Говорю аз, раб Божий (имя рек), тридесять слов, тридесять стихов и тридесять молитв* (№ 2); дважды); — и ни каким козням не прикоснемся за *тридесять поприщ* (№ 103); — *И святые отцы взяша тридесять пруть и начаша бити их и мучить, и давать по тринадцати ран* (№ 104, ср. обычное *тридесять*); — *на тридесять ключах лежит бел камень гладк* (№ 219); — *...возмите ключи мои, отворите тридесять ворот* (№ 329); — *солетали... с небес тридесять воронов, сносили тридесять воронов тридевять замков, запирали меня раб, раба (имя рек), тридесять воронов за тридевять замков* (№ 354). Изредка появляется форма *тридцать*, ср.: *на золоте корабле едет тридцать царей* (№ 90); — *...пошли тридцать ангелов* (№ 210).

Однажды отмечено тридцать три — *На море Океане, на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца* (№ 72).

Несколько раз встречается число *триста*. Ср.: *...три пруть железными бити, даючи вам, ненавистницам, по триста ударов на день* (№ 103); — *а за престолам стоят триста коней железных и триста мужей железных... Во еси вы, триста коней железных и триста мужей железных* (№ 181); — *Сносит Егорий с небес триста луков... и триста стрел... и триста тетив* (№ 215).

Число *тринадцать* встречается крайне редко, ср.: *...секретно читать по 13-ти раз в день* (№ 104, в «объяснительном» тексте); — *изыдоша из моря тринадцать жен* (№ 104), т. е. дважды в одном заговоре, ср. также *тринадцатый коготь* (№ 198), *тринадцатый ноготь* (№ 198).

Десятки раз встречается слово *трижды*, почти всегда в «объяснительных» текстах (см. № 48, 49, 52, 58, 61, 74, 78, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 95, 96, 100, 101, 110, 119/2х), 122/2х/, 125, 131, 133, 135, 145, 147, 149, 159, 161, 162, 165, 169, 171, 185, 186, 188, 190, 192/2х/, 197, 199/2х/, 200, 201, 203, 215, 218, 222, 225, 231, 233, 234, 235, 242, 273, 284, 285, 321, 323, 332, 333, 338, 345, 354, 359, 366/2/).

Можно сказать, уникально число *полтретьяцать*, дважды встречающееся в одном заговоре (№ 197), которое, видимо, должно обозначать «пятнадцать»; в обоих случаях оно определяет число «ноктев»; следует заметить, что в «майковских» заговорах число 15 не встречается, что дает основание предполагать некую произвольную импровизацию на тему числа *тридцать*, подобно известному в других текстах, нежели заговоры, числу *триносто*, отсылающему и к *трем*, и *ста* и к *девятиносто*.

К числу *три* в заговорах отсылают и нередкие примеры типа *троезуб(ый)*, *трехлетка*, *троеженный*, *трехсаженный*, *Троица* и т. п., слова *троекратный*, *трисвятый*, *троеипостасный*, *тришподний*, *трехместный*, *троякий*, *треть*, *третья треть*, *третьяк* и др.

Вообще следует подчеркнуть, что «завязанность» заговоров на *трех* проявляется и в других числах — 9, 12, 21, 24, 60, 90, причем, кажется, можно предполагать, что «пользователя» заговоров так или иначе могли соотносить с этими числами их внутреннюю троичность.

Наконец, поскольку третий предполагает *три*, приходится при рассмотрении сферы тринитарности учитывать и «порядковое» *третий*, встречающееся в заговорах десятки раз, ср.: *третий & ветер, брат, жила, пажилка, тоска, дерево, чер-*

ный (пес), река, девица, змея, сустав, суставчик, недуг, руда, Никита мученик, ангел (вангуль), тропа, бездна, корона, поклажа, раз, сноп, треть, день и др. — Характерно, что количество примеров со словом третий превышает число примеров со словом первый и не меньше числа таких же примеров со словом второй, нередко заменяющимся словом другой.

Следующие по частотности (разумеется, приблизительной) числа — семь (7) и девять (9). Их актуальность и, более того, семантическая весомость определяются более элементарной структурой их. В первом случае речь идет о сумме двух чисел три (три зоны по вертикали) и четыре (четыре стороны света по горизонтали), во втором — о числе три в его утроенном варианте ($3 + 3 + 3$, 3×3 , 3^2) как усиленной идее «трех», как некоем совершенстве, абсолюте, мыслимом пределе, как образе активности, динамичности; максимуме энергетического творческого начала в отличие от числа четыре, отсылающего к идее статичности, устойчивости, равновесия. Ср. и.-евр. **septm-* 'семь': др.-инд. *saptá* 'семь', авест. *hapta*, арм. *evf'n*, др. греч. *ἑπτὰ*, лат. *septem*, праслав. **sedmь* и т. п., взятые в призма и.-евр. **sep-* 'читать', 'почитать'; 'заботиться'; *sap-el-* 'почитание', 'уважение'; 'забота': др.-инд. *sap-* (*sápati*) 'добиваться чего-нибудь', 'почитать', авест. *hap-*, др.-греч. *ἑπω*, *ἀμφι-ἑπω* 'преследовать'; 'охранять'; 'ухаживать', 'окружать заботами'; 'воздавать почести', 'читать'; 'предпочитать', 'добиваться'; ср. *ἑπ-έ-σπον*. Аог.; лат. *sepelio* 'хоронить', 'погребать', *sepelire sepultum* 'погребать', т. е. *venerari sepulcro* и др. (Pokorný I, 909), ср. др.-инд. *saparyā* 'почитание', 'поклонение', *saparyu-* 'почитающий', *saparyāti* 'veneratur' и др. Сугубо положительное значение рефлексов и.-евр. **sep-*, как и положительная отмеченность числа семь (**sep-tm-*), позволяют предполагать, что семантика обозначения числа семь связана с приведенными здесь словами с корнем **sep-*. Существенно, что во всех приведенных примерах корень **sep-* имеет положительное значение и, судя по ряду конкретных контекстов, принадлежал к кругу ритуальных текстов. Необходимо отметить, что за корнем **sep-* следовал элемент *-t-*: **sep-t-*, возможно, отсылающий к ном. abstract., подобно обозначению числа шесть в индоевропейских языках (см. ниже). Если сказанное будет подтверждено, то можно будет заключить, что обозначение семи отсылало и к сфере «магического», каковое реально подтверждается и свидетельствами архаичных традиций, и научными исследованиями XX в.

В основе индоевропейского обозначения числа девять (**neṇ-*: **e-neṇen-*: **enṇ-*), очевидно, предполагается и.-евр. **neṇ-os* 'новый', за которым с достаточным вероятием можно видеть указание на начало «нового» фрагмента счета. Предыдущий фрагмент его **okōu*, во-первых, представляет собою двойственное число, отсылающее к пониманию восьми (8) как двух четверок (и.-евр. **k^uetuer-*: **k^uetuōr-*: **k^uetur-*), во-вторых, как начало нового (после семи) фрагмента счета, по сути дела, промежуточного числового элемента, после которого сразу же появляется «новый» (**neṇ-os*) фрагмент счета, явленный тоже только одним членом — **neṇ-* 'девять', который и обозначает завершение всего ряда, предполагающее еще отсутствие системы десятичного счета. Ущемленное положение числа *десять* в заговорах майковского собрания (только *тридесать*, *семьдесят(ь)* и под.) может быть истолковано как свидетельство существенной пониженности и/или даже неактуальности десятичной системы счета, хотя именно обозначение десяти повлия-

ло на изменение начального согласного в обозначении девяти (**neɯn* - > **deɯn* -, ср. русск. *девять*, лит. *devyni* и др.).

Некоторые примеры с числами семь и девять как определениями к разным объектам.

Сначала — круг слов, определяемых числом семь: *На встречу мне семь братьев, семь ветров буйных... Откуда вы, семь братьев, семь ветров буйных, идете? ...Подите вы, семь ветров буйных* (№ 3); — *Седьмая* [лихорадка. — В. Т.] *рече: «Мне есть имя Ломея...»* (№ 103); — *И рекоша... 7 Чадлея* (№ 104); — *а идут семь дев простовласы...* (№ 105); — *«Заклинаю вы, трясавицы, иже семь сестр дневных...»* (№ 108); — *после восьми жен семь жен* (№ 205); — *Чуден крест — на семь верст!* (№ 240); — *от седьмого неба и в третью бездну* (№ 262 ⊃ семь небес); — *На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный... На семи горах на Сионских на столб тот каменный положил книгу запечатану* (№ 265); — *седьмого неба не видать* (№ 285); — *семь молитв* (№ 325); — *за семь поприщ дождя не изводят* (№ 360).

Неоднократно встречается в рассматриваемых заговорах и число семьдесят семь, представляющее собою многократно умноженное семь. Есть основания полагать, что пользователи заговоров именно так и понимали это число, видя в нем наиболее концентрированный образ семеричности (любопытно, что сакральность присутствовала и в источнике 77 — в семи, внимание к которому было привлечено в многочисленных исследованиях, посвященных широкому кругу архаичных (и не только их) мифопоэтических традиций. Семь само по себе естественно возникает из суммы двух чисел 3 и 4, первое из которых описывает трехчленную вертикальную структуру (Небо, Земля, Нижний мир), а второе — горизонтальную четырехчленную структуру, ориентирующуюся по странам света — север, запад, юг, восток (ср. хотя бы космогоническую модель у америндского племени зуны). Но те же числа три и четыре, образующие семерку, в ряде этнокультурных традиций используются как указание на мужское и женское, иначе говоря, активно-динамичное и инертно-устойчивое. Из суммы этих двух засвидетельствованных в весьма многих традициях основных числовых параметров как раз и возникает число семь, о роли которого существует огромная литература (см. основной круг работ в статье автора этих строк [Топоров 1980: 24–28]). В архаичных традициях семь — указание на состав Вселенной и на самое идею ее, на константу в описании мирового дерева, на временной цикл (неделя), на объем рецептивной способности учета элементов при «первом» взгляде, на глубину человеческой памяти 7 ± 2 (ср. работы В. Ингве), на реальный охват родового наследия: некто А практически может конкретно знать и помнить отца, деда и прадеда до себя и сына, внука правнука после себя, сам выступая в качестве оси родовой симметрии (семь членов) и т. п. Это и делает число семь магическим, сакральным (ср. [Миллер 1964]). Такие «гептады» характеризуют и состав пантеона, и число сказочных (шире — эпических) героев, членов «семибратства» и «семисестринства», и число дней праздника, совпадающих с неделями, и физические и биологические характеристики субъектно-объектной сферы — количество цветов спектра, тонов в музыке, основных запахов, определяемых стереохимической теорией и т. п.

Существенное место в заговорах майковского собрания занимает число семьдесят семь (70), хотя круг определяемого им весьма узок. Вместе с тем следует

подчеркнуть высокий уровень концентрированности примеров этого числа в большинстве текстов, где оно встречается. Ряд примеров — *посадите в него тоску тоскучую... в пень, в составы, в семьдесят-семь составов и подсоставков* (№ 3); — *зажги ты красную девицу... в семьдесят-семь составов, в семьдесят-семь жил* (№ 7); — *...на том острове стоит столб, на этом столбу сидят семьдесят семь братьев... «Дайте мне семьдесят семь ветров, семьдесят семь братьев, семьдесят семь вихорев»* (№ 25); — *возьми ты у него... из всего человеческого состава, ...из семидесяти-семи жилочек, из семидесяти-семи суставчиков...* (№ 56); — *лихорадки, вас семьдесят-семь, нате вам всем* (№ 112); — *отмыкайте... у раба Божия всяку болезнь... и все семьдесят-семь болезней..., чтобы седмдесят-семь болезней все потухли и померкли... и запри, Пресвятая Богородице, семдесят-семь болезней у раба Божья* (№ 217); — *семьдесят семь корней, семдесят семь оторослей... жил и спали с раба Божия... с крови горячи..., с черныя пени и семидесяти семи суставов и с семидесяти семи жил* (№ 239).

Число семьдесят (70) — *...наговоры сквозь семидесяти костей* (№ 2, с продолжением — *сквозь осмидесяти суставов, сквозь пятидесяти жил...*); — *и прикажи зажечь смолевые пучки и прикажи идти со всеми огнями... во все ея семьдесят жил, и во все ея семьдесят составов... и прикажи разжигать и распаливать... все ея семьдесят жил, и все ея семьдесят составов* (№ 28); — *...на золоте корабле едет тридцать царей и семьдесят цариц* (№ 90); — *не я ее заговариваю, заговаривает сам Иисус Христос, со Матерью Пресвятою Богородицей и семьюдесятью апостолами* (№ 142); — *и уговаривает у раба Божия... семьдесят жил...* (№ 161); — *Михаил архангел... вышибает, выбивает из раба Божия... все художества и меречища... от бабы самокрутки, от девы простоволоски, ...от красных, от черных, от всякаго роду Русских и не Русских, от семидесяти языков* (№ 211).

Другие числа с участием семи (7) в их составе: *...и на то я заламываю, что она у раба Божия... из руки (или ноги) выгнала притку и ломоту, и всякую болезнь, и семдесят-три травы все прирываю и цветы приламываю, и в человеке семдесят-три сустава* (№ 232); — *Нужно прочесть три раза, а после в разное время прочитать 17 раз поклонами* (№ 20, в «инструктивной» части к заговору); — *ставят сковороду на стол, мешают палочкой и двадцать-семь раз читают следующее...* (№ 131, также в «инструктивной» части к заговору, ср. *Говорить 27 раз* (в «такой же части заговора № 183»); ср. также порядковое числительное *седьмой* (*седьмая лихорадка*, № 103; *седьмое небо*, № 262, 285).

Семь кроется и в 21 (*Аминь /повторить 21 раз/*. № 64: 7×3), как кроется в нем и семикратное три.

Последнее нечетное число в пределе первого десятка — девять. По числу словоупотреблений оно приближается к количеству словоупотреблений числа семь. В заговорах многократно встречаются как число девять (9), так и составные три-девять (3×9), тридевять-три ($3 \times 9 - 3$), девять девятей и сложные — девяносто. — Об этимологии слова *девять* см. выше. Само это слово дважды отмеченное — как конец первого десятка и — в историко-языковой ретроспективе — как начало нового фрагмента счета (после «восьми»). Существенно отметить, что исходное и ключевое число девять (9) как таковое встречается в заговорах, изданных Майковым, заметно реже, чем его производные разного типа.

Число девять и определяемые им слова: *Взять стручок о девяти зернах* (№ 46, в «объяснительном» тексте); — *знахарка читает следующее девять раз; если же случится какая-либо неудача, то читают тридевять раз и столько же раз продавают младенца между ног матери* (№ 50, в «объяснительной» части); — *...трижды прочитав: Ни первой, ни другой, ни третий, ни четвертый, ни пятый, ни шестой (и т. д. до девяти)* (№ 100, в «объяснительной» части); — *На толстой ветке навязывают 9 узлов и бьют ею больного, говоря...* (№ 118, в «объяснительной» части); — *У нашего (имя рек) девять жен; после девяти жен восемь жен...* (№ 205); — *Да не наведешь трепет и ужас приближающимся и призирающим и сдвигающим мя к поклаже сей на девять сажень, на тридевять и на девять девятей* (№ 267); — *Фу, ты, девять аминь* (№ 290); — *и как диавольская сила не может нечистововать против девяти чинов ангельских, — так бы сопротив меня, раба Божия (имя рек), не могли ничего сотворити...* (№ 340).

Более мощен пласт примеров с утроением числа девять (см. выше о числе 27) — *тридевять*. Ср.: *У той царицы есть тридевять слуг и тридевять прислужников и тридевять верных раб... «О мати, царица Соломия, наведи своих тридевять слуг и тридевять прислужников, и тридевять верных рабов... и прикажи всем своим тридевять слугам и тридевять прислужникам, и тридевять верным рабам... разбить и распилить сей белой Латырь камень... и прикажи всем своим тридевять верным рабам... разжигать и распиливать у рабы ясные очи, ...белое тело, ретивое сердце...»* (№ 28, 11 раз (!)); — *затворю аз, раб Божий (имя рек), за тридевять щитов, за тридевять дверей и замкну аз... за тридевять замков; выну из тридевять замков тридевять ключей, кину я те ключи в чистое море Окиан... и та щука проглотит тридевять моих ключей... и тридевять ключей не сыскать...* (№ 43, 7 раз (!)); — *знахарка... читает следующее девять раз* (№ 50, в «объяснительной» части); — *Читают тридевять раз...* (№ 92, в «объяснительной» части); — *...отгони злую лихоманку за тридевять земель...* (№ 120); — *...Читается тридевять раз в бане...* (№ 121, в «объяснительной» части); — *...и запири, и замкни в тридевять замков и в тридевять ключей... и запири, и замкни в тридевять ключей... и запири, и замкни в тридевять замков и в тридевять ключей... и запири и замкни в тридевять замков и тридевять ключей...* (№ 138, 6 раз); — *Из-за тридевять сот земель, из-за тридевять сот людей выходила красная девица...* (№ 147); — *Летит ворон через синее море, несет в зубах иглу, в игле шелкова нитка, косю будет зашивать кровавую рану раба Божия... от кщенаго, ...от тридевять жил, от тридевять пажилков, от тридевять суставов, от тридевять суставов (№ 153, 4 раза); — вынимайте нечистый ад, ...от тридевять суставов, от тридевять полусуставов, от тридевять полупожилков* (№ 176); — *У нашего (имя рек) тридевять червяка...* (№ 205); — *Запру я этот заговор тридевяти-тремя замками, тридевяти-тремя ключами* (№ 211); — *Есть у вас тридевять луков златоперых* (№ 212); — *И подите вы на тридевять ключев...* (№ 216); — *...тридевять ключами замыкались... тридевять ключей отпрут...* *Сохрани мене, Господи... от тридевять колдунов...* (№ 219); — *...взять холодной воды, ...трижды окатить больного по произношению тридевяти раз следующего: утиши, умири черную болезнь у раба Божия... из его белаго тела, с его костей, ...тридевять костей, тридевять суставов и тридевять люздей* (№ 234); — *...каменную дверь запираю, за тридевять замков, за тридевять ключов, во*

един замок (№ 262); — ...и замкните тридевять замками (№ 285); — ...положи промежь их тридевять камешков... (№ 285А); — идите и бежите из-за тридевяти морей, из-за тридевяти ключеватых орд (№ 293); — Из моря глубины придет царь морской с тридевятью замками, с тридевятью ключами (№ 313); — ...наряжает раба Божия сам Господь Иисус Христос, в тридевять руб медных, под тридевять дел, от тридевять смертей напрасенных, ...от тридевять смертей напрасленных (№ 329); — заслони ты меня железною дверью и запи тридевятью ключами, замками... (№ 344); — Заслону я тебя, раба Божия, железною дверью и замкну тридевятьми замками и ключами (№ 344); — солетали ко мне... с небес тридесять воронов..., тридесять воронов за тридевять замков (№ 354); — и так же бы проклятый диявол и нечистый дух демон... и мамонт насыльный и нахожий избежали бы от меня... и от сего места прочь за тридевять земель, за тридевять городов и за тридевять морей (№ 371).

Дважды в заговоре № 223 встречается число девяносто (90), ср.: замыкаюся я, раб Божий (имя рек), от грехов девяносто позолоченными ключами... кину я, раб Божий (имя рек), с тех девяносто позолоченных ключей в Окиян море... (№ 223). Итого — более 80 словоупотреблений *тридевять*.

О *девять девятей* см. выше, как и о числе *двадцать семь* (27) как произведении трех и девяти.

Эта подробная, хотя и не во всех случаях исчерпывающая картина словоупотребления нечетных чисел в майковских заговорах в пределах первого десятка, нуждается в фоне в виде словоупотребления четных чисел в первом же десятке.

Первым четным числом оказывается два — и.-евр. **дцо(u)*:- **дицби*-, ср. также *дцai*-, **дцеi*-, **дцоi*-, **дцi*-. Однако исходно эти формы не обозначали число, как и формы, из которых (см. выше) со временем конституировалось число один. Еще раз необходимо подчеркнуть, что числа один и два в индоевропейском (в древнейшем его срезе) были исключением среди других чисел, о чем можно судить и по их «первым» значениям и по их разрыву между количественными и порядковыми формами, ср. один/един, но первый; два, но второй — в отличие от регулярных пар три — третий, четыре — четвертый, пять — пятый и т.д. вплоть до девять — девятым, если говорить о первом десятке. Если *един* (**ed-in-*) обозначало абстрактную идею инакости и, следовательно, отделенности, выделенности, обособленности, то *два* (**дцо/u-* конкретизировало эту отделенность как данность, возникшую в результате двоения — раз-двоения, со временем оформившегося в виде «второго», вызывавшего у некогда обособленного, более того, замкнутого в себе самого первого (он же единый), чувство страха перед вторым, другим, как бы угрожавшим существованию первого. Этим «вторым» мог быть действительно кто-то другой, но от него можно убежать, спастись, так или иначе договориться. Но субъектом страха может стать и тот другой, который возник в человеке в результате раздвоения его личности от страха, и от такого «внутреннего» другого, интериоризированного с помощью страха в самого человека, избавить гораздо сложнее, а часто и невозможно. Это раздвоение заразительно, и нередко раздваивается не только человек, но раздваивается и сам страх, см. ниже.

Страх всегда такое потрясение, которое способно или сломить человека, или найти противоядие, увидев в нем шанс на спасение, становление творчества,

путь к бытию от небытия, к свету от тьмы, к бессмертию от смерти. В древнеиндийских Упанишадах эта ситуация выражена во всей своей полноте и убедительности. Prastotar, помощник удгатара, в определенный момент восходит к очистительным гимнам и поет вступительное славословие самана (*prastāva*). А в это время жертвователь должен произносить: «Веди меня от небытия к бытию. Веди меня от тьмы к свету. Веди меня от смерти к бессмертию...» (*asato mā sad gamaya, tamaso mā jyotiḥ gamaya, mṛtyor māmṛtaṁ gamaya*. — «Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣ» I: 3, 28).

Исходное состояние как отправная точка развития неоднократно описывается в Упанишадах. Лишь два примера. Первый — из «Айтарей-Упанишады»: «Поистине, это было вначале одним Атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: „Теперь я создам миры“. Он создал эти миры. Небесные воды — над небом, небо — [их] опора, воздушное пространство — частицы света, земля — смерть; что находится внизу, то — вода. Он подумал: „Вот эти миры. Теперь я сотворю хранителей миров“. И, извлеки из вод *пурушу*, он придал ему внешний облик» (I: 1, 1–3). Ситуация, описываемая в первых двух фразах — присутствие одного Атмана при отсутствии чего бы то ни было другого, что бы мигало (*miṣat*), т. е. испускало сигналы, которые кем-либо воспринимались бы. Непрерывное не может быть сигналом, знаком. Ими может быть в условиях, когда «ничего не было», только «прерывное» и предполагающее зрение субъекта (ср. др.-инд. *miṣ-/meṣ* ‘открывать глаза’ и, предполагается, ‘закрывать’ их (попеременность, близкая к регулярности), ср. и.-евр. **(H)mei-s-* наряду с **(H)mei-gh-*, индо-иран. **mai-š-*, лит. *miḡgas* ‘сон’, ст.-слав. *помѣжити (очи)*, праслав. **migъ*, **migati* и др., см. [EWAI II, Lief. 15: 379–380]. Дело оставалось за тем, чтобы появился тот, кто может воспринимать это мигание. Им оказался *puruṣa*, первочеловек, извлеченный из воды и получивший свой облик (из его частей, собственно, и возникла Вселенная). Далее в «Айтарей-Упанишаде» — о последующих этапах творения и его деталях. — Второй пример — из «Брихадараньяки-упанишады». И он обладает большей объяснительной силой благодаря тому, что показывает внутреннюю связь изначального объективного начала (*Ātman*) с субъективным, с *пурушей*, первочеловеком. «Вначале [всё] это было лишь Атманом в виде *пуруши*. Он оглянулся вокруг себя и не увидел никого кроме себя», и он решил оплотниться, воплотиться, быть и быть именно как *я*. «И прежде всего он произнес: „Я есмь“. Так возникло имя „Я“ и другое имя, которое он носит. Но «перед началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он — *пуруша*» (*ātmaivedam agra āsit puruṣavidhaḥ, so’ nu-vikṣya nānyad ātmano’ paśyat, so’ham asmīty agre vyāharat; tato’ haṁ nāmābhavat, tasmād aya etarhy āmantritaḥ; aham ayam ity evāgra uktvā, athānyan nāma prabrūte yad asya bhavati sa yat pūrvo’ smāt sarvasmāt sarvān pārmana auśat, tasmāt puruṣaḥ; ośati ha vai sa tam yo’ smāt pūrvo bubhūṣati, ya evaṁ veda*. — I: 4, 1 в полной версии).

И далее — существенное свидетельство о состоянии *пуруши-первочеловека*, имеющее прямое отношение к теме, связанной с внутренней формой слова, обозначающего «два». Итак, — «Он боялся. Поэтому [и поныне] тот, кто одинок, боится. И он подумал: „Ведь нет ничего кроме меня, — чего же я боюсь?“ И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь» (*so’ bibhet, tasmād ekākī bibheti, sa hāyam iṣṣāṁ cakre, yan mad anyan nāsti kasmān nu bibhemīti tata evāsyā bhayaṁ vīyāya kasmād hy abheṣyat, dvitīyā d vai bhayaṁ bhavati* (Ibid. I: 4, 2). И непосред-

ственно вслед за этим — два следствия, тесно связанные друг с другом, два дефицита — отсутствие радости и потребность в другом — во втором. «Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части... Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочелся с нею. Тогда родились люди» (*sa vai naiva reme; tasmād ekāki na ramate; sa dvitīyam aicchat; sa haitāvān āsa yathā strī-pumāniṣau sampariṣvaktāu; sa imam evātmānam dvedhāpātayat...*, *tataḥ patīś ca patnī cābhavatām; ...tasmād ayam ākaśaḥ striyā pūryata eva. taṁ samabhavat, tato manuṣyā ajayanta* — I: 4, 3).

Полное одиночество порождает боязнь, страх (о нем, кстати, говорится в майковском «черном» заговоре № 25: *...Не в востоке, не в восточной стороне есть Окиан море, на том Окиане море лежит колода дубовая, на той на колоде, на той на дубовой, сидит Страх-Рах. Я этому Страху-Раху покорюсь и помолюсь: «Создай мне, Страх-Рах, семьдесят семь ветров, семьдесят семь вихорев, ...ветер суходушный, которые леса сушили, крошили темные леса, зелены травы, быстрые реки; и так бы сушилась, крушилась обо мне, об рабе (имя рек)...*»). Но это же состояние индуцируется и вторым. Само появление его — в душе, мыслях, в реальной явленности — уже залог сомнения, двоения, раздваивания, утраты исходного цельноединства. Земная жизнь исполнена страхов, и только в «небесном мире нет никакого страха, там нет тебя и не бояться старости», как скажет Начикетас (Katha upaniṣ I: 1, 12; ср. там же I: 2, 3, 2–3: «Это — великий страх, молния сверху. Кто знает это, те становятся бессмертными. Из страха перед ним горит огонь, из страха — горит солнце. Из страха — бегут Индра, и Ваю, и пятая — смерть»).

Уже говорилось, что роль страха в жизни древнего человека весьма велика. Страх — не просто боязнь, но существенно более сильное чувство, в пределе тотальное. Оно загоняет человека в угол, полностью заполняет человека, ставит его перед последним выбором — да или нет, жизнь или смерть. Если есть эта ситуация последнего выбора, значит присутствует сомнение как раздвоение единого мнения или, точнее, просто как мнение с двумя различными («туда-сюда», «или-или») интерпретациями.

О теме раздвоения, двух и глубокой органической связи с ними понятий и самих слов, выражающих *сомнение, неопределенность в выборе одного из двух, испуг, страх, ужас* в настоящее время существует довольно обширная литература. Органичность этой связи подтверждается не только индоевропейскими данными, но и примерами из языков других групп. — Ниже лишь несколько иллюстраций из индоевропейских языков: ср. нем. *Zweifel* 'сомнение' [при *zwei* 'два'], *zweifeln* 'сомневаться', т. е. пребывать в раздвоении относительно правильного выбора, ситуация, отмеченная и других германских языках, ср.: гот. *tweīfl*, др.-сакс. *twiflian*, др. нем. *zwīval* или др.-греч. *δεῖδω* 'пугаться', 'бояться', 'страшиться', 'приходить в ужас', из <*δFεl-, с идеей двоения, раздвоения, ср. *ῑῑο* 'два' < **duǵō*, ср. др.-инд. *duvā́, duváu, dvá(u)* 'два', 'оба', но и *δοιή* 'нерешительность', 'сомнение', *ἐν δοιή* < **duoi-*, ср. *δοίος* 'двойной'; а также *δεμαίνω* 'бояться', 'страшиться', 'приходить в ужас', *δεῖμα* 'боязнь', 'страх', 'ужас', ср. *φόβοι καὶ δεματα δεμαλέος* 'страшный'; 'боязливый'; в этой связи ср. пару мифологических персонажей *Φόβος καὶ Δεῖμος*, первый из которых сын Аррея, олицетворение страха, ужаса [ср. *φοβέω* 'поражать страхом', 'пугать';

‘обращать в бегство’], а второй — олицетворение ужаса, колесничий Арея [соответственно — к и.-евр. **bhēg*^u-, русск. *бегать*, лит. *bėgti* ‘бежать’ и др. и δέϊμα ‘боязнь’, ‘страх’, ‘ужас’, δειδω ‘пугаться’ ⊃ ‘бежать от испуга’], см. Chantraine 1183–1184, 255–257; иначе — J. Schindler. Armenisch *erku*, Griechisch δδύνα, Irisch *idu* // KZ 89, 1975. [После того как настоящая работа была написана, появилась в двух вариантах статья Вяч. Вс. Иванова — «К семантической типологии производных от числительного „два“» // Русская антропологическая школа. Труды. Выпуск 1. М., 2004, 24–34 и Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. Сборник статей в честь Н. Д. Арутюновой. М., 2004, 101–111.]

Стоит добавить, что в разных языковых и — шире — культурных традициях существуют весьма схожие различия типов страха, а иногда и просто тождественные. Речь идет о различии испуга-боязни, страха и ужаса (если говорить об общей схеме синдрома «страшного»). Первый тип страха (испуг, боязнь) — элементарнейший: в нем собственно страх присутствует в весьма небольшой пропорции: человек испугался какой-то неожиданности, но быстро убедился в иллюзорности или несерьезности того, что вызвало испуг, и успокоился. Второй тип — собственно страх, страх как таковой, когда человек «накрыт» страхом и обычно в момент одержимости страхом не видит путей спасения, но и не исключает его, не зная, откуда это спасение придет (пограничная ситуация). Третий тип — ужас в его высших проявлениях, он сильнейший из эмоций: ничто не смягчает ужаса, не отменяет его тотальности. Объятому ужасом человеку не может помочь ни ум, ни рассудок, ни логика, ни увещевания, ни чьи-либо советы. Ужас вытесняет в человеке — притом мгновенно — все остальное, он теряет все свои способности к сопротивлению и, одержимый ужасом, бежит, сам не зная, куда. И бегство как действие, рожденное глубочайшей интуицией, иногда спасает человека. Недаром страх-φόβος и персонализированный Φόβος и бег от Φόβος’a обозначают одним и тем же корнем — и.-евр. **bhēg*^u-. **bhog*^u-.

Связь этого раздвоения с числом два сама собой разумеется. Более сложна, но тем не менее несомненна связь с двумя (**duō*/u) понятия угрозы, опасности, вызывающей страх. И.-евр. **duēi*- ‘страшиться’, ‘бояться’; ‘страх’ как раз и предполагает состояние чреватой опасностью двойственности, что подтверждается как огромным количеством примеров типологического характера, так и материалом генетически родственных языков. Ср., например, авест. *dvaēvā* ‘угроза’, ‘опасность’, арм. *erku* ‘два’ (ср. др.-инд. *dvā*, гомер. δυ/F/ω [ср. δFω в δώ-δεχα]), закономерно восходящее к и.-евр. **duō*- ‘два’, с одной стороны и, с другой, появляющееся в контексте двойцы Неба и Земли в песни о Ва(х)агне в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци (Моисея Хоренского) в насквозь анаграммированном зачине о муках рождения (родовых муках, страданиях — *erkunk*[’]. Plur. при *erkn*. Sg.), в которых находились Небо и Земля (также и Море и Тростник) — *Erknēr erkin, erkneēr erkir*..., где каждое слово отсылает к идее страдания-страха, неотделимых от раздвоения (ср. *erku*), ср. арм. *erknčim* ‘я боюсь /страшусь/’, *erkiut* ‘страх’ (ср. [Pokorny I: 227]. Впрочем, где опасность и вызываемый ею страх, там как раз и может появиться шанс на спасение, который и оказывается самым сильным и эффективным. Развилка, результат раздвоения, непременно отсылает к двоению-двойственности (и по существу и по своей языковой связи с числом два — **duō*), но она же подпорка,

более того, рычаг, с помощью которого только и может осуществиться наиболее трудный и потому наиболее ценный вид движения — восходящий, вверх, так сказать, *ad astra*. И само это движение обозначалось глаголом с корнем **dvig-* (праслав. **dvig(a)ti* 'двигать', первоначально о поднятии, о движении вверх и лишь в дальнейшем и о других видах движения (см. [Трубачев 1965: 42; ЭССЯ 5: 168–169, ср. также 189 и след.]).

Эти рассуждения в существенной степени возвращают нас к «дочисловому» состоянию слов с корнем **дѣ(и)* 'два' и вводят в поле зрения, по крайней мере, три идеи — инакости-другости, двоения-раздвоения и соответствующего мучительного состояния и, наконец, устойчивости, равновесия, опорности.

В майковском собрании заговоров число два появляется около полусотни раз в разных вариантах, основным из которых является, естественно, два. Ср.: *под тем деревом стоят два святителя Христовы, св. Иоанн Богослов и св. Антипий* (№ 64); — *В том младу месяцу два брата родные: Кавель да Авель* (№ 79); — *...всего по 2 золотника* (№ 131); — *положить в нее два золотника нашатырю* (№ 132); — *...то нужно подстеречь, когда два человека будут ехать на одной верхом и сказать им: вас двое, возьмите к себе третью — навью кость* (№ 136); — *...дунуть и плюнуть и затем дважды повторить* (№ 151); — *сбасалися, сцепалися две высоты вместо* (№ 168); — *...после трех жен две жены, после двух жен одна жена* (№ 205); — *у Георгия света Храброго два молодца, два гораздо удалых, великих стрельца* (№ 214); — *...двема крылома лице свое покрывающих...* (№ 267); — *несчетны сокровища, два тьму таланта злата* (№ 268); *Поморив таким образом петуха дня два, освобождают его* (№ 271; в объяснительной части заговора); — *начертити крест по тому же, да среди креста, на обеих местех мечет корение...* (№ 284); — *взять яраго воску... и разделить на две части равных... стоптать и разделить на две части ... потом разломи на двое* (№ 285); — *древцо... расколи на четверо: две по сторонам...* (285А); — *оба есмь от земли...* (№ 336); — *Как солнце народится от матери родной, будет двух или трех лет и не возможет против матери не промолвить...* (№ 340); — *...аминь (дважды)...*, № 371.

Элемент *два/двое* присутствует также в целом ряде сложных слов — *двулетка* (№ 285); *двоежен*, *двоеженец* (№ 354), *двоезуб*, *двоекопытный* (№ 285, последнее слово — пятикратно), в наречии *дважды*, в числах двадцать (20), двадцать один (21), двадцать семь (27), ср. № 64, 131, 288 и др., ср.: *двадцать поприщ* (№ 285); — *повторить 21 раз* (№ 64); — *и двадцать-семь раз читают следующее* (№ 131); существенно заметить, что число четыре возникает как множитель во многих других членах числового ряда — 8, 12, 16, 24, 28, 32, 36, 40 и т. п. Четырежды повторенное 27 (3×9) образует отмеченное в буддийской нумерологии число 108 (кстати, и в числе составных частей традиционных четок, используемых при медитации; другое значимое разбиение числа 108 — 9×12); сто двадцать (*тын железный... на 120 верст* № 221; вовлечение числа 12 в десятиричную систему); — О числе двенадцать (достаточно частом) см. ниже.

В связи с числом два нужно иметь в виду и порядковое числительное второй (нередко — другой). Ср.: *Первый брат сток, второй брат сивер, третий брат лето* (№ 1); — *три брата, три ветра, один северный, другой восточный, третий западный* (№ 4); — *...три тоски; первая тоска убивалася, с телом разставалася;*

вторая доска [надо: тоска]; третья тоска убивалась, в сердце вошла (№ 15); — ...а как первое то дерево Петрий, а второе то дерево Хитрий, а третье дерево Кипарис (№ 81); — ...и за ним бегло три пса: один серый, другой белый, третий черный (№ 82); — ...в чистом поле бегут три реки: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея (№ 95); — ...и трижды прочитать: ни первой, ни другой, ни третий (№ 100 и так до девятой); — Вторая [лихорадка. — В. Т.] рече... (№ 103 и так до двенадцатой); — ...во светлице три девицы: первая иголки держит, другая девица ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает (№ 151); — у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает и ломоту (№ 152); — ...лежат три змеи: первая змея Марея, а другая Наталея, а третья змея медяница скороснея (№ 175); — три вангуля у галвах: адин видя, другой слыша, третий уся правду мне скажа (№ 251); — ...кладу три ангела в головах: одного подслушивать, другого подглядывать, третьего подсказывать (№ 252); — мне из ворот три тропы: первая тропа — во темные леса, вторая тропа — на чистое поле, третья тропа — на синее море (№ 260); — ...на главах три короны: первая корона казанская, вторая астраханская, третья сибирская... а и первая поклажа моя — град велик Казань, а вторая поклажа — матушка Астрахань, а третья поклажа немошна Сибирь (№ 263); — ...а ударят в колокол в первый раз..., а ударят во второй раз..., а ударят в третий раз — кому Бог благословит, тому достанется (№ 264); — сего дела полагаю трехместное обиталище. Первое мучить языки непознавших Господа нашего... Второе мучить ругающихся над святыней Господней и третьи в непроходимыя места, из трех еже хоцещи (№ 267); — ...и положи треть в древо, другую треть в замок, третью треть заверти в рог... (№ 285); — Держит Она во своей десной руке три прута... Ударю я первым прутом по сырым местам, ударю я другим прутом по мхам, по болотам... Ударю я третьим прутом белаго мужа Жубрила (№ 298); — ...три друга сердечные: один судит, другой дела отправляет, третий уроки заговаривает (№ 313); — дам ключи звездам — первой Мариин, второй Прасковин, Третьей Ерисы (№ 344); — в первом случае, вызывание должно отложиться...; во втором схватиться... за корень плакуна... (№ 362) и др.

Нужно отметить особое значение числа два и его субстрата как принципа элементарной бинарной классификации — Небо-Земля, Солнце-Луна, день-ночь, жизнь-смерть, чет-нечет, правый-левый, верх-низ, сакральный-мирской, земля-вода, огонь-влага, свой-чужой, мужской-женский и т. п. и подчеркнуть, что в архаичных культурах мифопоэтического круга бинаризм в стремлении упорядочить окружающий мир играл весьма важную роль. Нет необходимости говорить о роли этого принципа в научно-технической революции во второй половине XX в.

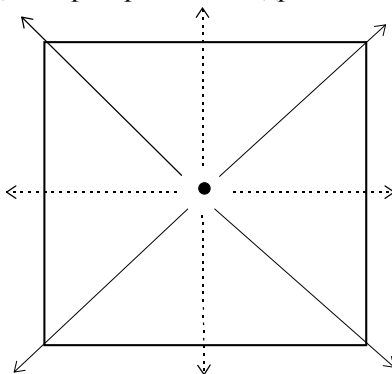
В архаичных коллективах, к которым принадлежит и сообщество тех, кто пользуется заговорами (как «врачи», так и «пациенты»), роль числа два ключевая и основополагающая. Речь идет не только о противостоянии первозданному хаосу, не только об ограничении энтропического начала, не только о числе два как инструменте познания мира и его упорядочении, но и о роли числа два как основания расширяющегося числового пространства путем «квадратизации» двух и его продолжений, как своего рода гаранта устойчивости и надежности. Необходимо обратить внимание на то, что в числовом ряду два — первое число, поддающееся «квадратизации» ($2^2 \rightarrow 4$) и задающее способы дальнейшего расширительного движе-

ния двух типов («квадратизирующего» и «суммирующего») — $2^2 = 4$ & $4^2 = 16$... и $2 + 2 = 4 \rightarrow 4 + 4 = 8 \rightarrow 8 + 8 = 16 \rightarrow 16 + 16 = 32 \rightarrow 32 + 32 = 64 \rightarrow 64 + 64 = 128$. Весьма существенно, что числа 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128 являются отмеченными в целом ряде архаичных или сознательно конструируемых «нумерологий» (например, как указывалось, в буддийских текстах). В русских заговорах, речениях, некоторых других видах текстов указанное расширение числа два доходит до шестнадцати (*кругом шешнацать*), хотя есть заговорные примеры, когда планка поднимается до 32, с которым соперничает более мощное 33, тесня число 32.

По-видимому, каждое «расширяющее» движение имеет своим результатом возрастание устойчивости и защищенности в соответствующей конструкции — четыре прочнее двух, восемь прочнее четырех, шестнадцать прочнее восьми и т. д.

Следующее четное число — четыре (4). Наиболее полное и сильное выражение идеи четырех — равносторонняя прямоугольная структура, являющаяся автоматически квадратом. В отличие от динамической целостности, различающей начало, центр и конец, число четыре являет собою образ статической целостности, идеально устойчивой в силу защищенности своей струкции. Соседство в числовом ряду трех и четырех (это же соседство обнаруживается часто не только в числовой парадигме, но и в синтагматическом ряду в текстах, ср. частое *три-четыре* как выражение, сочетающее в себе приблизительность, и не только такую как подобное же соседство любых двух чисел, но и — особенно в реконструкции — такую, в которой динамизм, изменение [три] сочетаются со статичностью, устойчивостью), несомненно, не случайно и имеет более глубокие корни. Существует точка зрения согласно которой в «троичности» как бы уже кроется будущая «четверичность», и сама тернарность может пониматься как незавершенная (но имеющая завершиться) кватернарная структура.

Эта последняя сочетает в себе замкнутость, завершенность, надежность, статичку ограниченного сторонами квадрата пространства, и как бы апелляцию к тому, что вне квадрата — к четырем сторонам света и четырем углам квадрата, отсылающим к выходу за пределы пространства квадрата



и обеспечивающим ориентацию, при которой различают 4–8 основных и промежуточных направлений.

Четыре — одно из наиболее частых чисел, встречающихся в текстах (разумеется, и во внетекстовых представлениях) архаических мифопоэтических традициях. Конечно, роль числа четыре существенна и в более поздних и весьма отличных традициях и в соответствующих практиках. Здесь можно назвать лишь несколько основных реализаций числа четыре — четыре стороны света, главных направления, четыре стража сторон света, четырехипостасные божества типа четырех Перкунасов в литовской мифопоэтической традиции; четыре времени года, четыре отмеченных века или эпохи (ср. ведийские обозначения четырех юг-эпох, которым соответствуют термины игры в кости); четыре элемента, иногда соотносящиеся с четырьмя мифологическими персонажами или теми или иными признаками, свойствами, элементами; четыре компонента, актуализирующихся в геометрических фигурах, которые имеют наибольшее мифопоэтическое значение — квадрат, мандала, крест, свастика и т. п. Следует напомнить, что и так называемое «magical number seven» предполагает сочетание троичной структуры с четверичной (см. выше).

Особая роль чисел (в частности, и четырех или таких, в которых четыре выступает как множитель) отмечена и в художественном творчестве, в ряде фольклорных жанров, среди которых считалка, заговор, заклинание, загадка, сказка (формульная и кумулятивная прежде всего), описания пространства и времени, в художественной литературе, прежде всего в поэзии, причем во всех перечисленных случаях «тетрады» оказываются нередким гостем. То же можно сказать и о философских рефлексиях пифагорейского типа и неопифагорейских его продолжениях. Имена Пифагора, Платона («Тимей» и др.), Аристотеля, Плотина говорят сами за себя.

Одна из существенных характеристик числа четыре высвечивается в том факте, что в индоевропейских языках отмечены примеры, когда обозначения городов, крепостей, замков, детинцев, домов отсылают к числу четыре (*Без троицы дом не строится, без четырех углов дом не ставится* [вар. *не строится* и др.], ср. *четырёхстенка*, дом без членения на комнаты или сама комната). Четырехгранность, четырехугольность, наконец, «квадратность» (впрочем, весьма относительная) города явлена в узком смысле слова в Древнем Риме *romaeium*’ом Ромула на Палатинском холме. Вместе с тем существенно помнить, что в таких случаях более важна сама четырехчленность, обычно интерпретируемая как некая модель ориентации по странам света, тоже, конечно, приблизительной. Не менее важно и то, что эта четырехчленность часто осмысливается как образ устойчивости, надежности, как крепость, как то, что тяготеет к сакрализации.

В этом контексте заслуживает внимания ликийск. *teteri*, трактуемое, начиная с А. Торпа (на основании TL 149.4 и 149.12), как числительное четыре (из и.-евр. **k^ueṯores*, через анат. **kueṯaris* (?) > **tetari*. На основании трилингвы, найденной в 1973 г. в Ксанфе, оказалось возможным установить соответствие, формулируемое как ликийск. *teteri* + *epewētlīmēi*: др.-греч. *πόλις* (ср. *epewētlīmēi*: *περίοχοι*), см. E. Laroche [Revue hittite et asianique, № 10, p. 20], а также [Gusmani 1975: 71–75]. Тем не менее это новонайденное значение ликийск. *teteri*, видимо, не опровергает самой идеи первоначальной связи этого слова с числительным четыре, несмотря на предложенную в начале 80-х гг. XIX в. трактовку ликийск. *teteri* (из **tatari*, ср. *ttahara* ‘городской’ как заимствование из хурритского, ср. урартск. *patari/e* ‘город’, см. [Иванов 1982: 158]. Само урартск. *patari/e* могло быть заимствованием из древних индоевропейских диалектов Ближнего Востока. Характерно, что мена *t-* : *p-* вполне

объяснима подобной же меной в словах, связанных с обозначением четырех, ср. др.-греч. τέτορες, τέσσαρες при эолийск. (Гомер) πῆσρες, лесб. πῆσ(σ)υρες, беот. πέγγαρες 'четыре' — при том что мотивация обозначения города, замка, крепости числом четыре представлена и в других традициях (подобно этому ср. Шмуну, букв. 'восемь' как древнеегипетское обозначение Гермополиса, т. е. две четверки; именно здесь, по преданию, из цветка лотоса возникла почитаемая в Древнем Египте «Восьмерка» богов. — Ср. статью автора этих слов [Топоров 1983: 108–130].

Число четыре в заговорах майковского издания принадлежит встречается довольно часто и по числу словоупотреблений занимает четвертое-пятое место, а по символической важности входит в число первых по значению трех-четырёх чисел.

К сочетаемости числа четыре со словами, им определяемыми, ср.: *...на острове на Буяне стоят три кузницы. Куют кузнецы на четырех станках* (№ 16); — *Там встретятся со мной четыре ангела; я тым ангелам покорюся и поклонюся. Вы же, четыре ангела, вырвите тоску-кручину из меня* (№ 18); — *...ум и разум отступился и на все четыре стороны расшибся* (№ 39); — *Посмотрю аз... на все четыре стороны... на кресте написан Сам Господь Иисус Христос и четыре Евангелиста...* (№ 44); — *Четыре сестрицы... сами говорили, чтобы у раба Божия... щеки не пухли, зубы не болели...* (№ 63); — *...и посла святы крест ему на помощь и четырех евангелистов... И вопросы их святы великий Сизиний и четыре евангелиста... Заклинаю вас ... святым апостолом Сизинием и четырьмя евангелисты... апостолом Сизинием и четырьмя евангелисты... Призываю на вас архангела Михаила и святого апостола Сизиния и пророка Иоанна Предтечу и четырех евангелистов...* (№ 103); — *а с ним... четыре евангелиста* (№ 104); — *Кланяются на четыре стороны и уходят* (№ 111); — *...и замкни все болезни за три двери, за четыре замка* (№ 126); — *Кровь горячая, разлейся в моем белом теле на вся на четыре стороны* (№ 172); — *И мы вам... на все четыре стороны поклонимся* (№ 174); — *Стань ты, железень тын, круг меня... в вышету от земли до неба, а в широту от востоку до западу во все четыре стороны... Есть во далече, далече, восточной стороне четыре святителя Христовы... Я же, раб Божий... помолюсь и поклонюсь четверем святителям Христовым* (№ 196); — *...после пяти жен четыре жены, после четырех жен три жены* (№ 205); — *Четыре или шесть раз прочесть «Да воскреснет Бог»...* (№ 232); — *Шли четыре человека, несли секиру старого железа...* (№ 259); — *...на все четыре стороны поклонюся* (№ 260); — *...поклонюся на все на четыре стороны* (№ 261); — *...и святых четырех евангелистов... умоляю* (№ 285); — *И древцо возьми невелико, расколи на четверо: две по сторонам, третью в испод, четвертую наверх* (№ 285А); — *...а из ворот в чистое поле, и поклонюся на все на четыре стороны* (№ 287); — *...кладут по поклону на все четыре стороны и произносят...* (№ 288); — *Сбегайтесь, белые звери черноухие, черноусые, со всех четырех сторон кругом ловца моего* (№ 292); — *по теи потекити путики, белые звери зайцы, ко мне, к рабу Божию, ...со всех четырех сторон, с лета и с севера, с востоку и с запада* (№ 294); — *Взять соли в Великий Четверток... так бы ко мне... сбегались бы белые звери, зайцы криволапые и черноухие, со все четыре стороны, со востоку и с западу, с лета и с севера* (№ 295); — *...пойду перекрестясь... из избы дверьми, из двора воротми, да поклонюся и помолюсь на все четыре стороны* (№ 297); — *...разбежатся белые звери горностаи на все на четыре стороны..., заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока*

и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон, белые звери горносталя (№ 298); — Со всех Божиих четырех сторон как катится Божия тварь..., такожде и вы, Божии птицы, ...летите и пловите прямо в мои ловушки и поставушки и придите (№ 300); — ...такожде бы летели бы серыя Божия утицы прытко и яро, и скоро в мои ловушки, и мои поставушки со всех четырех сторон (№ 308); — При копании папоротника, «положить» с четырех стран, на землю сребра и копаючи говорить (№ 339; в «объяснительной» части); — На Страстной неделе в четверг каждая хозяйка... варит кисель из овсяной муки... после обедни... она ставит на стол остатки четверговаго киселя (№ 355, в «объяснительной» части); — ...на все четыре стороны поклоняюся (№ 360); — ...и отправиться ночью в хлев, где, завязав глаза этим горшовиком, сложенным вчетверо, ...должно сказать... (№ 362, в «объяснительной» части); — В Великий четверг, до восхода солнца, ходят за муравешником и при входе в лес говорят... (№ 366, в «объяснительной» части); — ...и пойду перекрестясь... ко святым четырем апостолам и евангелистам... Отступи, бес и диявол от сих дверей, от четырех углов фатеры моей (№ 371). Ср.: На все стороны дунь да плюнь (№ 335, в «объяснительной» части; все стороны \supset все четыре стороны) и др.

Практически в половине всех случаев употребления числа четыре оно относится к сторонам/странам (света), обычно в двух вариантах — «отсылочном» (*на все четыре стороны*) и «притягивающем» (*со всех четырех сторон*), т. е. **от** и **к** соответственно. Существенно заметить, что такая же картина наблюдается и в других собраниях русских заговоров. Более того, и в ряде других архаичных индоевропейских языков известны случаи, когда число четыре определяет слова, обозначающие сторону/страны, что позволяет восстановить соответствующую формулу с теми же двумя разнонаправленными движениями — **от**- и **к**- или просто с констатацией факта наличия четырех сторон/стран.

Такая исключительность тесной связи числа четыре со сторонами света (кстати, неоднократно называемыми поименно) свидетельствует о важности горизонтальной конструкции в организации пространства, имеющей целью обеспечение ориентации (ср. также четыре угла). Правильная ориентация предполагает, что наблюдатель находится в устойчивом центре, сакральном по определению и несущим в себе максимальную концентрацию ценностей и почти исключаяющим «случайное». Поэтому нельзя признать случайностью ограниченность групп, в которых четыре выступает определением семантически и аксиологически отмеченных слов. Ср.: четыре ангела, апостола, евангелиста святителя; — четыре человека, жены, сестрицы; — четыре части/направления в пространстве (восток, юг, запад, север); — «четверная» характеристика времени (Великий Четверг, Четверг, Четверток, четверг, четверговый); — четырехчленная разовость (четыре раза, вчетверо, на четверо); — сакральность (использование в ритуале) предметов (четыре станка, на которых работают кузнецы, четыре кузницы — можно думать, что и кузнецов было четверо; четыре дверных замка, отомкнув двери, «проситель» получает доступ к высоким ценностям и ликвидирует испытываемый им дефицит). Именно этими группами практически исчерпывается круг слов, определяемых числом четыре (некоторым исключением может показаться указание слова *четверть* и под.; ср.: *Изосима и Савватей, помилуйте святыми своими молитвами у меня, раба Божия, во дворе или в лесе, на пчельнике пчел молодых и старых... во всяком году, во всяком месяце, в четверти и полчетверти* (№ 325): идея

использования даже уменьшающихся отрезков времени, поскольку и они рассматриваются как некая ценность).

В связи с числом четыре, как и в других подобных случаях, существенны два ряда чисел — те, в которых зримо содержится число четыре (4), и те, в которых оно присутствует незримо, латентно, но по существу (естественно, что число сорок (4) равным образом входит в оба ряда). К первому ряду относятся 40, 41, 24; к второму — 8, 12, 20, 24, не говоря уж о 100, 1000 и др., возникших и проникших в заговорные тексты позже.

К сорока ср.: *...а на ельничке сидит сорока сороков — сатанинская сила* (№ 48, в противоположность московским сорока сорокам святых церквей); — *на реке на Ордане стоит дуб, на том дубе сорок гнезд* (№ 182); — *В день памяти 40 мучеников пекут из сдобного теста жаворонки* (№ 361). — К сорока одному ср.: *Чур мой, на сорок первой* (№ 316). — О числах кратных четырем см. сказанное о 8, 12, 20, 24, с одной стороны, и о 100, 1000, с другой.

Следующее четное число в первом десятке — шесть. Оно отмечено тем, что принадлежит к кругу наиболее редких в заговорах чисел не только среди четных, но и за их пределами [реже шести в заговорах из чисел первого десятка — лишь пять, ср.: *Ни первой, ни другой, ни третий, ни четвертый, ни пятый, ни шестой* [так! — В. Т.] и т. д. до девяти (№ 100)]; — 5 (Снея, трясавица) (№ 104); — *Пятая* [лихорадка. — В. Т.] *рече: «Мне есть имя Хрипуша»* (№ 103); — *после шести жен пять жен, после пяти жен четыре жены* (№ 205); — *...5. Молитву Иисусову трижды* [прочитать. — В. Т.] (№ 285).

Примеры числа шесть в майковских заговорах (исключая только что упомянутый пример из № 285): *...Не бысть дождя на землю три години и шесть месяц* [так! — В. Т.] (№ 170: семь полугодин!); — *после семи жен шесть жен; после шести жен пять жен* (№ 205); — *Четыре или шесть раз прочесть «Да воскреснет Бог» до конца* (№ 232); — *Когда идешь траву рвать, нужно сделать шесть поклонов дома и шесть при самой траве* (№ 253); — *Отлучаю тя... именем... шестокрылых херувимов и серафимов* (№ 267); — *помолюся... шестокрылатым херувимам и серафимам* (№ 371).

Что касается семантической мотивировки числа шесть в индоевропейских языках или даже определения того круга слов, которые определяются этим числом, то многое остается неясным. Однако бросается в глаза определенная зависимость обозначения числа шесть от числа пять, к связям которого уместно здесь вернуться. Речь идет о существенном и, судя по всему, неслучайном сходстве числа пять (и.-евр. *penk^he) и обозначении кисти руки и/или кулака (праслав. *peŝь 'пять', 'кулак'). Как известно, пять пальцев руки, «пятерня» служили человеку естественным и органичным арифмометром, который был всегда при нем. Славянские обозначения пяти и родственные им формы в других индоевропейских языках восходят к и.-евр. *penk^h-tī-: др.-инд. pañca, авест. pañça, арм. hing, др.-греч. πέντε, др.-исл. fimt, алб. pesë (герск. pešë) < *peNk^htīā и др. и, конечно, праслав. *peŝь 'пять', 'кулак' (вероятно, из *penk^h-tī- > *pen-t-tī-), др.-в.-нем. fūst, англо-сакс. fýst (из *funhsti-) и др. В произведениях народной словесности, в загадках, считалках, заговорных текстах, заклинаниях, молитвах, просьбах, при переборе четок и т. п. нередко появляются по порядку организованные числа в пределах первого десятка. Интересно, что в ряде случаев соседние числа обнаруживают некоторые до-

полнительные сходства кроме того, что они соседи по числовому ряду. Существенно, что сам числовой ряд не всегда монотонен, в силу чего встречаются локусы, где соседние числа оказываются более отмеченными, чем другие соседние числа. Характерный пример — монолог ведьмы из гётевского «Фауста» (I, 2540–2552):

| | |
|-----------------------|-------------------------------|
| Du mußt verstehn! | So sagt die Hex', |
| Aus eins mach zehn, | Mach sieben und acht, |
| Und zwei lass gehn, | 10. So ist's vollbracht: |
| Und drei mach' gleich | Und neun ist eins, |
| 5. So bist du reich | Und zehn ist keins. |
| Verlier die vier! | Das ist das Hexen Einmaleins. |
| Auf fünf und sechs, | |

В этом фрагменте отмеченными являются три стиха. Первый (2541) указывает рамки числового ряда (*Aus eins mach zehn*). Другой стих (2546) вмещает в себя два числа (*Aus fünf und sechs*). Наконец, стих 2548 содержит в себе два других числа (*Mach sieben und acht*). Выбор чисел, соседствующих друг с другом в одном стихе, надо думать, далек от случайности. Преодоление четверки, образа надежности и устойчивости, образует как бы выход если не в неизвестность, то во всяком случае в сферу некоей неопределенности, которую необходимо миновать, как можно быстрее. Перед нами переход от одного островка надежности в числовом ряду (четыре) к другому (семь), а затем и к финалу числового рода, к девятке, по сути дела завершающей ряд, ибо десятка уже вне рассматриваемого пространства: ее в нем нет, так как она уже начинает нечто совсем иное.

Ранее уже отмечалось, что числовая символика Гёте, проявлявшего к числу особое внимание, относится к видимому миру и, следовательно, к предметному содержанию поэзии. Для Гёте порядок вещей — в них самих, а не в том *Urphänomen*'е, который лежит за ними. Поэтому числовые отношения и сами числа чаще всего оказываются в «освещенном» пространстве лишь тогда, когда они позволяют раскрыть структуру данного уровня. В этом смысле числовая символика Гете противостоит средневековой символизации чисел, для которой характерен интерес не столько к математической структуре описываемого мира, сколько к тайной математике текста. То же с известным отношением можно сказать и об отказе Гете от барочной игры числами в литературе XVII–XVIII вв., при которой числовая форма может быть и независимой от выражаемого содержания.

Возвращаясь в более узком контексте к проблеме этимологии обозначения числа шесть, — и — уже — к самой «дочисловой» мотивации шести, — можно высказать некоторые предположения. Если обратиться к предыдущему числу этого ряда пять, чья генетическая связь со словом пять обычно не подвергается сомнению, то, естественно, напрашивается мотивация пяти обозначением пяти, пятичленной (пятипальцевой) конструкции, членимой по схеме 4+1, т. е. указательный, средний, безымянный пальцы и мизинец, а также существенно от них отличающийся большой палец (большой не по величине, но по своему особому положению, особым свойствам [он единственный палец руки, который может соприкоснуться со всеми оставшимися пальцами, в частности, по всей их длине] и по всеми признаваемому первенству среди других пальцев [любой из четырех пальцев

может «прийти» к большому как бы на низкий поклон, но и получить от большого пальца как бы благословение, одобрение, поддержку] — ср. в загадках: *Четыре брата идут навстречу с таршему: | «Здравствуй, большак!» — говорят | «Здорово — отвечает он. — | Васька-указка, Мишка-середка, | Гриша-сиротка да крошка Тимошка!»* [Митрофанова 1968: № 1580]; — *Четыре брата, пятый дядя* [Там же: № 1581] и др.). Вся эта пятерица «вырастает» из ладони и ее тыльной стороны.

Судя по всему праслав. **pęstь* 'пясть' восходит к и.-евр. **penk^u-ti* > **pent-ti*, в котором произошло расподобление двух соседних *t*, в результате чего и возникло праслав. **pęstь*, обозначение пятерицы пальцев. Говорить о ее роли, особенно когда речь идет о достаточно «тонких» операциях, совершаемых пальцами, конечно, не приходится в силу очевидности. Стоит отметить, что когда пальцы «не работают», «отдыхают», они обычно взаимно сомкнуты и практически параллельны друг другу. Когда же пальцы совершают ту или иную операцию, они начинают двигаться и дифференцируются по исполняемым ими «работам», иначе говоря, по их ролям. Во всяком случае наиболее репрезентативная и одновременно символическая форма представления кисти предполагает ладонь и тыльную ее сторону. Ключевая фигура этой пятипальцевой конструкции — поднятые вверх руки с широко раздвинутыми пальцами, образующими отчетливо знаковый жест, обращенный к тому, кто находится впереди с лицом, обращенным к «фигуранту», привлекающему к себе внимание и как бы сообщающему нечто вроде — внимание! остановись! восприми сообщение! и т. п. (ср. также семантику кулака — от символа цельноединства до угрозы).

Смыкание и размыкание пальцев как бы повторяет соответствующий тип работы ножниц, их «режущее», точнее, «стригущее» движение, повторенное неоднократно. Результатом этих движений (как деструктивных, так и конструктивных) оказываются срезанные волосы, льняные очески, нарезанные куски бумаги, ткани, пищи и т. п. В ходе этих рассуждений как раз и возникают мотивы резания, скобления, царапания, чесания, ворошения.

В связи с указанными действиями особое внимание привлекает и.-евр. **kes-* 'чесать', 'скрести', 'скоблить' 'резать' и под., присутствующий в таких словах, как др.-греч. *κεσχέον* (*keschíon*), ср. глоссу Гесихия *κεσχίον στυπέϊον, τὸ ἀποκένισμα τοῦ λивоῦ*, где в толкуемом слове предполагается удвоенный корень *κεσ-κεσ-ο-ν*. Тот же корень представлен в значительной части индоевропейских языков, ср.: ср.-ирл. *cír* 'гребень' (из и.-евр. **kēs-rā*), др.-исл. *haddr* 'женские волосы' (на голове), из **hazda-z*; англо-сакс. *heord* 'волосы' (**hezdā*), англ. *hards*; лит. *kasà* 'коса' (волос), *kàsti* 'копать', 'рыть', *kasioti* 'раскапывать', 'копать', лтш. *kasa* 'коса', *kast* 'грести', 'сгребать', *kasit* 'скрести', 'скоблить'; 'чесать'; 'грести', 'сгребать'; прусск. *kexiti* 'коса' (о волосах); русск. *коса, чесать* и пр. (праслав. **kosa, česati* и др.). Справедливо указывают, что праслав. **kosa* (о волосах) и **kosa*, орудие косыбы «этимологически тождественны» [ЭССЯ 11: 134]; ср. R. Jakobson (Word 11, 1955, № 4, p. 611; то же в «Selected Writing» II, 1971, The Hague; Paris, p. 632), ср. праслав. **kositi* 'косить косой', 'срезать траву' и т. п. Следует помнить не только о вариантах и.-евр. **kes-; *kos-; *ks-* (ср. др.-инд. *kṣurá* 'нож', 'бритва' < и.-евр. **ksu-ro-* 'Schermesser'), но и о многочисленных расширениях корня **kes-* с нулевой степенью вокализма, ср.: **ks-en-* (др.-греч. *ξάνω* 'чесать', 'расчесывать', 'ткать', 'молотить', 'бороздить' (<**ksn̥iō* 'скребу', 'чешу' и т. п.), лат. *sentis* (<**ksen-tis* 'терновник'), др.-инд. *kṣnāuti* (<**ks-n-eu-* 'точить', 'заострять'), др.-греч. *ξέω* (<**ks-es-ō* 'скоблить', 'скрести'). С семантической точки зрения

заслуживает внимания и.-евр. *kes-* 'резать', 'стричь' > др.-инд. *śásti, śásati* 'резать', 'стричь'. — Впрочем, само и.-евр. **kes-* предполагает как изменение пространства (будь то его расширение или сужение), в котором это **kes-* существует, так и углубление временной ретроспективы. А совокупность этих двух процессов практически означает возможность реконструкции предыдущей стадии развития, более древней, нежели и.-евр. **kes-*. Попытка такой реконструкции представлена в виде ностратич. **Kaśa* 'скрести', 'чесать', 'обдирать', 'тереть', 'точить' и др. — См. [Иллич-Свитыч 1971: 343–344]. — В одном весьма важном отношении привлекают внимание древнегреческие данные. Как известно, др.-греч. *ἕξ*, отмеченное уже у Гомера в значении 'шесть'. Начальная дигамма представлена в дорийском, памфилийском, но и в микенских табличках. Обычно для раннегреческого восстанавливают первоисточник в форме **sueks-*, из которой выводятся два варианта — *ἕξ* (при лат. *sex*, готск. *saihs*, др.-инд. *śás*) и *Féξ*, подтверждаемой микенскими данными (ср. также арм. *vec*, галльск. *chwech*), см. [Chantraine I: 353]. Учитывая сложную историю индоевропейских обозначений числа шесть [Рокорны I: 1044], выступающего в разных вариантах возникает соблазн расширения пространства генетически связанных с *ἕξ* слов. Среди них внимание должно быть привлечено к проблеме семантики этого элемента, возможно, определяемого промежуточным положением между пятью — пятерней (пальцев), пястью — и семью (и.-евр. *sep-t*). Следует, кажется, обратить внимание на префикс и предлог др.-гр. *ἐκ* (*ἐκ-*) и *ἐξ*, которые обозначают движение изнутри наружу, снизу вверх или сверху вниз. Оба этих типа движения позволяют предположить что-то вроде *излишка* (по отношению к пяти) или *недостачи* (по отношению к семи), так сказать, дополнительной «нарезки» или «прирезки» («дорезки») по отношению к своим ближайшим соседям в числовом ряду. Это «межеумочное» положение шести могло бы объяснить и редкость употребления этого слова в заговорах и бедность его семантики.

Из до сих пор сказанного с очевидностью следует, что кисть руки, состоящая из пятирицы пальцев, представляет собою что-то подобное гребню или граблям: она чешет, расчесывает, разгребает, тербит или разворачивает волосы, скребет голову, если она чешется. При отсутствии гребня, «расчески» их работу достаточно удовлетворительно выполняет и пятерня. Перед нами своего рода изоморфизм естественно-природного и искусственно-технического, в котором первое и второеобладают рядом общих функций. Нужно напомнить, что примитивные формы гребней, известные по ареологическим раскопкам, обычно характеризуются относительно большим (пять-семь). Искусственная «техническая» конструкция и органическая «телесная» пересекаются в некоей части общего пространства. Так или иначе, надо подчеркнуть, что принадлежность шести элементов к одному ряду никак не исключает «короткой» прерывности между элементами самого этого ряда (ср. четыре «пустых» пространства, зазора между пятью пальцами кисти руки).

Теперь следует обратиться к внутренней форме обозначения числа шесть в индоевропейских языках, особенно к анлауту, учитывая два обстоятельства. Первое — в индоевропейских реконструкциях «праязыкового» уровня наличия *ǵ(s)*, строго говоря, не предполагается и, если быть более осторожным, то следовало бы сказать, что оно было более поздним и по началу маргинальным образованием, обязанным своим происхождением воздействию соседних звуков. Второе — в ре-

ально засвидетельствованных формах числа *шесть* в целом ряде индоевропейских языков присутствует именно *š-* (*s-*), ср. др.-инд. *ṣát* (*śās*) из предполагаемого Покорным [Pokorny I: 1044] *ṣat̥s*, младо-авест. *xšuuas̥*; сходные рефлексy представлены и в ср.-инд. (ср. *ṣaṣu*. Лос. Plur., в надписях Ашоки), и в ср.-иран.-хотан. *q̣asa*, согд. (христ.) *hwšw*, согд. (будд.) *wṛwšw*, ср. также ср.-перс. и н.-перс. *šas̥*, парф. *šwh*, пушту *špaž*, осет. *xsaɛz/æxsaɛz*, в дардских и нуристанских языках; арм. *vec*; ср. также праслав. **šestь* (русск. *шесть* и др.); лит. *šeši*, лтш. *seši*, прусск. *uschts*; тох. А *šāk*, В *škas*, но и А *škäšt* 'шестой', В *škastē*, то же; алб. *gjashtë* и др. Появление в анлауте *š* предполагает, видимо, и.-евр. **kseks-/ksyek̄s* с последующим *ks->kš->š-* и диссимиляцией двух *k-/k̄-*; без диссимиляции др.-греч. *ξξ*, диал. *Ὺξ* и др. (второе *š* в лит. *šeši* могло бы объясняться как ассимиляцией первому *š*, так и переходом **k̄s->*kš->*-š-*; в индо-иранских и балто-славянских языках после *k* звук *s* переходит в *š*). См.: [Pokorny I: 1044; Гамкрелидзе, Иванов 1984: 845] (**s̥ok̄^[h]s-*) и др.

При всех этих разъяснениях — и фонетических, и «аналогических», и отчасти семантических (см. выше) говорить о соединении звука и смысла в одно целое, конечно, пока трудно. И тем не менее стоит высказать некоторые предположения. Одно из них состоит в том, что, хотя число *шесть* может определять любую совокупность любых и притом разнородных объектов, все-таки наблюдается тенденция акцентировать однородность при сохранении «отделенности» этих объектов, принадлежащих к некоему единому ряду — как в той или иной мере сакрализованному, так и к вполне профаническому. Если говорить о первом из этих рядов, то в числе *шесть* ответ сакральности кроется уже в том, что *шесть* понимается как удвоенное сакральное *три* и что оно ближайший подступ к сакрально-синтетическому числу *семь*. Но у *шести* есть и собственная сакральность: это число определяет количество дней Первотворения (*шесть*), завершаемого седьмым днем, свободным от труда. Поэтому есть смысл видеть в семерке число *шесть* (дни последовательного труда ежедневного) и число *один* (единственный день отдыха, праздник творения, начало самостояния человека, перед которым Творец открыл мир, пригласив человека к сотворчеству. История этих *шести* дней была любимым чтением и в Византии, и на Руси. Недаром именно «Шестодневом» открывается «Толковая Палея». В Византии особенно востребован был «Шестоднев» Василия Великого, ставший основным источником «Шестоднева», составленного Иоанном, Экзархом Болгарским, и отразившимся в «Поученьи» Владимира Мономаха (ср. *шестопсалмие* [Даль IV³: 1439]).

Помимо шестоднева ответ сакральности лежит на серафимах и херувимах, равно именуемых шестокрыльцами, шестокрылатыми. Безусловно отмеченными, хотя и в несколько ином роде, являются в заговорах майковского собрания и такие слова, как *шестопер* (ср. *шестеропер*) 'палица', 'булава', 'жеzl' (о шести перьях или крыльях, по уточнению Даля), *шестопал(ый)*; ср. *шестопалка*, *шестодланный* 'мера в шесть ладоней', *шестёрка*, *шестерик* (лошадей) 'цуг', *шестёрка* 'игральная карта о шести очках', *шестáка*, то же; *шэстка*, *шбстка*, *шеститка* 'ялик, лодка о шести веслах, нередко распашных', *шестерня*, о лошадях; 'малое машинное колесо, два круга, соединенные цевками, которые захватывают колесные кулаки или пальцы'; *шэстерь* 'шестак', 'полдюжины чего-либо' (о кознях, бабках), *шестерá* 'шестерка бабок', 'три гнезда'; *шестина* 'шестая часть чего-либо', *шестák* 'один из шести родных братьев'; 'верстак', *шестачок*, то же [ср. *под-верстать*, *вёрстка*], *шестáчить* 'перечить' (?), 'домогаться' (?) и т. п. [Там

же: 1426–1429], но и *шестирог*, *шестиугольник* и другие слова с корнем *шест-*, употребляющиеся как отсылка к количеству, как единица меры, ср. *шесту́ха* ‘бердо в шесть пасм’, *шесть* как обозначение полдюжины, такие речения, как *Ланти растеряли, по дворам искали: было шесть, нашли семь*; *Плюнь, дунь, свисни, скажи: 6-ю 6 — 36* (при испытании степени опьянения) [Там же: 1430].

Здесь уместно назвать еще одно слово, связанное с шестью, — *шестёрка*, обозначение официанта («Шутливо об официантах», замечает В. С. Елистратов [Елистратов 1997: 579]; конечно, невсерьез, но и пренебрежительно) ср. далее — «Современные зн. слова — официант, подлиза, помощник, мальчик на побегушках и т. п., ср. *шестерить* — ‘угодничать’, ‘подлизываться’, ‘прислужничать’ и т. п. Вероятно, через уголовные жаргоны и язык картежников. У В. Гиляровского, например, встречаем о половых: — *Почему „шестерки“? — Потому что служат тузам, королям и дамам... И всякий валет, даже червонный, им приказывает... — объяснил мне половой Федотыч и, улыбаясь, добавил: — Ничего! Козырная шестерка и туза бьет.* — Но Федотыч, а за ним и Елистратов, конечно, ошибаются. Характер определения этого слова точнее определяется иначе — „Шестёрка, — Человек на побегушках; презиаемый всеми человек; льстец, подхалим < Возм. из уг.; раньше в Москве так назывались официанты, половые“, но и „*Шестерить* ‘быть на побегушках, унижаться, льстить, угодничать, подхалимничать’ [Елистратов 1994: 567]; ср. также свидетельство лучшего знатока старой московской жизни — «А называли [официантов. — В. Т.]: *шестерка*, холуй, белые штаны, гаврилочник, белый кот, трактирный монах, тестовец, малый оборот, услуга, лакей с подначкой, артель, дымник, кот в сапогах, ярославский фартух, салфетка, стрела, пульник, подкоток, паголёнок, совесть, хлебосол, ярославский земляк, затычка, крючок, рубаха, угощение, см. [Иванов Е. 1982: 284]. Тут же [283–284] говорится, что «Официанты часто были предметом то злых, то шутливых издевательств. Их поддразнивали так: *В салфет высморкался!.. | Комара убил! | Перевернись за гривенник! | Семь по семь — рубль сорок семь. | Две рюмочки по двадцать — рубль двадцать...*» и т. п.

Вместе с тем мотивация обозначения официанта, полового, «услугающего» вполне прозрачна: зрительный образ шестерки (6) соотносится с просительной формой угодливо склонившегося над столиком официанта, надеющегося, что его вежливость и корректность будут вознаграждены заказчиком. Во всяком случае «изобразительность» цифры шесть (6) весьма велика и может иногда провоцировать парадоксальные ситуации — девятка как перевернутая шестерка (6 → 9) или цепочка шестерок, трактуемая как апокалиптическое число 666.

То, что слова с корнем *шест-* (*шесть*) так тесно и обильно связаны с обозначением меры, меряния, мерила, делает естественным обращение внимания и на такие примеры, как *шест*, «для измерения глубины, разбитый на четверти, наметка» [Даль IV³: 1429], где под словом *шест* имеется в виду «срубленное, очищенное прямое дерево, сравнительно долгое и тонкое <...>, жердь, жердина, вежа, топкая слега...» ([Там же: 1429–1430], с разъяснением — «*шест* заключает в себе понятие о стоячем положении, о тычке...»). В примерах этого рода уже обнаруживается (пока не важно, насколько доказательно) тяготение к соотносению понятий «шесть» и «шест» или даже намек на их близость (ср. приводимую Далем семинарскую остроту *Глас шестый, подымай шесты*). Во всяком случае идея сопряженности этих

двух понятий — по меньшей мере в народно-этимологическом духе — явно обнаруживает себя. Существенно, конечно, что корень *шест-* обслуживает не только измерение по вертикали, но и по горизонтали. Знаком, нередко даже символом вертикали выступает шест (*шбстка*), жердь, слега, высокий кол и т. п. (не говоря уж о дереве, соотносимом с мировым древом) как варианты образа связи земли и неба, но и земли как среднего царства с низом, подземным царством (ср. шест для измерения глубины). Вместе с тем шест выступает и как орудие измерения линейного расстояния по горизонтали или площади, как мера земли, ср. слово *шест* в пространственных значениях 'тягло', 'дым', 'очаг', 'двор', 'семья' (как пространство, занимаемое семьей, жильем, домом, хозяйством; ср. также *землемерный шест*: им отмеряли участок земли для барщинной работы. *Четыре шеста составляют долю* [Там же: 1430], но и применительно к росту человека — *шестина*, *шестовина* 'жердьяй' (: *жердь*), 'долгай', 'долговязый' (ср., однако, *шестуха* 'бердо в шесть пасм', при том что *пасмо* обозначает часть мотка пряжи в ряду *сѣмуха*, *осьмуха*, *девятня*), где также намечается некая связь слов *шест* и *шесть* — по созвучию, во-первых, и по связи с мерой, мерянием-измерением, во-вторых. Особо надо отметить русск.-церк.-слав. *шестарь* как обозначение сосуда определенной формы [Срезневский III: 1588], серб.-ц.-слав. *шестарь*, хотя это слово и является двухэтапным заимствованием — непосредственно из др.-в.-нем. *sēhstāri* 'мера сыпучих тел, а опосредственно из лат. *sextārius* 'мера, 1/6 часть меры, так назыв. «congius»' [Фасмер IV: 433], ср. лат. *sex* 'шесть'.

Независимо от того, имеется ли ввиду праслав. **šbstь/*šestь* как обозначение срубленного и очищенного прямого дерева (тонкого и относительно длинного), используемого, по крайней мере в его сильной позиции, как знаково отмеченной вертикали, направленной обычно вверх, к небу или — реже — вниз (шест погружаемый в воду для отталкивания от дна с целью продвижения плота, лодки, судна и т. п.), или, напротив, употребляемого как мерило, необходимо иметь в виду и другие словообразовательные типы от корня *шест-* как некоего инструмента (для измерения) или как определенного знака, сейчас уместно сказать несколько слов об этих других словах того же корня, хотя бы вкратце. Ср.: *шесток* 1. (*шестка́*, род. пад.) 'припечник', 'припечек', 'очаг под кожухом (который ставится на стойках, шестинах)', 'площадка перед русской печью, меж устья и топки...', куда загребается жар', 'самый под плавильной печи' [Даль IV³: 1429]; 2. 'верста́к' (?), там же. То, что слова с корнем *шест-* обозначают и вертикальное и горизонтальное измерение («планы») отсылает к глубине представлений о пространственной структуре мира.

Поскольку нет никаких оснований думать о разном происхождении слов *шест* и *шесток* (соответственно отсылающих к вертикали и к горизонтали, к чистой, т. е. одномерной длине и к площади, к пространству с двумя измерениями) и, наоборот, есть достаточные основания говорить о языковом единстве этих двух слов, обозначающих две важнейшие «мировые» (в частности, и сугубо важные практически) координаты, непосредственно соотносимые друг с другом, то отпадают всякие сомнения в целесообразности видеть в обоих этих словах — *шест* и *шесток* общий корень *шест-*. Более того, есть и дополнительные свидетельства в пользу этого единства — как сугубо практические и смысловые, с одной стороны, так и формальные, с другой.

Начать можно с последних. Из реконструируемых источников индоевропейских обозначений шести (см. [Pokorny I: 1044]), в частности, и славянских и балтийских, самым достоверным является и.-евр. **ksek's-*, закономерно дающий про-

межуточную форму **kšes(s)-*, откуда и праслав. **šes-*, расширенное, видимо, по аналогии с **pęť* ‘пять’, элементом *-tb* < **-ti-*. Элемент *-t-* присутствует и в порядковом числительном **šes-tǫ(jb)* ‘шестой’, как и в соответствующих балтийских числительных — лит. *šėštas* ‘шестой’ (*šėšakė* ‘шестерка’, *šėšetas* ‘шестеро’, ‘шестерка’, *šeštukas* ‘шестерка’), лтш. *seštais*; количественные числительные со значением ‘шесть’, во-первых, не имеют элемента *-t-*, ср. лит. *šeši*, лтш. *seši*, и, во-вторых, восходя к тому же корню и.-евр. **kseks-*, отражают ассимиляцию в литовском *š-š*, в отличие от лтш. *s-š* (о положении в порядковых числительных см. выше). Что же касается праславянского обозначения шеста, то оно реконструируется в виде **šbstǫ* < и.-евр. **ksist-* / **kseist-*, что подтверждается и балтийскими данными, ср. лит. *šiekštas* (< **kseik's-*) ‘ствол дерева, очищенный от корней’, ‘колоды для пленных’, лтш. *siēksta* ‘часть срубленного дерева’, ‘валежник’, ‘колода’. Возможно, что анлаут в этих словах выглядел как **ks-* (**kes-*) ‘резать’, ‘колоть’, ‘отделять’; в этом случае заслуживают внимания формы с другим порядком звуков в анлауте, ср. лат. *scindo*, др.-инд. *chinátti* ‘отрезает’, ‘раскалывает’, а также, может быть, и др.-греч. *σχίζω*. При известных неясностях и/или двусмысленностях остается весьма существенной формальная близость обозначений шести и шеста в указанных языках.

Ответ можно было бы искать в кругу шестичленных конструкций, отмеченных сакрально и/или ритуально, а также учитывая, что русск. *шесток* означает не только площадку у устья печи, но и площадку вообще, в частности, и находящуюся на шесте и венчающую его площадку или прикрепленную к шесту несколько ниже. Такие конструкции известны не только в архаических культурах (в частности, шаманского типа), но и в современной практике — площадки для аиста, для кормления птиц, для хранения чего-то, что должно быть в недоступном или труднодоступном месте, см. схемы 1–5, особенно предпоследнюю (шестигранную — схема 4) и последнюю (восьмигранную — схема 5). Чем больше граней у геометрической фигуры, вписанной в квадрат, и, следовательно, точек соприкосновения с кругом, тем дальше эта фигура уходит от увадрата и тем ближе она к кругу. Шестигранная фигура с тремя осясимметрии решительно уходит от пятигранной с всего одной осью симметрии, что, однако, не противоречит связям обозначений пяти и шести, о которых см. выше.

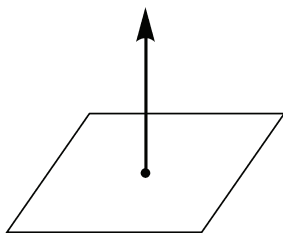


Схема 1.

Шест и «шесток»
(предельно нижнее
положение последнего)

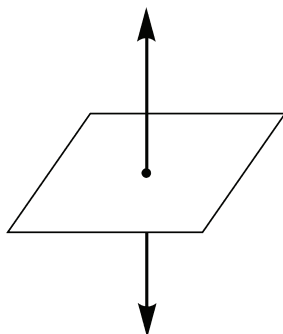


Схема 2.

Шест и «шесток»
(промежуточное среднее
положение последнего)

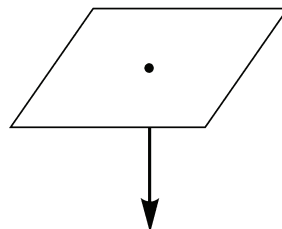


Схема 3.

Шест и «шесток»
(предельно верхнее
положение последнего)

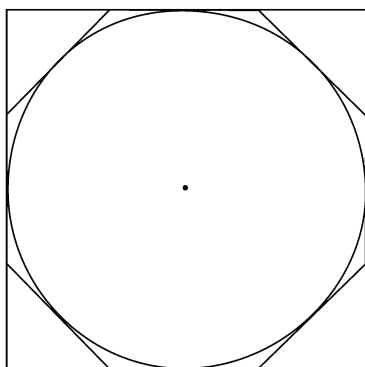


Схема 4. Шестиугольник, вписанный в круг

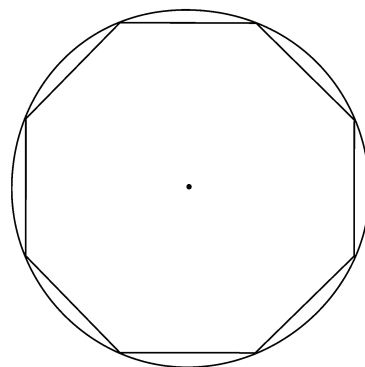


Схема 5. Шестиугольник, вписанный в круг

Вместе с тем существенно обратить внимание на три распространенных типа ритуальных площадок (своего рода «шестков»), предназначенных для разных обрядовых действий, в частности, связанных с жертвоприношением и отмеченных в разных этнокультурных традициях. См. совмещенную (три варианта) схему 5, пределы которой ограничены квадратом, в который вписывают и круг, и шестиугольник.

Все эти варианты отличаются простотой и устойчивостью, и каждый из них может с успехом выполнять основообразовательную функцию независимо от того, воплощены эти схемы на уровне земли или на определенной высоте вертикального шеста. Разумеется, высказанные здесь предположения нуждаются в проверке и дополнительных обоснованиях. Нужно заметить, что устойчивость и надежность шестков предполагают и удобство пользования любым местом соответствующего пространства, не только свободу, но и безопасность передвижения и пребывания в любом его месте.

Нельзя исключать, что к исследованию должны быть привлечены и другие слова, обозначающие отдельные энергичные движения типа русск. *шасть!* (ср. лит. *šāst* 'скак', *šastai* 'шасть', из русск.); *uđcmать* 'ходить взад и вперед', 'шататься' и др. (ср. лит. *šāstelėti* 'подпрыгивать', 'подскакивать'; 'ударять'), 'просеивать, веять зерно'; 'бросать', 'швырять', (лит. *šāstyti* 'рубить', 'рассечь', 'раскалывать' и др.); шатать(ся) 'блуждать', 'слоняться' (<*šetati, с инфиксом, ср. ст.-слав. *шатати*, болг. *шетам*, но и 'прислуживаю', ср. выше о русск. *шестерка*, *шестерить*), но и лит. *šétoti* 'суетиться', 'мельтешить', 'бросаться'; 'бросать', 'кидать', *skāsti* 'прыгать' (ср. *kset-: *sket-, лит. *skēsti* 'раздвигать', 'распростирать', 'растопыривать' и др.); к соотношению *шатать-шастать* ср. *хватать* (напр., в значении 'брать чрезмерно', ср. *ну уж ты и хватил слишком*), *хвату́ть* 'ударить', *хвост*, *хвостáть* 'хлестать веником' — *хвастать* с тем же значением (ср. лит. *šāstyti* 'рубить', 'рассечь' и др.). Но дальнейшие разыскания в этой области предполагается продолжить позже.

Последнее четное число в пределах десятки и притом состоящее из одного цифрового элемента — восемь (8). Десять не столько завершает предыдущие четные числа, сколько открывает новый ряд и «учреждает» собою десятиричную систему счисления.

Восемь (8) — из числа редких числительных — и вообще, и в сборнике заговоров Майкова. Это число в майковском собрании встречается восьмикратно, причем половина примеров сосредоточена в одном и том же заговоре. Список примеров числа восемь в заговорах майковского собрания выглядит следующим образом: *Возьми 8 веретен и положи все их по ряду и к каждому веретену читай сей заговор и перебирай их все три раза...* (№ 99; трижды перебираемые восемь веретен как бы приравняются к 24 обращениям к этим восьми веретенам); — *Восьмая* [трясовица. — В. Т.] *рече: «Мне имя Унея»* (№ 103); — *...после девяти жен восемь жен, после восьми жен семь жен* (№ 205); — *Михаил архангел туги луки натягает, ...вышибает, выбивает из раба Божия (имя рек) все притчища и урочища... из горячей крови, из осьми жил, из осьми суставов, из осьми недугов... так же в раба Божия (имя рек) всякой скорби не бывать, в осьми суставах не бывать и не болети* (№ 211). — О числе 80 см. ниже.

Таким образом в этих заговорах число восемь определяет количество женщин двух классов — жены и трясовицы-лихорадки, частей тела, уязвимых для болезни, — суставы, жилы, и самих болезней — недуги.

Согласно Фасмер I, 356, русск. *восемь*, *осьмь*, ст.-слав. *осмь* и т. д. (из праслав. **osmь*) представляют собою новообразование от порядкового числительного **osmь* 'восьмой' и в этом отношении следует модель **šestь*: **šestь*, **devetь*: **devetь* и т. п. Вместе с тем числительное восемь (8) обнаруживает явные следы приращения к числу семь, ср. речения типа *Семь ден* [неделя. — В. Т.] *нам подай, а восемь не просим или При семи дворах восемь улиц; Шесть дней делай, седьмой молись, на восьмой снова начинай; Семеро в семье, в них восьмеро больших* и др. (Даль I³, 603–605). Ср. также высокую степень звукового подобия между двумя соседними по ряду числами **семь—осемь** (**восемь, осмь**), а также понимание восьми как минимального излишка по сравнению с семью. Практически во всех славянских языках представлены рефлексy праслав. **osmь* 'восемь'. Собственно и в большинстве индоевропейских языков засвидетельствованы родственные формы числа восемь (8), ср.: лит. *aštuoni*, лтш. *astuņi*, др.-инд. *aṣṭāu*, *aṣṭā*, авест. *ašta*, арм. *uł*, др.-греч. *ὀκτώ*, лат. *octō*, готск. *ahtau*, ирл. *ocht*, тохар. А *okat*, тохар. В *okt* и др. Учитывая характер конечного звука в большей части обозначений числа восемь, а также правдоподобную реконструкцию и.-евр. **oktō*: **oktōu* 'восемь', наиболее вероятно, что эти формы представляют собою двойственное число. Но и анлаут *ō* (:ē), похоже, может рассматриваться как частица (приименная и наречная), употребляющаяся в самом начале слова и определяемая как 'близко к, при', 'herankommen'. В таком случае обозначение восьми **oktō(u)* должно члениться как **o-ktō(u)*, где смысловым ядром оказывается **kt-*, в котором, кажется, допустимо видеть обозначение числа четыре (**k^uetcer-*, **k^uetiōr-*, **k^uetur-*, с одной стороны, и двойственное число, с другой. Иначе говоря, речь могла бы идти о «двойной» четверке, т. е. о восьми. Источником **kt-* скорее всего была исходная форма **k^uetur-*, в которой произошло расподобление двух лабиальных элементов **k^uetiūr-* > **ketūr-* > праслав. **četyre*.

Обращает на себя внимание наличие **k(e)t-* и в слове *чета* (<праслав. **ket-a*), обозначающем не только общину, отряд, группу, толпу как определенного рода сочетание (**sъ-četati* < **sm̃*/**ketati* или **su-ketati*), соединение, включая элементарное — супружескую чету, и в слове *četyre* < **ket-ūr-*), и в словах типа др.-греч. *ὀκτώ*, лат. *octo-* и др., обозначающих число восемь. При этом речь идет о трех

числовых элементах, дважды удваивающихся — *чета* (2) & *четыре* (4) & 'восемь' *осто*, ср. далее число 16, неоднократно отмеченное в разных этнолингвистических традициях — в заговорах, загадках, считалках, речениях (*кругом шестнадцать*), мифопоэтических и мистических нумерологиях. Едва ли эти примеры можно считать случайными, однако препятствием остается бесспорная реконструкция для «нижнего», исходного горизонта в числе восемь не **-kt-*, но **-k't-*. Это расхождение — повод для серьезных размышлений. Один из возможных вариантов объяснения — хронологический: в кентумных языках мягкость и.-евр. **k'* со временем была потеряна и, в частности, и.-евр. **k't* превратилось в **kt*. Разумеется, неясности остаются, требуют проверки и дальнейших разъяснений. Однако было бы излишне облегченным выходом из имеющейся неясности игнорирование обозначенной здесь проблемы, в которой три четных числа, каждое из которых удваивает предыдущие (два—четыре—восемь). См.: [Pokorny I: 642–644; Фасмер I: 356; IV: 351–352 и др.], ср. также русск. *чёт*, *счёт*, *четь* 'четверть', 'четвертая часть пахотной земли' и т. п. Удваиваются не только числа этого трехчленного ряда, но и сама идея устойчивости, надежности, крепости, выражающаяся в словах указанного ряда.

Остается вкратце обозреть встречающиеся в майковском собрании заговоров числа «десятичного» ряда, принадлежащие к иной системе счисления, несомненно более поздней и отраженной в заговорах достаточно скудно. Тем не менее числа этого ряда в определенной степени сохраняют некую связь со своими источниками в пределах, по крайней мере, чисел от одного до девяти. Ср. «заговорные» числа, кратные десяти и встречающиеся в собрании Майкова:

- [10] ...*за тридесять поприщ* (№ 103); — *Десятая рече: «Мне имя Коркуша»* (№ 103); — *и начаша бити их и мучить, и давать по тринадесять ран* (№ 104); — *Десять раз прочесть молитву «Отче наш»* (№ 174);
- [20] ...*во все красное лето по земли на двадцать поприщ* (№ 285);
- [30] *Говорю я аз, раб Божий (имя рек), тридесять слов, тридесять стихов и тридесять молитв* (№ 2, дважды); — *запираю аз, раб Божий тридесятьми запорами и тридесатью ключами* (№ 2); — *на золоте корабле едет тридцать царей* (№ 90); — *пошли тридцать ангелов в златокованном платье* (№ 210); — *затворена северскими вратами, запERTA тридцатью замками* (№ 220); — *заперта тридцатью замками* (№ 260); — *солетали ко мне... с небес тридесать воронов, носили тридесать воронов..., запирали меня... тридесать воронов за тридевять замков* (№ 354);
- [40] ...*а на ельничке сидит сорок сороков — сатанинская сила* (№ 48); — *на реке на Ордане стоит дуб, на том дубе сорок гнезд* (№ 182); — *помолюся четыредесатим мучеником* (№ 351); — *В день памяти 40 мучеников пекут из сдобного теста жаворонки* (№ 361);
- [50] ...*сквозь пятидесяти жил* (№ 2);
- [70] ...*сквозь семидесяти костей* (№ 2); — *и во все ея семьдесят жил, и во все ея семьдесят составов..., и все ея семьдесят жил, и все ея семьдесят составов; и все ея семьдесят жил и все ея семьдесят составов* (№ 28); — *на золоте корабле едет семьдесят цариц* (№ 90); — *заговаривает сам Иисус Хри-*

- стос, со Матерью Пресвятою Богородицей и с семьюдесятью апостолами* (№ 142); — *...и уговаривает у раба Божия (имя рек) семьдесят жил станивых* (№ 161); — *...от всякого роду Русских и не Русских, от семидесяти языков* (№ 211);
- [80] *...так бы мои слова и наговоры... сквозь осмидесяти суставов* (№ 2);
- [90] *...замыкаюся я, раб Божий (имя рек), от грехов девяносто позолоченными ключами, от колдун, от колдуний...; кину, кину я... с тех девяносто позолоченных ключей в Окиян море...* (№ 223);
- [100] *...Сто возов тебе ягнячьего сена!* (№ 118); *Из-за тридевять сот земель, из-за тридевять сот людей выходила красная девица* (№ 147); — *...так не выступит раб Божий от ста оружий, от ста топоров и ядер* (№ 330);
- [120] *...тын железный, веры булатны на 120 верст, оком не окинуть* (№ 221);
- [300] *И учнут вас мучить... по триста ударов в день* (№ 103); — *а за престолом стоят триста коней железных и триста мужей железных... «Во еси вы, триста коней железных и триста мужей железных... берите вы... по триста стрел железных...»* (№ 181); — *...носит Егорий с небес триста луков златополосных, триста стрел златоперых и триста тетив златополосных и стреляет* (№ 215);
- [1000] *...Учнут вас мучить, дадут вам по тысяче язв на день* (№ 103); — *защити меня, раба Божия... от тысячи стрел и от тысячи пищальных пуль... и от тысячи сабель, и от тысячи топоров* (№ 331).

Существенно отметить некоторые особенности, касающиеся чисел кратных десяти. Прежде всего нужно отметить, что десятичный ряд более разрежен, чем ряд чисел от одного (1) до девяти, где не пропущено ни одно число. Характерно, что в пределах первой сотни числа кратные десяти представлены не в полном составе (отсутствует число шестьдесят). Некоторые десятичные числа представлены очень небольшим количеством примеров — одним-двумя (ср. 20, 50, 80, 90, а за пределами сотни — 120). Показательно, что относительно хорошо представленные в заговорах десятичные числа 30 и 70 наиболее многочисленны в десятичном ряду, что соответствует месту и роли их «родственников» в пределах первого десятка, где три (3) и семь (7) безусловно первенствуют. Характерна для чисел кратных десяти (тем более сотен) тенденция следования принципу, согласно которому, чем больше число в занимаемом им ряду, тем более и более разреженным становится сам ряд, во-первых, и тем случайнее оказывается мотивировка связи большого числа (можно сказать, запредельного) со словами, которые это число характеризует. Строго говоря, помимо чисел 30, 300; 70 (кстати, и некратные десяти 33, 77 и под.), сохраняющих связь с тремя и семью и известную, хотя и весьма слабую осмысленность, остальные числа десятичного ряда (тем более сотенного) чаще всего обозначают просто большое множество, строго говоря, не нуждающееся в дифференции и относительно случайно соединяемое с определяемым им объектом. Для большинства носителей заговорной традиции XVII–XIX вв. (а иногда и позже) используемые в заговорах числа, далеко ушедшие за пределы первого десятка или даже первой сотни, лишены реального содержания и чаще всего обозначают некую количественную виртуальность.

При всем этом сама связь (и потребность в ней) чисел с заговорами, в которых числа играют, без сомнения, исключительную роль, более того, контролируют «счетную» (подлежащую счету) действительность — одно из надежных «практических» средств достижения целей заговора: сочетание членов тела, уязвляемых недугами, само перечисление состава человеческого тела как бы соотносится со счетом, в котором как раз и сочетаются числа, обеспечивающие контроль и успех. Магия чисел — характерная особенность заговоров. В этом контексте сам счет и пересчет основных объектов заговора органически связаны с преодолением энтропических тенденций, недостачи, недуга, неосуществленных потребностей и поиском, при удаче нахождением пути к эктропии.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Ветухов 1907 — *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного верования, сонованные на вере в силу слова (Из истории мысли) // РФВ 1901. № 1–2, 3–4; 1902. № 1–2, 3–4; 1903. № 1–2, 3–4; 1904. № 1–2, 3–4; 1905. № 2, 4; 1906. № 1–2, 3–4; 1907. № 1, 3.
- Виноградов 1907–1909 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (по старинным рукописям и современным записям). СПб., 1907–1909. Вып. 1–2.
- Даль IV³ — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 4-е изд. Т. 1–4. СПб.; М. (с. а.).
- Елистратов 1994 — *Елистратов В. С.* Словарь московского арго. М., 1994.
- Елистратов 1997 — *Елистратов В. С.* Язык старой Москвы. Лингвонциклопедический словарь. М., 1997.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- Иванов 1982 — *Иванов В. В.* К этимологии некоторых миграционных культурных терминов // Этимология 1980. М., 1982, 158.
- Иванов Е. 1982 — *Иванов Е.* Меткое московское слово. М., 1982.
- Иллич-Свитыч 1971 — *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения неостратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь (b–Қ). М., 1971.
- Майков — Великорусские заклинания / Сост. Л. Н. Майков. СПб., 1992.
- Миллер 1964 — *Миллер Дж. А.* Магическое число семь плюс или минус два. О некоторых пределах нашей способности перерабатывать информацию // Инженерная психология. М., 1964.
- Митрофанова 1968 — *Митрофанова В. В.* Русские народные загадки. Л., 1978.
- Отреченное чтение 2002 — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002.
- Полесские заговоры 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). М., 2003.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы, и духовные стихи. Витебск, 1891.
- Срезневский 1958 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1958. Т. III.
- Топоров 1979 — К семантике троичности (слав. **trizna* и др.) // Этимология 1977. М., 1979.
- Топоров 1980 — *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.
- Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* К семантике четверичности (анатолийское **тец-* и др.) // Этимология 1981. М., 1983.
- Трубачев 1975 — *Трубачев О. Н.* Слав. *dvigati* // Этимология 1964. М., 1965.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. I–IV.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. М., 1970–. Вып. 1–.

-
- EWAI — *Mayerhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001. Bd. I–III. Lief. 1–32.
- Gusmani 1975 — *Gusmani R.* In margine alla trilingue licio-aramaica // *Incontri lingvistici*. 1975. Vol. 2.
- Lévi-Strauss 1977 — *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. IV. L'Homme nu. Paris, 1977.
- Kammenhuber — *Kammenhuber A.* Die Arier im Vorderen Orient. Heidelberg, 1968.
- Mansikka 1909 — *Mansikka V. J.* Über russische Zauberformeln mit Berücksichtungen der Blut und Verrenkungssegen. Helsingfors, 1909.
- Pokorny — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1953. Bd. I–II.
- Puhvel — *Puhvel J.* Hittite Etymological Dictionary. Berlin; New York; Amsterdam, 1984. Vol. I–III.

СЮЖЕТНЫЙ СОСТАВ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРОВ (МОТИВ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ЦЕНТРА)

Общие посылки. В статье исследуется один из основных сюжетообразующих мотивов восточнославянских лечебных заговоров (в том числе и заговоров от укуса змей), а именно: «Мифологический центр, в котором находится некто, осуществляющий целительские функции, или тот, к кому обращаются с просьбой о помощи/изгнании недуга». Приведем примеры этого мотива в русском, белорусском и украинском заговорах: «*Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестись из ызбы дверями, из ворот воротами, выду я в цисто полё. В цистом поли Окиян синё море, в Окияни синём мори бел остроф, на билу острову Лип камень, на Липу каменю сидит Олёна царевна, шьёт, пошиваёт иголкой безушкой, ниткой шолковой, зашивают и затягат свежую рану и становит горецю крофь, унимат щипоту и болезну*» ([Мансикка 1926: № 100], олонец.)¹; «*На сінім моры стаіць дуб, пад тым дубам сядзяць тры дзявіцы. Адна шыла, другая вышывала, трэцяя рожу выгаварвала: і белую, і красную, сінюю, чорную і жоўтую, прыдуманую, прысмешную, прыгаворную, калючую, балючую, ветраную, вадзяную, касцяную*» ([Таямн.: № 309], гомел.); «*На Сіянській горі стоїть дуб зелен, під тим дубом зеленим огні горять, котли киплять, там водку гонять, з рожденої, хрещеної (и.р.) чорну болєзн виганяють, спать ложать*» ([Слов. маг.: 26], киев.).

В статье рассматриваются основные структурные и содержательные варианты этого мотива; его связь с другими образами и мотивами восточнославянского фольклора, локальные модификации и отчасти комбинаторика.

География. Мотив известен всем восточным славянам и принадлежит к числу наиболее частотных (по предварительным подсчетам, он встречается не менее чем в 5–7 % восточнославянских лечебных заговоров). В настоящий момент в нашем распоряжении имеется около 700 примеров этого мотива в восточнославянских заговорах (на подробном анализе которых и выполнена настоящая работа)².

Мотив занимает совершенно исключительное положение в восточнославянской фольклорной культуре: будучи широко распространен во всех заговорных традициях Восточной Славии, мотив мифологического центра неизвестен в заговорах западных и южных славян, и, таким образом, он не может быть причислен к кругу общеславянских фольклорных схождений, что существенно затрудняет поиск его истоков.

¹ Здесь и далее: цитаты из заговоров даются курсивом и в кавычках, пересказы заговоров и их фрагментов — курсивом без кавычек.

² Хотелось бы сразу подчеркнуть, что работа выполнена только на материале заговоров, принадлежащих устной традиции и записанных на европейской территории; многочисленные рукописные тексты, опубликованные Л. Малиновским, Н. Виноградовым или В. Срезневским, а также изданные в последние годы (см.: [Отреченное чтение]), должны, по нашему мнению, исследоваться самостоятельно, ибо слишком уж велики различия между устной и рукописной традициями.

Более всего заговоров с этим мотивом зафиксировано в русской традиции (около 340, специально в севернорусской порядка 190, т. е. больше половины всех русских фиксаций), несколько меньше в белорусской (около 290), совсем немного (около 60) — в украинской. Фиксации мотивов за пределами восточнославянской традиции единичны и относятся к юго-восточной Польше, непосредственно соседствующей с восточнославянской зоной (см.: [Kotula 1976; SSSL 1/2: 398]). В соседней с восточными славянами литовской заговорной традиции этот мотив встречается редко и включает много восточнославянской лексики, а также эпический элемент, литовским заговорам совершенно несвойственный, что позволяет классифицировать и сам этот мотив литовских заговоров как заимствование из восточнославянской традиции [Завьялова 2002: 540–541].

Функциональность. Мотив мифологического центра является основным для значительного пласта восточнославянских (преимущественно южнорусских, белорусских и восточнукраинских) заговоров от укуса змей (около 160 случаев из 700 фиксаций мотива). Что касается остальной части восточнославянского заговорного универсума, то мотив мифологического центра в качестве сюжетообразующего встречается в самых разных функциональных группах: прежде всего в заговорах от наиболее массовых насланных недугов (сглаза, порчи, уроков, испуга, подвоя — порядка 150 фиксаций), далее — в заговорах от кровотечения и кровавой раны (женский сакральный или мифологический персонаж сидит на камне посреди моря и зашивает кровавую рану — около 100 фиксаций), а также в заговорах от детской бессонницы, родимца, вывиха, грыжи, лихорадки, золотника, килы, жабы, рожи, лишая, скулы и эпилепсии и других болезней.

По своей структуре мотив мифологического центра тяготеет к трехчастности, при том что каждый из уровней может дублироваться или члениться. О трехчастности пространства, описываемого в данном мотиве, говорил и А. В. Юдин (в связи с проблемой заговорного ономастикона): «Первым кругом концентрически устроенного „мира иного“ чаще всего оказывается море, река или город... Второй областью, следующей за морем, обычно является остров (или сразу камень). Эквивалентна ему и часто его заменяет (особенно при отсутствии упоминания о море) гора (или горы). Наконец, центральный локус мифологического мира представлен множеством всевозможных объектов, из которых именами собственными могут обладать камни, деревья, изредка — церковь» ([Юдин: 20–21]; ср. о кратности трем как ведущем принципе, определяющем количество вселенских пространств, у В. Н. Топорова [Топоров 1983: 257]). На наш взгляд, содержательное заполнение этих локусов (или кругов) несколько иное, однако общая тенденция к трехчастности, конечно, имеет место.

Структура мотива подразумевает три основных варианта развития событий. В первом случае, представленном заговорами севернорусского региона по преимуществу, описывается путь субъекта заговора к некоему центру, путь, пролегающий через ряд последовательно сужающихся и иерархически упорядоченных природных и культурных локусов (организованных по принципу концентрических окружностей); в конце пути находится мифологический персонаж, который выполняет целевые функции или каким-то иным образом помогает страждущему. Заговоры, подходящие под этот случай, как правило, начинаются с характерной вступительной формулы типа *Стану я, раба Божия, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы*

дверьми, из двора воротами, в восточную сторону, выйду я в чистое поле... В дальнейшем в заговоре может описываться процесс исцеления/изгнания недуга, осуществляемый тем самым мифологическим персонажем, напр.: *«Стану благословесь и пойду перекрестись из дверей дверьми, из ворот воротами. Пойду я, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит дерево. У этого дерева Христа убивали, в руки, в ноги гвоздье колотили. Буйну голову шатром проломили. У Иисуса у Христа не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щепоты, ни ломоты и ни синей опухоли. И так у рабы Божией (и.р.) чтобы не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли»* ([Дмитриева: № 14], архангел.), или же содержится просьба к нему, исходящая от субъекта заговора (того, кто совершает этот путь), помочь в исцелении или спасении больного: *«Я, раба Божья (и.р.), стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, в чисто поле, с чистого поля в океан-море, в океан-море злат камень, на злате камне Божья церковь, в Божьей церкви злат престол, на злате престоле Пресвятая Божья Мать Богородица и Иисус Христос. Я, раба Божья (и.р.), поклонюся и возмолюся: Пресвятая Божья Мать Богородица и Иисус Христос, возьмите нетленные ризы и смахивайте с раба Божия (и.р.) младенца озепа и уроки...»* ([Пыщуг.: № 142], костром.).

Во втором варианте (известном в основном в южнорусской и украинско-белорусской традициях) вступительная формула, указывающая на мотив пути, отсутствует. В этом случае субъект заговора сам обращается за помощью к мифологическому персонажу или приказывает ему помочь больному, см. в заговорах от змей: *«На син'ом морэ лэжыт' камэн'. На камъни стојит' св'атая цэркоў. А под камън'эм лэжыт' змиё Скоросп'эла. Здраўствуј, змеја скоросп'элая, я до тэбэ прышла из жалобою. Если ты свуй яд нэ вынэш, то я буду просыты св'атого Мухаила, (и) ёўстратила и Г'эоргија Поб'эдоносца, шоб на тэбэ пустылы огон' и плам'э, шоб тэбэ (со) свэту избавэтэ»* ([ПЗаг.: № 683], брест.).

В третьем случае субъект заговора фактически отсутствует, действие как бы изначально происходит в мифологическом центре, и находящийся там сакральный или мифологический персонаж исцеляет или изгоняет недуг: *«На синьому морі камінь лежить, на камені Матір Божа стоїть. Що вони роблять? (И.р.) бородавки зганяють, ріжуть, печуть, рубають, їх у море укидають»* ([Слов. маг.: 51], житомир.). Уже самим этим перенесением действия в сакральное пространство, в «мифологический центр», туда, где находится целитель или покровитель, обеспечивается возможность разрешения критической ситуации, послужившей причиной обращения к заговору.

Из истории изучения. Представление о структуре мифологического пространства и его центре, эксплицированное в интересующем нас мотиве, характерно для целого ряда культурных традиций и вычитывается из самого широкого круга текстов (апокрифических, фольклорных, сакральных, мифологических).

Наиболее последовательно концепт центра мира разработан у М. Элиаде. Согласно его построениям, центр мира не обязательно помещается «в определенной, конкретной географической точке. Центры мира могут быть освящены ритуалом в бесчисленных пунктах Земли, и подлинность одного не обесценивает остальных» [Элиаде 1999: 221]. Центр мира, по Элиаде, представлен бесконечным числом аллоформ: это и омфал — «пуп земли», и гора Синай, и лестница, соединяющая Небо и

Землю, и кельтский «камень Файла», и священный город, и храм и многое другое [Элиаде 1998: 82–99; Элиаде 1999: 222].

В наиболее общем виде представление о горизонтальной проекции пространства и семантике его центра сформулировано у В. Н. Топорова: «В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга „подпространств“ или объектов... иногда в соответствии с этим пространство членится на серию все более сужающихся концентрических окружностей, причем в пределах каждой из них все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, *axis mundi*, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением)». И далее: «Начало пути — тот локус, который считается естественным для субъекта пути — жилище богов для бога... или дом для человека, будь то сказочный герой, участник ритуала или заказчик заговора... Конец пути — противоположный началу локус в том отношении, что он всегда — цель движения, его явный или тайный стимул» [Топоров 1983: 256, 259]. Ср. специально — о движении, которое составляет смысл рассматриваемого мотива: «..., „место“, помеченное фигурой я, говорящего о самом себе, о своем дефиците [болезни, недостатке благополучия. — Т. А.] и своих действиях, которые по идее должны этот дефицит свести на нет, в заговоре не одно. Есть и другое „место“, в котором дефицит по идее восполняется и которое тоже является неким благим центром, так сказать, „экзотерическим центром“, в котором все разрешается как нельзя лучше. Оба „места“ — то, что в начале... и то, что в конце, где дефицит у я погашается, восполняется, — соединены путем...» [Топоров 2004: 63].

Что же касается собственно заговоров, то о мотиве «мифологического центра» в них написано не так уж и много. С. Г. Шиндин в работе 1993 г. рассматривал интересующий нас мотив в контексте космологических представлений восточных славян (специально русских), выделяя в этом мотиве как главное тему пути, пространственного перемещения героя, архаичную идею посещения потустороннего мира и поиска центра мира, который субстантивирован в образе некоего пространственного объекта — камня, горы, дерева и др. [Шиндин 1993].

Как уже отмечалось, несмотря на универсальный характер того мифологического пространства, которое «воспроизводится» в восточнославянских заговорах в рамках интересующего нас мотива, в других славянских традициях аналогичные ему мотивы в составе заговорного универсума, кажется, не отмечены. «Сильная позиция» мотива мифологического центра именно в восточнославянских заговорах обусловлена, видимо, целой совокупностью причин, на одной из которых хотелось бы сейчас заострить внимание. По своей композиции мотив мифологического центра представляет собой специфическую жанровую реализацию известного в восточнославянском (прежде всего в эпическом) фольклоре приема «постепенного, или ступенчатого сужения образа». Б. М. Соколов, посвятивший этому приему специальную работу, писал: «...в лирическо-песенном жанре... <этот прием представляет собой> нисхождение от обширного к узкому, от общего к частному, от множественного к единичному-индивидуальному... На последней ступени сужения... стоит одушевленное существо...» Прием зачастую используется для изображения природы: «В описании природы мы наблюдаем применение перспективного изображения:

от более отдаленных, но и более обширных образов, составляющих как бы задний план картины, мы наблюдаем постепенное приближение к частному, „суженному“ и наиболее конкретному» [Соколов 1926: 40–41]. Близкие к заговорам варианты образа мифологического центра можно усмотреть в сказках, былинах, духовных стихах и других жанрах, ср. в исторической песне о Ермаке из Сборника Кириши Данилова: *«На славной Волге-реке, / На верхней изголове, / На Бузане-острове, / На крутом берегу, / На желтых рассыпных песках / А стояли беседы, что беседы дубовья, / Исподернуты бархотом. / Во беседочках тут сидели атаманы казачия...»* [Сборник Кириши Данилова: 64].

Структура мифологического центра. Рассмотрим последовательно основные уровни мифологического пространства, представленные в интересующем нас мотиве.

Первый уровень — протяженная ландшафтная зона, в рамках которой осуществляется действие. Это: *море* (*море-океан*, реже *океан*) и *поле* (*чистое поле*), редко — *лес* и нек. др. Все эти зоны — самые неосвоенные, удаленные от человека, бесконечные и непреодолимые локусы восточнославянского фольклорного универсума.

Море встречается более чем в половине случаев, приблизительно в 430 текстах и, таким образом, представляет собой наиболее частотный элемент этого мотива; апеллятив *море* относительно равномерно распределен по всей территории, т. е. характеризуется высоким уровнем фиксации во всех восточнославянских традициях (на севере, в центре и на юге). Основные варианты: *море*, *океан* (единично — *великий океан*, *Тихий океан*, *океан-озеро*). По мнению Р. А. Агеевой, специально занимавшейся категорией пространства в восточнославянских заговорах, слово *океан* используется в мифологическом смысле, но не содержит прямого указания на прототип. Исследовательница также обратила внимание на то, что апеллятив *океан* (из греч. ‘река, обтекающая землю’) проник в заговоры из рукописных текстов; за этим именем стоит представление либо о море, либо о «большой воде» [Агеева 1982: 142]. В ряде случаев апеллятив *океан* (и его фонетические варианты) превращается в имя собственное (и часто записывается собирателем с прописной буквы), ср.: *Киян море*, *О(Е,Э,А)киян море* (более 30 случаев, преимущественно севернорусские записи) (по этому поводу см.: [Юдин: 175–176]). При этом в конструкциях типа *море-океан* (а такие конструкции весьма многочисленны) не всегда есть основание видеть имя собственное.

Чаще всего апеллятивам *море* и *море-океан* придается общефольклорный постоянный эпитет *синее*: сочетание *синее море* (*синее море-океан*) встречается в 145 случаях; из других, единичных эпитетов укажем на: *черное море*, *тихое море*, *святое море*, *большое море*, *восточное море*, *далекое море*, а также *океан-озеро* ([РЗЗ: № 1436], татар.) и *святое озерце* ([РЗЗ: № 278], вологод.).

Небольшую группу составляют имена собственные, заимствованные из мифологических и реальных географических названий (необязательно относящихся к гидрообъектам, ср.: *Кем море* ([Мансикка 1926: № 138], олонек.) (ср. *Кемь* — населенный пункт на берегу Белого моря); *Чермное море* ([Еф. МЭА: № 42: 205], архангел., рукописный заговор; для устной традиции этот мифотопоним не характерен)³; *море Иордан* ([НТКПО 2: 338], псков.) (< река Иордан; характерно, впрочем, что та-

³ Библейское название Красного моря, популярное в т. ч. и в фольклоре, см.: [Юдин: 177].

кой перенос имени на другой гидрообъект имеет место уже на периферии севернорусского ареала)⁴. Известны в заговорах частично тавтологические словосочетания (с опорным словом *море*): чаще всего это *море-лукоморье* (*лукоморье* ‘морской берег, излучина, мыс на берегу или, наоборот, залив’) (20 случаев), а также единичные *море-виноморе*, *море-великоморе*, *море-белокоморье*, *море-повморье*. Наконец, в заговорах можно встретить единичные плохо атрибутируемые имена собственные: *Кидан море* ([Романов: 176, № 70], гомел.), *Плитан море* (вероятно, < плита, т. е. ‘плоское, ровное, гладкое’) ([ПЗаг: № 688], гомел.), *море Катаган* ([ПЗаг: № 669], гомел.)⁵, а также *море Вартынское* ([ПЗаг: № 675], брянск.; ср. там же на Брянщине *дуб Вартынский*). Относительно высокую частотность фольклорного топонима *море Сиян* (*Ясиян*, *Сияньское*) (10 случаев, калуж. и гомел. варианты) (< гора Сион)⁶, ср.: «На море Сияни стоит кус ракиты. Под тем кустом лежит змея лютая, Шкурорепя-Простопеча...» [Миненок 2000: 34], калуж.), можно, видимо, объяснить результатом контаминации апеллатива *море* и топонима *Сиян-гора* (наиболее популярного названия горы в восточнославянских заговорах).

Обращает на себя внимание, что если на Русском Севере традиция ограничена в основном типовыми сочетаниями *синее море* или *море-океан*, которые к тому же известны по всей зоне Восточной Славии, то специфические имена собственные, редкие и несвойственные в целом восточнославянскому заговорному универсуму, встречаются главным образом в южнорусско-белорусской традиции, что, возможно, говорит об их окказиональности и вторичности.

Поле как протяженная ландшафтная зона первого уровня встречается приблизительно в 165 случаях, причем преимущественно в севернорусской и белорусской традициях (в южнорусских и украинских заговорах его откровенно мало), ср.: «В чыстым полы костёл стоить, / А в костёлэ пристол стоить, / За прыстолом дві паненкэ седець, / Пэрэд ймы шкленка воды стоить. / Воны сыдеть-гадають, / (И. р.) чорною болезь одмоўляють» ([ПЗаг: № 438], брест.); «Встану я, раба Божия (имя), благословяся, выйду перекрестяся, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит белая береза, на ней сидит Нагай-птица. Она заплывывает, закляывает, заговаривает всю грудную, пожильную, пожельчную грудницу» ([Курец: № 89], олонец.).

Апеллатив *поле* в 90% случаев снабжен постоянным общефольклорным и общевосточнославянским эпитетом *чистое*; единично фиксируются: *широкое поле*, *пресветлое поле*, *великое поле*, *святое поле*, *восточное поле*, *чистое поле приволье*, *чистое поле широкое раздолье* (преим. олонец.), а за пределами севернорусской

⁴ В русской топонимии данный топоним встречается достаточно часто и, как правило, обозначает именно гидрообъекты [Березович 2000: 278–279].

⁵ Относительно трех последних названий — *Плитан*, *Кидан*, *Катаган*: рискнем предположить, что в их образовании сыграла свою роль доминирующая позиция форм на *-ан/-ян* среди мифотопонимов (типа море Оксан, гора Сиян, река Иордан).

⁶ Ситуация в целом нетипичная для русской топонимии, где географические названия, образованные от имени *Сион*, обычно означают возвышенности [Березович 2000: 281]. Вместе с тем, учитывая характерную для фольклорной эволюции этого топонима контаминацию с глаголом *сиять* (*осиять*, *воссиять*), можно предположить, что топонимы типа *Сиян-море* могли, хотя бы отчасти, появиться под влиянием визуальных впечатлений от блестящей, сияющей водной глади.

традиции: *золотое поле* (минск.), *поле такавице* (гомел., брянск.), *ржаное поле* (смоленск.), *широкие поля, желтые пески* (гомел.), а также фольклорные топонимы, тяготеющие к именам собственным: *Бялянское поле* (гомел.), *поле Жуковое* (укр.), *Ягинецкое поле* (гомел.), *поле Сеян* (калуж.), *поле Киян* (гомел.) (очевидная контаминация с *Киян(океан)-морем*), *поле якорь* (гомел.).

По мнению Юдина, *чистое поле* как традиционный элемент заговорного зачина не является самостоятельным локусом, это скорее «переходная область между мирами» [Юдин: 20]. На наш взгляд, *поле* точнее было бы назвать абсолютным пространством (по масштабу равным земле или стороне света), в значительной мере превышающим *море*. О нефиксированности, неточечности *поля* в мифологическом пространстве свидетельствует и тот факт, что в отличие от всех остальных элементов ландшафта *поле* в подавляющем большинстве случаев не имеет имени собственного, что указывает на отсутствие необходимости выделения конкретного ландшафтного объекта из ряда ему подобных.

Поле — море. Приблизительно в 65 заговорах на первом уровне одновременно фигурируют две крупные ландшафтные зоны (*поле* и *море*); такое сочетание, видимо, обязано своим происхождением севернорусским заговорам, которые начинаются со стандартной для этой традиции вступительной формулы «выход в путь», объединяющей оба эти локатива, см. в таком примере: «*Стану, раба Божия, стану благословесь, пойду перекрестись из избы дверьми, из двора воротами в чисто поле под восток. В чистом поле, в синем море булатный камень. К этому булатному камени приходила щука, рыба белая, хвост окованный, зубы железные, щеки булатные. Обгрызала, объедала у рабы Божией (и. р.) уроки, прикосы...*» ([Дмитриева: № 16: 55–56], архангел.). В пользу такого предположения говорит сопоставление частотности этого сочетания (*поле — море*) в разных локальных традициях: 50 фиксаций в севернорусской, 3 — в северо-западнорусской и около 10 в белорусской. В тех заговорах, где этой формулы нет, мотив чаще всего открывается указанием только на один элемент (*поле* или *море*).

Лес (бор/дуброва) как элемент первого уровня встречается редко (около 15 случаев): это *лес, темный лес, бор, щирый бор, зеленая дуброва, Лес Кодра* ([Зорі: 201], киев.): «*У цёмным лесе стаяла хатка, у той хатцы Божая матка. Яне не ўмела ні шыць, ні праць, ні ткаць, а толькі нуду загавараць з касцей, масцей, з сініх жыл...*» ([Таямн.: № 628], гомел.). Этот локатив характерен для белорусских и в меньшей степени для украинских заговоров; в русских нам неизвестен. *Лес* в белорусских и украинских заговорах часто появляется в контекстах, близких к сказочным (*лес — хатка — бабка*), что, возможно, прямо указывает на заимствования из сказки (примеры параллелизма подобных конструкций в сказке и заговорах см.: [Елеонская 1994: 74, 77]).

В севернорусской традиции на первом уровне может фигурировать сторона света, в которой разворачивается сюжет заговора: это *восточная сторона, восток*. В севернорусских заговорах, начинающихся с приведенной выше вступительной формулы, *восточная сторона* упоминается достаточно часто; после указания на сторону света в таких текстах обычно появляется *море* или *поле*, и лишь в 15 случаях первый уровень ограничен *восточной стороной*: «*Стану, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы во двери на восток, восточную сторону. Там стоит Божья церковь, в Божьей церкви золот престол. На столе сидит Божья Мати,*

в руках держит булатные ножжики, пристригает и прирезает у рабы Божьей (и. р.) притки, уроки...» ([РЗЗ: № 2203], вятск.). Восточную сторону (как место расположения христианских святынь) можно отчасти рассматривать в контексте заметного влияния книжно-рукописных заговоров на устные в рамках севернорусской традиции.

В единичных случаях действие начинается в *хрестьянской земле* ([ПЗаг: № 663], гомел.), *Египецкой земле* ([Гринченко 1901: 61], укр.), что также, возможно, имеет христианские аллюзии.

Первый А уровень выделяется тогда, когда ландшафтные зоны первого уровня (*море, поле, лес*) дополняются или даже подменяются крупными ландшафтными объектами, маркирующими некую «точку» внутри такой зоны. К таким объектам относятся *остров, гора, курган, река* и нек. др.

Остров — самый частотный объект этого уровня. Всего нами зафиксировано порядка 130 упоминаний *острова* в рамках рассматриваемого мотива; при этом можно предположить, что их было значительно больше, поскольку общая редукция мотива идет за счет сокращения именно этих, промежуточных уровней (первого А и второго А уровней). Кроме того, указание на *остров* может (с рационалистической точки зрения) пониматься и как излишнее, ведь само собой разумеется, что для того, чтобы *камню* или *дереву* находиться в море, они должны располагаться на острове в этом море. Аппеллятив *остров* известен в южнорусской (60), белорусской (25) и севернорусской (чуть более 30) традициях.

Из сочетаний данного аппеллятива с другими эпитетами отметим *белый остров* (5 случаев), а также единичные *святой Божий остров, Господний остров, дикий остров*. В четырех случаях фиксируется сочетание *остров (К)курган* (ю.-рус.) как результат контаминации *острова* и *кургана*; впрочем, по мнению Юдина, *Курган* — это имя собственное⁷.

При этом надо сразу заметить, что если *море* в заговорах (как и вообще в фольклоре) преимущественно *синее*, то остров в большинстве случаев *Буян*⁸: «На море на Кияне, на острове Буяне, стоят мосты калиновы, на мостах стоят дубовые столы, на столах сидят девицы — белые царицы. — Вы, девицы, белые царицы, берите иглы золотые, вздевайте нитки шелковые, зашивайте раны кровавые...» ([Булушева: 50–51], саратов.).

Сочетание *остров Буян* встречается почти в 100 текстах (как заметила Р. А. Агеева, в отличие от других имен собственных *Буян* почти не дает фонетических вариантов основного названия). Более того, в целом ряде случаев в рамках этого сочетания слово *остров* опускается, имя собственное *Буян* аппеллятивизируется и фактически начинает обозначать ‘остров’, и ему придается фольклорный эпитет, ср. сочетания: *большой Буян* (орлов.), *белый Буян, быстрый Буян* (киев., брест., витеб.), *буйстрый Буян* (гомел.), *высокий Буян* (брянск.), *синий Буян* (гомел.) и др.: «На море-окиане, на большом Буяне стоит дуб, стара-дуб, под этим дубом, стара-дубом, лежит камень Белороб, на этом камне Белоробе сидит змей-Скоропей...» ([Попов: № 116], орлов.). Характерно, что такая аппеллятивизация мифотопонима *Буян*, как и нетипичные мифотопонимы для обозначения моря (см. выше), фиксиру-

⁷ Об *острове Кургане* см.: [Юдин: 188].

⁸ Об имени *Буян* см.: [Юдин: 187–188].

ется в основном за пределами севернорусской фольклорной традиции. Из других имен собственных, присваиваемых в рамках данного мотива островам, встречаем: *Обоян остров* (полтав.), *Кем остров* (с.-рус.), *Гоян остров* (житомир.), *Остроаян остров* (калуж.), *Бобер остров* (архангел.), а также *Океан остров*, *Кеян остров*, *Э(Е)киян остров* (преимущественно севернорусские)⁹.

В подавляющем большинстве случаев *остров* располагается на *море* (*океан море*) или на *море*, которое в свою очередь может находиться в *чистом поле*, что отражает объективную географическую реальность. В редких случаях заговор (минуя *поле* и *море*) начинается прямо с упоминания *острова* или остров расположен в *поле* ([РЗЗ: № 1434, 1395]).

Гора (*горы*) фиксируется приблизительно в 70 записях этого мотива. Этот ландшафтный объект встречается в основном в южной и западной частях восточнославянской территории: если на север, центр и запад России приходится не более 20 фиксаций, то на юг России (10), Белоруссию (34) и Украину (6) в общей сложности 50.

Более чем в половине случаев локатив имеет имя собственное: *Сиянская гора* (а также *Сиян(ь)-гора*, *Осиянская гора*, *Есианская гора*, *Восиянская гора*) — около 25 случаев¹⁰; *Сион* (*Сионская гора*, *Осионская гора*, *Сивонская гора*) — 8 случаев; *Саянские горы* (2); *Вертеп гора* (олонец., нижегород., костром., донск., гомел.)¹¹; и единичные: *Кыянская гора* (бел., вероятно, от *океан-моря*), *Высолянская гора* (подол.); *Масиян гора* (витеб.), *гора Арарат* (ю.-рус.), *гора Виртихач* (ю.-рус.), *гора Юра* (ю.-рус.), *Бошовинская гора* (олонец.), *гора Сутеж* (нижегород.), *Ильмень гора* (каргопол.). Из характерных эпитетов горы отметим *крутую гору* (6 случаев), а также единичные: *белая гора*, *высокая гора*, *гора крестом*. Наличие значительного числа имен собственных для объекта *гора*, причем частично книжного происхождения, может служить некоторым основанием для того, чтобы воспринимать и сам этот объект как активно поддерживаемый книжной традицией. Характерно, что и в восточнопольской традиции, где мотив мифологического центра встречается в составе народных молитв (близких как к молитвам, так и к заговорам и духовным стихам), сюжет молитвы с упоминанием *горы* обычно связан с событиями христианской истории, ср. в молитве к св. Елене: «*Widzisz, Heleno, górę wysoką? Tam na tej górze kościółek stoi, A w tym kościółku trzy groby. A w pierwszym grobie święty Jan klęczy, A w drugim grobie Pan Jezus leży, A w trzecim grobie Matka Najświętsza...*» [Kotula 1976: 457].

В отличие от *острова* (выступающего в обязательной паре с *морем* или *полем* — *морем*) *гора* более чем в половине случаев (48) фигурирует в исследуемом мотиве как единственный элемент первого уровня, т. е. с упоминания этого апеллятива начинается сюжетное развитие заговора, см.: «*Во имя Отца и Сына и Святого Духа. На горе Вертепа стоит престол, на престоле Владычица Богородица. В руках держит меч, сечет рак и корни его у раба Божия (и.р.) в белом теле...*» ([Пыщуг.: № 132], костром.).

В остальных случаях локатив *гора* демонстрирует разнообразие сочетаемости с элементами первого и первого А уровней: *земля* — *гора* (2), *поле* — *гора* (10), *мо-*

⁹ Об *Океан острове* см.: [Юдин: 188].

¹⁰ О связи *Сион* и *сиять*, *осиять* см. примечание выше. О топониме *Сион гора* см.: [Юдин: 189–190].

¹¹ О горе *Вертеп* см.: [Юдин: 212].

ре — *остров/гора* (4), *море* — *гора* (4). Преобладание вариантов, в которых *гора* находится на суше (16 случаев): на *земле*, в *поле* или на *острове* (а не непосредственно в *море* — 4 случая), как кажется, отражает структуру реального географического ландшафта.

Курган фиксируется приблизительно в 15 случаях (причем исключительно в южнорусской и белорусской зонах). Обычно это *высокий курган* (9), а также *остров Курган* (4). К тому же, в отличие от *горы*, *курган* в большинстве случаев сочетается именно с *морем* как с элементом первого уровня (*море* — *курган*), тогда как сочетание *поле* — *курган* встречается всего дважды. Таким образом, анализ сочетаемости позволяет сделать вывод о том, что *курган* является скорее вариантом *острова* (т. к. чаще всего находится на *море*), а не *горы*: «На море на океане, на высоком кургане стоит дуб-скородуб. Под тем дубом-скородубом лежит камень-белорус. Под тем камнем белорусом лежит змея-скорупеха. Посвистает, покликает всех змее-ночков-казюленочков...» ([РЗЗ: № 1958], калуж.).

Река встречается приблизительно в 20 записях исследуемого мотива: «На море-океане, на реке Иордане стояла соборная церковь. В этой соборной церкви стояла гробница. В этой святой гробнице лежал святой Антипий. Вам, зубы, не болеть...» ([НЗ: № 31], нижегород.). Имена собственные, присваиваемые *реке*, не слишком разнообразны: 7 случаев приходится на варианты имени *Иордан* (как типового имени гидрообъекта в русской ономастике и фольклорной традиции, см. выше), ср. *Иордан река*, *Ордан река*, *Ярдань река*, *Ирдань река*¹²; из типовых фольклорных названий встречаются *река Смородина*¹³ и *огненная река*, из реальных топонимов — *река Онега*, а также *речка Сиян*¹⁴, *Микидзян река*; из сочетаний апеллиativa с эпитетами — *речка зеленая*, *речка быстрая*.

Город встречается приблизительно в 10 случаях: 4 из них (поволж.) приходится на заговоры от лихорадки, несущие на себе следы книжного происхождения (тип «Сисиниевой легенды»), остальные 6 — на другие группы (южнорус. и бел.): «Во гради Вавилони на горе стоит мати Божья царица и держит меч острый — сеч, сичет востропаличискую язву, сибирскую, балючую...» ([Проценко: № 246], донск.). *Город* в отличие от других объектов всегда имеет имя собственное: *Иерусалим* (5), *Вавилон*, *Киев* (2), *Асат*, *Асаф*. Скорее всего, *город* как единственный в заговорах культурный локус проник в заговорный универсум из рукописной традиции, ср. его фиксацию (в ряду других иерархически упорядоченных локусов) в русских духовных стихах со схожей пространственной структурой, где *город Иерусалим* также находится в центре мира (см. об этом: [Толстая 1997]).

Сочетание *город Иерусалим* — *гора* — *камень*, помимо заговоров, хорошо известно в русских былинах о Василии Буслаевиче, где герой отправляется со своей дружиной в Иерусалим и там на Фавор-горе, на камне Латыре принимает свою смерть: «...И поехали на славну на Фавор гору, / Ко тому ко камению ко Латырю / И ко той ко церкви соборная...»; «Приехали на матушку Сивонь гору, / Где лежала кость сухоялова. / Тут лежит в том месте синь камень: В долину камень сорок сажень, /

¹² В заговорах рукописной традиции *Иордан река* встречается гораздо чаще. О *реке Иордан* в фольклорной традиции см.: [Юдин: 183].

¹³ См.: [Юдин: 183–184].

¹⁴ О *реке Сиян* см.: [Юдин: 186].

В ширину камень двадцать сажень...» ([Новгородские былины: 100, 17], см. также: 48, 105, 110 и др.).

Из других географических объектов, характерных для первого А уровня, единично известны *озеро (чистое озеро, святое озерце, океан-озеро), поляна, дорога (широкая дорога), межа, сад*.

На **втором уровне** исследуемого мотива располагаются уже не ландшафтные объекты, а сакральные культовые объекты: природного происхождения (условно говоря, дохристианские) — *камень, дерево/куст*, или рукотворные (христианские) — *церковь, монастырь*; значительно реже мирские объекты — *дом, хата*. Эту особенность структуры мотива подметил Б. Проценко: «...Главным местом лечения являются море-океан и остров Буян. А далее предлагаются два варианта: в одном на камне Алаторе действуют персонажи языческого происхождения, в другом — на острове Буяне обнаруживается церковь (или ее аналог), в которой врачуют христианские святые» [Проценко: 40]. Разумеется, понимание функционально-семантического ядра второго уровня как уровня культового объекта — всего лишь наше предположение, однако мы попробуем это в дальнейшем доказать.

Камень — наиболее частотный объект второго уровня исследуемого мотива. По нашим подсчетам, он встречается более чем в 250 записях. Примечательна география вариантов с опорным словом *камень*: они упоминаются приблизительно поровну в обеих традициях (северно- и центральнонорусской и южнорусско-белорусско-украинской).

По мнению С. Г. Шиндина, «осмысление камня в качестве центра пространственно-временного континуума обусловлено его очевидной алтарной природой» [Шиндин 1993: 112]; хотя нам трудно принять безоговорочно эту точку зрения, тем не менее право на существование она имеет, см. ниже о случаях сосуществования на втором уровне культовых объектов *камень* и *церковь/престол*, а также очевидную связь *алтарь* и *Алатырь*.

Имена собственные, присваиваемые *камню*, в основной своей части представляют собой поле названий типа ⁺(а)латырь камень¹⁵, имеющих в рамках восточнославянской традиции общефольклорное распространение. Наиболее популярными вариантами этого типа названий являются: *Латы(а)р(ь) камень* (около 30 случаев; при этом две трети записей приходится на северно-, западно- и центральнонорусские области, треть на южнорусские и белорусские), *Алатырь камень* (6, с идентичным распределением по традициям) и *Златырь камень* (5, все севернорусские), а также те же имена собственные с эпитетами *бел Латы(а)р(ь) камень, горячий камень Алатырь, злат камень Латырь* и др. Остальные варианты в рамках этого типа единичны: *Ладонь камень* ([Попов: № 28], вологод.), *латыш камень* ([Мансикка 1926: № 49], олонец.), *камень Латый* ([Курец: № 102], олонец.), *Лазырь камень* ([Курец: № 318], олонец.), *Латан камень* ([Майков: № 216], вятск.), *Алатын камень* ([НЗ: № 9], нижегород.), *Алтарь камень* (саратов.), *камень Латра* ([РЗЗ: № 1657], калуж.), *Лакирь камень* ([Романов: 31, № 106], гомел.), *белый камень Лагир* ([Зам.: № 905], гомел.), *Латрий камень* ([Романов: 185, № 107], гомел.).

¹⁵ О камне Алатыре, этимологии названия и функциях камня в фольклорных текстах см.: [Юдин: 194–196].

К именам собственным примыкает очень выразительный ряд, представленный сочетаниями слова *камень* с определениями. Наиболее массовыми являются сочетания *белый камень* (около 50 случаев), *серый камень* (около 10 случаев), *синий камень* (более 20 случаев)¹⁶, *злат/золотой/злачен(ый)/злачий камень* (около 15 случаев, ср. выше *Златырь камень*, а также: *Злочан камень* — [РЗЗ: № 2167], архангел.; *Злачий камень* — [Курец: № 172], олонец.), *горюч(ий)/горячий/горящий камень* (около 20 случаев, в том числе *бел горюч*, *сер горюч*). Заметно, что сочетания слова *камень* с этими эпитетами значительно более многочисленны, нежели варианты типа *(а)латы(а)р(ь) камень*.

Эти основные эпитеты *камня*, находящегося, согласно заговорной картине мира, в центре мифологического пространства, как бы поддерживают и развивают основные этимологические версии названий типа ⁺*(а)латырь камень*, что, как кажется, подтверждает мысль о достаточно позднем происхождении и вхождении в заговоры имен собственных (типа остров *Буян*, море *Океан*, камень *Алатырь*) [Агеева 1982: 143]. По мысли Р. А. Агеевой, о позднем характере этих названий свидетельствует, в частности, тот факт, что *камень Алатырь* зафиксирован только у русских и белорусов, у украинцев же он неизвестен (что отчасти подкрепляется и нашими наблюдениями: названия типа *(а)латы(а)р(ь)* известны преимущественно в русской традиции, тогда как на периферии и за ее пределами они встречаются гораздо реже и в сильно модифицированном виде).

Согласно этимологическим разысканиям О. Н. Трубачева и В. В. Мартынова, названия типа ⁺*(а)латырь*, а также его варианты с эпитетами (типа *бел горюч камень Алатырь*) восходят к словам (индоарийского или иранского происхождения), имеющим значения ‘сияющий’, ‘жгущий’, ‘белый = блестящий’, ‘горючий’ и т. п. [Трубачев 1980; Мартынов 1981]. На наш взгляд, те же значения выражены в заговорах не только имплицитно (на уровне этимологии имен собственных типа *(а)латы(а)р(ь) камень*), но и эксплицитованы в актуальных для заговоров базовых эпитетах камня: *белый, серый, золотой, горячий*.

Взятые же в целом, эти четыре эпитета составляют единое семантическое поле: ‘светлый’ = (*белый/серый*) + ‘золотой’ + ‘горючий’, к которому примыкают редкое *заповедный камень* ([Попов: № 123], орлов.) и варианты типа севернорусского *О(Е,Э)кеан камень*, в т. ч. *свят океан камень*, косвенно поддерживающие сему блеска, сияния благодаря связи этого имени собственного с темой воды. Это семантическое поле отвечает архаической концепции *святого*, в интересующем нас случае спроецированной на некое *святое* место (камень, находящийся в центре мира), объект поклонения и источник чаемой помощи, ср. у В. Н. Топорова о «бесспорной связи „святости“ с „блеском“, „сиянием“, в их предельном проявлении — с золотым и пурпурным цветом. Более того, — писал Топоров, — эти последние свойства и есть форма выражения „святости“ в оптическо-визуальной сфере (коде). Поэтому так многочисленны примеры, когда сама „святость“ познается по этим признакам». Этим, по мысли Топорова, объясняется устойчивая связь эпитета *святой* с водными объектами [Топоров 1987: 215]. Таким образом, камень, лежащий в центре мифологическо-

¹⁶ Вместе с тем трудно считать *синий* оригинальным эпитетом камня в заговорной традиции, поскольку две трети фиксаций сочетания *синий камень* приходится на те варианты заговоров, в которых на первом уровне фигурирует *синее море* (*На синем море синий камень...*).

го пространства и чаще всего именно на *море*, осознается как сакральный локус, что в целом подтверждает наше понимание второго уровня исследуемого мотива как уровня сакрального культового объекта.

Остальные же имена собственные и сочетания слова *камень* с эпитетами единичны, хотя в некоторых из них также просматривается связь с водной темой: *акимский камень* ([РЗЗ: № 465], архангел.), *Лип камень* ([Мансикка 1926: № 100], олонец.), *Кем камень* ([Мансикка 1926: № 138], олонец.), *камень Буйло* ([Булужева: 50], саратов.), *камень-белорус* ([РЗЗ: № 1958], калуж.), *камень Белороб* ([Попов: № 116], орлов.), *шеп-камень* ([Адоньева, Овчинникова: № 447], онеж.), *дрегучий камень* (< *дрег* 'якорь', что опять же указывает на связь камня с морем; [Мансикка 1926: № 105], олонец.) и *камень-якырь* ([НТКПО 2: 336], псков.); *камень в сорок саженой глубины* (также явно лежащий в море; [Зам: № 1915], гомел.); *булат камень* ('крепкий' + 'блестящий (металлический)'; [Таямн.: № 496], гомел.), *черный камень*, *большой камень*, *плоский камень* (т. е. 'плоский, расплюснутый'; [РЗЗ, 2185], калуж.), *червоный камень* ([Укр. магія: 72], киев.), *дьямен* ('алмаз', т. е. блестящий камень; [ПЗаг: № 688], гомел.) и т. п.

Камень как ключевой объект второго (культового) уровня исследуемого мотива сочетается с ландшафтными элементами первого уровня следующим образом. Пара *море — камень* встречается более 170 раз (90 случаев приходится на северно-, западно- и центрально-русский регион, порядка 40 — на белорусский, около 25 — на южно-русский и 15 — на украинский). Пара *поле — камень* дает около 45 вариантов (причем три четверти вариантов приходится на тот же северно-, западно- и центрально-русский регион). Остальные 20–30 вариантов сочетаний *камень* с элементами первого и первого А уровней единичны. Примечательно, что и для польских народных молитв, в которых встречается аналогичный мотив, пара *море — камень* (*белый, сивый*) является наиболее частотной, см.: «...*Na tem morzu biały kamień pływa, / Na kamieniu sam Pan Jezus odpoczywa...*» [Kotula 1976: 440].

Дерево — следующий по значимости элемент второго уровня (культовые объекты): «*На моріе, на лукаморіе стаит дуб, на том дубу залатая кара. Пад тым дубам лежать тры хорты. Рьябель — лизь, серый — лизь, чэрный — лизь, шоб у (и. р.) зрель открылась*» ([ПЗаг: № 410], чернигов.; от бельма). По общим подсчетам, *дерево* встречается даже в большем количестве вариантов, нежели *камень* (около 300), однако надо учитывать тот факт, что почти половина этих случаев приходится на заговоры от укуса змей, в которых отдается предпочтение *дереву* как месту обитания царя змей. Общий расклад такой: 160 фиксаций в собственно лечебных заговорах; 110 — в заговорах от змей; и еще приблизительно в 30 заговорах *дерево* на втором уровне сосуществует с *камнем* (20 из них приходится на лечебные заговоры, 10 на заговоры от укуса змей).

Однако самое примечательное — это география фиксаций *дерева*. Если в отношении *каменя* мы отмечали преобладание северно- и центрально-русских фиксаций, то *дерево* со всей очевидностью тяготеет к югу. Так, на долю северно-, центрально- и западно-русских записей, включающих объект *дерево*, приходится всего 45 фиксаций; на долю южно-русских — 40; на долю белорусских — 185 и украинских — 30 (это при том, что в количественном отношении северно-русские записи превосходят остальные и по численности приблизительно равны белорусским).

Теперь о том, какие именно деревья представлены здесь. Из 300 фиксаций более 170 приходится на *дуб*. *Дуб*, кроме того, не только самое популярное дерево в восточнославянских заговорах (в т. ч. лечебных), но и фактически единственное, наделяемое именами собственными. В восточнославянских лечебных заговорах встречаются:

— *дуб Трикосень* ([Крашенинникова: № 31], архангел.), *дуб Вартынский* ([ПЗаг: № 674], брянск. рукоп.), *дуб Прокурон* ([Романов: 184, № 104], гомел.), *дуб Якуб* ([Зам.: № 352], гомел.), *дуб Ивала* ([Таямн.: № 113], гомел.), *дуб Евгим* ([Гринченко 1901: 61], укр.), *дуб Мильян* ([Попов: № 114], смоленск.), *дуб Мельянов* ([Романов: 182, № 95], гомел.)¹⁷, *дуб Ракитан* ([Романов: 180, № 88], гомел.), *дуб Буян* ([НЗ: № 143], нижегород.), *дуб Волынский* ([Булушева: 56], саратов.), *дуб Кастка-тин* ([НЗ: № 78], нижегород.). В заговорах от лихорадки, восходящих к вариантам Сисиниевой легенды, известны также *дуб Маврикийский* (ярослав., полтав., саратов., в т. ч. рукоп.) и *дуб Мокрецкий* (олонец., нижегород.)¹⁸.

Гораздо чаще в лечебных заговорах отмечаются сочетания апеллиатива *дуб* с разного рода пояснительными эпитетами и уточнениями. Эпитеты и характеристические определения (как и имена собственные) не только решают задачу персонификации природного объекта, но прежде всего, как кажется, способствуют выделению конкретного культового объекта (*дуба*) из ряда ему подобных. Они характеризуют это дерево по ряду внешних параметров:

— цвет листы и коры, свежесть, возраст: *дуб зеленый* (гомел., житомир., киев.), *дуб черный* (чернигов.), *золотой дуб* (харьков.), *дуб с золотой корой* (чернигов.), *дуб с серебряной корой* (бел.), *сырой дуб* (олонец., нижегород., орлов.), *стар(ый) дуб* (архангел., гомел.), *сухой дуб* (укр., гомел.);

— форма кроны, ветвей и пр.: один из самых популярных вариантов — *дуб на двенадцать или тридцать ветвей (какатов)* (гомел., могилев., витеб., чернигов.), а также *дубище с сучищем* (орлов.), *дуб какатистый* (ветвистый), *дуб коренистый* (гомел.), *дуб кошлатый, гильятый* (ветвистый) (укр.), *дуб на трех корнях* ([Укр. магія: 111], чернигов.), *дуб корьков* (гомел.), *дуб кряков* ([РЗЗ: № 1913], архангел.)¹⁹, *дуб гнилой дупленястый* (гомел.), *дуб рогатый дупленястый* (гомел.), *дуб кургановатый* (гомел.), *дуб кресловатый* (укр.);

— мифологические характеристики: *дуб кверху корнями* ([Булушева: 49], саратов.), *три дуба вниз ветвями* ([Проценко: № 247], донск.), *дуб-скородуб* ([Миненок 2000: 33], калуж.), *дуб скородуб в 700 верхов* ([ПЗаг: № 675], брянск. рукоп.), *дуб-стародуб* ([РЗЗ: № 1957], калуж.).

Следующие по частотности деревья, встречающиеся в восточнославянских заговорах, таковы:

— *груша* (28 случаев): *груша белая* (гомел.), *колючая груша* (житомир.), *золотая грушка* (минск.);

— *яблоня* (17 случаев): *яблоня золотая* (гомел.), *яблоня кокотистая* (гомел.), *яблоня с тридцатью верхами, корнями и кокотами* (гомел.);

— *липа* и *липовый куст* (16 случаев): *липа Матруна* ([Романов: 185, № 106], гомел.);

— *ракита* и *раkitовый куст* (15 случаев);

¹⁷ О двух последних именах см.: [Юдин: 173].

¹⁸ О двух последних именах см.: [Юдин: 172–173].

¹⁹ О формах *корьков*, *кряков* и под. см.: [Иванов, Топоров 1974: 32, 176].

— *береза* (12 случаев): *белая береза* (олонец., вологод., костром., гомел.), *белая береза вверх корнями* ([Проценко: № 148], донск.; [Майков: № 149], пензен.); вероятно, высокий положительный статус этого дерева у славян объясняет тот факт, что *береза* практически не встречается в заговорах от змей;

— *верба, ива* (8 случаев): *золотая верба* (гомел.), *верба с золотой корой* (гомел.);

— *явор* (5 случаев);

— а также другие деревья и кустарники: *кипарис, сосна, вишня, ель, осина, калина, ясень, сухое дерево куст, дерево, побитое громом, лихой куст, древо карколист* ([Майков: № 107], рус.)²⁰, *три высоких древа — Петрий, Хитрий и Кипарис* ([Майков: № 81, воронеж.])²¹, *дерево Тенериф* ([Емельянов: 62], воронеж.), *кит древо на 100 верхов, корней и какатов* (гомел.) и др.

Анализ сочетаемости *дерева* с ландшафтными зонами первого уровня не дал неожиданных результатов: пара *море — дерево* (150 случаев) почти вдвое превышает количество фиксаций сочетания *поле — дерево* (85 случаев), что, очевидно, объясняется прежде всего максимально высокой частотностью самого элемента *море*; порядка 15 фиксаций приходится на сочетание *гора (курган) — дерево* и 10 — на *лес — дерево*. При этом самой частотной парой является *море — дуб* (около 120 фиксаций, из них только полтора десятка приходятся на севернорусские территории): «*На сынёму мори стоить дуб зэлэны, под тим дубом стоить стольк засланы, около того столька сыдыть баба Шаровоня. Вона нычого нэ робыть, вона Андрюшы здый, звих и удар говорыть...*» ([ПЗаг: № 379], житомир.). При этом пара *поле — дуб* дает лишь порядка 25 случаев; *дуб* оказывается практически единственным элементом второго уровня и для пары *гора — дерево (дуб)*. Вместе с тем *поле* активно сочетается с *грушей* (24 случая из 28 фиксаций этого дерева): «*Ў чыстом поли стаиць груша тра-суча, йи калюча, йи цвитуца. Пат таею грушай сядзиць дзеўка... Да не умее ни прасци, ни ткаци и тольки испуг угавариваци*» ([ПЗаг: № 172], гомел.), а также с *березой, ракитой (ракитовым кустом)* и *яблоней*.

Таким образом, сочетания *море — дуб, гора — дуб, поле — дуб* и *поле — груша* дают основные варианты сочетаний элементов первого уровня с культовым объектом *дерево*.

Церковь — третий по частотности культовый объект второго уровня (после *камня* и *дерева*): «*Стану я, раба Божья, благословясь, пойду, перекрестясь, из дверей в дверь, из ворот в ворота, в чистое поле... к океан-мору. В океане-море стоить господний остров, на этом острове святая церковь, в этой церкви на золотом престоле Пресвятая Богородица*» ([Крашенинникова: № 16], архангел.). Фиксируется почти в 60 вариантах исследуемого мотива (в 13 случаях *церковь* сосуществует с *камнем*).

В заговорах апелляция *церковь* часто снабжен эпитетом, характеристическим определением или уточнением, указывающим на сакральность самого объекта, его принадлежность к христианскому культу, на святого, которому посвящена эта церковь, или, наконец, на некоторые внешние признаки храма, маркирующие его исключительность и связь с концептом *святого* (золотой, белый, невероятных размеров): *святая церковь* (архангел., перм.), *святая Божья церковь* (олонец.), *Божья*

²⁰ См.: [Юдин: 171].

²¹ См.: [Юдин: 173].

церковь (архангел., вологод., костром., вятск., могилев.), *Божий дом* (донск.), *Божия храм* (архангел.)²², *церковь Господня* (саратов.), *соборная церковь* (олонец., вятск., нижегород., симбир., саратов., орлов.), *соборная апостольская церковь* (перм., поволж., гомел.), *апостольская церковь* (олонец., архангел., вологод.), *храмская церковь* (вологод.), *церковь святого Макария* (архангел.), *Лазарева церковь* (архангел.), *церковь Папы Римского* (калуж.), *золотая церковь* (вятск., витеб., гомел.), *белая церковь* (киев. белоцерков.), *белый храм* (архангел.), *большой храм* (архангел.), *церковь с 12 углами* (гомел.), *церковь от земли до небеси* (вятск.), а также просто *церковь* (повсеместно), *монастырь* (гомел., житомир.), *костел* (гомел., могилев., брест., витеб.), *часовенка* (олонец.), *каплица* (гомел., могилев.).

В отличие от камня и дерева, обнаруживающих очевидные ареальные предпочтения в рамках восточнославянского ареала (*камень*, как мы говорили, скорее тяготеет к северу, а дерево — к югу), *церковь* и другие объекты христианского культа относительно равномерно распределены в заговорах по восточнославянской территории.

Анализ сочетаемости объекта *церковь* с ландшафтными элементами первого уровня показал такие результаты. Наиболее частотной является пара *море — церковь/престол*, представленная почти 60 случаями (13 из них дают вариант *море — остров — церковь/престол*; 14 — *море — камень/церковь*), пара *поле — церковь/престол* дает 18 вариантов. Особенно надо выделить пару *гора — церковь/престол*, которая дает 28 вариантов, причем в 22 из них *гора* является единственным элементом первого уровня, ср.: «*На Сіянскій гарэ стаіць к а с ц ё л . У тым касцёле прастол . За тым пр а с т о л а м Г а с п о д з ь с я д з і ц ь , у р у к а х з а л а т ы к р э с т д з я р ж ы ц ь . . . М а ц ь П р а ч ы с т а я п р ы с т у п а л а , р у к о й р а с у з б і р а л а , у р а б у Б о ж а м (и . р .) у р о к і в ы б і р а л а . . .*» ([Таямн.: № 426], гомел.); «*На горе Сионе стоит церквѣца, а в церквѣце — гробница, а в гробнице девица, бела, круглолица. Встань, проснися, Богу помолися. Возьми иглу золотую... зашей рану кровавую...*» ([НЗ: № 91], нижегород.), что можно рассматривать как аллюзию к сакральной географии Иерусалима, тем более что это чаще всего *Сиян-* или *Сион-гора*. Наконец, *церковь/престол* выступает в качестве практически единственного объекта второго уровня, сочетающегося с *восточной стороной* как элементом первого уровня: из 15 вариантов этого мотива, начинающегося лишь с упоминания *восточной стороны*, в 13 случаях на втором уровне фигурирует именно *церковь* или *престол*: «*Встану, благословясь... погляжу под в о с т о ч н у с т о р о н у . П о д в о с т о ч н о й с т о р о н о й е с т ь с и н е м о р е , у с и н е м м о р е е с т ь а п о с т о л ь с к а ц е р к о в ь . В а п о с т о л ь с к о й ц е р к в и е с т ь с т у л Г о с п о д е н ь , н а с т у л е Г о с п о д н е м с и д и т П р е с в я т а я М а т и Б о ж ь я Б о г о р о д и ц а , в р у к а х у е й н о ж и к б у л а т н ы й . . .*» ([РЗЗ: № 2207], архангел.).

Культовый объект *церковь* практически не встречается в заговорах от змей: царь змей, находящийся в мифологическом центре, как правило, располагается чаще всего — на/под деревом, реже под камнем, но никогда — в церкви.

На втором А уровне культовые объекты могут дополняться (реже подменяться) предметами (чаще всего артефактами).

²² Преобладание «Божьих» эпитетов у этих объектов православного культа расходится с данными русской топонимии, где *Божьи* топонимы чаще обозначают языческие культовые места, а *Святые* — христианские [Березович 2000: 263].

Если для объекта *камень* этот уровень остается практически незаполненным, то объект *дерево* нередко дополняется такими предметами. Чаще всего это происходит в заговорах от змей, где на втором А уровне появляется указание на место, на котором лежит царь змей. Это либо гнездо и шерсть (руно): *гнездо, дупло, кубло (золотое гнездо, серебром выбито, шелком выстлано) / руно, шерсть (черное руно, руно черного барана)*, либо кровать и перина: *кровать, ложе, коляска (тесовая кровать) / перина (пуховая перина, одеяло)*: «*На чистом поли стоиць груша, под той грушей стоиць ложа, на тэй ложи ляжиць пярина, на тэй пярини ляжиць Шаврон. Ну-ка ты, Шаврон, возьми свое цяжкое, отдаси наша лёхкое...*» ([Романов: 112, № 297], гомел.); «*На море-кияне, на високом Буяне стоить ракитовый куст. А в том кусте ляжит черное руно, а в той руне три змеи козюли: Хавронья, Мавронья, Марья Ягипетская...*» ([ПЗаг: № 676], брянск.); «*Ой на морі, на окіяні, на острові на Буяні, стоить дуб, а в том дубу — сруб, а в срубі — зміиный зуб...*» ([Щербина: 587], укр. ейск.). Гнездо, руно, кровать и перина находятся обычно непосредственно на дереве или под деревом.

В других лечебных заговорах *под деревом* (или *реже около камня*) фигурируют *стол, стул, кресло, лестница, гроб, гробница, колода, палатка, столб, кровать, колыбель, доска, престол, гнездо* (если субъектами описываемых далее действий являются птицы), — все они определяют место, на котором сидит/лежит/стоит (находится) субъект последующих действий: «*На чыстам полі, на прывалі, стаяў дуб, пад тым дубам стаяў гроб, у тым грабу ляжаў мерцвяк. Як таму мерцвяку з гроба не ўставаць, так у (и.р.) бытніка, бязбытніка, сухотніка не бываць*» ([Таямн.: № 613], гомел.); «*На сінім моры стаіць дуб зялёны, на тым дубу гняздо. А ў тым гнязде сарокі, вароны без ног, без крылля. Не ходзяць, не лятаюць, толькі прымаўкі адганяюць*» ([Зам.: № 923], могилев.). В тех вариантах, где основной объект второго уровня опущен (т.е. нет ни *камня*, ни *дерева*, ни *церкви*), второй А уровень представлен фактически тем же набором предметов (*дом, хата, баня, камора, гробница, ток, корабль, криница, мост, столб, стол, стул, кровать*), уточняющих локализацию субъекта действия: «*На синьому морі-океані три столи стояли, за тими столами три святи сиділи, книги читали, рожденому, хрецюному (и.р.) кров замовляли*» ([Слов. маг.: 55], днепропетр.).

Примечательно, что в отношении *церкви* второй А уровень оказывается более представительным: *церковь* «дополняется» и часто даже подменяется такими объектами, как *престол (золотой престол, золотой стол)* — 85 фиксации, *крест* — 3 фиксации, *гробница* — 3 фиксации, *золотой столб* — 3 фиксации, *лестница (золотая, серебряная, от земли до неба)* — 4 фиксации, *алтарь*: «*Стану, раба Божья, благословясь... выйду в чистое полё, в чистом поле стоить листвыця от земли до неба. С этой листвыцы опускается сам свет истинный Христос: конем топчет, копьём колет, заговаривает все... призоры, витряны переговоров...*» ([Курец: № 326], олонец.); «*На тім морі церква стояла, в тій церкві віктар стояв, на тім віктари Ісус Христос лижйев... Кликав до себе Петра, Павла. — Святий Петре, святий Павле, нати вам тоту молитву, несить в світ, навчайте людей...*» ([Kowal-Fuczyło 2001: 271], львов.).

Персонажи. На **третьем уровне**, в самом центре этого мифологического пространства (внутри, вблизи или непосредственно на культовом объекте), находится

мифологический (сакральный) персонаж, которому приписывается функция спасения / излечения / изгнания недуга или отзывания змей / изымания ядовитого жала. Наши наблюдения совпадают с мнением С. Г. Шиндина, полагавшего, что «кульминационным моментом пути героя является не его <центра мира. — Т. А.> достижение, а встреча с представителем потустороннего мира...» [Шиндин 1993: 121].

Среди персонажей, находящихся в мифологическом центре, можно выделить пять основных групп:

1) Сакральные персонажи, связанные с христианской традицией (апостолы, святые, мученики, ветхозаветные и новозаветные персонажи, церковные лица и др.): *Иисус Христос (батюшка Иисус Христос), Господь, Богородица (Дева Мария, Мать Пречистая, Царица Небесная, три Девы Марии и др.), Св. Дух, сила небесная; святые, Иоанн Креститель, Петр и Павел, 12 апостолов, Михаил архангел, евангелисты Марк, Лука, Иван и Иуда, три святителя, св. Никола, Георгий, Георгий Христомеец, Антина, Кузьма и Демьян; Козьма Демьян, Лука и Павел; Власий; Василий Кесарийский, Климент папа Римский; Иван Златоуст, мертвый Лазарь, ангелы (12 ангелов), архангелы; Илья, Адам (Адамова голова), Адам и Ева, Каин и Авель (Каер и Лаер); святая девица, попы (черный поп, белые попы), дьяк, бабушка Соломонида и др.*

В заговорах от лихорадки (как устных, так и принадлежащих рукописной традиции), восходящих к апокрифической Сисиниевой легенде, в мифологическом центре находятся почти исключительно сакральные персонажи, наделенные именами собственными; в вариантах «Сна Богородицы» — *Иисус Христос* и *Богородица*. В целом же наиболее частотным персонажем христианского предания в исследуемом мотиве является, безусловно, *Богородица*, за ней следует *Иисус Христос*, и далее — с сильным отрывом — другие персонажи.

Анализ сочетаемости персонажей этой и двух последующих групп с элементами и объектами первого и второго уровней крайне затруднен вследствие обширной номенклатуры персонажей. Однако есть несколько моментов, о которых можно говорить с высокой степенью вероятности. Как отмечал Б. Проценко, «если вслед за морем-океаном и островом Буяном упоминается алатарь <т. е. камень Алатырь. — Т. А.> и под., то далее в тексте начинают действовать мифологические существа (языческие помощники, болезни), если же это слово опущено, то на его месте появляется церковь и под. и начинают действовать христианские помощники целителя» [Проценко: 68]. И хотя это суждение нельзя считать до конца точным (известно немало исключений, когда в *церковь* и другой объект христианского культа заговорная традиция помещает не христианских персонажей, а *красную девицу* и *старичка*), тем не менее указанная тенденция справедлива по отношению к значительной части заговоров. Вместе с тем персонажи христианского предания появляются в заговорах не только вблизи церкви и престола. Высока частотность этих персонажей в рамках конструкта *море — (остров) — камень*, где камень, вероятно, воспринимается как сакральный центр, в целом аналогичный *церкви/престолу* или *алтарю*. В то же время в рамках заговорного конструкта *море — дерево* христианские персонажи встречаются значительно реже (предположительно потому, что *дерево* в гораздо меньшей степени, чем камень, мыслится функциональным аналогом храма). Наконец, в конструктах *поле — камень* и *поле — дерево* христианские персонажи фигурируют также достаточно редко.

2) Мифологические и прочие антропоморфные персонажи — *три царя, 12 царей, девица (красная девица, девица-красавица, девица — золотое лицо, две, три девицы, мудрые хитрые девицы, 12 девиц, 77 девиц), панна (три панны; три Ганны, три панны), сестрицы (3, 12), девочка, баба с дочерьми, две сестры и брат, два (три) брата (12 братьев), бабы, бабка-семиволоска, старая старица, три бабушки, молодцы (12 молодых), паньчи, 3(12) панов, дедька-белобородько; дед бородатый, седобородый, белобородый дедушка; сивый дед (сивенький дедочек), бел старичок, стар старичок, старец, старичок кудрявый, кудрявый человечек, старый матерый человек, стар велик человек, старый человек, старик со старухой, черный человек, мудр муж, 12 писарей, купцы-торговцы, 300 мужей железных, дикая баба, золотая баба, железная баба с семью дочками, тридцати женам муж, Жилин муж, Дев муж, Дий, Олена царева, Настасья царева, дева Анна, три Наташки, Палашка, Катерина, баба Рюха (Боборыха), баба Шаровоня, Ёсип Виссарионович, атаман Кияш (Океяш) и атаманиха Кияша (Океяшиха), Захарий и Макарий, царь Ахромей, Коцей Бессмертный, дид Карипото, дедька лебедька по имени Авдейка и др.*

3) Неантропоморфные (преимущественно зооморфные) мифологические существа: *щука (щука Пятница, щука глотуха, белая щука, бела рыба щука, щука медная, щука златокрыла, золотая щука), рыба, лягушка, рак-скорпион, Рог, змей, змея о 12 голов, волоснёва мати, три хорты, 300 волков, волчица, заяц, 300 коней железных, котиче, серый кот, черный кот, птица с яркими очами, огненная птица, злат птица, птицы медные, черные птицы, жар-птица, птица железный нос, сокол (ясный сокол), ворон (черный ворон, царь ворон, воронь черная, 12 воронов), сизый орел, 12(70) орлов, дятел, тридцать сорок, голубенята, сова, ряба, золотой петух, старший певник; Ворон Воронович, Кокот Кокотович; Изоп птица, Нагай птица, три царя (рак, волк и месяц), 12 вихров и др.*

4) Наконец, в достаточно редких случаях в мифологическом центре персонаж как таковой либо отсутствует вовсе, либо на его месте появляется покойник: *мертвец (33 мертвеца), баба неживая, молодой покойник, девица-мертвица, Иван мертвец, мертвое тело, мертвая голова* и т. п. О сюжетном развитии заговора в такой ситуации речь пойдет ниже.

Дать сколь бы то ни было полный анализ персонажей и имен этих четырех групп затруднительно, хотя мы и попытаемся наметить некоторые, на наш взгляд, основные его особенности. Что касается первой группы, то нахождение персонажей христианского предания в центре некоего сакрального мира видится вполне логичным, как и то обстоятельство, что именно христианским персонажам (как персонажам высшего уровня в мифологической иерархии) приписывается особая способность лечить и избавлять от недугов. Не ставя перед собой задачу исследовать функциональность отдельных персонажей в рамках описываемого мотива²³, отметим тем не менее, что *Богородица* выступает как целительница практически любых болезней, что соответствует ее общей роли как заступницы за людей перед Богом; наиболее же часто она фигурирует в качестве целительницы кровавой раны, а также женских и детских болезней.

Сложнее обстоит дело со второй и третьей частями списка. Присмотримся к ним повнимательнее и попытаемся определить, какими способами достигается са-

²³ В рамках русских заговоров такая работа проделана в книге А. В. Юдина.

кральная и мифологическая отмеченность входящих в них персонажей, своего рода повышение их мифологического статуса. Прежде всего, заговор помещает в мифологический центр персонажей, имеющих высокий социальный статус, или тех, кто занимает первые места в определенной парадигме: сюда относятся *царь, царевна, царица, царь ворон, атаман и атаманиа, Ёсип Виссарионович, старший певник, орел, сокол и ворон* (как первые птицы, своего рода цари птиц), *Рог* (птица или змея, судя по имени, также облеченная некой высшей властью) и нек. др. Во-вторых, заговор присваивает персонажам, которые находятся в мифологическом центре, имена собственные, тем самым выделяя их из ряда подобных. В-третьих, заговор отмечает неких персонажей внутри однотипного ряда, наделяя их исключительными атрибутами и свойствами: *девица-красавица, девица — золотое лицо, мудрые хитрые девицы, мудр муж, 300 мужей железных, железная баба с семью дочками, птица железный нос, щука медная, щука златокрыла, золотая щука, 300 коней железных, птица с яркими очами, огненная птица, злат птица, птицы медные, жар-птица, золотая баба, золотой петух*. Наличие большого числа «золотых» атрибутов у этих центральных персонажей, видимо, объясняется устойчивой ассоциацией *золотого* с богатством, знатностью, высоким статусом, светом и под. Четвертый способ — это придание тем или иным персонажам количественных характеристик сакрального порядка: таких персонажей обычно 3, 12, *тридевяť*, а также 7, 77. Наконец, в-пятых: важнейшее место в ряду персонажей, помещаемых в мифологический центр, занимают «старики» (*дедька-белобородько; дед бородатый, седобородый, белобородый дедушка; сивый дед (сивенький дедочек), бел старичок, стар старичок, старец, старичок кудрявый, старый матерый человек, стар велик человек, старый человек, старик со старухой*), обладающие опытом и жизненной мудростью, а также — по причине своей близости к «иному миру» и предкам — особыми приобретаемыми благодаря этому качествами и способностями (они близки и к собственно *мертвецам*, ср. бел. *деды* ‘предки’)²⁴.

5) Наконец, в заговорах от змей в мифологическом центре находится царь/царица Змей, царь Гад, главный змей, царь всех змей. Этот персонаж в большинстве случаев наделен именем собственным, причем количество основных имен и особенно их вариантов чрезвычайно велико²⁵. Перечислим лишь основные: *Шкурная, Шкурапея, Шкарупета, Шкурпатая, Шкурапея-Простопеча, Шкурлупея, Шкорлупина, Шурпея, Ско(у)ро(а)пея, Скорупея, Колупея, Сукропея, Скурапей, Скоронид, змея Шкурапей с мужем Сиясом, царь Артамон и царица Улита, Ягипа, Агыпа, царь Египет, Катерина, Катерина-Ригатуха, Ульяна, Елена, царица Елена, Мария, Марина, Марьяна, Марья, Мавронья, Марья Египецкая, Степанида, Арина, Настасея, Прасковья, Пелагея, Кулина, Салепянета, Цыклида, Арафима, Авхимья, Сохвея, Партупея, Салоха, Лизуха и Курапея, Кутыня, Мутыня и Агарпина, Шаха-Ваха, Гаданя-палая, старшая змея Явна, Ела, Сохвия и Мархвия, Ела, Зола и Роса, царица Елына, царица Елица, Имла, царица Ляга, три Янны, гадюка Сивилуха, Саватей*

²⁴ Любопытно, что, по наблюдению Е. Н. Елеонской, и в сказках именно *старые люди и девушки* предстают обладателями чудесного знания и выступают в роли чудесных дарителей и советчиков [Елеонская 1994: 70].

²⁵ Подробнее см.: [Юдин: 163–168].

и Хевра, шкуронея Хавра, Хава с Хавою, Хавронья, Хома-галина и гад-Хомец, гадина Ладина, Аспидница, Ярец и Ярица, царь Халиман, муж Ничипор, цар Сокатын, змей Сакатун, уж Аксён и сын Семён, змей Галич, Хим, царь Саматуз, Шаврон, царь Микидыён.

В тех случаях, когда имя собственное отсутствует, в обращении к старшей змее / старшему змею часто присутствует уточнение, выраженное эпитетом, тавтологическим повтором и т. п.: *вуж-вужаница, гад-гаданица, уж — добрый муж, вужий гад, шалный царь* (в заговорах от шала — бешенства), *вужище — золотые рога, змея-богатырка, вуж царик, змеиный царь, вуж рожки в золоте, гадюка-царица, царица-псарица и царь-псарь* (в заговорах от укуса собаки и от бешенства), *скураная гадюка, всем змеям царица, змея-змеица, старшая змея; змея большая, старшая; пан сливень* и др.

Несложно заметить, что большая часть мифологических змей, находящихся в центре мира, под деревом или в гнезде на этом дереве, также выделена из однотипного ряда как именами собственными, так и с помощью придания этим персонажам особого статуса: змее или змею присваивается титул *царя, царицы или царевны*, а также *пана, старшей змеи, богатырки, ужа с рогами* (т. е. также наделенного властными полномочиями), ср: *царь Артамон и царица Улита, старшая змея; змея большая, старшая; пан сливень, шалный царь, вужище — золотые рога, змея-богатырка, вуж царик, змеиный царь, вуж рожки в золоте, гадюка-царица, царица-псарица и царь-псарь, всем змеям царица, царь Египет, царица Елена, старшая змея Явна, Ела, Сохвия и Мархвия, Ела, Зола и Роса, царица Елына, царица Елица, Имла, царица Ляга, царь Халиман, муж Ничипор, цар Сокатын, цар Саматуз, Шаврон, царь Микидыён.*

Анализ персонажного состава исследуемого мотива приводит к выводу о том, что заговорный универсум помещает в мифологический центр по преимуществу тех персонажей, которые наделены исключительными свойствами, высоким сакральным, мифологическим или социальным статусом. Прямой контакт и обращение к этим персонажам составляют цель того пути, который преодолевает субъект заговора; именно этим персонажам вменяется в обязанность и придается право избавить страждущего от болезни или иным способом спасти его от беды. Основной персонаж выступает в функции *помощника, целителя, спасителя или дарителя*. Посмотрим теперь, что же происходит в центре мира в тот момент, когда в заговоре появляется это главное лицо, облеченное властью и полномочиями.

Действия и события. Рассмотрев номенклатурный состав исследуемого мотива, перейдем к тем действиям и событиям, которые, собственно говоря, и составляют смысл заговора как лечебного ритуала. Происходящие в мифологическом центре события — при всем их кажущемся разнообразии — легко укладываются в несколько основных сюжетных линий, отличающихся своей прагматической установкой.

Просьба/приказ (один из наиболее частотных вариантов развития действия) сводится к тому, что субъект заговора (знахарь/знахарка, другой посредник или сам больной), попадая в мифологический центр или мысленно обращаясь к главному лицу заговорного ритуала (адресату заговора, в этом центре находящемуся), высказывает просьбу/приказ избавить своего пациента (себя) от недуга. Степень императивности этой установки может различаться, ср. типичную просьбу *прошу тебя, избавь и. р. от притки* с приказом *иди, отгони уроки и призоры, чтобы больше их не*

было, однако общий смысл высказывания остается практически одним и тем же. Другое дело, что просьба чаще бывает адресована сакральным персонажам (см. выше персонажей первой группы)²⁶, а приказ — мифологическим персонажам и животным, хотя и это отличие не является абсолютным.

В ряде случаев в заговорах наличествует глагол *просить* в форме 1-го л. ед. ч. типа *прошу/умоляю*, за которым следует глагол обычно в повелительном наклонении, конкретизирующий просьбу (*угомони (те)*, *уговори (те)*, *сними(те)*): «...Я *прошу вас, атаман Кияш, атаманиа Кияшиха, из рабы (и. р.) выгоньте нечистую силу, выгоньте недуга...*» ([РЗЗ: № 2185], калуж.)²⁷; «...*прашу я этих птах: „Крылушками выбивайце дзюбачкамі выбірайце, шаўковымі хвосцікамі вымятайце“...*» ([Таямн.: № 629], гол.-мел.), или придаточная конструкция типа *чтобы не болело (не ломило, не щемило и т. п.)*: «*Присвятая Богородица, И я Тебе пращу, и я Тебе маю. Пасаби и памаги, штобы и болело бы и ни ламило бы в Клавдии...*» ([НТКПО 1: 221, № 5], псков.).

Гораздо чаще обращенная к сакральным персонажам реплика представляет собой просьбу не избавить человека от болезни, а помочь в его излечении, т. е. смысл этой реплики сводится к следующему: «Сакральное лицо, *помоги (мне, знахарке)* сделать то-то и то-то больному»: «...*мне пособити и помогити, Мать Пресвятая Богородица... и бабушка Соломонида, раба Божья младенца обабить и на добро здоровьё наладить...*» ([Мансика 1926: № 23], олонец.); «...*Матушка-Царица небесная, Богородица, поди к рабы Божьей там Дарье, пособи и помоги родимець заговорить, усмирить...*» ([Курец: № 158], олонец.); «...*Помолюсь и поклонюсь Кузьмы, Демьяну: „Пособите и помогите рабы Божьей Ксеньи заговорить... грызь мозговую..."*» ([Курец: № 187], олонец.). Наконец, просьба о помощи может быть и не конкретизирована: «...*И Господзи, и маць пречистая, прощу к сабе на помочь, и уклоняемся низеньким уклоном мы вам!...*» [Романов: 183, № 98]. Иногда содержание просьбы меняется, и сакральное лицо просят *дать* знахарке что-то, что может помочь страждущему: «...*мать Присвятая Богородица моёт своё белоё лицё. Припаду, попрошу я милосердную Царицу Небесну: Дай Ты мне святой воды, штобы омыть раба Божья (и. р.) от... чужого наговору...*» ([Мансика 1926: № 4], олонец.).

Иными словами, помощь в такой ситуации запрашивается (во всяком случае формально) не для самого больного, а для знахаря, и это указывает на то, что основная «нагрузка» в лечебном ритуале и основная ответственность за его последствия для больного ложится в подобных случаях все же на знахарку, а не на сакральное лицо. Последовательность предполагаемых действий в данном случае выглядит так: субъект ритуала (знахарка) — сакральное лицо — субъект ритуала (знахарка) — пациент.

Вместе с тем просительных конструкций в лечебных заговорах довольно мало: по-видимому, экстремальность ситуации (болезнь) требует более решительного вмешательства, что диктует иную модальность всего высказывания.

²⁶ По мнению Е. Е. Левкиевской, просьба может и не содержать такого глагола; с точки зрения исследовательницы, просьба выделяется в ряду других типов высказывания не только своим чисто языковым выражением, но также и тем, к кому именно она обращена: в обращении к сакральным персонажам «человек всегда выступает исключительно как проситель, в обращении с другими он может угрожать, приказывать, запрещать и т. д.» [Левкиевская 2002: 216].

²⁷ Здесь и далее начало заговора, описывающее образ мифологического центра, мы опускаем из экономии места.

Чаще *приказ/просьба* выражается в заговорах непосредственным обращением к главному персонажу (адресату), находящемуся в мифологическом центре, обращении, соединенным с глаголом в повелительном наклонении; в роли адресата такого высказывания может выступать сакральный или мифологический персонаж, а также животное: *девицы, уймите кровь; Антипа и Кузьма с Демьяном, исцелите грыжу; Богородица, сними родимцы; Богородица с сестрами, зашейте рану; 300 коней железных и 300 мужей железных, стреляйте в жало; белая щука, съедай с и. р. исполохи; щука зубастая, скушай уроки с и. р.; Георгий Храбрый, стреляй по жалам; дедька-белобородька, вынимай шал из собаки; Адам с большим железным зубом, отдай мне зубы железные; лягушка, сними жабу с и. р.; двенадцать птушек, разнесите уроки на быстрые реки; двенадцать орлов, выклевывайте у гадов яд; котиче, возьми черемиче; злат птица, отклуй призоры у и. р.; судержитель, удержи своих зверей, чтобы они не пугали и. р.; св. Миколай, лиха собирай; дед, унимай своего собаку-кусаку; Богородица, замкни сатане рот и язык. Приказ может следовать в структуре высказывания за призывом (выраженным глаголами *приходи, помоги* и т. п.): *Палашка, иди звиж вставлять; Богородица, пособи и угомони все болезни.**

Частую адресату заговора приписывается ряд последовательных действий, которые должны привести к желаемому результату: «...Пресвятая Божья Мать Богородица и Иисус Христос, возьмите нетленные ризы и смахивайте с раба Божия (и. р.) младенца озепа и уроки...» ([Пыщуг.: № 142], костром.); «...красная девица... ты, встань, встань, красная девушка, возьми иглу линевою, ты вздень нитку шелковую, зашей рану кровавую...» ([Майков.: № 143], владимир.).

Наконец, *просьба/приказ* может иметь двухчленную структуру, когда адресата заговора как бы перенацеливают на совершение необходимого пациенту действия: «...Браціі мае, браціі, вам не пахаць, не араць, а з жэнічыны (и. р.) нарадку выганяць...» ([Таямн.: № 501], гомел.); «...Свет ты, Илья пророк... не пали и не опаливай в лесу зеленой хвои... опаливай все уроки...» [Попов.: № 26]; «...На морі стоїть дуб, на дубі сидить сокіл. Прилетіла змія, хоче з'їсти сокола. „Стій, змію, не їж мене, їж (и. р.) сімдесят болячок...“» ([Зорі: 53], кировоград.), ср.: *св. Георгий и два молодца стреляют по сырому дубу: стреляйте по приткам* [Еф. МЭА: № 101: 219]; *Богородица книжку читает; брось, иди к и. р. пристрит шептать* [Зорі: 50], киев.) и др.

К адресату может быть обращена *просьба дать* страждущему некий предмет (находящийся в мифологическом центре), с помощью которого тот мог бы исцелиться: «...Ты, чорны воран, ляці ў Кіеў. У Кіеве стаіць капліца, пад той капліцай крыніца. Набяры ты з тае крыніцы вадыцы... Прынясі рабу божаму (и. р.) напіцца, памыцца. Ад скулы-агнавіцы...» [Зам.: № 683].

Отличие *приказа* от *просьбы* заключается в том, что *приказ* сводит участие знахаря к простой функции посредничества, фактически снимая с него ответственность за результат лечения. И в этом случае последовательность предполагаемых действий несколько иная: субъект ритуала (знахарка) — сакральное лицо — пациент.

И *просьбе*, и *приказу* в заговорах с интересующим нас мотивом может предшествовать повествовательная часть, описывающая диспозицию персонажей, находящихся в мифологическом центре. Это описание обычно вводит в сюжет заговора адресата *просьбы/приказа*, а также актуализирует те локусы, предметы или действия, которые будут иметь значение в дальнейшем развитии сюжета. Ср.: «...в цистом поли зелен сат... и в этом саду ходит питушок, золотой грибишок, маслена го-

ловушка, шолкова бородушка... И ходит ён, питушок, и выкляиват и все сады и винограды. Я ёму помолось: И ты, питушок... и также клюй и выкляивай и цирьи и верьи, цёсы и копосы и баенные нецисци...» ([Мансикка 1926: № 142], олонец., от банной нечисти); «...Слетались разные птицы. Они думали, гадали, старшего выбирали. Выбрали дятла. Дятел полетел на море, привел трех девиц. — Девыцы, девыцы! Уймите кровичи...» ([Булушева: 49], саратов.); ср. также: красная девица с ножами, вынь болезнь [РЗЗ: № 2210]; кот-мурлыка, хватит спать, пора вставать, с и.р. килу выгонять ([Проценко: № 181], донск.); три красные девицы, берите иголки, зашивайте раны ([Булушева: 48], саратов.); на дубе мамки и няньки, не пускайте ночниц [Зам.: № 1162].

В описанных выше случаях просьба и приказ исходили от субъекта (или отправителя) заговора. Зачастую же в рамках интересующего нас мотива ситуация может складываться иначе. В повествовательной диспозиции, предпосланной просьбе или приказу, в текст вводится персонаж (один или несколько), который уже сам, от своего лица обращается к третьему лицу с просьбой о помощи или с приказом совершить определенные действия, чтобы избавить человека от болезни. Такие тексты, достаточно разнообразные по своим функциям, весьма однотипны по составу персонажей, в который входят практически только сакральные лица, что, вероятно, отчасти объясняется системностью христианского «пантеона» и наличием определенных связей между его участниками (Иисус Христос — Богородица — святые; Богородица — ангелы, святые; св. Иосиф — Богородица): «...ляжыць Маці Прачыстая. Прыйшоў к ёй Ісус Хрыстос: „Маць мая, маці, намажы рабе Божай (и.р.) залатніка падымаці!“...» ([Зам.: № 814], голем.); «...За тымі прыстоламі сідзяць Ісус Хрыстос і мацерь Божая, святы Пётр, святы Павел, святы Спас. Гаварыць маць Прачыста сынку: „Мой сынку, прысылай сваіх слуг на сіне мора, на сцюдзёную вад, дай рабу Божаму (и.р.) помач“...» ([Таямн.: № 545], голем, от испуга); «...Ісус Хрыстос сідзіць і книгу чытае; прыйшла до нього Божа Мати: — Кідай, сину, чытати, да пйдэмо рабі Божій (и.р.) пристрїт вимовляти...» ([Укр. маг.: 80], житомир.); «...Сидели две сястрицы-гарятницы, третий братиц Ванюшка. Ани думали думу — уживить Иринкину руду. Присвятая Мать Быгародица... приди, пымаги Иринкинай руды...» [НТКПО 2: 338]; ср. также: Богородица читает книгу; пришел Иисус Христос: пойдём переляк выговаривать ([Слов. маг.: 20], киев.); красная девица; ее будит И.Х.: иди, сними с и.р. килу [Проценко: № 174]; св. Иосиф, к нему приходит Богородица: иди колючку колоть [Иванов 1885: 142]; ангелы и птица огненная; Богородица, пошли птицу выбирать 12 грыж ([РЗЗ, 1538], вологод.); ангелы водят Богородицу и просят: освободи и.р. от испуга [Зам.: № 1062]; Богородица, сошли ангелов ночницы сечь [Зам.: № 1176]; Господь просит Богородицу: иди сибирку заморить ([Проценко: № 249], донск.).

Императивный характер может иметь также и угроза, адресуемая субъектом заговора недугу (впрочем, угроза скорее типична для превентивных оберегов, нежели для лечебных заговоров как таковых): «...Ты будешь, грыжа, рабу (и.р.) грызть, а я, грыжа, тебя буду есть...» ([Новг. ф-р: № 432], новгород.).

Мотив угрозы вместе с тем является одним из основных в южнорусско-белорусско-украинских заговорах от укуса змей, когда к персонажу, находящемуся в мифологическом центре (царю змей и под.), субъект заговора обращается со словами типа: «Вынимай яд/унимай своих слуг/родственников, не сделаешь этого, я тебя

уничтожу (огнем сожгу и пр.)/пожалуюсь сакральному лицу (св. Георгию, архангелу Михаилу), он тебя уничтожит/сожжет огнем»: *«На морэ, на Сияне стояў дуб. На том дубе двэнацаць кокаты. На тых кокатах двэнацаць сучки. На тых сучках пухова перына. На той перыне змея шкурапей са сваим мужем со Сиясом. Змея-шкурапей, унимаі сваіх дзецей, ярых-перэярых, чорных подкалодных. Если не унимеш, паілю на цебе Михаила Архангела, каб ён цебе гromом пабіў, молнию спаліў, па белому свету попіл пусціў»* ([ПЗаг: № 660], гомел.) и мн. др.

Наиболее же популярной моделью действия, совершаемого в мифологическом центре, является собственно *избавление страждущего от недуга*. Сакральный или мифологический персонаж, находящийся в мифологическом центре, совершает некие действия (описываемые в так называемом нарративном режиме повествования, когда не выражается отношение времени происходящего в нарративе к моменту речи), которые и приводят к искомому результату.

В большинстве случаев эти действия основаны на восприятии болезни как материальной субстанции и потому имеют характер:

— изгнания болезни или удаления ее от пациента (и.р.), имя которого обязательно называется в заговоре: *кудрявый старичок отстреливает уроки от и.р.; Иисус Христос отгоняет уроки от и.р.; три девицы разносили уроки и.р.; Господь кубочки наливает, от и.р. испуг забирает; Ёсип Виссарионович мечами рубит, неприятелей отгоняет от и.р.; Иисус с крестом, на нем роса; Богородица взяла росу и снимала уроки с и.р.; 12 попов будут скулу вытягивать из и.р.; все святые приходят читать и криксу снимать с и.р.; Иисус Христос с силой небесной выгонит притку из и.р.; Богородица сгоняет бородавки с и.р. и кидает их в море; ворон лапами разгребает, пристрит отгоняет от и.р.; Иисус Христос из двух чаш вино переливает, из третьей подвей выгоняет, Божьи ангелы вынимали уроки у и.р.; красная девица с ножницами вырезает грыжу у и.р.; Рог выгоняет болезни из и.р.; три девицы, третья вынимала переполохи из и.р.; бабка на море испуг и.р. пускала; Богородица обдувает с младенца и.р. уроки; черный поп смахивает с и.р. призоры; сизый орел с серебряными когтями болезнь вынимает у и.р.; три девки вышивали и из и.р. боль убирали; Жилин муж выбивает хворость из и.р.;*

— нейтрализации болезни: *две мудрые девицы унимают щепоту у и.р.; Богородица замыкает у и.р. болезни; птица железный нос теребит жабу у и.р.; Богородица и попы, они пишут и читают, золотник у и.р. останавливают; Черный ворон крыльями стрепенулся, испуг и.р. минулся;*

— или ее уничтожения: *щука перегрызает у и.р. уроки; щука Пятница перегрызает у и.р. родимец; 300 волков загрызают 12 грыж у и.р.; сокол золотым пером и золотой клювом раскалывает у и.р. уроки; Богородица молотом разбивает у и.р. жало змеи; Богородица мечом сечет рак/язву у и.р.; ангелы с топорами утин вырубали у и.р.; серый кот заедает у и.р. 12 грыж; золотой петух крыльями машет, клюет гадюг; дед яд у и.р. заговаривал, в море топил; по лестнице спускается Иисус Христос и топчет болезни у и.р.; котиче с зубищем кусает у и.р. зубы, чтобы они не болели; Св. Дух рубает жабу у и.р.; Нагай-птица заклевывает у и.р. грудницу; дикая баба с большими когтями, она тебя заколет и др.*

Реже персонажам приписывается функция знахаря:

— заговаривание болезней: *Богородица читает евангелие и слезно отговаривает и.р. от колдуна; старик со старухой заговаривают и.р. от змей; Иисус Христос ляк и.р. отговаривает; Иисус Христос уроки и.р. говорил; Бабушка Соломонида грызь у и.р. заговаривала; Богородица пряла кудель Мимо идет Никола: «Куда идешь? — К и.р. кровь заговорить»; три девицы ничего не делали, только удар и.р. говорили; Богородица вычитывала сглаз из белого тела и.р.; старший певник песенки спевал, ночницы из и.р. уговаривал; три черных ворона говорят про ту боль, чтобы и.р. не точила. Иногда сообщается об умении адресата заговаривать недуг, что, по-видимому, достаточно для обретения искомого результата: *панна умеет отговаривать уроки;**

— лечение и помощь вообще: *Богородица с крестом всех исцеляет; Богородица живет в часовенке и исцеляет младенцев; Богородица утишает болезни; Богородица сечет камень, утоляет скорби и болезни; панна вышивает и всем дает помощь; шерстью белого барана Богородица затыкает жерло и лечит рожу и.р.; Богородица ризами раны и.р. затыкает; девица не шьет, только дает и.р. помощь от скулы; сивый дед калину ломал, огонь пускал, помощь и.р. давал;*

— или конкретные целительные действия: *три панны, третья и.р. враз вставляла; три хорты (собаки) открывают и.р. зрение; золотая баба с золотым венком попарит и.р. от всяких ран; черный ворон зашивает мясо с мясом, кость с костью; девица (Богородица, др.) зашивает раны; Изоп-птица, из нее выходит девица и зашивает рану; красна девица сшивала кожу с кожей.*

Наконец, те же действия, направленные на избавление страждущего от недуга, могут приписываться субъекту заговора (а не сакральному или мифологическому персонажу). Как правило, однако, и в этих случаях в диспозиции заговора задается некий сакральный или мифологический персонаж, присутствие которого в мифологическом центре создает необходимые условия для исполнения лечебного ритуала, по-своему «сакрализуя» всю ситуацию: *«...В окяне-море стоит злата церковь. В этой церкви злат престол. За златым престолом сидят Исус Христос, Егор Храбрый, все святые ангелы. Господь, снимаю я с рабы Божьей (и.р.) уроки...»* ([РЗЗ: № 358], вятск.); или же субъект заговора сам оказывается в мифологическом центре, где и совершает подобные действия: *«...Выйду в чисто поле, в том чистом поли стоит крест животворящей, за тым крестом животворящим есть златой камень; из-под того златого камня кипит ключ золотой. Из-под того ключа золотого текет быстрая река. В той быстрой реки беру р.Б. (и.р.) <воду> на р.Б. (и.р.) и наговариваю. Снимаю с раба Б. (и.р.) прици, призоры и лихие оговоры...»* ([Курец: № 305], олонец.).

Следующая сюжетная линия развития событий, которые разворачиваются в мифологическом центре и преследуют цель избавить больного от недуга, объединяется нами понятием *прецедента*. То, что происходит в мифологическом центре, трактуется как образец, по аналогии с которым заговор моделирует события человеческой жизни (а именно — судьбу страждущего).

Собственно акциональная сторона в рамках этой группы представлена относительно слабо; сюжетных линий типа прецедент-событие не слишком много, и, как показывает материал, все они известны главным образом в севернорусской традиции (что заметно отличает ее от остальных восточнославянских заговоров); кроме того, такие сюжеты характерны не для всех функциональных групп. Наибольшее их число находим в заговорах от конкретных недугов, связанных с физическими повреждениями (от кровотечения, раны, ушиба, ожога): *«В чистом поле есть горяч камень, на этом камне сидела больная баба. Она держит в своих белых руках раскаленную сковороду. У ей рук не жгло и зноб не брал. Так же у рабы Божьей (и.р.) рук не жгло бы и зноба не было»* ([P33: № 1717], архангел.; ср.: [Мансикка 1912: 19], олонец.; [Дмитриева: № 28], архангел.); *«...Под этим черным камнем есть черная лютая змея. Как ена этого камня не жгет, не палит, не пужит, так и раба Божия (и.р.) не жгло, не палило, не пужило...»* ([P33: № 2273], каргоп.); *«...в синём мори биллатарь каминь, на этом камини сидит старой старецъ, тоцит вострую саблю... Этот стариць... сикёт и рубит мёртвые тилиса. С этих тилёс кроф не тикёт и не канёт, так у раба Божья кроф станёт...»* ([Мансикка 1926: № 87], олонец.); *«Стану благословесь и пойду перекрестесь из дверей дверьми, из ворот воротами. Пойду я, выйду я в чистое поле. В чистом поле стоит дерево. У этого дерева Христа убивали, в руки, в ноги гвоздье колотили. Буйну голову шатром проломили. У Иисуса у Христа не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щепоты, ни ломоты и ни синей опухоли. И так у рабы Божией (и.р.) чтобы не было ни раны, ни крови, ни боли, ни щипоты, ни ломоты, ни синей опухоли* ([Дмитриева: № 14], архангел.); *«...этот дуб мужики рубят сальными топорами, булатными ножами. У этого дуба нет ни руды, ни крови..., та к бы у рабы Божьей (и.р.) ни руды, ни крови...»* ([P33: № 1608], каргопол.); *«...на сером камению сидит красна девица с вострым ножом. Эта красна девица ударит вострым ножом, и не будёт и ни крови и ни руды и ни щипоты у раба у Божья»* ([Мансикка 1926: № 75], олонец.).

Отсылая к исходной ситуации (чаще всего библейской или происходящей в центре мира, у культового объекта), прецедент-действие способствовало исцелению и выполняло терапевтическую функцию.

Если сравнить эти севернорусские заговоры с заговорами других восточнославянских традиций, в которых проигрывается близкий вариант развития действия, выяснится, что этих последних, во-первых, значительно меньше, чем соответствующих севернорусских, и, во-вторых, прототипическое действие в них как бы не доводится до модели прецедента (в них, в частности, отсутствует характерная для модели прецедент-действия сравнительная конструкция *как... так и ...*, «переносная» результаты прототипического действия на текущую ситуацию лечебного заговора), ср. севернорусский заговор: *«...горяч камень. У этого камня жили два брата — Каин и Авель: ножами кололись, — кровь не шла, так же у нас, у рабы Божьей Агне и Якове, кровь, не иди...»* ([Курец: № 237], то же: № 240, олонец.) с украинским и западнорусским, где выделенные формулы в принципе не встречаются: *«На синьому морі стоить білий камінь. На тім камені два брата січуться, рубаються, великі рани завдають — і кров не йде. Стій, кров, як кіл...»* ([Зорі: 81], полтав.); ср.: *три сестры, прядите и красный шелк на землю не роняйте. У и.р. крови нет* ([Добровольский: 202–203], смоленск.).

Хочется уточнить, что сюжеты прецедент-действия основаны на двух моментах. С одной стороны, обе представленные в заговоре ситуации (прецедент-ситуация и ре-

альная ситуация) с формальной точки зрения полностью автономны: одна из них имеет место в мифологическом центре, и в ней участвуют сакральные или мифологические персонажи; вторая ситуация — эта ситуация лечебного ритуала с участием больного и знахарки. С другой стороны — рассматриваемые ситуации, хоть и не полностью, но соотносимы друг с другом в том, чем обе они разрешаются; при этом исходные диспозиции обеих ситуаций могут различаться. Если в первой части заговоров от крови обычно описывается, как некий персонаж, находящийся в мифологическом центре, участвует в поединке, подвергается избиению, как некто рубит дрова и т. п., и тем не менее, несмотря на потенциально содержащуюся в ней угрозу, ситуация разрешается благополучно (*крови не было/нет*), то во второй части заговора (относящейся к больному) описание того, при каких обстоятельствах больной получил рану, обычно отсутствует, и здесь лишь моделируется благополучное избавление пациента от той же угрозы (*крови нет/не будет*).

В редких случаях эта ситуация трансформируется, и главный персонаж, совершающий определенное действие в мифологическом центре, призывается совершить аналогичное действие по отношению к больному. Однако если в мифологическом центре этому персонажу приписываются действия космологического масштаба, то в «реальной ситуации» — его всего лишь просят зашить рану больному или избавить от иного недуга: «...на алатыре камне сидит красная девица и шьет золотой иголкой и шелковой ниткой, а зашивает всякие моря и реки и всякие мелкие источники; так же бы и у меня... зашивала кровавую рану и кровь горячую...» ([Еф. МЭА: № 62: 211], архангел.); «...под этим латыш камнем щука глотуха. Эта щука глотуха ужирает и убирает реки, озёра и мелки источники, так же бы убирала и ужирала с раба Божия урченика, порченика, колдуна...» ([Мансикка 1926: № 49], олонец.); *Три ручья, как они обмывают пеня, коренья, так бы и омыли золотуху с и. р.* ([НЗ: № 9], нижегород.).

Среди тех действий, которые могут совершаться в мифологическом центре и проецироваться на ситуацию лечебного ритуала, стоит особо отметить исчезновение (и его смысловые варианты: убывание, уменьшение, онемение, умирание), полностью отвечающее стратегии заговора в отношении недуга: «...под камнем гробница, мертвое тело у девицы. Как тело занемело и закаменело, так и ты, дурная вязь и болезнь, закаменей...» ([Проценко: № 242], донск.); «...На Кем каменю дев муш сидит. У дева мужа тридеветь жон, из девяти восемь, из восьми семь... Как еты жоны исцезли и спропали, и так жо бы у раба Божья цирьи и вереды исцезли и спропали...» ([Мансикка 1926: № 138], олонец.); «...на белом острове стоит Георгий Христородеец... в руках держит белую льдинку. Как льдинка тает... так же и у раба Божия младенца (и. р.) уроки-прикосы изнывали...» ([РЗЗ: № 502], архангел.); «В этой гробнице лежит отец Макарий: Отец Макарий, ты умер?... Умер. — А где же ты свою болезнь дел? — Да я ж умер и болезнь умерла, сибирка...» ([Проценко: № 247], донск.).

Заговорные сюжеты, основанные на мотиве мифологического центра, как уже говорилось, могут апеллировать не к событиям, происходящим в мифологическом центре, а к определенному состоянию находящихся там объектов (ситуация прецедент-состояние, прецедент-свойство). Эта модель, как и предыдущая, известна по преимуществу в севернорусской традиции. В основе такого рода сюжетов — констатация естественных свойств (или состояний) неких объектов (находящихся в мифологическом центре), по аналогии с которыми моделируется состояние

лица, страждущего исцеления и являющегося объектом лечебного ритуала. Понятно, что поскольку речь идет о лечебных заговорах, то искомым является отсутствие боли/болезни и нечувствительность/неподверженность ей. Восточнославянский заговор знает лишь несколько объектов, которым приписывается подобное состояние. Это прежде всего покойник (мертвец), отдельные объекты неживой (камень) и живой (рыбы) природы: «...на белом острове серой горящей каминь, цист и гладок, у его нет ни притцей и не призороф, никаких переговоровоф, так бы у раба Божья не были бы ни притци, ни призоры, никакии переговоры...» ([Мансикка 1926: № 10], олонец.); «...ис-под этого каминя выскочит щука. Я спрошу к тебя, щука, щука, у тебя зубы не болят... Так бы у раба у Ивана зубы не болили...» ([Мансикка 1926: № 112], олонец.); «...на белом камне Латыре лежит мертвое белое тело. На этом на белом теле не было ни крови, ни опухоли..., так бы у раба Божия (и. р.) не было ни на его белом теле ни крови, ни опухоли...» ([РЗЗ: № 2296], архангел.); «...на острове Буяне лежат тридцать три мервеца, у них зубы век не болели; так не боли они и у раба (и. р.)» ([Майков: № 72], воронеж.); «...в этом дубу человеческая мёртвая голова, в этой головы нет ни урокоф, ни призороф, ни людских оговоров... Так жо бы и моего робёна не были ни уроки, ни призоры, ни людскии оговоры...» ([Мансикка 1926: № 5], олонец.).

Наконец, в рамках сюжетов, основанных на модели прецедента, есть еще один случай, представленный значительным числом вариантов. Мы называем его прецедент невозможного. В основе такого рода заговоров лежат традиционные формулы невозможного, широко известные (в отличие от ситуации прецедент-событие) во всех восточнославянских традициях: «...Есць на сінім моры камень, паўлінае пярэ. Як таму камню наверх не ўспываць, паўлінаму пярэ на дно не ўпадаць, так рабе Божай (и. р.) грызці не быць...» ([Зам.: № 762], могилев.); «...на тым мори ціхім стаіць крэст, а над крастом сухі бэз. Як жа бэзу не развівацца, так век горачку ў (и. р.) не ачынацца» [Таямн.: № 292]; «...а над морем бяроза, пад бярозой ляжыць баба няжывая, як гэтай бабы ня 'тжыватца, так гэтым зубишчам ня 'трыгатца» ([Романов: 87, № 193], гомел.); «...в цистом поли на дороги стои́т стар смулевой пенё. Кто можо выколотъ из этого пня тридивить нош смоля, и кто из этого смоля можот выкурить тридивиць ведёр смолы, и кто эти можо выпить тридивить ведёр смолы, и тот можо раба Божья младеня оговорить и оклеветить...» ([Мансикка 1926: № 62], олонец.); «...там стаіць тясовы стол, на сталу там скацёрць, на той скацёрці стаіць віно, перад тым віном сядзіць тры цары: ракаў цар, воўчы цар, ясен месяц-царык. Как цем царам віно не піці, так ў раба Божяга (и. р.) зубы не балеці» [Таямн.: № 227]; «...Там на сінем мору стаяў дуб каранаты, на том дубе арол звіў гняздо і ізнёс яйцо без жаўтка, і вывеў арлёнка бескрылага, як таму арлёнку не лятаць, так у (и. р.) патайніка не бываць...» [Таямн.: № 606] и мн. др.

Среди такого рода формул невозможного встречаются и те, которые апеллируют не к чему-то объективно невозможному (такому, как воскрешение умершего или полет бескрылого орленка), а к тому, что невозможно в силу принадлежности мифологическому центру: «...На сінім море камень, на тым камні дуб, на тым дубе ряба. Ніхто ж тую рябу не дастане, (и. р.) і падзівак не прыстане» [Таямн.: № 443]; «...На синем море стои́т дуб. На этом дубе — тридцать три каракуля и тридцать три ворона. Как этим воронам по земле не хаживать, на небо не гляды-

вать, так у рабы Божьей Анны недугу не баливать...» ([Новг. ф-р: № 472], от общего недомогания); «...У шчырым бару рос дуб. У том дубі дзвянаццаць какакоў, на тых какатах дзвянаццаць малайцоў. Як тых дзвянаццаць малайцоў не ўзяць, не дастаць, так ётаму рабёнку прыстрэку, іспугу не бываць...» [Зам.: № 1059]. Сами по себе описываемые в этих заговорах действия не могут быть квалифицируемы как невозможные (молодца и курицу можно снять с дерева, а ворон может расхаживать по земле), но как происходящие в мифологическом центре они становятся таковыми.

Наконец, в рамках мотива мифологического центра (на территории южнорусско-белорусско-украинской зоны) известна еще одна сюжетная линия, представленная относительно небольшой группой текстов, в которых мифологический центр отчетливо проявляет свои свойства пограничного докуса, в соответствии с чем там помещают или туда ссылают/отправляют болезни.

Редкие заговоры (белорусские и южнорусские по преимуществу) помещают в мифологический центр сами болезни, ср. в заговорах от волоса: «...На мори на кіяни, у ракитывым кусьци, на белым камни, на латыри-камни, там волосньёва ма-ци жила-проживала...» ([Романов: 169, № 46], могилев.); от припадков (*переходов*): «...На моры стаяў дуб, на тым дубу дванаццаць какатоў, дванаццаць параходаў... Ідзіце, параходы, на ціхія воды...» ([Таямн.: № 507], гомел.); от рожи: «На море Сия-не, на острове Кургане стоить дуб, на том дубе 12 рож: рожса синяя, рожса красная, рожса чудная, рожса переговорная, рожса смешная, рожса глазная...» ([РЗЗ: № 1760], калуж).

Несколько чаще встречается отсылка недуга в мифологический центр, осмысляемый как потустороннее пространство: «Ссылаю вас, суроцы, на синя моря; на синим мори белый камень; там вам цясовая корваць и пуховыя пярины; там вам прыбываць, а таким-то рабом не ўладаць» ([Романов: 30: № 101], гомел.); «...Будем вітер качати, переляк, перелесник викачувати, висилати на синє море; там — білий камінь, там — чорний камінь, отам тобі буде королювати-панувати...» ([Укр. магія: 69], житомир.); «На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокия дерева... под ними лежит заяц; ты, зубная боль, к тому зайцу переселись» ([Майков: № 81], воронеж.); «...У чистум поли стаиць дуб зелёный, а пад тым дубам стаиць стол засциланный и кубачки, медам наливанные. Там пьюць, едзяць и Иваново горушко ажыдаюць, и там яго угаицаюць» ([ПЗаг: № 614], гомел.).

В таких заговорах место главного действующего лица (в других случаях занятое сакральным или мифологическим персонажем) остается вакантным, ибо, по всей видимости, предполагается, что его должен занять сам недуг, отсылаемый в мифологический центр.

Итоги и сопутствующие им размышления. Предложенное исследование полифункционального мотива мифологического центра выявило высокую степень его варьирования, затрагивающего все уровни заговорного текста. Мотив мифологического центра реализует себя через посредство огромного числа вариантов, сохраняя при этом удивительную цельность. Отдельные версии этого мотива отличаются конкретным составом природных и культовых объектов.

На наш взгляд, целый ряд обстоятельств, среди которых: 1) пространственная структура описываемого в заговорах мифологического центра (на внешних уровнях которого располагаются ландшафтные зоны и природные объекты, а на внутрен-

них — культовые объекты: *камень, дерево, церковь*); 2) состав природных и культовых объектов, упоминаемых в заговорах с этим мотивом, и их «география» в рамках восточнославянского заговорного континуума; 3) отсутствие близких заговорных мотивов за пределами зоны Восточной Славии, а также некоторые другие факты, — все это дает основания предполагать, что мотив мифологического центра связан не только с фольклорной традицией, но и с внетекстовой обрядовой реальностью.

Мы полагаем, что мотив мифологического центра в большей или меньшей мере отражает ритуальную практику, широко известную восточным славянам и связанную с почитанием культовых объектов. Интересующий нас мотив, как нам кажется, описывает путь субъекта заговора к культовому месту христианского, языческого или смешанного типа (церковь, монастырь, часовня, крест, источник, камень, дерево и др.) ради обретения здоровья, исцеления, защиты, где имеется возможность для совершения неких действий (направленных на исцеление больного, таких как *давание обета*) или обращения к сакральному лицу (напрямую или через посредника)²⁸. Как заметил С. Г. Шиндин, «метатекстуальный характер заговоров, в полной мере содержащих и описание обрядового действия, и сопровождающую его устойчивую заклинательную формулу, позволяет рассматривать путь как движение к месту совершения ритуала» [Шиндин 1993: 109]. Путь к культовому месту, описываемый в изучаемых нами заговорах, объясняет и ступенчатое сужение образа, отражающее движение страждущего к этому объекту, который в момент совершения ритуала становится для человека центром Вселенной, и содержащееся в заговорах указание на сам этот культовый объект: *камень, дуб, церковь (престол)*, и наконец, название того сакрального или мифологического персонажа, на которого возлагается надежда на исцеление/спасение.

Заметим, что в исследованиях, затрагивающих тему посещения сакральных мест в кризисные моменты жизни, специально подчеркивается тема пути-дороги, преодоления расстояния и препятствий на пути к цели. «В самом ритуале их <сакральных мест> почитания — походе на богомолье — заключена идея дороги. К святым местам надо было ходить, они всегда располагались в пограничных, символически отдаленных локусах: у выхода за предел селенческого куста, а то и в нескольких днях пути... Имел значение не только факт посещения святого места, но и путь, пребывание в пути, в состоянии путника, которое переживалось как род благочестивого служения» [Щепанская 2003: 290, 306]. На значимость идеи пути в этом типе русских заговоров совсем недавно обратил внимание и В. Н. Топоров [Топоров 2004: 63].

В этой связи большое значение приобретает не только состав природных и культовых объектов, маркирующих в заговорах путь к центру, но и сама идея пути, напрямую выраженная, как известно, лишь во вступительной формуле севернорусских заговоров, имеющей устойчивую структуру и языковое выражение: *Стану я, раба Божия, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, в восточную сторону, выйду я в чистое поле...* Неслучайность вступительной формулы, ее органическое родство самому мотиву мифологического центра подтверждается редкими примерами ее редукции (чаще всего на периферии севернорусского ареала), когда формула по своему виду редуцируется и меняется, но с се-

²⁸ О структуре и географии сакральных комплексов Русского Севера и хождениях к местным святыням см.: [Калуцков, Иванова и др. 1998: 79–106; Щепанская 2003: 264–310] и мн. др.

мантической точки зрения — сохраняет и даже усиливает основную идею — идею пути, ср. такие примеры: *«Пошла раба Божья к синему морю, к белому камню. Там сидит человек старый-матерый, во первой руки — глаз золоченый; шьет-пошивает, все притци, все призоры, ветрены переломы»* ([Курец: № 307], олонец.); *«Выходила в чиста поля. В чистом поли стоит станавя мяжа. На этой мяжи стоит Божий престол. За этим Божьим престолом Пресвятая Мать Богородица сидит...»* ([НТКПО 1: 222], псков.); *«Выходила благословясь, перекрестясь, из дверей двери, из ворот в ворота, во чистое поле, на синее море...»* ([Новг. ф-р: № 472], новгород.); *«Пайду в поля. Увижу большое море, на море стоит большой камень...»* ([НТКПО 1: 684], псков.); *«Выходила раба Божья (и. р.) из двери в двери, из ворот в ворота, во чистое поле, под светел месяц, под частые звезды. Идет путем-дорогой в Иерусалим. В им двое ворот, лежит бел камень Алатырь...»* ([РЗЗ: № 1745], Татария); *«Выйду я в ворота, гляну ў чыста поле. Ў чыстым полі на сінім моры стаіць дуб...»* ([Зам.: № 316], гомел., от змей).

Примечательно, что в восточнославянской волшебной сказке, в основе которой фактически лежит та же идея, что и в лечебных заговорах, а именно — необходимость предпринять некоторые действия, чтобы ликвидировать недостачу, восстановить утраченное равновесие или возместить ущерб, действие также организовано по принципу движения субъекта от одного пространственного объекта к другому, вплоть до встречи субъекта с чудесным персонажем, оказывающим субъекту помощь в достижении цели. По Е. Н. Елеонской, посвятившей специальную статью чертам, роднящим заговор и сказку, в заговоре присутствуют те же природные объекты, что и в сказке, причем эти объекты появляются в сказке не сами по себе, а в связи с путем-дорогой, на которую вступает сказочный герой. «Ввиду того значения, которое имеет дорога в сказке, естественно, что и носители магической силы главным образом связаны с нею, на ней они по преимуществу и встречаются... необходимо лишь выйти из дому — выход обуславливает встречу с чудесным, открывает возможность к обладанию им и употреблению его в свою пользу. Рисуя дорогу, сказка исходит из действительности и остается ей верной... поэтому в неопределенном и схематическом пейзаже, который присущ сказке, встречаются привычные, жизненные картины: поле, лес, мхи, болота, река, озеро, море, океан... камни разных величин, разбросанные повсюду, не исключая и моря, а среди этого ландшафта сказка помещает излюбленные ею избушки и дома за высокими заборами (изредка часовни, деревни, города). На дороге встречаются разные существа и разные люди, но носителями чудесного могущества сказка из людей по преимуществу выставляет стариков, старух... и девушек... Сверхъестественное существо, старые люди, девица, незначительная вещь..., дорога во всей ее картинной переменности — вот главный материал, из которого создается эпизод, предшествующий получению заговорной формулы <в сказке. — Т. А.>. Сказка упорчила главные черты этого эпизода, и схема его такова: 1) выход героя навстречу неизвестному; 2) встреча с существом, дающим ключ к будущей удаче, в виде предмета и присловья... 3) употребление магического предмета и слова» [Елеонская 1994: 73–74]. Таким образом, идея *пути*, объединяющая сказку и заговор, по-видимому, является для этих групп текстов одной из основополагающих.

Предлагаемое выше «прочтение» мотива мифологического центра как описания пути субъекта заговора к культовому объекту мотивировано еще целым рядом сооб-

ражений. Так, рассматривая в работе второй уровень мотива, мы выявили в его составе три основных культовых объекта: *камень*, *дерево* и *церковь (престол)*, которые могут выступать в заговоре как по отдельности (чаще всего), так и в сочетании друг с другом (*камень+дерево*, *камень+церковь*, *камень+крест*, *дуб+церковь*, *дуб+лестница*), что в значительной мере отражает структуру культовых комплексов христианского, нехристианского или смешанного типа. Как было показано, стремление к этим объектам и является основным вектором движения субъекта заговора.

Мы уже обращали внимание на то, что в рамках восточнославянской традиции эти три основных культовых объекта, упоминаемых в заговорах, распределены по-разному. Если *камень* в равной мере известен в заговорах на всей восточнославянской территории, а в заговорах северно- и центральнорусских областей *камень* сосуществует с *церковью*, то в южно- и западнорусских на этом втором уровне мотива (культовый объект) — параллельно с *камнем* появляется *дерево* (на море это обычно *дуб*, в поле — *дуб*, *груша*, *верба* и др.); в заговорах же от змей *дерево* (или *куст*) в качестве объекта второго уровня имеет почти универсальный характер²⁹. При этом *церковь* — как культовый объект христианского происхождения — в равной степени известна в заговорах всей Восточной Славии.

| | сев. и центр.-рус. традиции | южнорус., бел. и укр. традиции |
|---------------|-----------------------------|--------------------------------|
| камень | 120 | 100 |
| дерево | 40 | 230 |
| камень+дерево | 5 | 25 |

Чем же объясняется такое распределение объектов по разным локальным традициям?

Отвечая на этот вопрос, надо учитывать, что *камень* как культовый объект, распространенный на всей восточнославянской территории, наиболее известен в этом своем качестве все же именно на Русском Севере, прежде всего на северо-западе (подробнее см.: [Панченко 1998])³⁰. В культовой и магической практике более южных регионов Восточной Славии *камень* в определенной мере уступает место *дубу* (и отчасти другим деревьям), сакральные функции которого и поклонение которому в южной части восточнославянского ареала хорошо известны (о культовой роли дуба см.: [Ивакин 1979; СД 2]), как известно и то, что на Русском Севере дубов фактически нет, а роль культового дерева там принадлежит преимущественно сосне [Денисова 1995]³¹. Второе по частотности дерево, упоминаемое в рамках исследуемого

²⁹ Здесь и далее приводимые цифры имеют относительный характер, так как просчитываются не в их отношении к общему количеству заговоров, записанных в той или иной традиции.

³⁰ Характерно, что в заговор иногда попадают реальные топонимы, характерные для той или иной местности, ср., например, *Кем камень* (в олонечких заговорах), что также косвенно указывает на связь исследуемого мотива с внетекстовой реальностью.

³¹ Н. Коробка, исследовавший в начале XX в. интересующий нас мотив, также указывал на возможные культовые его истоки: «..., субстратом для представлений о камне алатыре, — писал он, — нам кажутся разные местные представления о чудесных камнях, иногда сливающиеся с христианскими представлениями о камне алатыре, иногда свободные от христианских наслоений», а также на «характерные аналогии в почитании камней и дубов» [Коробка 1908: 413, 418].

мотива, — *груша* (чаще всего в сочетании *поле — груша*), также, как известно, встречается преимущественно в южных областях Восточной Славии.

При этом христианские культовые объекты (монастырь, церковь, престол), естественно, актуальны на всей восточнославянской территории и потому в равной мере представлены и в северно- и в центрально-русской заговорной традиции, и в белорусско-украинско-южнорусской. Различия внутри восточнославянской заговорной традиции, касающиеся *церкви*, конечно, есть, но они выражаются в том, что на белорусской территории — параллельно с *церковью* — в заговорах появляется *костел* (что также указывает на проникновение внетекстовой реальности в плоть фольклорного текста).

В рамках исследуемого мотива есть еще одно отличие, касающееся *камня* и *дерева* (*дуба*) и указывающее на то, что *камень* и *дуб* заговоров во многом схожи с камнем и дубом как актуальными культовыми объектами восточных славян. Обращает на себя внимание тот факт, что в заговорах, как и в реальной топонимии (в том числе в сакральной топонимии), *камню* часто присваивается имя собственное (более 60 фиксаций), в то время как *дуб* получает в заговорах такое имя крайне редко (всего около 15 случаев), а в реальной культовой практике такое присваивание дереву имени собственного встречается, по нашим наблюдениям, еще реже.

Особый интерес в связи с вопросом о культовых истоках интересующего нас мотива вызывает изучение сочетаемости объектов первого и второго уровней. В обобщенном виде основные итоги сочетаемости можно представить следующим образом.

| | море | поле | остров | гора | вост. сторона |
|---------|------|------|--------|------|---------------|
| остров | 50 | нет | | нет | |
| гора | 4 | 10 | нет | | |
| курган | 13 | 2 | | нет | |
| камень | 170 | 45 | 50 | 3 | 1 |
| дерево | 150 | 85 | | 15 | |
| церковь | 60 | 18 | 14 | 28 | 15 |

Очевидно, что самыми частотными вариантами сочетаемости объектов являются следующие: *море — (остров) — камень* (170), вариант, известный, как уже отмечалось, на всей территории Восточной Славии, но наиболее последовательно представленный именно на Русском Севере и отчасти в центрально-русских областях; *море — дерево* (150, но 70 из них приходятся на заговоры от змей), вариант, почти неизвестный на Русском Севере, но широко представленный в южнорусско-белорусско-украинской зоне; *поле — дерево* (85, из них 35 в заговорах от змей), вариант, также преимущественно известный в южнорусско-белорусско-украинской зоне; *море — церковь* (60), вариант, известный на всей восточнославянской территории. При этом, как уже отмечалось, самыми частотными элементами мотива являются *море* (430), *камень* (250) и *дуб* (170).

Такая регулярность сочетания *море — (остров) — камень* дает основание искать ему объяснение за пределами собственно фольклорной традиции. Выскажем предположение, согласно которому мотив мифологического центра в варианте *море — (остров) — камень/церковь* мог, хотя бы отчасти, сформироваться под влияни-

ем островной культуры Русского Севера, где святыни и культовые объекты возводились и располагались на отдаленных островах³², в том числе рядом с культовыми объектами других, неславянских народов Севера, населявших эти места задолго до появления там славян (см.: [Теребихин 1993; 1994]), причем эта сакральная практика (возведение церкви на острове, стоящем в море или на озере) активно поддерживалась иконографической традицией [Мильчик 2002]. Исследователи народной культуры Русского Севера неоднократно отмечали тот факт, что сакральные объекты (монастыри, церкви) часто располагались в особенных и обособленных местах: на острове или полуострове (озера или моря), на берегу моря или озера (вспомним частое упоминание в заговорах *моря-лукоморья* 'морского берега, излучины, мыса на берегу, залива'), на горе или возвышенности, между озерами, у обрыва. «Такое соседство неординарного ландшафтного объекта с сакральным... приводит к распространению сакральности и на природный объект, который становится святым сам по себе, вне связи с расположенным в непосредственной близости монастырем» [Мороз 2002: 97]. Культовые комплексы (независимо от их происхождения) были объектами паломничества, *хождения* к ним, что каждый раз актуализировало идею *пути*, поскольку эти объекты находились по большей части в отдаленных и труднодоступных местах.

В то же время в южнорусско-белорусско-украинском варианте мотива, при сохранении в значительной части записей пары *море — остров*, в сакральный центр помещается *дерево* как основной культовый объект этой части Восточной Славии.

Естественно, что сформулированные выше соображения носят характер гипотезы, сама возможность доказательства которой видится весьма проблематичной. И тем не менее нам хотелось бы обратить внимание на некоторые обстоятельства, возможно, указывающие на севернорусское влияние (точнее, может быть, на севернорусскую доминанту) в рамках исследуемого мотива и на наиболее заметные и значимые отличия севернорусских вариантов мотива от южнорусско-белорусско-украинских.

Во-первых, как уже отмечалось, вступительная формула, эксплицирующая идею *пути*, известна преимущественно в севернорусском регионе, и ее частотность резко снижается по мере движения на юг, достигая уже в центральнорусских областях уровня единичных фиксаций. Заметим, кроме того, что к идее *пути* имело самое непосредственное отношение именно *море (озеро)* как наиболее яркая примета севернорусской географии и одновременно основная ланд-

³² Островная культура севернорусских монастырей имеет давнюю историю: в XIII в. на север от Вологды на Кубенском озере возник Спасо-Каменный монастырь, в XIV в. на Ладожском озере — Валаамский и позднее Коневский, рядом с Онежским озером — Муромский монастырь, а на самом Онежском озере — Палеостровский; в XV в. на Белом море — Соловецкий монастырь, в XVI в. на южной оконечности Большого Клименецкого острова Онежского озера — Клементьевский монастырь и на Михайлове озере — Антониево-Сийский монастырь; в XVII в. на Белом море — Крестный монастырь на Кий-острове. К этим собственно севернорусским монастырям можно добавить два островных монастыря, расположенных в центральнорусском регионе: на озере Селигер — Нило-Столобенский монастырь и на Валдайском озере — Иверский монастырь (см.: [Мильчик 2002: 109]). Все они с большими или меньшими оговорками подходят под предлагаемое заговором описание мифологического центра: есть синее море, на синем море остров, на острове камень/церковь/престол.

шафтная зона исследуемого нами мотива: *море (озеро)* представало главным испытанием на пути к святости, к самой возможности приобщения к сакральному (ср. тот же мотив «испытания морем» в многочисленных севернорусских рассказах паломников: [Ведерникова 2002: 134]).

Во-вторых, поразительное единообразие, точнее — регулярность топонимов, использующихся для обозначений природных объектов в рамках этого мотива в северо- и центрально-русской традиции (таких, как *остров Буян, море-океан, чистое поле, Сиян-гора, камень Латырь*), в белорусско-южнорусской зоне постепенно размывается: здесь появляются единичные мифотопонимы, а также разнообразные варианты базовых имен, сильно отличающиеся от высокочастотной и регулярной формы (см. выше о мифотопонимах, относящихся к *морю, полю, острову, горе, камню*); к белорусско-южнорусской зоне относятся и случаи апеллативизации мифотопонима *Буян*. В украинской же традиции мифонимы и вообще практически отсутствуют.

В-третьих, именно в белорусско-южнорусско-украинской зоне появляются новые, но при этом малочастотные ландшафтные объекты и зоны первого и второго А уровней — *лес, город, земля, курган*, которые выступают как дополнение к общевосточнославянским объектам: *морю, полю, острову и горе*. Это, как нам кажется, также свидетельствует о размывании исходного регулярного образа мифологического центра, известного по севернорусским записям.

В-четвертых, наконец, в русской, преимущественно севернорусской, и отчасти в белорусской традициях мотив мифологического центра выполняет сюжетообразующую функцию. С этого мотива обычно начинается заговор и через его посредство в текст вводится основной сакральный или мифологический персонаж, наделенный целительской функцией/функцией спасения. По мере движения на юг (в белорусской, южнорусской и особенно украинской традициях) сюжетообразующие функции мотива снижаются, мотив оказывается не в начале, а в самом конце заговорного текста, после других мотивов, направленных на излечение больного (таких как изгнание недуга на тот свет; туда, где ничего нет; перечисление источников и причин недуга и др.): «*Помолюсь я Господу Богу. И говору, выговарую зляку з буйныя головы, з горячя крыви, с усих жил с пажил, с суставцав, с палцав. Ти ты с подиву, ти с поганых воч, тут табе не стояти, и кости не ломати, и сэрца ня тошнити. Ссылаю я тябе на крутыя горы, на белыя бярозы, — там табе питаньня, ядзяння и гуляння. И на мори на кияни, на войстрови на буяни сядить дед, и с усим морам размовляя и етый зляк замовляя*» ([Зам.: № 673], гомел.). На этой же территории мотив подвергается сильной внутренней редукции, связанной во многом с отходом от эпического стиля севернорусских текстов с характерным для него повторением синтагм, подхватами, постоянными эпитетами и др.: «*На синьому морі три столи стояли, за тими столами три святих сиділи, книги читали, рожденному, хрештоному (и. р.) кров замовляли*» ([Слов. маг.: 55], днепропетров.).

В-пятых, в белорусско-южнорусско-украинской зоне происходит изменение семантической структуры мотива, когда в мифологический центр ссылают или отправляют сами болезни (при том что в севернорусской традиции заговор четко выдерживает статус мифологического центра как сакрального локуса): «*Скула-скуліца, родная сястрыца, скула урочная, прыгаворная, прыдумная, прыгодная, пацешная, пасмешная, вадзяная, ветраная, хлапоцкая, дзявоцкая, мужская,*

жэнская, парабоцкая. За сінім морам стаіць дуб пакацісты, каранасты. Там сталы пазасціланы, кубы паналіваны, там паны п'юць, гялюць, к сабе скулу прызываюць. Там табе піць, гуляць, а ў рабе Божая (и. р.) не бушаваць...» ([Таямн.: № 291], гомел.).

Наконец, в-шестых, в украинской и белорусской традициях меняется функциональность мотива мифологического центра. На Украине и в Белоруссии треть фиксаций мотива приходится на заговоры от укуса змей (в Белоруссии их около 100 из 290 фиксаций мотива, на Украине — около 20 из 60 записей), в то время как в северно- и центральнорусском регионе заговоров от укуса змей, основанных на мотиве мифологического центра, фактически нет, а в южно- и западнорусских областях зафиксировано всего лишь 35 текстов.

Таким образом, стабильность и регулярность структуры мотива мифологического центра и его языкового выражения, полифункциональность и высокая частотность мотива, а также связь номенклатурного состава описываемого в заговорах мифологического пространства с особенностями ландшафта и островной культурой Русского Севера позволяют высказать предположение о возможных севернорусских истоках мотива мифологического центра.

* * *

Отчасти вопреки сформулированной только что точке зрения хотелось бы заметить, что связь мотива мифологического центра с актуальной сакральной практикой и явный севернорусский «след», просматриваемый в этом мотиве, указывают, возможно, не столько на глубинные истоки мотива, сколько на его динамику на восточнославянской территории в относительно позднее время (XVII–XX вв.) и в контексте всей севернорусской фольклорной традиции с ее общезпическим стилем, свойственным в том числе и заговорам, а также в условиях сосуществования на Русском Севере массовой рукописной и устной традиций, активно взаимодействующих друг с другом.

Подобное предположение основывается на том, что мотив мифологического центра, занимая достаточно изолированное положение в славянской заговорной традиции и не имея в ней прямых параллелей, тем не менее, как уже отмечалось, характерен для целого ряда культурных традиций и апокрифических, фольклорных, сакральных и мифологических текстов. В более общем смысле мотив мифологического центра реализует переход из сакрального пространства текста в хронотоп реальных событий, имеющих место в этом мире, здесь и сейчас (больной и болезнь), что особенно заметно в тех текстах, которые реализуют модель прецедент-действие. В результате такого наложения происходит частичное отождествление субъектов, действующих в сакральном и реальном мирах: сакральной силы (Господь, царь змей, другое сакральное лицо или мифологический персонаж), с одной стороны, и субъекта заговора — с другой. Как писал В. Н. Топоров, «к центру пространства ведет путь... т. е. то, что связывает... самую отдаленную и труднодоступную периферию... с высшей сакральной ценностью, находящейся в центре, причем достижение цели субъектом пути всегда влечет за собой повышение ранга в социально-мифологическом или сакральном статусе» [Топоров 1983: 258].

Безусловно, большое значение для выяснения происхождения и судьбы этого удивительного фольклорного мотива будет иметь его исследование в русской рукописной традиции, в свою очередь тесно связанной с древнеславянской книжностью, а также поиск пока еще неизвестных параллелей к этому восточнославянскому мотиву в других славянских и неславянских традициях.

О параллелях между устной и книжно-рукописной традициями, а также об их реальном взаимодействии в культурном пространстве свидетельствует немало фактов. Приведем лишь два примера, которые дают возможность показать актуальные связи между ними в сфере исследуемого мотива.

Первый случай — это пример воздействия мотива мифологического центра на восточнославянские заговоры от лихорадки, восходящие к так называемой «Сисиниевой легенде». Как известно, сюжет подобных заговоров от лихорадки связан по происхождению с рукописной традицией и опосредованно восходит к византийским легендам о похитительнице детей Гилло, побежденной братьями Сисинием и Сисинодором [Юдин: 235; Minczew 2003: 114–137], а также имеет широкие параллели в византийских апокрифических молитвах от разных болезней, прежде всего от головной боли (см. подробнее: [Barb 1966]).

Эти апокрифические молитвы от лихорадки имеют в своей основе некий общий сюжет: вблизи моря находятся сакральные персонажи (среди которых св. Сисиний и нек. др.); они видят, как из вод моря выходят им навстречу простоволосые девки (воплощения болезни); святые узнают их имена и спрашивают о том, куда и зачем они направляются; выяснив их злокозненные цели (поразить человека болезнью), святые избивают и изгоняют их.

Восточнославянские заговоры от лихорадки, зафиксированные в устной традиции, сильно отличаются от своего прототипа. Единственное, что они сохранили почти во всех известных вариантах, — это диалог сакральных персонажей с лихорадками, персонифицированными в образах «простоволосых дев», «Иродовых или змеиных дочек», диалог, который обычно является результатом встречи сакральных персонажей с сестрами-лихорадками.

Вместе с тем сами обстоятельства этой встречи в восточнославянских заговорах меняются кардинально. В большинстве вариантов детали встречи вообще отсутствуют, а среди текстов, в которых они так или иначе описываются, эпизод на берегу моря, из вод которого выходят простоволосые девки, сохраняется лишь в малом количестве вариантов. В остальных же встреча с лихорадками на берегу моря трансформируется во встречу сакральных персонажей с сестрами-лихорадками в мифологическом центре, ср. фрагменты двух русских заговоров из сборника Л. Н. Майкова, причем оба они несут на себе печать рукописной традиции:

«На Черном море стоит послан от Бога свят апостол Сизиний и зрит в море; и возмутися море до облак, изыдоша из моря (на то) десять простовласых жен, окаянных видением диаволы; он же вопроси их, святы апостол Сизиний: „Что вы за жены, окаянные видением диаволы, пришли милостию Христовою?“...» ([Майков: № 103], «из старинного травника»);

«На море на Океане, на острове на Буяне стоит сыр дуб; под тем сыр дубом сидит святой отец Пафнутий с тремя братьями... его обертоша двенадцать девиц, двенадцать сестер Иродовых. Рече им святой отец: „Куда вы грядоша, простоволосыя?“...» ([Майков: № 105], тамбов.).

В рукописной традиции можно встретить заговоры, отражающие начальный этап этого процесса, ср. молитву об изгнании болезней лихорадочных из рукописи XVIII в.: *«При море чернем столп; вышел из моря святы мученик Сисими и святы архангел Михаил; видеши, на море востали волны и возмутишася море и земля до небеси и изыдоша из моря 12 жен окаянных и простоволосых...»* [Тихонравов 2: 351]. Ясно, что формальным «поводом» для такой трансформации диспозиции заговора послужил образ моря, объединяющий две версии заговора.

Впрочем, такие же различия этих двух сюжетных версий («святой сидит на берегу моря и навстречу ему из моря выходят лихорадки» и «море — остров — камень; там святой встречает лихорадок») наблюдаются и в заговорах, принадлежащих устной традиции, ср. два белорусских заговора:

«Сіняе мора, скалыхніся, вада, вазмутіся. З таго мора выходзяць дванаццаць дачарэй. Насустрач ім святы Бахмуці і спрашуя ў іх: „Чые вы ёсць дочары? — А мы ёсць дочары цара Ірада. — А куды вы йдзяце? — А мы ідзём у праваслаўны мір... кроў разжыгаць і цела халадаць. — Даю я вам за гэта па дзвінаццаць ран, штоб вы не хадзілі к таму і таму“...» [Зам.: № 860];

«На море на окаяне, на острове на Бояне, там лежить камень, на тым камени сидить три старця. Пришли к йим семьдесят баб-лихорадок. „Куды вы йдёте, грешные, окаянные, проклятые? — Ў мир, ў мир, костей ломать, силу вынимать...“...» ([ПЗаг: № 553], брест.).

На этом примере видно, что популярная в восточнославянских лечебных заговорах модель мифологического центра — сакрального локуса, где находится целитель и где происходит лечебный ритуал, оказала влияние на книжный по своему происхождению сюжет (тип «Сисиниевой легенды») и перестроила его диспозицию с соответствии с традициями устного заговорного универсума.

Второй случай, обратный только что рассмотренному, можно наблюдать на примере заговоров от змей, известных на большей части восточнославянской территории (за исключением Русского Севера) и основанных на модели мифологического центра: «Мифологический центр; там находится царь змей, к которому обращаются с требованием/просьбой избавить человека от укуса». Как мы уже говорили, из более чем 700 известных нам заговоров с мотивом мифологического центра 160 составляют заговоры от укуса змей. Специфика этих заговоров в том, что в отличие от большинства других центральный элемент 2-го уровня в них практически не варьирует: обиталище царя змей (старшей змеи) описывается как находящееся под деревом или на нем (и лишь в единичных случаях на камне). Вот достаточно типичный текст: *«На мори на Кіяни, на быстрым буяни стоиць липовый куст; по тым кустом ляжиць бел камянь, у белым камни чорна руна, у чорной руни змея-шкурлупея, сястра Палагея, цётушка Авхимья. А ты, змея-шкурлупея, сястра Палагея, цётушка Авхимья, змирай своих змей, а то буду просиць Михайла-архангела, — ён цябе громом забьець, молоньёю спалиць... Уними своих змей сипучих, лятучих, повзучих, земляных, водзяных, навозных...»* ([Романов: 107, № 276], витебск.).

Известно, что эти восточнославянские заговоры имеют общие черты с древнеславянскими врачевальными молитвами от укуса змей (так называемыми молитвами апостола Павла от змей), в свою очередь восходящими к Деяниям апостолов и неоднократно публиковавшимися по материалам южнославянских и древнерусских

сборников XIV–XVIII вв.³³. В молитве апостола Павла рассказывается о юноше Савле (он же Павел), уверовавшем во Христа и вместе со своими спутниками плывущем по морю, попавшем на остров Сицилию, где он собирает хворост, из которого выползает змея и жалит его; он сбрасывает змею в костер и остается жив: *«Пловуци ми по морю к странам ликинским и к острову потщавишися, изыдоша вси из корабля, изыдох и аз, еже собрати рождия некая. И скочивши отонуду, ехидна некая обеси ми ся на десной руке. Аз же, имея в себе Святаго Духа, и отрясох ю на восходящий пламень, и сожжана бысть до конца...»* [Тихонравов 2: 354, XVII в.]. Далее в молитве рассказывается сон, в котором к Павлу приходит архангел Михаил и дает ему книгу, которая придаст Павлу и другим страждущим силу не бояться укусов змей. В конце молитвы содержится подробный перечень названий змей.

М. Д. Каган-Тарковская обратила внимание на близость подобных врачевальных молитв, известных в южнославянской и древнерусской книжности, устным заговорам восточных славян: «При всем сюжетном и композиционном отличии народного заговора от апокрифической книжной молитвы апостола Павла в них можно усмотреть несколько общих мотивов: змей заклиняют архангел Михаил и Богородица, перечисляется большое количество змей разных видов, чьи фантастические названия связаны с местом их обитания и некоторыми свойствами» [Каган-Тарковская 1993: 292]. Добавим и некоторые другие сходжения. Для нас — в контексте темы настоящей статьи — в молитве апостола Павла важны детали, указывающие на его путешествие по морю, на котором находится остров, а также на то, что ужалившая его змея выползла из прутьев. Все эти три элемента: море — остров — прутья (resp. дерево) — возвращают нас к мотиву мифологического центра и дают основание видеть в этой апокрифической молитве один из возможных истоков восточнославянских заговоров от укуса змей, построенных на мотиве мифологического центра.

Известен также обнаруженный М. И. Соколовым текст из сербской пергаменной рукописи XIII в., еще более близкий к заговорам устной традиции: *«Во имя Отца и Сына и Святаго Духа, поидох уз море и низ море, и лежаще мехъ на месе, и под тем мехомъ зло велико, и под тем злом змия хохлата, и ухони человека...»*, после чего человек обращается к сидящему на престоле Христу (цит по: [Каган-Тарковская 1993: 292]). С поздними заговорами устной традиции этот текст роднит не только упоминание моря, но также и мотив меха (шерсти, руна), на котором в заговорах обычно и лежит царь змей.

Оба эти примера (заговоры от лихорадки и от укуса змей) мы привели лишь для того, чтобы показать: интересующий нас мотив мифологического центра, напрямую, как кажется, неизвестный древнеславянской книжности, тем не менее связан с нею и потому требует дальнейших изысканий в том числе и в рамках этой традиции.

В итоге в качестве альтернативной гипотезы можно, видимо, высказать следующее соображение. Нельзя исключать того, что мотив мифологического центра связан своим происхождением с книжно-рукописной традицией (тем более что его фиксации здесь многочисленны и весьма разнообразны) и прежде всего, возможно, с космогоническими мифами. Об этом говорят последовательные упоминания в заговорах *моря* как исходной единицы миротворения, стоящего прямо на море *дерева*, являющегося одним из обязательных элементов сказаний о творении мира; или *камня*

³³ Этой теме посвящена специальная работа М. Д. Каган-Тарковской (1993).

как первозданного элемента, существующего уже в самом начале творения (и являющегося прообразом острова), а также — сказания о ныряющей в воду птице, выносящей на поверхность воды щепотку земли (тот же прообраз острова, из которого вырастет земля) (см.: [Коробка 1908: 420; Мильковы 1997: 223–224] и др.).

Проблема, однако, не только в самом факте сочетания элементов разного происхождения, но и в том, как и в какой последовательности они «складывались» в единую картину «мифологического центра».

Согласно концепции А. Н. Веселовского, в преданиях о камне алатыре народные фольклорные элементы наложились на христианское предание о сионском камне, исказив и изменив его: «Предание о чудесном камне, положенном Спасителем в основание Сионской церкви; о камне, снесенном с Синая и положенном на место алтаря в той же церкви, матери всех церквей... таковы были материалы местной легенды. Стоило было поработать над ними народной фантазии, чтобы найти в них символический центр: алтарный камень, алтарь... В русской народной поэзии этот алтарь... стал камнем алатырем, латырем...» [Веселовский 1881, III–IV: 24]³⁴.

Близкой точки зрения на происхождение мотива мифологического центра и составляющих его образов придерживался В. Мансикка, искавший истоки этого мотива в древнеславянской книжности, тесно связанной с сюжетами христианской истории, и в древнехристианском искусстве (ср. хотя бы: «...древнехристианское искусство аллегорически изображало церковь и Христа в образах некой скалы, камня, каменной башни или колонны, которые возвышались над водой...» [Mansikka 1909: 174] и многие другие подобные суждения). Согласно его концепции, позднейшие дошедшие до нас заговорные тексты — всего лишь искаженные варианты некогда единого эпического предания, символически описывающего и воспроизводящего путь страждущего на восток, к христианским святыням. В. Мансикка считал, что многие образы восточнославянских заговоров, прежде всего море-океан, символизирующее *мир*, камень Алатырь, гора Сион, обязаны своим появлением в заговорах прежде всего Стиху о Голубиной книге, многочисленные варианты которой были хорошо известны восточным славянам: «Символический смысл воды, — писал, например, Мансикка, — обнаруживается в следующем вопросе и ответе: „Что есть посередине моря крест? — Среди *мира* Иерусалим“» [Мансикка 1910: 279], а «под собором, выходящим из океана, — по его мнению, — ...подразумевалась Сионская церковь» [Там же: 278]. В фантастическом хождении на восток с его морями, островами, камнями, по мнению Мансикки, «открывается оригинальная поэзия христианского символизма... Мысль поглощена воспоминаниями о событиях Святой Земли, об эпизодах из жизни Христа, Богородицы, апостолов и святых. Центром действия служит символический камень-алтарь или вместо него мировое дерево, за которым скрывается Голгофский крест. Символика „океанского камня“, этого идеального алтаря или краеугольного камня христианской церкви... Его мы узнаем в том бил латарь камне, из-под которого течет кровавая река... и на котором секут и рубят мертвые тела... или в том камне, на котором стоит Соборная церковь или, еще определеннее, Давыдов дом. Дальнейшим развитием этих последних представлений является момент,

³⁴ Эта точка зрения вызвала несогласие Н. Коробки, который писал: «Гораздо понятнее будет возникновение символа, если мы будем видеть в нем истолкование в христианском духе народно-поэтического образа», т. е. указывал на противоположный вектор развития образа [Коробка 1908: 424].

когда камень заменяется Сионской горой, наивно смешиваемой и с другой высокоавторитетной горой христианских преданий (Вертеп гора)... Смысл этого традиционного камня уже давно затемнился в народном сознании. Появились извращенные названия и испорченные варианты...» Аналогичная участь постигла и христианских персонажей, скрытых под символическими и фольклорными образами: Богородица постепенно превратилась в заговорах в премудрую старицу, красную девицу, Зарю Марию и др., то же произошло и с другими персонажами христианского предания [Мансикка 1926: 188–190]. Все же указания на местный колорит и местную топонимику, в изобилии представленные в восточнославянских заговорах, В. Мансикка объяснял позднейшими искажениями христианского предания, результатом «приспособления к местным условиям» и естественной, как он говорил, «локализацией» образов [Мансикка 1910: 282].

Вместе с тем нам гораздо ближе точка зрения Н. Коробки, избегавшего столь однозначной оценки истоков этого мотива и еще в 1908 г. высказавшего, как нам представляется, очень точное суждение о путях становления мотива мифологического центра, который соединил в себе три элемента разного происхождения: 1) народные культовые представления, связанные с почитанием природных сакральных объектов (прежде всего камня и дуба), 2) космогонические легенды о первотворении и 3) элементы христианского предания, причем именно первые два он считал основополагающими, «субстратными» элементами: «...космогонические и связанные с культом представления о чудесном камне и должны быть признаны усвояющим субстратом, на который наслояются христианские и христианизированные черты, заимствованные из памятников древней письменности» [Коробка 1908: 421].

Однако нам кажется, что, вне зависимости от истории сложения мотива мифологического центра, тот его облик, который известен в устной заговорной традиции восточных славян, возможно, сформировался в довольно позднее время, скорее всего в севернорусском регионе, откуда и попал в другие восточнославянские традиции, при этом испытав на себе влияние локальной культовой практики и сакральной топографии отдельных восточнославянских зон. Об этом свидетельствует очевидный перевес севернорусских констант в рамках исследуемого мотива. О том же говорит и отсутствие прямых аналогов этого мотива в заговорных традициях западных и южных славян, фактически закрывающее перспективу изучения общеславянской основы этого мотива.

Несколько иначе могла складываться ситуация на более южных территориях, заселенных восточными славянами (значительная часть Белоруссии, Украина, южнорусские области). Возможно, что здесь на проникшую сюда с севера модель мифологического центра оказала влияние апокрифическая молитва апостола Павла от змей, в результате чего именно на этой территории возникли и получили массовое распространение заговоры от змей, основанные на мотиве мифологического центра, но при этом на Русском Севере практически неизвестные.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Агеева 1982 — *Агеева Р. А.* Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982. С. 132–159.

- Адоньева, Овчинникова — Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Адоньева и О. Овчинникова. СПб., 1993.
- Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Булушева — *Булушева Е.* Заговоры в фольклоре Саратовского Поволжья // Саратовский вестник. Вып. 4. Заговоры. Саратов, 1994.
- Ведерникова 2002 — *Ведерникова Н. М.* Соловецкие паломники // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 133–142.
- Веселовский 1881 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1881. III–V.
- Гринченко 1901 — *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901.
- Денисова 1995 — *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- Дмитриева — Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VI. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-составитель С. И. Дмитриева. М., 1993. С. 51–62.
- Добровольский — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Т. 1. (ЗРГО. Т. 20.)
- Елеонская 1994 — *Елеонская Е. Н.* Заговорная формула в сказке // *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С. 69–78.
- Емельянов — *Емельянов В.* Этнографическое описание сел Масловки, Михайловского, деревень Сабуровки, Ивановки, Никольской, Боборовского уезда (Ворон. губ.) // Архив ГО СССР, разряд 9, оп. 1: № 63. 64 л.
- Еф. МЭА — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2 (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2).
- Еф. СМЗ — *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. М., 1874.
- Живое слово — Живое слово. Фольклор русских старожилов Литвы / Сост. Ю. Новиков. Вильнюс, 1999.
- Завьялова 2002 — *Завьялова М. В.* Проблема возможных взаимовлияний литовских и славянских заговоров на балто-славянских пограничных территориях // Славянские языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002. С. 526–548.
- Зам. — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магична поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.
- Ивакин 1979 — *Ивакин Г. Ю.* Священный дуб языческих славян // Сов. этнография. 1979. № 2.
- Иванов 1885 — *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры // Киевская старина. 1885. № 12. С. 730–744.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Каган-Тарковская 1993 — *Каган-Тарковская М. Л.* Древнерусские врачевальные молитвы от укуса змеи // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 46. С. 287–293.
- Калуцков, Иванова и др. 1998 — *Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионов Е. А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М., 1998.
- Коробка 1908 — *Коробка Н.* «Камень на море» и камень алатырь // Живая старина. 1908. № 4. С. 409–426.
- Короленко — *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 274–282.

- Крашенинникова — Заговоры Вилегодского района Архангельской области / Предисловие и публ. Ю. А. Крашенинниковой // Живая старина. 2001. № 3. С. 25–28.
- Курец — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002.
- Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1992.
- Мансикка 1910 — *Мансикка В.* Представление о «море» в Голубиной книге // Журнал Министерства народного просвещения. 1910. № 2. С. 275–283.
- Мансикка 1912 — *Мансикка В.* Заговоры Шенкурского уезда // Живая старина. 1912. Вып. 1. С. 125–136.
- Мансикка 1926 — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický* (III. Trída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8/1. С. 185–233.
- Мартынов 1981 — *Мартынов В. В.* Балто-славянско-иранские языковые отношения и глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.
- Мильковы 1997 — *Мильков В. В., Милькова С. В.* Апокрифическое выражение мифологических воззрений // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 203–249.
- Мильчик 2002 — *Мильчик М. И.* Островные монастыри Русского Севера в иконографии XVI — начала XVIII века // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 109–118.
- Миненок 2000 — *Миненок Е. В.* Бабка Неживая // Живая старина. 2000. № 1. С. 32–34.
- Мороз 2002 — *Мороз А. Б.* Сакральная география Каргополя // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002. С. 94–109.
- НЗ — Нижегородские заговоры (в записях XIX–XX веков) / Сост. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- Новг. ф-р — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001.
- Новгородские былины — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов, В. Г. Смолицкий. М., 1978.
- НТКПО — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.
- Отреченное чтение — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. Л. Топорков, А. А. Турилов. М., 2002.
- Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Народное православие. СПб., 1998.
- ПЗаг — Полесские заговоры в записях 1970–1990 гг. / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.
- ПЗам — Поліські замовляння / Зібрав та уклав В. Мойсієнко. Житомир, 1995.
- Попов — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Проценко — *Проценко Б. Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- Пыщуг. — Пыщуганье. Традиционный фольклор Пыщугского р-на Костромской области / Под ред. А. В. Кулагиной. Пыщуг, 2001. С. 108–143.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. профессора В. П. Аникина. МГУ, 1998.
- Романов — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Сборник Кириши Данилова — Сборник Кириши Данилова / Изд. подгот. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М., 1977.
- СД 1, 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2.
- Семенцова — Сборник Ирины Антоновны Семенцовой, доставленный из Будниц Кролевещкого у. Черниговской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества, 1892. Т. 4. С. 285–288.

- Слов. магія — Словесна магія українців. Київ, 1998.
- Соколов 1926 — *Соколов Б. М.* Эскурсы в область поэтики русского фольклора // Художественный фольклор. М., 1926. № 1. С. 30–53.
- Таямн. — Таямніці замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. С. Новак. Гомель, 1998.
- Теребихин 1993 — *Теребихин Н. М.* Сакральная география Русского Севера: Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры. Архангельск, 1993.
- Теребихин 1994 — *Теребихин Н. М.* Мифология островной культуры Русского Севера // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.
- Тихонравов 2 — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- Толстая 1997 — *Толстая С. М.* Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // Живая старина. 1997. № 3. С. 31–35.
- Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М., 1983. С. 227–284.
- Топоров 1987 — *Топоров В. Н.* Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **SVET-* // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987. С. 184–252.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте // Язык культуры: семантика и грамматика. М., 2004. С. 12–106.
- Трубачев 1980 — *Трубачев О. Н.* Из балто-славянских этимологий // Этимология. 1978. М., 1980.
- УЗ — Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. Київ, 1993.
- Укр. магія — Українська народна магія. Поетика. Психологія / Упор. Т. Полковенко. Київ, 2001.
- Чубинский — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. СПб., 1872. Т. 1, вып. 1.
- Шиндин 1993 — *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.
- Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
- Щербина — Наговоры от болезней у черноморцев // Киевская старина. 1883. № 7.
- Элиаде 1998 — *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.
- Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.
- Юдин — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Barb 1966 — *Barb A. A.* Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother // Journal of Warburg and Courtauld Institutes, 1966. Vol. 29. P. 1–23.
- Kotula 1976 — *Kotula Fr.* Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.
- Kowal-Fuczyło 2001 — *Kowal-Fuczyło I.* Zamywienia ludowe z okolic Lwowa // Etnolingwistyka. Lublin, 2001. N 13. S. 267–277.
- Mansikka 1909 — *Mansikka V. J.* Über russische Zaubersformeln. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Acientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1).
- Minczew 2003 — *Minczew G.* Święta księga — ikona — obrzęd. Teksty kanoniczne i pseudokanoniczne a ich funkcjonowanie w sztuce sakralnej i folklorze prawosławnych Słowian na Bałkanach. Łódź, 2003.
- SSSL 1/2 — Словник стереотипів і символів людowych. Kosmos. Lublin, 1996. Т. 1/2.

РИТМ И ИНЕРЦИЯ В СТРУКТУРЕ ЗАГОВОРНОГО ТЕКСТА

Любое слово или предложение, попав в построенное на последовательном параллелизме поэтическое произведение, сразу же вовлекается под давлением этой системы в плотную шеренгу связанных друг с другом грамматических форм и компонентов смысла.

Якобсон 1966/1987: 127

Бросающаяся в глаза особенность заговоров — жесткая структура, организующая как содержание, так и форму текста, сближающая их с поэтическими (стихотворными) произведениями, с музыкальными формами и с орнаментом. Главным принципом организации заговорного текста является **ритм**, т. е. упорядоченное чередование и повторение элементов всех уровней — звуковых единиц (аллитерация, рифма, метр), грамматических форм, словообразовательных моделей, лексических единиц (слов, корневых морфем, словосочетаний), синтаксических структур, семантических единиц (синонимия), более крупных блоков текста. Такая структура поэтического текста, известная в фольклоре и древней литературе разных народов мира и в европейской словесности уходящая корнями в библейскую поэтическую традицию, получила название грамматического параллелизма [Якобсон 1966/1987]. В отличие от песенных и эпических жанров фольклора, по отношению к которым до сих пор исследовалась поэтика грамматического параллелизма, в заговорах ритмическая организация — не столько эстетический, сколько прагматически обусловленный прием, это необходимый инструмент всякого «суггестивного» текста, обеспечивающий магическую силу заговора и действующий вместе с другими приемами, непосредственно связанными с применяемой в заговорах стратегией и тактикой воздействия на положение вещей в мире.

Ритм заговорного текста поддерживается благодаря формульной структуре заговора, применению клишированных конструкций и поэтических фигур. К ним относятся прежде всего речевые акты заговоров — обращения: *Заря-зарница, красна девица, возьми...* РЗЗ: 105¹; *Раб Божий Иван, не бойся...* РЗЗ: 249; *Власий, Медосий, свет многомилостивой!* РЗЗ: 1037, приветствия: *Здравствуй, доброе утро! Лечу я (имя) выговариваю...* РЗЗ: 1951, просьбы, мольбы: *Матушка Пресвятая Богородица! Сама слети, нет — дак посыльников пошли* РЗЗ: 360; *Пресвятая Мать Богородица, уйми рев и переполох...* РЗЗ: 251; *Заря-матушка вечерняя, дай младенцу сну и угону* РЗЗ: 99; *Пантелеймон-исцелитель, исцели, Господи, рабу Божию (имя) от испугу, от уроков. Дай, Господи, доброго здоровья, великого счастья* РЗЗ: 360 или требования, приказы, запреты: *Распроклята полуночица, через глаза не сходи, лицо бело не чепай, очи ясны не мутит, не галься, не смейся над крестьянским детьшком* РЗЗ: 148; *Родимка-злодейка, подлая болезнь, не тронь раба Божья...* РЗЗ:

¹ Здесь и далее цифры при сокращении источника обозначают номера текстов; номера страниц помечены буквой с.

492, угрозы (устрашения): *Ах ты, гой еси, кикимора домовая, выходи из горюнина дома скорее, а не то задернут тебя калеными прутьями, сожгут огнем-полымем и черной смолой зальют* ВЗ: 369; *Я вас прошу, змея Екатерина и змей Галич, выньте свой яд из крещеного тела рабы Пелагеи. Если же вы не поможете, свой яд не вынете, буду жаловаться ангелу-архангелу небесному, грозному, который будет ехать с восточной стороны на вороном коне, с точеными ножами, с калеными пилами, с огненным помелом. Он вас побьет, он вас пожжет, пепел ваш в океан-море снесет, повыведет ваш весь род и племя, чтоб вас ни одного гада-змея не было на белом свете* РЗЗ: 1764; *Прошу я самого Бога, Илью Пророка: громом прибьет, молоньем тебя сорвет, род твой выметет и метелочкой заметет* РЗЗ: 1956), проклятия: *Проклятая своя* ['падучая'] *и окаянная своя, и не тронула бы тебя, и не шевелила бы тебя ни в день, ни в ночь* РЗЗ: 494, заявления-перформативы: *Секу-высекаю, гоню-выгоняю прикосы, уроки...* РЗЗ: 259, ритуальные диалоги: *Чего секёшь? — А утин секу. — А секи его ладом, чтобы не было веком* РЗЗ: 1498 и т. д.

Этими речевыми актами оформляются применяемые в заговорах разные тактики воздействия на источник опасности, в частности отгон: *Поди прочь от раба Божия, младенца (имя), рык денной, воп ночной, в трубу — дымом, во дверь — рыком* РЗЗ: 96; *Чирей Василий, иди с того места, тут тебе не место, не местище...* РЗЗ: 1897, уничтожение, самоуничтожение: *Дума моя, дума, дума моя злая, кровь моя дурная. Пойди, моя думушка, в дремучий лес, в пень-колоду, в белую березу, в вязкое болото, там тебе место* РЗЗ: 272, умиловление: *Заря-заряничка, родимая сестричка, у тебя семь сыновей, семь дочерей. Возьми с нас восьмой — крик с раба Божьего (имя)* РЗЗ: 130; *Пресвятая полуночица, не имай мого дитю* РЗЗ: 144, задабривание: *Вот тебе хлеб-соль, да нас не тронь* РЗЗ: 2421; *Подите, прикосы, в чисто поле, в сине море... Там мед да сахар, а здесь деготь да смола* РЗЗ: 353; *Вода-водица, морская царица, тебе, вода, похвала* РЗЗ: 1990, приглашение: *Пресвятая Богородица, сойди с небеса, пособи снять полуночицу* РЗЗ: 148, отсылка к прецедентному событию: *Шел бык по нитке. Нитка оборвалась, у рабы Божьей (имя) кровь унялась.* РЗЗ: 1553; *Как сучок высох, так и твоя боль высохнет* РЗЗ: 1854, «самоотречение»: *Не я тебя выкликаю, мать выкликает, Пресвятая Богородица* РЗЗ: 1959; *Не я лечу — Николай Угодник и все святые лечут* РЗЗ: 1774.

В общую ритмическую структуру вовлекаются также характерные для заговоров прагматически мотивированные логические фигуры, такие как формула перечисления (индуктивные, ситуативные и др. перечни; см. о них ниже), отрицания: *Встану я... и пойду из избы не во двери, со двора не в ворота и пойду не в восток, не в восточную сторону. Не в востоке, не в восточной стороне есть Окиан море...* ВЗ: 25, «умаления», сведения на нет: серб. *Да си мања од маково зрно!* [Чтоб ты стала меньше макового зернышка] НББ: 264, «убывания», схождения на нет: серб. *У тебе је девет кожа: нека буде од девет — осам, од осам — седам, од седам — шест..., а од једне, пак, ни једна!* [У тебя девять кож: пусть будет из девяти восемь, из восьми семь, из семи шесть..., а из одной ни одной!] НББ: 265, сравнения: *Как порог молчит, так бы и мой младенец молчал* РЗЗ: 201, алогизма, парадокса: *Прилетел без крыльев, сел без места, укусил без зубов* РЗЗ: 1893, формул невозможного: серб. *по мору песак бројале, по небу звезде, по гори лист ... по овцу вуну, по ливади траву, по глави косу, по кокошки пера* [в море песок считали, на небе звезды, в лесу листву...

на овце шерсть, на лугу траву, на голове волосы, на курице перья] НББ: 55, абсолютных: *ни бело, ни черно, ни сухо, ни мокро* и др.

В 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 (звуковой, грамматический, синтаксический и т. д.) обычно действуют совместно, накладываясь друг на друга, обеспечивая разнонаправленную связность текста и усиливая заклинательный эффект заговора.

Возьмем для примера типичный заговор «на здоровье скотины», записанный в 1969 г. в деревне Мошканово Верхнетоемского р-на Архангельской обл. (РЗЗ: 1225). Приведем его для удобства анализа с разбиением на условные строки и блоки.

1. Встану, благословясь,
2. пойду, перекрестясь,
-
3. утренним облаком обволокусь,
4. утренними звездами подтычусь,
5. вечерними звездами подтычусь,
6. утренней зарей подпояшусь,
7. вечерной зарей подпояшусь.
-
8. Так никому облака не разволокчи,
9. зари не перекусить,
10. с неба звезд не снять —
-
11. ни девке простоволосой,
12. ни молодке-красноголовке,
13. ни мужику-отравнику,
14. ни малому, ни старому,
15. ни седатому, ни плехатому,
16. ни утлому, ни богорадному,
17. ни слепому, ни хромому,
18. ни рыжему, ни белому, ни русому.
-
19. На пар божью скотинку
20. кто лихо подумает,
21. зло замыслит,
22. тому шипицы в глаза,
23. смола на язык,
24. дресва на зубы,
25. стрела в уши.
- Аминь.

Нетрудно заметить, что каждая строка этого текста связана с предыдущей и/или последующей каким-нибудь общим структурным или семантическим элементом. Это может быть повторяющееся слово, синтаксическая фигура, рифма и т. д., а чаще всего сразу несколько общих элементов разного уровня. Горизонтальными линиями

разделены блоки текста, образующие в ритмическом отношении некое единство. Первые два блока (строки 1–2 и 3–7), представляющие собой развернутую перформативную формулу (заявление-действие, направленное на обеспечение защитных мер), объединены сквозными глагольными формами 1. ед. буд.: *встану — пойду — обволокусь — подтычусь — подтычусь — подпояшусь — подпояшусь*. Каждый из блоков имеет далее свои «связки», в частности рифму: *-весь/-тесь; -кусь/-чусь/-шусь* и грамматический и метрический параллелизм: в первом блоке это двусложные глагольные формы 1. ед. буд. (*встану — пойду*) в сочетании с 4-сложными конечнударными деепричастиями (*благословясь — перекрестясь*); во втором — трехчленные конструкции, в которых глаголу предшествует именная группа из существительного и прилагательного в форме Твор. п. в препозиции; во втором блоке (3–7), кроме того, в разных строках повторяются слова *утренним(и)* (3–4–6), *вечерними* (5–7), *подтычусь* (4–5), *подпояшусь* (6–7), *звездами* (4–5), *зарей* (6–7). Заметим еще, что строки 4–7 образуют сложный «узор» (aAbAaBbB) за счет одновременного лексического параллелизма (в сочетании с грамматическим и метрическим) смежных и несмежных строк: 4–5 *звездами подтычусь* (А) и 6–7 *зарей подпояшусь* (В); 4–6 *утренними/утренней* (а) и 5–7 *вечерними/вечерней* (b). Наконец, скрепляющую функцию имеют и «вертикальные» ряды *утренний — вечерний, облако — звезды — заря, обволокусь — обтычусь — подпояшусь*, которые образуют «ситуативные» семантические фигуры с общим «гиперонимом» (концептом): соответственно <сутки>, <небо>, <окужать> (о «ситуативных» перечнях см. ниже).

Третий блок (8–10) связан с предыдущим общей идеей нерушимости возведенной преграды, а на структурном уровне — повторением «ситуативного» ряда *облако — заря — звезды*. С последующим блоком он также связан и содержательно, и формально, поскольку строки 11–18 представляют собой развернутую конкретизацию элемента «*никому*», принадлежащего третьему блоку (строка 8). Внутреннюю связь между строками третьего блока обеспечивает параллелизм заклинательных отрицательных конструкций, состоящих из инфинитивов (*не разволокчи — не перекусить — не снять*) и прямых объектов в Род. п. (*облака, зари, звезд*).

Четвертый блок (11–18) в синтаксическом отношении несамостоятелен, он зависит от предыдущего и представляет собой перечень субъектов действий, обозначенных глаголами (инфинитивами) предыдущего блока: сначала идут имена лиц, выделенных по половозрастному признаку, с определениями-эпитетами в постпозиции: *ни девке простоволосой, ни молодке-красноголовке, ни мужику-отравнику*, а затем ряд субстантивированных прилагательных, сгруппированных в семантически соотносительные (синонимические, антонимические или однородные, соподчиненные одному гиперониму) пары: *ни малому, ни старому; ни седатому, ни плехатому; ни слепому, ни хромому* и т. д. Последние формально могут трактоваться и как обычные постпозитивные определения к парному существительному *мужику-отравнику*, однако в пользу первой трактовки говорит то обстоятельство, что обычная функция подобных перечней — «исчерпывающее» исчисление всех видов персонажей, от которых может исходить опасность (само название должно их магически обезвредить); в данном случае полноту исчисления гарантирует повторение отрицания *ни... ни*, а также использование абсолютных антитегических конструкций типа *ни малому, ни старому; ни слепому, ни хромому*, которые по существу означают «всякий, каким бы он ни был». Подобные перечни источников опасности

или, наоборот, охраняемых лиц и объектов входят в арсенал магических средств заговорных текстов ([Толстая 1999: 158–159]; см. об этом ниже); то же можно сказать о магических функциях отрицания [Толстая 1996].

Последний блок (19–25), представляющий собой традиционную формулу угрозы, концентрирует в себе прагматическое содержание заговора: именно здесь впервые называется охраняемый объект (*божья скотинка*) и определяется источник опасности (*кто лихо подумает, зло замыслит*), для нейтрализации которого и используется заговор, а также объявляется тактика расправы с ним. При этом в обеих частях формулы угрозы соблюдается грамматический параллелизм: в 20–21 это синонимичные глагольные формы *подумает, замыслит* с препозицией обстоятельства или прямого объекта (в зависимости от того, как морфологически понимать *лихо* и *зло* — как наречия или как существительные), в 22–25 это двучленные субстантивные словосочетания, первый член которых называет средство поражения: *шипца* ‘колючий шиповник’, *смола*, *дресва* ‘крупный песок, гравий’, *стрела*, а второй — орган, часть тела, на которые будет распространяться его действие: *глаза, язык, зубы, уши*.

Еще один характерный прием, обеспечивающий связность текста, — цепочечное развертывание текста: каждое следующее высказывание повторяет один из компонентов (часто последний) предыдущего, не прибегая к анафорическим местоимениям или другим средствам синтаксической связи, ср. начальный фрагмент заговора «на ведение скотины» (РЗЗ: 1005, д. Кузнечиха Сеньковская Красноборского р-на Архангельской обл., запись 1967 г.):

1. Стану я, благословясь,
2. пойду, перекрестясь,
3. из избы в избу,
4. из ворот в ворота,
5. в чистое поле.
6. В чистом поле есть синее море,
7. в синем море есть остров,
8. на острове стоит святая церковь,
9. во святой церкви есть престол,
10. на престоле сидит Богородица
11. и держит злато блюдо в коленях,
12. а в том злате блюде сто девять замков
13. и сто девять ключов.

Синтаксис прозаического нарратива позволяет здесь обойтись без повторений, например: ...пойду... в чистое поле. Там есть синее море, на нем остров, где стоит святая церковь, в ней престол, на котором сидит Богородица и держит злато блюдо в коленях, в нем сто девять замков... Помимо цепевидной конструкции, скрепляющей весь фрагмент текста, здесь, как и в предыдущем примере, поэтическая структура текста включает грамматический и метрический параллелизм. Строки 1–2 состоят из одинаковых сочетаний личной формы глагола и деепричастия, которые оба четырехсложны, конечноударны и связаны рифмой, а первая строка, будучи началом всего текста, как это часто бывает, дополнительно маркирована местоимением *я* и лишним слогом. Строки 3–4 представляют собой тавтологические (*изба — изба, ворота — ворота*) конструкции с одинаковыми предлогами (*из — в, из — в*) и мет-

рически параллельные (ударение на третьем и пятом слогах). Строка 5, семантически и синтаксически завершающая начальный блок текста и одновременно начинающая следующий, отмечена иной метрикой (ударные слоги первый и четвертый) и иной структурой: атрибутивная конструкция с препозицией определения (*чистое поле*) будет далее повторяться во всех строках (*чистое поле* — *синее море* — *святая церковь* — *злато блюдо*); она перебивается дважды: *остров* в 7 и 8 строках и *престол* в 9 и 10 строках оставлены без определения, что также создает своего рода рисунок, образуемый чередующимися прилагательными и существительными: AS–AS–AS–S–S–AS–AS–S–S–AS–AS–S–S, где А — атрибутив, S — субстантив. Строки 6–9 репрезентируют одну и ту же конструкцию: «на/в X *есть/стоит* Y»; в ритмическом отношении созвучны строки 6 и 7 (ударные слоги первый, третий, шестой) и в меньшей степени 9 и 10 (ударные слоги третий и девятый, промежуточные ударения не совпадают), остальные строки (8, 11, 12, 13) не обнаруживают параллелизма. В целом, однако, ритмическую структуру всего фрагмента текста (с учетом условности разбиения на строки и не всегда надежных словесных акцентов) нельзя признать совершенно свободной, ср. место ударных слогов (выделены знаком х):

| № | Фрагмент текста | Слоги | | | | | | | | | | | Число слогов | Число ударений |
|--------------------------------|---------------------------------------|-------|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|--------------|----------------|
| | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | | |
| 1 | Стану я, благословясь, | х | о | х | о | о | о | х | | | | | 7 | 3 |
| 2 | выйду, перекрестясь, | х | о | о | о | о | х | | | | | | 6 | 2 |
| 3 | из избы в избу, | о | о | х | о | х | | | | | | | 5 | 2 |
| 4 | из ворот в ворота, | о | о | х | о | х | о | | | | | | 6 | 2 |
| 5 | в чистое поле. | х | о | о | х | о | | | | | | | 5 | 2 |
| 6 | В чистом поле есть синее море, | х | о | х | о | х | х | о | о | х | о | | 10 | 5 |
| 7 | в синем море есть остров, | х | о | х | о | х | х | о | | | | | 7 | 4 |
| 8 | на острове стоит святая церковь, | о | х | о | о | о | х | о | х | о | х | о | 11 | 4 |
| 9 | во святой церкви есть престол, | о | о | х | х | о | х | о | х | | | | 18 | 4 |
| 10 | на престоле сидит Богородица | о | о | х | о | о | х | о | о | х | о | о | 11 | 3 |
| 11 | и держит злато блюдо в коленях, | о | х | о | х | о | х | о | о | х | о | | 10 | 4 |
| 12 | а в том злате блюде сто девять замков | о | х | х | о | х | о | х | х | о | о | х | 11 | 6 |
| 13 | и сто девять ключев. | о | х | х | о | о | х | | | | | | 6 | 3 |
| Число ударений на каждом слоге | | 5 | 4 | 9 | 3 | 5 | 8 | 2 | 3 | 3 | 1 | 1 | | |

Наиболее «ударными» (акцентными доминантами) в этом отрывке оказываются слоги 3 (в 9 строках), 6 (в 8 строках), 1 и 5 (в 5 строках), причем нет таких двух соседних строк, в которых бы ударения полностью не совпадали. Число слогов в условной строке не подчиняется какой-либо закономерности; более упорядоченным выглядит показатель числа ударений в строке, он до некоторой степени соответствует членению текста на блоки..

Рассмотрим метрическую схему первого текста (РЗЗ: 1225).

| № | | Слоги | | | | | | | | | | | | Число слов | Число ударений |
|--------------------------------|-------------------------------------|-------|----|---|---|---|----|---|---|---|----|----|----|---------------|-------------------|
| | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | | |
| 1 | Встану, благословясь, | х | о | о | о | о | х | | | | | | | 6 | 2 |
| 2 | пойду, перекрестясь, | о | х | о | о | о | х | | | | | | | 6 | 2 |
| 3 | утренним облаком обволокусь, | х | о | о | х | о | о | о | о | о | х | | | 10 | 3 |
| 4 | утренними звездами подтычусь, | х | о | о | о | х | о | о | о | х | о | | | 10 | 3 |
| 5 | вечорними звездами подтычусь, | о | х | о | о | х | о | о | о | х | о | | | 10 | 3 |
| 6 | утренней звездой подпояшусь, | х | о | о | о | х | о | о | х | о | | | | 9 | 3 |
| 7 | вечорной звездой подпояшусь. | о | х | о | о | х | о | о | х | о | | | | 19 | 3 |
| 8 | Так никому облака не разволоки, | о | о | о | х | х | х | о | о | о | о | о | х | 12 | 3 |
| 9 | зари не перекусить, | о | х | о | о | о | о | х | | | | | | 7 | 2 |
| 10 | с неба звезд не снять — | х | о | х | о | х | | | | | | | | 5 | 3 |
| 11 | ни девке простоволосой, | о | х | о | о | о | о | х | о | | | | | 8 | 2 |
| 12 | ни молодке- красноголовке, | о | о | х | о | о | о | о | х | о | | | | 9 | 3 |
| 13 | ни мужику-отравнику, | о | о | о | х | о | о | о | х | | | | | 8 | 2 |
| 14 | ни малому, ни старому, | о | х | о | о | о | х | о | о | | | | | 8 | 2 |
| 15 | ни седатому, ни плехатому, | о | о | х | о | о | о | о | х | о | о | | | 10 | 2 |
| 16 | ни утлому, ни богорадному, | о | х | о | о | о | о | о | о | | | | | 10 | 2 |
| 17 | ни слепому, ни хромоу, | о | о | х | о | о | о | х | | | | | | 8 | 2 |
| 18 | ни рыжему, ни белому, ни русому. | о | х | о | о | о | х | о | о | о | о | | | 12 | 3 |
| 19 | На пар божью скотинку | о | х | х | о | о | хо | | | | | | | 7 | 3 |
| 20 | кто лихо подумает, | х | х | о | о | х | о | о | | | | | | 7 | 3 |
| 21 | зло помыслит, | х | о | х | о | | | | | | | | | 4 | 2 |
| 22 | тому шипицы в глаза, | о | х | о | х | о | х | | | | | | | 7 | 3 |
| 23 | смола на язык, | о | х | о | о | | | | | | | | | 5 | 2 |
| 24 | дресва на зубы, | о | х | о | х | | | | | | | | | 5 | 2 |
| 25 | стрела в уши. | о | х | х | о | | | | | | | | | 7 | 2 |
| 26 | Аминь. | о | х | | | | | | | | | | | 2 | 1 |
| Число ударений на каждом слове | | 7 | 15 | 7 | 5 | 8 | 5 | 4 | 6 | 2 | 2 | 0 | 1 | | |

В этом тексте о равносложности строк можно говорить только применительно к отдельным двустушиям или небольшим блокам, скрепленным изнутри отношением параллелизма (ср. 1–2, 3–5, 6–7, 15–16), зато число ударений в строке снова оказывается показателем более значимым, в какой-то мере соотносительным с содержательной стороной текста. Это значит, что в отношении метрической структуры данный заговорный текст манифестирует модель акцентного (тонического) стиха.

Приведенные примеры не оставляют сомнения в том, что заговоры (по крайней мере некоторые их виды) организованы по законам поэтического, стихотворного текста и по своей структуре во многих отношениях подобны песенным и эпическим фольклорным произведениям [Якобсон 1953/1987; Бейли 2001]. Но в отличие от этих жанров, которые, как правило, выдерживают равносложность стихов (или имеют

упорядоченное чередование строк разной длины), стихотворная форма заговора не соблюдает строго требований размера: разные блоки и «строки» текста могут иметь разное число слогов и разные акцентные доминанты, хотя внутри блоков размер выдерживается в большей степени; ритмизованные блоки могут перемежаться с прозаическими. Поэтому исследователи фольклорного поэтического языка обычно не причисляют заговоры к стихотворным жанрам, несмотря на то что другие характеристики поэтического текста (аллитерации, паронимазия, грамматический параллелизм, этимологические фигуры и т. д.) присутствуют в заговорах в полной мере, а иногда даже в большей концентрации, чем в безусловно стихотворных текстах лирических, обрядовых и эпических песен.

К. Ф. Тарановский, исследовавший древнерусскую поэтическую традицию, противопоставлял «два стихотворных размера — молитвословный, церковнославянский, и сказовый, фольклорный, восходящий к общеславянскому прототипу» [Тарановский 1968: 377], в частности на том основании, что в первом ритмическом сигналом служит начало строки, а во втором — конец строки, маркированные соответствующими грамматическими формами. В целом, по наблюдениям Тарановского, в заговорах довольно строго выдержан сказовый стих [Там же: 386]. Вместе с тем, в славянской заговорной традиции можно найти образцы текстов, построенных по модели молитвословного стиха с явной выделенностью (и интонационной, и грамматической) начала строк, ср. фрагмент сербского заговора от болезни:

| | |
|----------------------------|---|
| <i>Сапалих ти децу,</i> | Я спалил твоих детей, |
| <i>сапалих ти бабу,</i> | я спалил твою бабу |
| <i>сапалих ти оца,</i> | я спалил твоего отца, |
| <i>сапалих ти мајку,</i> | я спалил твою мать, |
| <i>сапалих ти стрица,</i> | я спалил твоего дядю [брата отца], |
| <i>сапалих ти стрину,</i> | я спалил твою тетку [жену брата отца], |
| <i>сапалих ти течу,</i> | я спалил твоего дядю [мужа сестры отца или матери], |
| <i>сапалих ти тетку,</i> | я спалил твою тетку [сестру отца или матери], |
| <i>сапалих ти ујку,</i> | я спалил твоего дядю [брата матери], |
| <i>сапалих ти ујну,</i> | я спалил твою тетку [жену брата матери], |
| <i>сапалих ти кума,</i> | я спалил твоего кума, |
| <i>сапалих ти куму,</i> | я спалил твою куму, |
| <i>сапалих ти брата,</i> | я спалил твоего брата, |
| <i>сапалих ти снаху,</i> | я спалил твою сноху, |
| <i>сапалих ти сестру,</i> | я спалил твою сестру, |
| <i>сапалих ти зета,</i> | я спалил твоего зятя, |
| <i>сапалих те,</i> | я спалил тебя, |
| <i>изгорех те,</i> | я сжег тебя, |
| <i>сагорех те,</i> | я выжег тебя, |
| <i>сагорех сав ти род!</i> | я выжег весь твой род! (НББ: 71). |

Эта двойственность формальной структуры заговорных текстов, следование сказовой или молитвословной модели стиха (акцентирование конца стихотворной строки или ее начала) отражает двойственность происхождения этого жанра, соединяющего в себе элементы письменной (книжной, апокрифической) и устной (народной) поэтической традиции.

* * *

Совместное действие и сложение разных ритмических импульсов в текстах заговоров создает своего рода **инерцию** ритма и порождает **нанизывание** одинаковых форм, моделей и конструкций, которое служит дополнительным средством «связывания» текста внутри отдельных блоков и фигур и между ними. Рассмотрим основные виды и проявления этого инерционного механизма.

1. «Таксономическая» инерция (перечислительные формулы). Заговорные тексты насыщены разного рода перечнями, многочленными конструкциями, состоящими из однородных в том или ином отношении элементов, следующих непосредственно друг за другом или разделенных другими словами. Чаще всего это «эмпирические», или «**индуктивные**» перечни слов одного семантического (тематического) поля (обозначающие «альтернативные» видовые элементы одного рода), например, терминов родства: *Собери ты свою сродость: сестер, сестерней, внуков, правнуков, дочерей, молодых, старых и переярых...* РЗЗ: 1962; *Созови свой род, собери свой плод, от старых до малых, от отцов-матерей, от дедов-прадедов, от внуков-правнуков, от кумушек-голубушек* РЗЗ: 808 (ср. также приведенный выше сербский текст с целой парадигмой терминов родства), частей тела: *Прострелите ему белую грудь, черную печень, легкое, сердце, кровь горячую, вострые глаза, голову, мозга* РЗЗ: 713; ср. также дистантное следование соматизмов: *Головушкой не вернула, хвостиком не махнула, ножкой не топнула* РЗЗ: 1062, болезней и недугов: *Она заедает все скорби, болезни, уроки, прикосы, денны уговоры, ночные переломы, ветрены прострелы, ветрены переполохи рабы Божьего (имя)* РЗЗ: 1393, элементов цветового спектра: *Змея-скоропея ... всяких разных шерстей — белая, черная, рыжая, каряя, мышатая, вороная, саврасая, подласая, солевая, моховая, водяная...* РЗЗ: 1956, слов, обозначающих единицы времени: *Возьми... с младенца крик, денной-полуденный, ночной-полуночный, часовой-получасовой, минутный-полминутный, секундный-полсекундный* РЗЗ: 209; *во всяк час, во всяко время, на утренней заре, на вечерней заре, на ветху, и на новцю, и на перекрой месяцу* РЗЗ: 2159, локативов: *Возьмите эти болезни с собой, плывите по лесам, по лугам, по сыпучим пескам, плывите по мхам, по болотам, по гнилым колодам* РЗЗ: 1761, *...посвистает, покликает всех змееночков-казюленочков: лесных, полевых, луговых, подмежных, подрубежных* РЗЗ: 1958, действий: *... не тронь — не шевели — не тереби — не щипли — не щекоти — не шути — не греши...* РЗЗ: 78, числового ряда: *Как эти ложки не урочатся, не раз, не два, не три, не четыре, не пять, так бы и (имя) не урочился не раз, не два, не три, не четыре, не пять* РЗЗ: 2095; христианских персонажей и соответствующих икон: *Иван Урошливый, Прокопий Праведный, Михайло Архангел...* РЗЗ: 505; *Устюжска Божья Мать, Владимирская Божья Мать, Райская Божья Мать, Иван Меститель, Иван Златодей, Иван Крепкий, Сергей Преподобный, Василий Блаженный, Прокопий Праведный, Пантелеймон-исцелитель* РЗЗ: 358; мифологизированных персонажей: *старому колдуну, старой колдунье, еретику, еретице, волшебнику, волшебнице, старому чародею, старой чародейке...* РЗЗ: 2090 и др.

В сербских заговорах встречаются такие же, но также и иные перечни: ряды домашних животных (главным образом в «отрицательных» образах потустороннего мира, куда отсылается болезнь): *Испрати преку црну гору, под црвљузу кору, куде куче не лаје, куде мачка не мауче, куде петал не пева, куде овца не блеји, куде коза*

не вречи, куде свиња не квичи... у никакво село, код никакви људи... НББ: 92; соответственно, следуя модели параллелизма, свой перечислительный ряд образуют глаголы, обозначающие характерный крик каждого из перечисленных животных: *лаје* — *мауче* — *пева* — *блеји* — *вречи* — *квичи*, — а также диких животных, диких и домашних птиц: *дува ветар преко* [дует ветер через/над/по] *лисица, курјака, зечева, медведа, срна, јелена, оваца, коза, коња, говеди, кокоши, голубова, сеница, препелица, кукавица, јаребница, сврака, врана, чавака, славуја, крагуја*... НББ: 435, ср. в рус. охотничьем заговоре: *всякая птица: ряб и рябушка, копала и тетерка и косачушка, серая малая утица* ВЗ: 302; стихий и атмосферных явлений: *ветар* — *вода* — *сунце* — *месец* — *заезде* — *зора* НББ: 335; растений: ... *на си бере својаку траву, својако цвеће* [и собирала всякие травы, всякие цветы] — *тодовку, добродовку, камањику, рожаньику* НББ: 367; орудий труда (они же зачастую орудия борьбы и устрашения): *матике* — *лопате* — *метле* — *косо* — *српове* — *секире* — *тестере* НББ: 369 и соответствующих видов действий: *с гребуљу да изгребе*, с лопату да *изрини*, с метлу да *помете* [граблями загребет, лопатой зароет, метлой заметет] НББ: 218; пищи (угощений): *погача* — *печиво* — *вино* НББ: 114 и др.

Другую модель нанизывания представляют собой «**ситуативные**» перечни слов, объединяемых на метонимической основе, на основе ситуативной смежности, т. е. по признаку принадлежности к одной прагматической ситуации, к одному бытийному контексту. К таковым в сербских заговорах относятся, например, перечни типа *црква* — *попови* — *свећа* — *колач* — *ђаци*, апеллирующие к сакральной силе церковной службы; перечни реалий, воспроизводящих процесс строительства дома (НББ: 236) или полный цикл земледельческих работ (от возделывания нивы до получения урожая и печения хлеба — НББ: 201).

«**Концептуальными**» можно назвать перечни, которые состоят из элементов, выделенных на основе общего признака и символизирующих этот общий признак. Например, в сербских заговорах в качестве символа множественности и неисчислимости может выступать ряд: *песак* — *звезде* — *лишће* — *длака* — *руно* — *вуна* — *перо*.

Наконец, в качестве заместителей подобных индуктивных рядов могут использоваться **абсолютивные конструкции**, задающие полное множество через указание на альтернативные (или полярные) признаки, которые по степени охвата оберегаемых или обвреджаемых объектов превосходят самые подробные индуктивные перечни. Ср.: *Нет моим словам переговора и недоговора, и не изменить их ни хитрецу, ни мудрецу* ВЗ: 14 (*переговор и недоговор* «исчерпывают» возможности лишить действительности слова заговора, так же как *хитрец* и *мудрец* покрывают собой все множество лиц, способных это сделать); *от земли и до неба, от востоку и до запада, от лета и до севера* ВЗ: 333 (полное покрытие пространства); *ни днем, ни ночью, ни утром, ни вечером, ни на утренней заре, ни на вечерней* РЗЗ: 162 (полный охват суточного времени); серб. *прави и криви* [прямой и кривой], *небо и земља* [небо и земля], *знано и незнано* [известно — неизвестно], *живо и мртво* [живое — мертвое], *род и нерод* [плодородие — бесплодие], *старо* — *младо* — *мушко* — *женско* [старый — молодой — мужчина — женщина], *мала* — *гољема* — *средња* [малая — большая — средняя] и т. п.

Перечислительная модель, вполне согласуясь с механизмом инерции и будучи одним из «продуктов» инерционного нанизывания (мультиплицирования), в то же время по своей функции (цели) отнюдь не сводится к нему: она представляет собой неотъемлемый элемент магического арсенала заговора, поскольку перечни полно-

стью покрывают собой область действия зла и соответственно — сферу действия орудий защиты от него. Перечень (в идеале полный) необходим для того, чтобы гарантировать победу над злом (не упомянутое лишается магической защиты или избегает воздействия со стороны сил защиты).

2. Лексическая инерция (тавтология). Одним из характерных и наиболее изученных механизмов фольклорной поэтики вообще (см. [Евгеньева 1963: 98–253, Невская 1993: 154–161]) и заговорных текстов в частности является тавтология, или *figura etymologica*, сочетаемая нередко с грамматическим параллелизмом, синонимическим повтором и др. В заговорах тавтологические повторы однокоренных слов (перечни со «сквозным» корнем) встречаются на каждом шагу (чаще двучленные, но иногда и трехчленные и даже многочленные): *не дни дневать, не часа часовать* ВЗ: 1; *тоску тоскучую, сухоту сухотучую* ВЗ: 3; *едой бы она не заедала, питьем она не запивала, в гульбе бы она не загуливала, и во сне бы она не засыпывала* ВЗ: 3; *краше красного (золота), чище чистаго (серебра)* ВЗ: 9; *старые старухи, молодые молодухи* ВЗ: 9; *три тоски тоскучия, три рыды рыдучия* ВЗ: 14; *замкну замки замками, заключу заключи ключами* ВЗ: 18; *черт с чертовкой, а водяной с водяновкой* ВЗ: 33; *думы не думают и совет не советуют* ВЗ: 33; *нутряная нутрянка* ВЗ: 121; *грыжняя грыжи* ВЗ: 122; *грызи ты, грыза* ВЗ: 125; *Красная красавица, белая бела-вица, черная чернявица, не жги, не пали моего белого тела, красного мяса!* ВЗ: 96; *тихую тихоницу и смирную смирнавицу* ВЗ: 222; *твердо утвердил и крепко укрепил* ВЗ: 241; *головой он головастый* ВЗ: 260; *старца стараго* ВЗ: 261; *глаже гладкаго* ВЗ: 287; *рады радуются* ВЗ: 289; *мертвый мертвец* ВЗ: 301, 338; *кроток кротостью* ВЗ: 346; *заговором заговариваюся* ВЗ: 360; *Не я говорю, не я выговариваю; выговаривая, отговаривая сама Божья матушка* ВЗ: 175; *опеленайте пеленой* РЗЗ: 362; *Загрызаю грыжи, грызу и загрызаю* РЗЗ: 431; *Грыжит грыжы грыжу, прочь отгрыжит всех грыж, прочь отгрыжит* РЗЗ: 420 и т. п. В одном тексте может быть целый блок из нескольких тавтологических конструкций: *не жить, не быть, не дни дневать, не часа часовать; не едой отъестись не могла бы от меня, не питьем отпиться, не дутьем отдуться, не в бани отпариться* ВЗ: 1.

Частным случаем тавтологической фигуры можно считать простой лексический повтор — непосредственный, контактный: *Грызь, грызь, грызь, не грызи нас, мы тебя загрызем* РЗЗ: 483; *мою, мою, мою, смываю* РЗЗ: 490; *я помолюсь, помолюсь* РЗЗ: 503; *задорога, задорога, возьми свою печаль* РЗЗ: 2383; *Волос волосится, волосится...* РЗЗ: 1757, *Осы вы, осы, железные носы* РЗЗ: 1978, — или дистантный: *нокот ноздревой, нокот хвостовой, нокот стричной, нокот постижной, нокот личной, нокот глазной, нокот ушной, нокот шейной, нокот спинной, нокот ножной, нокот потяговой, нокот одышной, нокот дрожной, нокот нутреной, нокот сердечной, нокот костяной, нокот суставной, нокот жилной, нокот битковой, нокот болонной, нокот пузной, нокот ребрастой* ВЗ: 197; *свет божий, ветер божий, люди божьи* РЗЗ: 344; *святая вода, святая земля, святое местечко* РЗЗ: 354; в последних примерах имеет место чрезвычайно распространенное в заговорах и имеющее безусловную магическую функцию явление повтора определяемого с разными эпитетами (*нокот*) или сквозного эпитета при разных определяемых (*божий, святой*), причем переменные члены в каждом из этих перечней обычно составляют некий таксономический ряд.

Функции тавтологических повторов, конечно, не сводятся к ритмизации текста; такое «застревание» на корне слова, безусловно, имеет и свои, пока еще не до конца выясненные, семантические (скорее всего также и магические) основания. Повторение тавтологических фигур с соблюдением синтаксического, морфологического (особенно словообразовательного) и семантического параллелизма 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 *дневать*, прилагательное *сухотучая* (по аналогии с *тоскучая*), *рыды рыдучие* и др. (см. об этом ниже).

3. Семантическая инерция (синонимические ряды) — одно из проявлений инерционной модели заговоров, состоящее в повторении слов-синонимов, по своему механизму и функции близкое к прямому повтору и тавтологии. Роль синонимических сочетаний разного рода (отдельных слов, конструкций, целых фраз, разделенных или не разделенных другими компонентами текста) неоднократно исследовалась на материале фольклорных текстов разного жанра (см. прежде всего [Евгеньева 1963: 254–297]), но специально в заговорах не рассматривалась. Чаще всего в заговорах употребляются парные синонимические конструкции, но встречаются и трехчленные и многочленные перечни синонимов, нередко одинаково оформленные в словообразовательном и морфологическом отношении, иногда в сочетании с корневой тавтологией и другими фигурами. Среди двучленных выделяются так называемые парные слова типа *путь-дорога*, *род и племя*, *спать-почивать* и т. п., отличающиеся особой устойчивостью и частотой; другие пары по степени устойчивости и по типу семантических отношений в разной степени отстоят от парных слов: *пособите, помогите*; *кинсья-броссья*; *затосковал-загоревал*; *кипит, перекипает, горит, перегорает*; *снесите и донесите, вложите и положите*; *не сглазил, не сурочил; загрызаю, заедаю; загрызаю, заедаю, закусываю; заговариваю, уговариваю; помолюсь, покорюсь; прошу и молю; берегите и стерегите; жги и спали; отметаает, отгребаает; посохни, повяни; не май, не мучь; не май, не мотай; притчи, прикосы, порчи, уроки; тебе, чирею, вереду, гнойнику, пупышу; ни роду, ни плоду, ни племени; не плачет, не тужит, не горюет; тихий, кроткий и смиренный; кротости и смирности; хвори и боли; банюшка-парушка; не для мудрости, не для хитрости; испуг-переполох* и т. д. и т. п.

Подобно синонимам, в заговорах могут соединяться семантически коррелирующие слова, не являющиеся синонимами в прямом смысле, но имеющие одно и то же символическое значение или одинаковую коннотацию, например, *мед* и *сахар* как символы сладости в прямом и метафорическом значении, *деготь* и *смола* как противоположные знаки горечи и мрака, *море* и *поле* как символы простора и т. п.

4. Грамматическая инерция выражается в нанизывании одинаковых грамматических (словоизменительных) форм имени или глагола и обычно сочетается в рамках грамматического параллелизма со словообразовательным, синтаксическим и другими видами нанизывания. Например, в отрывке из любовного заговора: *...едой бы не заедала, питьею она не запивала, в гульбе бы она не загуливала и во сне бы она не засыпывала, в теплой парусе калиновым щелоком не смывала, шелковым венком не спаривала...* ВЗ: 1 — мы видим шестикратное повторение синтаксической конструкции, состоящей из глагольной формы с отрицанием и зависящей от нее именной

предложной (трижды) или беспредложной (трижды) формы, выполняющей роль обстоятельства действия; одновременно здесь представлена «инерция» словоизменительных форм итеративного глагола в прош. времени ед. числа жен. рода (шесть разных глаголов) и форм Твор. пад. ед. числа существительных со значением средства (*едой, питьем, щелоком*) или инструмента (*веником*) действия, а также предложных форм существительных с локативным или темпоральным значением (*в гильбе, во сне, в теплой парусе*); наконец, здесь представлено и словообразовательное нанизывание итеративных глаголов с приставкой *за-*, имеющих нестандартное значение 'забывать о ком-л., совершая соответствующее действие'.

Ср. еще в заговоре того же типа другую синтаксическую конструкцию из пяти звеньев, образованную инфинитивами и однокоренными им отрицательными глаголами с приставкой *за-* с тем же нестандартным значением: *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 ей меня...* ВЗ: 20.

Особенно часто наблюдается в заговорах префиксальная инерция, т. е. нанизывание слов с одинаковыми префиксами: *золотуху выговорить, пересудную, передумную, переговорную, полунощную...*; *как конь воды не спивает, травы не съедает, околел, онемел, так бы у раба (имя рек) околела, онемела у буйной голове, у ясных очах...* ВЗ: 93 (в первых двух рядах приставки *пере-* и *с-* объединяют таксономические перечни; далее две синонимические пары одинаково оформлены приставкой *о-*); *на этом престоле сидит Пресвятая Матерь, в белых рученьках держит белого лебедя, обрывает, общипывает у лебедя белое перо; как отскокнуло, отпрыгнуло белое перо, так отскокните, отпрыгните, отпряните от раба Божия (имя рек), родимья огневицы и родимые горячки...* ВЗ: 97 (приставки *об-* и *от-* оформляют ряды синонимов); *сбасалися, сцепалися две высоты вместе; стыкася, срослася тело с телом, кость с костью, жила с жилию...* ВЗ: 168 («сквозная» приставка *с-*); *Подойду я поближе, поклонюсь пониже* ВЗ: 39 («сквозная» приставка *по-*); *позасекала, позагрызала, позаговаривала* РЗЗ: 464 (приставки *по-* и *за-*); *летел бескрылый, сел безногий, клонул безносый* РЗЗ: 1701 (приставка *без-*).

«Сквозные» суффиксы в текстах заговоров представлены многократно и тоже, как правило, в рамках синтаксического и грамматического параллелизма, нередко в сочетании со «сквозными» префиксами: *Выньте из меня тоску тоскую и сухоту плакучую...* ВЗ: 8; *Подойду я близехонько, поклонюсь низехонько...* ВЗ: 14; *от махуи, от знобухи, от летучки, от жетучки...* ВЗ: 109; *руду унимает стрельную, ручебную, ножевую, топоровую...* ВЗ: 148; *Стану я, раб Божий (имя рек), пойду поутру раненько, обуюся гладенько, умоюся беленько* ВЗ: 181; *уроки и призоры и притки, щепоты и ломоты, потяготы и позевоты, и ветроносное язво, встречное и попережное, стамово и ломово, нутренно, споево, закожно и жилино...* ВЗ: 210; *вышибает, выбивает из раба Божия (имя рек) все притчища и урочища, худобища и меречища, щепоты и ломоты...* ВЗ: 211; *Поможи мне, Господи, ... золотуху выговорить, пересудную, передумную, переговорную, полунощную, буйную-буйновищу, желтую-желтавищу, синюю-синявищу, красную-красавищу...* ВЗ: 93; *Все худы немощи смываю: сухотницу, уполошницу, полуношницу, уросницу, прикомницу* РЗЗ: 490.

5. Звуковая инерция неотделима от лексической и грамматической. Разновидностью лексического повтора можно считать сочетание полногласной и неполноглас-

ной формы одного слова, трактуемых как синонимы или паронимы, ср. *о здоровье и о здоровьи* РЗЗ: 464; *ограждает и огораживает* ВЗ: 204; *плещешь-полощешь* РЗЗ: 2235; *свят золот престол, на том злате престоле* ВЗ: 221; *злат престол, на золоте престоле* ВЗ: 211; употребление дублетов с вокализованным и невокализованным префиксом или суффиксом: *встань, восстань* ВЗ: 143. Дальнейшая игра со звуковой формой слова (корня и аффиксов) приводит к разного рода рифмованным повторам с варьированием, таким как редупликация: *крыза ты грыза* ВЗ: 125; *крикса-моракса* РЗЗ: 223, *криксы-вариксы* РЗЗ: 225, *урци-пурци* РЗЗ: 281, *мецунец-кладунец* РЗЗ: 1458; *череду-вереду* РЗЗ: 1884, *чирей-вырей* РЗЗ: 1907, *ни стуку, ни юку* РЗЗ: 249; аллитерация, звуковое притяжение: *щемят щеки* РЗЗ: 1437; *щучьими щеками* РЗЗ: 422, 424; *Грыжу грызу — Грызи горажде!* РЗЗ: 459; рифма: *Встань на камень, кровь не канет; стань на железно, кровь не полезет; встань на песок, кровь не течет* ВЗ: 162; *скрип — крик* РЗЗ: 198, 204–210; *от камени нет пламени* РЗЗ: 1883; *лохи вы, блохи, переполохи!* РЗЗ: 286; *Чирий Василий, разодвинься пошире* РЗЗ: 1905; *Текёт река в Каму — дак унеси мою тоску в яму* РЗЗ: 2233; *Будьте мои слова крепки и лепки* (стереотипная закрепка заговоров).

Во многих случаях звуковой повтор (в том числе рифма) оказывается эффектом других видов повтора — нанизывания однотипных словоизменительных форм или словообразовательных моделей. Однако именно звуковое притяжение и особенно рифма часто провоцируют появление в текстах заговоров аномальных грамматических форм.

6. Инерционная грамматика заговора. Одним из ярких следствий ритмической инерции заговорного текста является порождение аномальных грамматических (словоизменительных, словообразовательных, синтаксических) форм и семантических явлений под влиянием других форм, входящих в тот же ряд. Разумеется, о грамматических и семантических аномалиях можно говорить лишь со значительной долей условности, поскольку далеко не всегда мы можем судить о правильности диалектных или книжных по происхождению форм, используемых в текстах заговоров. Тем не менее во многих случаях предположение об «инерционности» тех или иных форм и конструкций кажется правдоподобным.

В области **именного словоизменения** к такого рода инерционным формам можно отнести, например, аномальную форму Род. мн. *суставей*, объясняемую аналогией к соседним в ряду существительным, для которых подобное окончание является нормой: *с костей, с моздей... с бровей и со тридевяти суставей* ВЗ: 218; то же: *из мягких губ, из белых зуб* ВЗ: 211 (ср. известную шутку «У рыб нет зуб, у рыбков нет зубов»); *сто девять замков... сто девять ключов* РЗЗ: 1004; *Не бойся ни прикосов, ни уроков, ни щепотов, ни ломотов* РЗЗ: 357 (последние два слова по аналогии с первыми образованы по модели слов муж. рода). В ряду форм Род. мн.: *из темных лес, из быстрых рек, из гремучих ручей* РЗЗ: 285 нулевая флексия нормальна только для *рек*, а остальные формы обязаны своим появлением ритмической и звуковой инерции текста. В цепочке парных субстантивов женского рода появляется инерционная форма жен. рода *ручья*: *тоска-тоскица, ручья-ручыца, река-рекица, вода-водица* РЗЗ: 100 (отметим еще аномальное отсутствие чередования заднеязычных перед суффиксом *-ица*). Притяжением к слову *камень* можно объяснить грамматический род и форму *Евангель* в следующем контексте: *Это не камень — Господень Евангель. На этом Евангели...* РЗЗ: 1644; влияние формы *дверьми*, возможно, опре-

делило нетипичные формы *воротьми, сеньми*: *из избы дверьми, из двери воротьми* РЗЗ: 357; *из дверей дверьми, из сеней сеньми* РЗЗ: 1911.

Глагольное словоизменение также подвержено действию механизма инерции. По-видимому, инерцией можно объяснить аномальную форму императива от глагола *брызгать* в формуле *Ты конь рыж, ты, кровь, не брыжь* ВЗ: 151 («ассимиляция» к предшествующей ей форме краткого прилагательного *рыж*). В глагольных парах *сбасалися, сцепалися* ВЗ: 168; *не болело, не щемело* ВЗ: 216 можно усмотреть уподобление вторых глаголов первым по типу основы². В ряду «правильных» имперфективных глаголов появляется форма *исчахала* от однократного глагола *исчашнуть*, не способного к образованию имперфектива: *та жена исчахала, помирала, пропала* РЗЗ: 1911.

Однако наиболее широко и свободно действует механизм инерции в области **словообразования**. Закономерная форма *poimen agentis креститель* от *i*-глагола *крестить* породила в условиях грамматического параллелизма «неправильную» форму *помогитель* с тем же значением от глагола другого (атематического) класса — *помочь*: *Иван Креститель, святой помогитель, помоги и пособи...* РЗЗ: 279; тот же механизм порождает немотивированную форму *рабыльница* по образцу нормативной формы *родильница*: *Я пошла по рабам, по рабыльницам, по младеням, по родильницам* РЗЗ: 462. В сочетании *кротости и смиренности* РЗЗ: 40 первое слово стандартно, а второе — скорее всего инерционно; нестандартный дериват *сонница* явно обязан своим происхождением «нормальному» слову *бессонница* РЗЗ: 101, 102. Выражение *рыда рыдучая* в целом и его составляющие по отдельности, не отмеченные вне текстов заговоров (см. СРНГ 35: 302, 304), обязаны своим возникновением влиянию «параллельной» формы *тоска тоскучая* (*три тоски тоскучая, три рыды рыдучия* ВЗ: 14), причем основой аналогии является семантическая и прагматическая (ситуативная) близость глаголов *тосковать* (в его соотношении с *тоска*) и *рыдать*; этим обусловлено и аналогическое словообразование: *тосковать* — *тоска* = *рыдать* — *рыда, тосковать* — *тоскучая* = *рыдать* — *рыдучая*.

Нестандартная форма *водяновка* в *черт с чертовкой, а водяной с водяновкой* ВЗ: 33 явно носит инерционный характер и навеяна «нормальной» для женского коррелята к *черт* формой *чертовка*; так же форма *колдуница* в ряду *ни еретик, ни еретица, ни колдун, ни колдуница* ВЗ: 42 (то же ВЗ: 221) построена по модели *еретица*, закономерному деривату от *еретик* (от *колдун* должно быть *колдунья*, ср. в других текстах: *от колдуна, от колдуньи, от шептуна, от шептуньи* ВЗ: 45; *от колдуна, от ведуна, от колдуньи, от ведуньи* ВЗ: 221; *от еретика и еретицы, от колдуна и колдуньи, от вещуна и вещуньи* ВЗ: 285); в другом тексте встречаем «инерционные» формы *еретник, еретница*, построенные по образцу соседних «правильных» форм *клеветник, клеветница* ВЗ: 211. Ср. еще: *сестра Дарья да Марья, да сестра Ульяня* ВЗ: 63 (инерция формы имен на -ья). По аналогии с «правильной» уменьшительной формой *водица* от существительного жен. рода *вода* образуется «неправильная» уменьшительная форма *пепелица* от слова мужского рода *пепел*: *Волос, ты волос, выди на ржаной колос с раба Божия (имя рек) либо на*

² Следует, однако, учесть, что диалектному языку вообще свойственна большая, чем в литературном языке, свобода в оформлении глагольных основ, т. е. менее жесткая закреплённость глагольных лексем за теми или иными глагольными классами. См.: [Толстая 2004].

пепелицу, либо на теплую водицу! ВЗ: 92³. Отглагольное имя *хоть* к *хотеть* испытало притяжение сущ. *плоть* в выражении *против женския плоти и хоти* ВЗ: 130; ср. *вынимает из меня хоти-плоти* РЗЗ: 712. В завершающей заговор формуле-закрепке *Замкну замки замками, заключу заключи ключами, твердейшими словами* ВЗ: 18, помимо магической тавтологии, содержится пример инерционного, обязанного контексту и параллелизму существительного в Вин. п. мн. числа *заклучи* (< *замки*). По образцу *растреклятый* образованы «усилительные» прилагательные от *поганый* и *окаянный*: *Глаголю тебе, разсыпся, растрекляте, растрепогане, растреокаянне!* ВЗ: 167, а в другой тавтологической формуле *тоска тоску тоскует, сухота сухоту сухотует* РЗЗ: 722 инерционным оказывается глагол *сухотовать*, образованный от *сухота* по модели *тоска — тосковать*.

В формуле *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* ВЗ: 20 появляется 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).

Синтаксическая (одновременно и семантическая) инерция создается посредством повторения однотипных словосочетаний и более сложных конструкций, в поле притяжения которых возможны ненормативные образования: *Не дай ей, Господи, ни ножнаго ляганья, ни хвостоваго маханья, ни роговаго боданья* ВЗ: 275; ср. подобную конструкцию: *ни рогатого варанья, ни хвостова вымаханья* РЗЗ: 1038 (прилагательные, образованные от названия части тела, имеют нестандартное значение субъекта действия, обозначенного *nomina actionis*: *лягать ногой* > *ножное ляганье*, *махать хвостом* > *хвостовое маханье*); *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 по загриве, по хвосту и по захвосту, по копытам и по закопытам; по суставам и по засуставам* ВЗ: 194 (здесь можно усматривать не ряд префиксальных имен, как это, судя по записи, воспринимал собиратель и публикатор, а особое управление — формой дат. падежа — сложного предлога *по-за*).

Разумеется, не все отклоняющиеся от нормы явления в языке заговоров могут быть объяснены действием ритмической инерции. Иных объяснений требуют свободное образование отглагольных имен — безаффиксных типа *вид*, *слых* от *видеть*, *слышать* (*очам ея виду, ушам ея слыху* ВЗ: 321), *брос* от *бросить/бросать* (*от бишихи и от бросу* ВЗ: 132), *питер* и *ядер* ВЗ: 198 от *пить* и *есть* или — сохраняющих глагольные префиксы типа *опух*, *отяг* (*ни опуху ни отягу* ВЗ: 150); *порезы* и *посеки* ВЗ: 166; *потяготы*, *позевоты* ВЗ: 210; *потуготный*, *позевотный* ВЗ: 216; *полетущая птица*, *порысучий зверь* ВЗ: 299; нестандартное управление: *берите и спускайте над меня* ВЗ: 212; *как бывают люди радостны серебру и злату* ВЗ: 339

³ В СРНГ 25: 349 слово *пепелица* толкуется как ‘пожар’ и иллюстрируется недостаточно ясным примером из псковских говоров (*Зажжет пепелицу*) и приведенным текстом заговора. Между тем комментарий к тексту в сборнике Майкова (ВЗ: 92) указывает на другое значение слова, а именно на значение ‘зола, пепел’: «Читают тридевять раз, закрывают рану метелкою из ржаного колоса и поливают раскипяченою золой».

(управление предикатива наследуется прилагательным *рад чему > радостный чему*); употребительность собирательных имен типа *костье* ВЗ: 1; префиксальных существительных типа *накость* ВЗ: 180, *суцены* ВЗ: 212; особые падежные формы: Им. множ. *пенья* ВЗ: 95; *по путьям* ВЗ: 325; *во дворье* ВЗ: 325 и многие другие особенности языка заговоров, прежде всего лексико-семантические (ср. хотя бы числительное *полтретьяцать* ВЗ: 197, прилагательные: *хиткие* слова ВЗ: 139, *сырые* горы ВЗ: 197 волосом *ослистый* ВЗ: 260, *толкучие* горы ВЗ: 285; *медное* небо ВЗ: 341; существительные *пасотина* ВЗ: 120, *приск: из головы в приск* ВЗ: 196 и многие другие).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Бейли 2001 — *Бейли Дж.* Избранные работы по русскому народному стиху. М., 2001.
 ВЗ — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994. Изд. 2.
 Евгеньева 1963 — *Евгеньева А. П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв. М.; Л., 1963.
 НББ — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
 Невская 1993 — *Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание. Реконструкция семантической структуры. М., 1993.
 РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
 СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л. (СПб), 1965–. Вып. 1–.
 Тарановский 1968 — *Тарановский К. Ф.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XVII вв. // *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. The Hague; Paris, 1968. Vol. 1. Linguistic Contributions.* P. 377–394.
 Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Магические функции отрицания в сакральных текстах // *Славяноведение.* 1996. № 1. С. 39–43.
 Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Из наблюдений над сербскими заговорами // *Етнокультуролошки зборник.* Сврљиг, 1999. Књ. 5. С. 155–160.
 Толстая 2004 — *Толстая С. М.* Праславянские типы глагольных основ и их лексическое распределение в русских говорах // *Проблемы современной русской диалектологии.* Тезисы докладов. М., 2004. С. 154–156.
 Якобсон 1953/1987 — *Якобсон Р. О.* Основа славянского сравнительного литературоведения // *Якобсон Р. О.* Работы по поэтике. М., 1987. С. 23–79 [оригинал: R. Jakobson. The Kernel of Comparative Slavic Literature // *Harvard Slavic Studies.* Cambridge, Massachusetts, 1953].
 Якобсон 1966/1987 — *Якобсон Р. О.* Грамматический параллелизм и его русские аспекты // *Якобсон Р. О.* Работы по поэтике. М., 1987. С. 99–132 [оригинал: R. Jakobson. Grammatical Parallelism and its Russian Facet // *Language.* 1966. Vol. 42. № 2. P. 399–429].

ШЛА БОЛЯЧКА С БОЛЕНТИНА...

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ БОЛЕЗНИ В ПОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ И В ПОЛЬСКИХ
НАРОДНЫХ ЗАГОВОРАХ

«Традиционная народная медицина, — писал Ю. Буршта, — в области этиологии опирается на два основных принципа: во-первых — на всеобщее убеждение, что в природе все взаимосвязано, то есть что все элементы живой природы тесно переплетены между собой, во-вторых — на тоже всеобщее и распространенное убеждение [...], что болезнь является чем-то внешним, враждебным, входящим (часто даже как живое существо) в человека при помощи различных враждебных внешних сил». Враждебными по отношению к человеку (а стало быть, виновниками болезней) повсеместно считались: «космические» (затмение солнца, комета, луна) и природные (стихии, растения и животные) явления, а также демонические силы (в этой группе особенно выделялись дьявол и ведьма) [Burszta 1967: 401–402].

В предложенной работе мы попытаемся реконструировать стереотипный образ болезни, функционирующий в разговорном польском языке и в текстах польских заговоров. Воспроизводя стереотип болезни на материале языковых и текстовых данных, мы попытаемся ответить на следующие вопросы: как воспринимается образ болезни, в чем причина и кто виновник ее возникновения, как можно ей противодействовать.

В первой части анализа использованы данные толковых, этимологических и фразеологических словарей польского языка. Во второй части анализа приведены фрагменты около 300 заговоров, зафиксированных в источниках XIX и XX вв.¹

Способ описания образа болезни соответствует принципам когнитивной дефиниции [Bartmiński 1988] и положениям, принятым при реконструкции ментальных объектов в *Словаре народных стереотипов и символов* под редакцией Ежи Бартминского (*Słownik stereotypów i symboli ludowych* — [SSiSL 1996, 1999]. Четыре из них имеют ключевое значение.

1. В описании принимаются во внимание все признаки, закрепленные в языковом образе объекта.
2. Предметом описания является образ типичного объекта.
3. Составной частью дефиниции является суждение об объекте, записанное в форме предложения или его текстового эквивалента.
4. Предложения в дефиниции упорядочены по категориям (фасетам) [Bartmiński 1988].

¹ В периодических изданиях: «Wisła», «ZWAK», «Łódzkie Studia Etnograficzne», «Literatura Ludowa», а также в след. работах: *Dziela wszystkie* Оскара Кольберга, *Lecznictwo ludu polskiego* Генриха Бигелайзена, *Znaki przeszłości* и *Przeciw urokom* Франтишка Котули и др. (см. подробный список источников). Эти и другие записи легли в основу подготавливаемого автором к печати *Каталога польских народных заговоров* [Katalog polskich zamówień ludowych].

I. Образ болезни в свете системных данных языка. Этимология. Слово *choroba* ‘болезнь’ происходит от *chory* ‘нездоровый, слабый’, ст. чеш. *chvorý*, укр. *хворый*, хорый, рус. *хворый*. Этимологи связывают слово с авест. *xvara* ‘рана, ранение’ S1 SE, Fas ES и др.-герм. *swëran* ‘причинять боль, беспокоить, разжигать’, а также с более новым нем. *Geschwür* ‘болячка’ Brüc SE: 183, S1 SE I: 76–77. Кристина Длугош-Курчабова добавляет к этому ряду форм также лит. *svarius*, что означает ‘тяжелый’ Dług NSEJP: 73. Первоначальное значение ‘охваченный жаром, внутренне больной’ можно связать с др.-инд. *jvar-* ‘быть горячим, температурить’, *jvará-* ‘возбужденный, охваченный страстью’, *jvará* ‘жар, лихорадка’ S1 SE I: 76–77.

Александр Брюкнер записывает у залабян слово *chory* в значении ‘некрасивый’ и сопоставляет его с образованным от него существительным *chorac*, обозначающим ‘дьявола’. Родственные формы — это чешское *chur(aw)ost* ‘худоба’, словенское *chir* ‘чахотка’, *chirati* и *chirëti* ‘чахнуть’, нем. *swer* ‘боль и болячка’, *schwären* ‘гноиться’ Brüc SE: 183.

В этимологических данных обнаруживаются такие характеристики болезни, как:

- (1) болезнь связана с уменьшением массы тела; больной человек худой (ср. *chudъ*, чеш. *chur(aw)ost*, слов. *chir*, *chirati* и *chirëti*);
- (2) внешне болезнь может проявляться в форме раны (авест. *xvara-*, др.-герм. *sweran*);
- (3) болезнь вызывает повышение температуры (др.-инд. *jvar-*);
- (4) причиняет боль (др.-герм. *sweran*, нем. *Swere*, *Geschwür*);
- (5) больной человек становится некрасивым (ср. *chory* у залабян);
- (6) слабым (ср. *chorowity*, старопол. *chorowny*; *choróbka*);
- (7) и бедным (*chudъ*).

Разговорные словосочетания (в словарях Skor SF, SJP Szym, Dług NSEJP) фиксируют те же характеристики болезни и приносят новые, касающиеся названий и видов болезней, причин их появления, воздействия болезней, их последствий и способов противодействия им. В наименованиях болезней зафиксирован прежде всего факт, что болезням подвержены как животные (*болезнь пчел*, *домашней птицы и скота*), так и люди. Некоторые болезни считаются только женскими (*kobieca choroba* ‘женская болезнь’) и детскими (*dziecięca* ‘детская’), другие характерны для людей определенного возраста (*choroba wieku* ‘возрастная’, например, *старческая*) и представителей конкретных профессий (*choroba zawodowa* ‘профессиональное заболевание’). Многие разговорные наименования болезней в своей ономастиологической основе содержат информацию на тему носителя болезни: *choroba angielska* ‘английская болезнь’ [рахит], *choroba królewska* ‘королевская болезнь’ [желтуха], *choroba pańska* ‘господская болезнь’ [ревматизм]; *ch. dworska* ‘придворная’, *ch. francuska* ‘французская’, *kawalerska ch.* ‘холостяцкая’; иногда фиксируется имя святого, к которому обращались как к патрону с просьбой изгнать болезнь: болезнь св. Антония [рожа], св. Валентина [эпилепсия]. В названиях болезней может быть также зафиксирована фамилия первооткрывателя: *Базедова*, *Паркинсона*, *Винивартера-Бюргера*. Многие названия указывают, какой орган тела и какие чувства болезнь поражает: *ch. oczu*, *gardła*, *serca*, *pluc* ‘болезнь глаз, горла, сердца, легких’ (называемая также *ch. piersiowa* ‘грудная болезнь’), *skórna* ‘кожная’, *ch. psychiczna* ‘психическая’, *umysłowa*,

nerwowa ‘нервная’. На болезни половых органов наложено своего рода табу, о них не принято говорить, отсюда и название *sekretna* ‘секретная болезнь’. Наименования болезней содержат также информацию о причине появления болезней: *pasożytnicza ch.* ‘паразитическая б.’, *papuzia* ‘переносимая попугаями’, *ch. zakaźna* ‘заразная’, *ch. odzwierzęce* ‘переносимая животными’, *ch. zużycia* ‘болезнь, вызванная спортивными перегрузками’, *dziedziczna ch.* ‘наследственная’.

В разговорном польском языке о болезни говорится, что она *przychodzi* ‘приходит’ к кому-то, *dotyka* ‘затрагивает’ или *nawiedza* ‘навещает’; болезнь — это что-то неожиданное, поэтому о ней говорят, что она *atakuję* ‘атакует’, *spada* ‘падает’; болезнь действует с необычайной силой и лишает сил: *łamie* ‘ломает’, *składa* ‘складывает’, *wali*, *powala*, *powala na dobre*, *zwala z nóg* ‘валит, сваливает с ног’, *ścina z nóg* ‘срубает с ног’, *ktoś jest trawiony chorobą* человека ‘точит недуг’. Она поражает внутренности (*ktoś czuje w sobie chorobę* ‘кто-то чувствует в себе болезнь’, *nosi w sobie zaród choroby* ‘носит в себе зародыш болезни’). Другие словосочетания концептуализируют болезни в категориях объекта, вещи (болезнь можно *złapać* ‘поймать, подхватить’, ср.: *złapać katar*, *grypę*, *chorobę weneryczną*, *nabawić się choroby* ‘подхватить насморк, грипп, венерическую болезнь, навлечь на себя болезнь’) или пространства: в болезнь можно *wpaść*, *popaść* ‘впасть, попасть’, *wprowadzić kogoś* ‘загнать’ кого-либо или себя; болезнь можно *przeżyć* ‘перенести’, из болезни можно *wyjść* ‘выйти’, *wygrzebać się* ‘выкарабкаться’, *wyprowadzić* ‘вывести’.

Болезнь в разговорных выражениях представляется также как изменяющийся во времени процесс: болезнь *nasila się* ‘усиливается’, *nawraca*, *powraca* ‘возвращается’, *ulega przesileniu* в ходе болезни наступает ‘кризис, перелом’, *ktoś powstaje z choroby* из болезни можно ‘подняться’. Кроме того, о болезни говорят, обращая особое внимание на то, каким образом она протекает (*długotrwała* ‘долгая’, *chroniczna* ‘хроническая’, *ostra* ‘острая’ [внезапная и быстротечная]). Если болезнь понимается как динамическое явление, с одной стороны, подчеркивается возможность противодействовать ей (с болезнью можно *walczyć*, *mocować się* ‘бороться’, можно ее лечить, *odczyniać* ‘снимать чары’, *zamawiać*, *zażegnawać* ‘заговаривать’), с другой же — невозможность эффективного лечения (*nieuleczalna* ‘неизлечимая’, *śmiertelna* ‘смертельная’ болезнь).

В разговорном польском языке эквивалентами болезни оказываются *diabeł* ‘дьявол, черт’, *lichy* ‘лихо’ и *piorun* ‘гром’: ср. эвфемизмы *Niech to (cię) cholera/chołera/lich/diabeł/piorun weźmie albo ciśnie!* ‘Чтоб тебя болезнь/холера/лихо/дьявол/гром взяла!’ *Idź do choroby/cholery/itd.!* ‘Иди ты к болезни / в холеру и т. д.!’ *A coż, do choroby!* ‘А что же это, к болезни!’ *Cholera!... nadała, przyniosła!* ‘Болезнь/... принесла!’ *Ty cholero!...!* ‘Ты болезнь/...!’ В эквивалентных рядах такого типа болезнь является элементом с наиболее слабой аксиологической характеристикой.

II. Образ болезни в свете заговорных текстов.

Названия и виды болезней. В текстах заговоров встречаются три основные группы болезней: болезни взрослых людей, болезни детей и болезни домашнего скота. Первая группа (болезни взрослых) самая многочисленная, поскольку здесь не соблюдается наибольшее разнообразие наименований:

- 1) заразные болезни: *febra* ‘лихорадка’ Wisła 1895: 806, K 15 Poz: 158, (*zimne ludzie, zimnica* ‘холодные люди, холодина’ K 40 MazP: 67), *suchoty* ‘чахотка’ ZWAK 1879: 55, Bieg Lecz: 186, 190, Wisła 1896: 129, Jak Wynik: 258 (*krasnołudki* ‘гномы’ Bieg Lecz: 47, *zimne ludzie, białe ludzie* ‘холодные, белые люди’ K 40 MazP: 64–65, 66, Bieg Lecz: 42, 43 — все это о чахотке), *wścieklizna* ‘бешенство’ ZWAK 1879: 53, K 19 Kiel, Wisła 1892: 665, Wisła 1905: 559, Bieg Lecz: 114, Lud 1903: 296, *cholera* ‘холера’ Kul Wiel 3: 419;
- 2) внутренние: *ból brzucha* ‘боль живота’ Sim Folk: 565 (*macica* досл. ‘матка’ [боль внутренностей, спазм желудка] Wisła 1905: 559, Bieg Lecz: 231, Kot Zn: 251), *krwotok* ‘кровотечение’ Wisła 1905: 559, Bieg Lecz: 94–95, *robaki* ‘глисты’ Jak Wynik: 243, *postrzał* ‘прострел, люмбаго’ ZWAK 1879: 55, Kul Wiel 3: 416, Kot Zn: 244–245, 287, LL 1972: 55 (*zastrzał* ‘нарыв (панариций)’ ZWAK 1879: 52, Wisła 1895: 589);
- 3) ревматические: *reumatyzm* Kul Wiel 3: 415 (*gościec* ‘ревматизм’);
- 4) психические и нервные: *ból głowy* ‘головная боль’, *przestrach* ‘испуг’ Kot Zn: 200, 245–246, 289, 329–330, *boleźń św. Walentego* ‘эпилепсия’ [досл. ‘болезнь св. Валентина’] Kot Zn: 322–324;
- 5) кожные: *brodawki* ‘бородавки’ Sim Folk: 563, Jak Wynik: 251, *wrzody* ‘язвы’ Wisła 1905: 559–560, Kot Las: 103 (*kurdziel* ‘язва на языке’ MAAE 1903: 125), *krosty* ‘коросты’ Bieg Lecz: 124, *guz* ‘опухоль’ ZWAK 1889: 70 (*żółw* досл. ‘черепаха’ ZWAK 1879: 52–53, Wisła 1889: 652), *siekiernica* ‘боль в бедре, для излечения которой 9 раз кладут раскаленный уголь на лежащий на земле рядом с больной ногой топор (польск. *siekiera*)’ Kot Zn: 189, *bolącka z grucą* ‘болячка с опухолью’ Bieg Lecz: 100, *narośl w ustach* ‘наrost во рту’ Kul Wiel 2: 415–416, *boleśnica* ‘большая короста’ Kot Zn: 288, Kot Las: 86, *liszaj* ‘лишай’ ZWAK 1878: 138, *kołtun* ‘колтун’ Wisła 1902: 427, *róża* ‘рожа’ ZWAK 1879: 52, 56, Wisła 1890: 194;
- 6) травмы и повреждения тела: *skaleczenia* ‘порезы’ K 39 Pom: 418, *rany* ‘раны’ Jak Wynik: 253, *ukąszenia żmii* ‘змеиные укусы’ ZWAK 1879: 52, *padalca, jaszczurki* ‘укусы желтопузика, ящерицы’ Wisła 1898: 303, *węża* ‘ужа’ Wisła 1905: 558; *zwichnięcie* ‘вывих’ или *złamanie* (wytucz) ‘перелом’ Wisła 1903: 390, Kot Zn: 321;
- 7) болезни глаз и зубов: *jęczmień* ‘ячмень’ K 42 Maz: 325, *ból oczu* ‘глазная боль’ MAAE 1904: 81, *bielmo na oku* ‘бельмо’ LL 1972/3: 55 (*rysi pazur* досл. ‘рысий коготь’ и *łuszcza* ‘бельмо’ ZWAK 1879: 54, 56), *ból zębów* ‘зубная боль’ Bieg Lecz: 163–165, *dzięgło* ‘болезнь десен’ ZWAK 1884: 296–297².

Детские болезни — это прежде всего *bezsenność* (*miesięcznik*) ‘бессонница’ Wisła 1890: 881, *morzenie* ‘неспокойный сон ребенка’ Wisła 1901: 75, *placzki* ‘детский плач’ Kot Zn: 189–190, *nocnica* ‘ночной детский плач’ MAAE 1907: 234, *przestrach* ‘испуг’ Wisła 1896: 346, *ból brzucha* ‘боль живота’ Wisła 1894: 136, *wrzody* ‘язвы’ ZWAK 1892: 258, *skocki* ‘железы в ротовой полости’ MAAE 1904: 82.

Если же речь идет о болезнях домашнего скота, то в народных верованиях формулы заговоров приносили желаемый результат в случае *dziunga* MAAE 1903: 125, *robaków* ZWAK 1879: 57 ‘глистов’ K 17 Lub: 156, *kurdiela* ‘язвы на языке у коней’.

² Такая систематизация болезней соответствует классификации, предложенной Халиной Якубовской [Jakubowska 1966].

Источники и виновники болезней. Происхождение болезни в свете текстов заговоров не до конца ясно, что отражается в формуле, связанной с лечением язв на руках: *Nie wiem skądś mi się wzięło, I nie wiem — dzie mi się podziejesz!* ‘Не знаю, откуда ты у меня взялось, и не знаю — куда денешься!’ Kot Las: 103. Больной или тот, кто произносит заговор, пытается установить, что или кто является источником болезни, чтобы отослать ее обратно в место ее происхождения или же к тому, кто ее наслал: *Boleśnico! Bolesnico! Ty wielka brzydnico! Z czegoś się ty sprzeciwiła, Ze się tu okociła? Cy z picio? Cy z jedzenio? Cy z jakiego nieuszanowanie?* ‘Короста! Короста! Ты уродище! От чего же ты противишься, что тут окотилась? От питья ли? От еды ли? Или из неуважения какого?’ Kot Zn: 288. Если речь идет о *роже*, существует предположение, что она *wzięła się z picia, jedzenia, spania lub gadania* ‘происходит от питья, еды, сна или болтовни’ Kot Zn: 258; *z wiatru, z śmieci, z jakichś wiecheci* ‘от ветра, из мусора, из каких-то пучков/клочков’ Wisła 1890: 194, war. Bieg Lecz: 132; *ot wemra* или *ot wody*: *Jeśliś z wiatru, idź do wiatru, jeśliś z wody, idź na wodę!* ‘Если ты от ветра, иди по ветру, если от воды, иди на воду!’ Bieg Lecz: 133.

Бельму в народной медицине приписывается еще больше источников происхождения, ими могут быть небесные светила, ветер, земля, а кроме того любой другой человек, старый или молодой, мужчина или женщина:

Jeśliś księżycowa, idź do księżycy!

Если ты лунное, иди к луне!

Jeśliś chłopsko, idź do chłopa!

Если мужицкое, иди к мужику!

Jeśliś młodzieńcowa, idź do młodzieńca!

Если юношеское, иди к юноше!

Jeśliś babsko, idź do baby!

Если бабское, иди к бабе!

Jeśliś panieńsko, idź do panny!

Если девичье, или к девке!

Jeśliś wiatrowo, idź do wiatru!

Если ветровое, иди к ветру!

Jeśliś ziemsko, idź do ziemi!

Если земное, иди к земле!

Kot Zn: 186

Подобным образом дело обстоит с *испугом*, который кроме всего прочего может происходить еще и от животных: *Czegoś się złąk? Cy psa? Cy kota? Cy baby? Cy chłopa? Cy kury? Cy koguta? Cy świnię? Cy krowy? Cy konia? Cy jakiego innego stworzenia?* ‘Чего ты испугался? Собаки ли? Кота ли? Бабы ли? Мужика ли? Курицы ли? Петуха ли? Свины ли? Коровы ли? Коня ли? Или какого иного существа?’ Kot Zn: 289. Установление источника болезни является условием успешного излечения.

Внешний вид и пол болезни. Внешний вид болезней в заговорных текстах подробно не описывается, но некоторым болезням приписывается определенный цвет, например, *macica* ‘боли живота’ [досл. ‘матка’] связаны в народном представлении с желтым (ср. *Macica Żółcica ...* Bieg Lecz: 231), красным, зеленым и синим (васильковым) цветами: *Macico! Prześlino dziedico! Cegoś się przeciwiała I promienie rozpuściła — Cerowne Zielone Biele i bławie* ‘Матица! Прекрасная барыня! Чему сопротивлялась и лучи распустила — красные, зеленые, белые и голубые’ Kot Zn: 251. Тогда как рожа однозначно ассоциируется с красным, поэтому ее сжигают, положив красную тряпку на тело больного, Kot Zn: 200–201, 245.

В заговорах, собранных в окрестностях Кросна и Ясла, появляется понимание рожи [пол. *róża* ‘роза’] как дерева или куста: у нее есть верхушки (*wierzchołki* Kot Las: 200); она *rozkorzenia swoje złości* ‘укореняет свои злости’ Kot Zn: 200–201; ее сравнивают с королевским цветком Kot Las: 91. Однако чаще болезни представлены в образе людей и так же, как люди, имеют свои имена³: *Róża* ‘Роза’ Kot Las: 187, *Różyczka* ‘Розочка’ Jak Wynik: 249; *Rozalia* ‘Розалия’ Kot Las: 187, так же, как люди, составляют семейные кланы — бельмо с бельментами: *łuscka z łusczętami szczęśliwa jest godzina u Pana Jezusa przyjęta* ‘бельмо с бельментами счастлив час у Господа Иисуса принятый’ ZWAK 1879: 53; черепаха с женой [польск. *żółw* м. р. — ‘опухоль’]: *Był tu żółw miał dziewięć żon* ‘Была тут опухоль (м.р.), имел девять жен’ Wisła 1903: 390, вар. Wisła 1895: 590, Bieg Lecz: 180, Kot Zn: 333; *Był tu pan żółw z panią żółwiową, mieli dziewięćoro narodu* ‘Был тут господин опухоль с госпожой опухолью, было с ними девять человек’ ZWAK 1879: 52–53, вар. ZWAK 1884: 297, Bieg Lecz: 180, 221; нарыв с нарывихой: *Był tu pan zastrzał z panią zastrzałową, mieli dziewięćoro narodu* ‘Был тут господин нарыв с госпожой нарывихой, было с ними девять человек’ ZWAK 1879: 52, вар. Bieg Lecz: 221; *Poszedł zastrzał ze swoją zastrzałową, Ze siedmiorgiem dzieci* ‘Пошел нарыв со своей нарывихой, с семьей детьми’ Wisła 1895: 589; прострел с прострелятами: *Idzie postrzał ze swoimi postrzeletami, spotyka się z Najświętszą Maryją Panną na lipowym moście* ‘Идет прострел со своими прострелятами, встречаются с Пресвятой Девой Марией на липовом мосту’ ZWAK 1879: 55, вар. Bieg Lecz: 222:

Szła Bołączka z Bołęcina
Napotkał ją święty Józef
 — *Dokąd idziesz Bołączka?*
 — *Idę kości łupać,*
Krwcią rozlewać,
 — *Żebyś się rozchodziła po grzesznym ciele,*
Jak aniele po kościele.

Шла Болячка с Болентина
 Повстречал ее святой Иосиф:
 — Куда идешь, Болячка?
 — Иду кости дробить,
 Кровью разливаясь.
 — Чтоб ты разошлась по грешному телу,
 Как ангелы по костелу.

Wisła 1896: 129, вар. Bieg Lecz: 132

Болезни так же, как люди и животные, могут быть разного пола: *kołtun*, *kołtunica* ‘колтун, колтуниха’ Czer Trzy 96; *nie łuscka, tylko łuscycza, nie samiec, tylko samica* ‘не бельмо, а бельмица, не самец, а самка’ ZWAK 1879: 54, вар. Bieg Lecz: 149; так же, как люди и животные, они пьют и едят (например, в формуле отсылки *białych ludzi* ‘белых людей’ [чахотки]): *Tam daleko w morzu jest wielki kamień, tam ruszajcie, tam lećcie, tam pijcie, tam zryjcie!* ‘Там далеко в море есть белый камень, туда отправляйтесь, туда летите, там пейте, там жрите!’ К 40 MazP: 66; так же, как животные — размножаются: *Boleśnico! [...] Z czegoś się ty sprzeciwiła, Ześ się tu okociła?* ‘Большая короста! [...] Чему же ты противилась, что тут окотилась?’ Kot Zn: 288 (ср. также приведенные выше примеры семейных кланов).

³ Это наблюдение совпадает с выводами В. В. Усачевой, сделанными на основе анализа славянских коротких лечебных формул. Болезнь в русских заговорах тоже получает имя, например: *Василий* [Усачева 1993].

Действия болезней в заговорах вызываются тремя разными способами. Первый способ: тот, кто произносит заговор, просто перечисляет те действия, которые болезнь не должна по отношению к больному делать. В этом случае действия болезни перечисляются по принципу отрицания, например, заговор от прострела: *Postrzale mój kochany! Proszę cię, nie rób w mojem ciele rany! Proszę cię — na ranie miłości! Opuść wszystkie żyły, Członki i kości!* 'Прострел, мой любимый! Прошу тебя, не делай в моем теле раны! Прошу тебя — заклинаю! Оставь все жилы, части тела и кости!' Kot Zn: 287, от эпилепсии: *Ostaw mie! Nie rzucaj moje ciało, Nie poniewieraj!* 'Оставь меня! Не тряси мое тело, Не мучай!' Kot Zn: 322–324 или бельма: *Proszę cię, łuszczo, żebyś oku nie szkodziła, Po źrenicy nie chodziła.* 'Прошу тебя, бельмо, чтоб ты глазу не вредило, по зрачку не ходило' Wisła 1895: 589, var. Bieg Lecz: 149.

Второй способ связан с противодействием, которое оказывают болезни божественные силы или святые люди, его применяют, если болезнь уже проявилась и результаты ее действия налицо:

*Szła Matka Boża ścieżką zieloną
i spotkał ją sam Pan Jezus. «Dokąd
idziesz, Matko Boża?» Ide do tego
chrzczonego (NN) — zamówić
różę pięciu palcy a szóstą dłońią,
aby go nie rwała, nie trzęsła,
mózgu nie wysuszała, krwi nie przelewała. [...]*

Шла Матерь Божья по зеленой тропинке
И повстречал ее сам Иисус Христос. «Куда
Идешь, Матерь Божья?» Иду я к тому
крещеному (имя) — заговорить
рожу пятью пальцами, а шестой ладонью,
Чтоб его не раздирала, не трясла,
Мозгов не сушила, крови не проливала. [...]

Bieg Lecz: 133

Третий, наиболее часто появляющийся в текстах заговоров, способ — это встреча божественных или святых лиц с болезнью — в некотором роде «встреча на дороге». Иногда болезнь возвращается от больного и уже «подействовала», например, *рожа*: [Божья мать спрашивает рожу] *Gdzieś to była różyczko? U ulubionej (NN) tam zech rwała i targala.* 'Где же ты была, розочка? У любимой (NN), там-то ее терзала и маяла' Jak Wynik: 249. Но значительно чаще встреченная болезнь только собирается к больному, и ее действия можно еще предотвратить, можно болезнь уговорить, чтобы она не производила этих действий:

— *Gdzie ty idziesz, bolcu? —*
Zagadnęła Panienska święta.
— *O, ja idę do tego człowieka N. N. w oko,*
będę je ognić i męczyć, aż zaślepnie!

— Куда ты идешь, глазная болячка? —
Спросила Святая Дева.
— О, я иду к этому человеку N. N. в глаз,
буду его жечь и мучить, пока не ослепнет!

Wisła 1894: 143

*Sedł Pan Jezus z Najświętszą Panną dróżką,
Spotkał się z rysim pazurem i łuscką.*

Шел Христос с Пресвятой Девой по дорожке,
Встретился с рысьим когтем [т. е. бельмом]
и бельмом.

— *Kaj ty idziesz rysy pazurze i łuscko?*
— *Idę ludziom ocy zasłaniać.*

— Куда ты идешь, рысий коготь и бельмо?
— Я иду людям глаза заслонять.

ZWAK 1879: 54

— *Kaj (dokąd) ty idziesz strzelcu-postrzelcu?*
 — *Dy ja idę do tego człowieka chrzczonego,*
mianowanego (tu imię), w nogę (rękę itp.)
i będę mu kości łupać, krew ssać.

— Куда ты идешь, прострел-стрелец?
 — Да иду я к тому человеку крещеному
 по имени (тут имя) в ногу (руку и т. д.)
 И буду ему кости ломать, кровь сосать.

Bieg Lecz: 221–222

Sła różycka drożką
Spotkała się z Panienką.
Panna Maria się pytała:
 — *Gdzie idziesz, Różyczko*
(tu wymienia się imię chorego).
 — *Scypać ją, swędzić ją,*
Parzyć ją, kolic ją, targać ją i gryźć ją.

Шла рожка по дорожке
 Встретила Деву
 Дева Мария спрашивала:
 — Куда идешь, Розочка
 (здесь произносится имя больного).
 — Щипать ее, зуд вызывать,
 Жечь ее, колоть ее, дергать ее и кусать ее.

Jak Wynik: 249

Противодействие болезни. Действиям болезни противодействует *zamawianie* ‘заговаривание’ Wisła 1890: 195, *zamawianie* и *zarzekanie* ‘заговаривание и заклинание’ Kot Zn: 246, *wyganianie* ‘изгнание’ Kot Zn: 238–239, *zamawianie i wyganianie* Kot Zn: 238–239, *zaleczanie* ‘залечивание’ Kot Zn: 329, *żegnanie* ‘закрещивание’, то есть наложение на себя знака святого креста Bieg Lecz: 57. Кроме того, можно ей противодействовать, используя специальные стратегии поведения⁴, особенно речевые акты вежливости. В польских заговорных текстах встречаются:

а) приказы со значением ‘уйди, выйди’: *idź* Kot Zn: 181, 186, 288, 336–337, Bieg Lecz: 41, 110, 231, 243, *idź-że* Bieg Lecz: 41, *idźcie* Kot Zn: 182–183, 196, 199, 422, 423, *idźta* Kot Zn: 290, *odjyjdźcie* Wisła 1896: 345, *uciekaj* Kot Zn: 247, *uciekajcie* Kul Wiel 3: 415, *uchodźcie* Bieg Lecz: 42, *ustąp* Wisła 1890: 194, Kot Zn: 197, 258, *odstąpcie* Bieg Lecz: 43, *wyjdź* Kul Wiel 3: 416, Bieg Lecz: 150, *wyleź* Wisła 1895: 705, *wychodźcie* Bieg Lecz: 47. Такой приказ болезни отдают как Иисус Христос и Матерь Божья, так и тот, кто произносит заговор: *Rózo, różyczo, Kołtunie, kołtunico, Wyleź z głowy* ‘Рожа, рожица, Колтун, колтуница, Вылезь из головы’ Czer Trzy: 96.

б) запреты: *Nie chodźże ta(m) strzelcu-postrzelcu* ‘Не ходи же туда, прострел-стрелец’ Bieg Lecz: 221, *Nie chodź ty tam już Różyczko* ‘Не ходи уж ты туда, Розочка’ Sim Lud: 198, podob. Kul Wiel 3: 415–416, Jak Wynik: 249, Bieg Lecz: 161. Если болезнь уже подействовала, запрет накладывается на дальнейшие действия (к лихорадке:) *Nie męcz, nie dręcz, nie trzęś, nie ograżaj* ‘Не мучай, не издевайся, не трясись, не грози’ K 15 Poz: 158; (к ревматизму:) *żył, sił, kości i wnętrzości nie naruszaj* ‘жил, сил, костей и внутренностей не нарушай’ Wisła 1902: 427; (к прострелу:) *nie róbże mi rany, nie psujże mi ciała, nie wyrzucaj kości* ‘не делай же мне раны, не порть же мне тела, не выбрасывай костей’ Kot Zn: 244–245.

⁴ Действия и стратегии поведения по отношению к болезни подробнее описаны в работах: [Moszyński 1934: 201–208, Biegeleisen 1929: 20–35, Burszta 1967: 393–436, Kasjan 1988, Толстая 1999a, b].

в) просьбы. Реже, чем приказы и запреты, в текстах заговоров появляются просьбы, которые могут быть выражены косвенно (*Róžo!.. Bądźże litościwa dla Boskiej miłości, Zdejm ze Stanisławy kości* ‘Рожа!.. Будь же ты милосердна ради Божьей любви, Сними со Станиславы кости’ Kot Zn: 187) или прямо при помощи глагола *prosić*. К Богоматери, как к той, кто умеет лечить, с косвенной просьбой обращается Иисус Христос: *Idź, Matko miła, zamów je z moją i twoją pomocą* ‘Иди, Мать милая, заговори ее с моей и твоей помощью’ Bieg Lecz: 114, 133, непосредственно к болезни с просьбой обращается тот, кто произносит заговор: *Postrzale! Postrzale mój kochany! Proszę cie, Nie rób w mojem ciele rany!* ‘Прострел! Прострел мой любимый! Прошу тебя, не делай в моем теле раны!’ Kot Zn: 287; *Proszę cię luszczo, żebyś oku nie szkodziła, Po żrenicy nie chodziła...* ‘Прошу тебя, бельмо, чтобы глазу не вредило, по зрачку не ходило’ Bieg Lecz: 149; *Róžo, róžo!.. Proszę cię bardzo: Ustąp za przyczyną Jezusa i Maryi!* ‘Рожа, рожа!.. Прошу тебя очень: отступи ради Иисуса и Марии!’ Kot Zn: 258.

г) извинения:

*Mój postrzale śliczny,
Bądź mi okoliczny!
Nie róbże mi rany,
Bądź upamiętany!
Nie psujże mi ciała!
Przepraszam cię sama...*

Мой распрекрасный прострел,
Посодействуй мне!
Не делай же мне раны,
Опомнись!
Не порть же мне тела!
Я сама у тебя прощения прошу...

Kot Zn: 244–245

д) лесть. Просьбе в тексте заговора часто сопутствует специальная стратегия поведения, направленная на то, чтобы расположить к себе болезнь, приобрести ее благорасположение при помощи лести: *O mój bólu, o mój piękny, mój najpiękniejszy, mój najśliczniejszy, proszę cię imieniem Panny Marii, proszę cię imieniem Krystusa, Ducha świętego, Świętej Trójcy nierozdzielnej ze wszystkimi świętymi...* ‘О моя боль, моя прекрасная, моя распрекрасная, расчудесная, прошу тебя, именем Девы Марии заклинаю, именем Христа, Святого Духа, Святой Троицы со всеми святыми нераздельной...’ Mosz Kul II/2: 1509; *Oj, różyczko, różyczko! Piękne imię masz. I cóż ci się stało, Żeś tak czczona i mianowana, Swoje złości rozkorzeniła.* ‘Ой, розочка, розочка! Красивое у тебя имя, И что же с тобой случилось, Что так почитаема и называема, Злости свои корнями распускаешь’ Kot Zn: 200; *Macico! Macico! Prześlino dziedzico! Cegożeś się przeciwila I promienie rozpuściła...* ‘Матка! Матка! [т. е. боль живота] Красна девица-госпожа! Зачем же ты противилась И лучи распустила...’ Kot Zn: 251.

е) попытка убедить болезнь и отсоветовать ей: *Nie chodź tam, Bo jo tam już była, Wszystkie choroby, boleści zlecyła.* ‘Не ходи туда, Потому как я уж там была, Все болезни и недуги залечила’ Jak Wynik: 249; *Oj nie chodź tam już Różyczko, teraz jo tam pójda. A ty se idź pięknie przez pola i lasy przez góry, marasy.* ‘Ой, не ходи ты уж туда, Розочка, теперь я туда пойду. А ты иди себе по-хорошему [досл. красиво] по полям и лесам, через горы, заторы’ Sim Lud: 198.

ж) попытка обидеть болезнь: *Boleśnico! Boleśnico! Z cegoś sie ty sprzeciwiła, Ześ sie tu okociła?* ‘Короста! Короста! Чего же ты противишься, что тут окотилась?’ Kot Zn: 288; *Wąż, wąż, wąż! Szkaradne imię, Szkaradne plemię, Któreś wypuścił* ‘Уж, уж, уж! Мерзкое имя, мерзкое племя, которое ты выпустил’ Bieg Lecz: 110.

з) угрозы применяются человеком главным образом по отношению к растениям, которые могут помочь ликвидировать болезнь у животных: *Oście, oście! Dotąd cię nie puszczę, Póki z tego zwierzęcia nie wylecą goście!* ‘Осот, осот! До тех пор я тебя не пушу, пока из этого животного не вылетят гости!’ K 17 Lub: 156–157; *Dziewanno, dziewanno, panno! Dopóty cię nie odchyle, Póki nie wypędzisz robaków* ‘Коровяк, коровяк! До тех пор я тебя не отпущу, пока [называют масть больного животного] не выгонишь червяков’ K 17 Lub: 156–157.

и) испуг. Вписанная в текст заговора стратегия поведения, нацеленная на уничтожение болезни, может соответствовать названию болезни⁵ (*испуг* уничтожается путем *испуга* болезни), согласно убеждению, что болезнь можно испугать противником, который сильнее ее: *Sło trzech braci rozbójników i rozbójną Drogą, nadsedł ich sam Pan Jezus: „Kaj wy rozbójnicy idziecie?” „Na lwową górę, wścieklizny zazegnywać* ‘Шли три брата разбойника по разбойничьей дороге, встретил их сам Иисус: «Куда вы, разбойнички, идете?» На львиную гору, бешенство прогонять’ ZWAK 1879: 53. Испугать болезнь может также внешний вид противника и его атрибуты, особенно железные обереги: *Idzie chłop do lasa — Mo topór za pasem, Mo copke żelazno, Koszule żelazno, Pas żelazny, Portki żelazne, Buty żelazne, Obciążę żelazne. Wszystko na niem żelazne* ‘Идет мужик в лес, несет топор за поясом, шапка у него железная, рубаха железная, пояс железный, штаны железные, сапоги железные, все на нем железное’ Kot Zn: 289; *Przysło święto Jewka Ze siekiramy, Z brzytwamy, Z motikiamy, Z widlamy, Z dzióbamy, Z hakiamy, Z nożamy...* ‘Пришла святая Евка с секирами, с бритвами, с мотыгами, с вилами, с молотками, с крюками, с ножами’ Kot Zn: 285–286; *Zesłał Pan Jezus świętego Franciska z ostrym miecem, ażeby porąbał, posiekał, żeby się nie serzyła, żeby kostecków nie łomala.* ‘Послал Иисус Христос святого Франтишка с острым мечом, чтобы он порубил, посекал [болезнь], чтоб она не распространялась, чтоб косточек не ломала’ Wisła 1890: 195.

Противодействие болезни, борьба с ней, попытка отослать ее может оказаться более действенной, если слова и действия произносящего заговор подкрепляются силой более могущественного помощника. Тот, кто произносит заговор, однозначно декларирует: *Nie ja lekarz, Sam Pan Bóg lekarzem* ‘Не я лечу, Сам Господь Бог лечит’ Bieg Lecz: 87. После ритуального перенесения силы с помощника (*Бога, Иисуса Христа, Богородицы, ангелов, святых, апостолов*) на врача действуют уже не силы заговаривающего, а того, кто ему свою силу отдает: *Nie moja moc — Boska moc! Pana Jezusa, Wszystkich Świętych, Aniołów, Apostołów dopomocą!* ‘Не моей силой — Божественной силой! Иисуса Христа, Всех Святых, Ангелов, Апостолов помощью’ Kot Zn: 285–286. Случается и так, что божественный персонаж или святой сам заговаривает болезнь:

⁵ Это пример так называемой этимологической магии [Цивьян 1993: 114].

*Sed(ł) Pán Jezus z Najświętszą Panną Maryją
bez łaczkę,
Zazegnywał kobiecie łusckę.
Chuchnął Pán Jezus trzy razy w oko,
Ur-zys kobieto daleko.
Najświętszą Panna trzy razy w coło,
Pódzies kobięto do domu wesolo!
Wszyscy święcia powtórzyli,
Od kobięty łusckę oddalili.
Pódzies kobięto do domu
Nie będzies cula w oku bólu.*

Шел Господь с Пресвятой Девой Марией
По лугу,
Снимал женщине бельмо.
Дунул Иисус ей три раза в глаз,
Увидишь, женщина, далеко.
Пресвятая Дева три раза в лоб,
Пойдешь, женщина, домой радостно!
Все святые повторили,
От женщины бельмо отдалили.
Пойдешь, женщина, домой,
Не почувствуешь боли в глазу.

ZWAK 1879: 54

*Święta Kasylda trzy córecki miała:
Jedna śwacka,
Druga praćka,
Trzecia nic nie robiła,
Ino łuscke żegnała,
Żeby oka nie psuła,
Kości nie połamała.*

У Святой Касильды три дочки было:
Одна швея,
Вторая прачка,
Третья ничего не делала,
Только бельмо лечила,
Чтоб глаз не портило,
Костей не ломало.

ZWAK 1887: 55

*Święta Apolonja rano wstała,
Gorzej kadzidla gorzała,
Święta Apolonja od zębów bolenia,
A ty bzie, ja ciebie bronię od ognia, palenia,
A ty mnie broń od zębów bolenia.*

Святая Аполлония утром встала,
Хуже кадила горела,
Святая Аполлония от зубной боли,
А ты, сирень, я тебя защищаю от огня,
от сгорания,
А ты меня защити от зубной боли.

Bieg Lecz: 165

Очаг болезни в теле человека. Наименования очага болезни в теле человека главным образом появляются в формуле изгнания болезни. Иногда место, пораженное болезнью, указывается прямо: *бельмо* изгоняется из зрачка Bieg Lecz: 149, *Bolca* ‘глазная боль’ — из глаза Bieg Lecz: 147, *чахотка* — из-под кожи ZWAK 1879: 55. Однако чаще (согласно убеждению, что болезнь нарушает равновесие всего организма, а не только одного органа или какой-то части тела) считалось, что следует изгонять болезнь из всего тела [Вельмезова 1999: 14]. В связи с этим, в целях успешного изгнания болезни из больного человека, перечисляется целый ряд органов или частей тела, например, так происходит при заговоре *u snuga: ze sił, ze krwi, z kości, z wnętrzości i z głowy* ‘из сил, из крови, из кости, из внутренностей и из головы’ Kot Zn: 245–246, *белых гномиков: ze skóry, z ciała, z krwi, z żył, ze stawów i członków* ‘из кожи, из тела, из крови, из жил, из суставов и членов’ Bieg Lecz: 42, *по жи: z głowy, z ocz, z piersi, z brzucha, z nóg* ‘из головы, из глаз, из груди, из живо-

та, из ног' Kot Las: 92 или *z głowy, mózgu, wątroby i wszystkich członków* 'из головы, мозга, живота и всех членов' Bieg Lecz: 133.

В результате заклания, выходя из тела, рожа перемещается, начиная от больного места, сверху вниз, проходя практически через все тело: *z głowy — w piersi, z piersi — w brzuch, z brzucha — w kości, z kości — w golenie, z goleni — w stopy, ze stóp — w palce, z palców — na sto łokci w ziemię* 'с головы — в грудь, с груди — на живот, с живота — в кости, с костей — в голень, с голени — в ступни, со ступней — в пальцы, с пальцев — на сто локтей в землю' Czer Trzy: 96. Такой же принцип действует во время заговора от глазной боли (*z oka — do głowy, z głowy — do ręki, z ręki — do nogi, z nogi — do ziemi* 'из глаза — в голову, из головы — в руку, из руки — в ногу, из ноги — в землю' Bieg Lecz: 150) и боли живота (*z brzucha — w golenie, z golenia na ziemię* 'с живота — в голень, с голени на землю' Dąbr Mikr: 565). Обратное направление — снизу вверх — имеет место при удалении из тела *ревматизма*: *z nóg, z kolan, z krzyża, spod piersi i z piersi, z rąk, z głowy* 'из ног, из колен, из поясницы, из-под груди, из рук, из головы' Wisła 1902: 427. При одновременной направленности сверху вниз или снизу вверх действует одно постоянное правило — изнутри наружу, т. е. из тела человека в окружающий мир, из микрокосмоса в макрокосмос.

Место отсылки. В первую очередь болезнь высылают в место, из которого она прибыла, или к тому, кто ее наслал: *Jeśli powstałeś z ziemi, Tak przepadnij w nią* 'Если ты из земли, Пропади в нее' Wisła 1894: 136; *Jeśliś z wiatru, idź do wiatru, jeśliś z wody, idź na wodę!* 'Если ты от ветра, иди по ветру, если от воды, иди с водой!' Bieg Lecz: 133, аналогично:

Z ziemi wyszedłeś

Idź znowu do ziemi

Z wiatru przyszedłeś,

Idź znowu do wiatru

Od złych ludzi przyszedłeś,

Idź znowu do złych.

Из земли ты вышел,

Иди опять в землю

С ветром пришел,

Иди опять к ветру,

От злых людей пришел,

Иди к ним назад.

Byt Głów 68

Случается, что болезнь высылают туда, где, по мнению того, кто произносит заговор, «ей будет хорошо»:

Na góry, na lasy!

Tam ci będzie dobrze mieszkać;

tam cie wiatr nie owieje,

Tam ci słońce nie dogrzeje!

Tam ci będzie jak najlepiej,

wszystko krzepiej!

Tam ci będzie bardzo dobrze, wszystko szczerze!

В горы, в леса!

Там тебе хорошо будет жить;

Там тебя ветер не задует,

Там тебя солнце не обожжет!

Там тебе будет лучше всего,

Всего здоровей!

Там тебе будет очень хорошо, всего вдоволь!

ZWAK 1889: 70, war. Bieg Lecz: 99, 180

Отсылая болезнь прочь, обычно перечисляют несколько мест, как бы предоставляя тем самым болезни возможность выбора в обширном списке «мест пребывания». Перечисленные места складываются в эквивалентные группы с общей характери-

стикой. Обобщая, можно их описать при помощи бинарных противопоставлений *свой — чужой, близкий — далекий, верх — низ, центр — окраина, суша — море, светлый — темный, живой — мертвый* [Иванов, Топоров 1965; 1974]. Человек, находящийся в центре мира, отсылает от себя болезнь по горизонтали на окраину: *na krańce świata* ‘на край света’ Kot Zn: 189 и в даль: *na rozstajne drogi, za siódmą górę, za siódmą rzekę, za siódmy bór* ‘на перепутье, за седьмую гору, за седьмую реку, за седьмой бор’ Kul Wiel 3: 416, *za siedem gór, za siedem mórz, za siedem chmur* ‘за семь гор, за семь морей, за семь туч’ Kot Zn: 197. В вертикальном измерении болезнь отсылают глубоко: *na sto łokci w ziemię* ‘на сто локтей в землю’ Wisła 1895: 705, Czer Trzy: 96, *do ziemi* ‘в землю’ Bieg Lecz: 150; *pod kamień, do wody, gdzie słońce nie świeci i miesiąc nie chodzi* ‘под камень, в воду, где солнце не светит и месяц не ходит’ Bieg Lecz: 41; *głęboko jak słońce na niebie wysoko* ‘[так] глубоко, как солнце на небе высоко’ Wisła 1890: 194; высоко: *pod słońce, pod obłoki* ‘под солнце, под облака’ Bieg Lecz: 149, *na Szklaną Górę, na Perzową Górę i na Włoszczową Górę* ‘на Стекланную Гору, на Пепельную Гору и на Итальянскую Гору’ Mosz Kul II/2: 1509. В текстах заговоров пространство, приписываемое болезни, не только локализуется, но и имеет свои характеристики. Прежде всего это места пограничные: *rozstajne drogi* ‘перепутье’ Kot Zn: 190–192, *stykane płoty* ‘скрещение заборов’ Bieg Lecz: 190; мокрые: *do morza* ‘в море’ Bieg Lecz: 147, *na czerwone morze* ‘на красное море’ Kot Zn: 288, *na (wielki/szeroki) kamień w morzu* ‘на (большой/широкий) камень в море’ K 40 MazP: 66, Wisła 1902: 427, Bieg Lecz: 47; пустые и неурожайные: *na puste lasy, na puste pola, gdzie nic nie wschodzi* ‘в пустые леса, пустые поля, где ничего не всходит’ K 40 MazP: 67, *tam ludzie nie chodzą, plugi nie orzą, nikogo tam nie ma* ‘там люди не ходят, плуги не пахут, никого там нет’ Jak Wynik: 249; мертвые: *na suchy dąb, suchy grab* ‘на сухой дуб, сухой граб’ Bieg Lecz: 41, 222, *na suche korzenie, kaj nie chodzi żadne stworzenie* ‘на сухие корни, где не ходит ни одно существо’ Kot Las: 91, *gdzie nie żyje żadne stworzenie* ‘где не живет ни одно существо’ Kot Las: 91–92, *pod korzenie kamieni* ‘под корень камня’ K 40 MazP: 67. В заговоре от рожи болезнь отсылается не только в мертвое пространство, но и на мертвого человека:

Różo, różo, ustąp

i na trupa wstąp!

Zostaw żywych w spokoju

Odtąd — jaz do wieczności.

Рожа, рожа, уйди

И в труп войди!

Оставь живых в покое

С этого момента и на вечность.

Kot Las: 91

Różo, różo ustępuj na martwe członki

I nie zagrażaj żyjącym,

Przed wszystkim tego tu człowieka

Odtąd aż na wieki wieków

Рожа, рожа, уйди на мертвые члены

И не грози живым,

Прежде всего вот этому человеку

С этого момента и на веки веков

ŁSE 1983: 51

В месте, куда должна отправиться болезнь, господствует тишина, там нет никаких — ни человеческих, ни звериных голосов: *gdzie kogut nie dopieje, pies nie doszczeka* ‘там петух не поет, собака не лает’ Kot Zn: 238, аналогично:

*Idź na bory, na lasy,
Na suche korzenie,
Gdzie nie dojdzie człowiek
Ani żadne stworzenie.
Gdzie cie kogut nie dopieje,
Kura nie dogdoce,
Sroka nie doskrzeczy
Wrona nie dokrace,
Kot nie domiaucy,
Koń nie dokwicy,
Pies nie dosceko,
Wół nie dorycy.*

Иди на боры, на леса,
На сухие корни,
Куда человек не дойдет
И никакое существо.
Куда петух не доукарекает,
Курица не докудахчет,
Сорока не дотрещит,
Ворона не докаркает,
Кот не домяукает,
Конь не доржет,
Собака не догавкает,
Вол не домычит.

Kot Zn: 289

В целом можно сказать, что болезнь отсылают в другой, чужой мир. Характеристики места в текстах заговоров указывают на существование двух миров: своего и чужого, при этом, как пишет Т. Н. Свешникова, чужой мир — это по сути свой мир, но «с обратным знаком», мир, в котором все происходит наоборот. Свой мир находится наверху, на земле, населен людьми, животными и птицами, и все это живет, движется и звучит. Чужой мир (то есть «свой, но с обратным знаком») находится под землей, на краю земли, в морских глубинах, на горе, в лесу. Он пуст, неподвижен и нем [Свешникова 1993: 161]; см. также [Свешникова 1980: 222–225]. Можно сказать, что места, куда изгонялась болезнь, — это обычные локусы смерти, которые характеризуются молчанием, тишиной [Невская 1999: 131]; см. также [Виноградова 1993: 163, Виноградова 1995: 48, Adamowski 1998: 141], тем временем «голос, как природная функция человека, служит маркером «этого», земного, звучащего мира» [Толстая 1999с: 10].

III. Болезнь — языковой и текстовый (на материале заговоров) образ. Концептуализация болезни на основании языковых данных и заговорных текстов показывает, что о болезни говорят, подчеркивая главным образом ее нежелательные с точки зрения человека действия. Только в языковых данных проявляется «пространственная» концептуализация болезни — она представляется как место, в которое попадают и из которого человек *wygrzebuje się, wychodzi* ‘выкарабкивается, выходит’⁶.

И в языке, и в заговорных текстах болезнь предстает как к внешняя сила, проникающая внутрь человеческого тела и разрушающая его (болезнь *trawi człowieka, ktoś ma w sobie zaród choroby* ‘травит человека, человек имеет в себе зародыш болезни’, болезнь *narusza żyły, siły, kości i wewnętrzności* ‘разрушает жилы, силы, кости и внутренности’ и т. д.). И в языке, и в заговорах болезнь концептуализируется как противник, который *atakuje, powala, ścina z nóg, dręczy, męczy, trzęsie* ‘атакует, валит, сбивает с ног, терзает, мучает, трясет’ и т. д., причем в системе языка образ этого противника точно не конкретизируется — это анимизированный против-

⁶ Здесь содержится явная аналогия с болотом [SSiSL I/1999: 427–436].

ник, которого характеризуют его действия. В заговорных текстах болезнь получает признаки растения (имеет вершки, корешки), животного (самец, самка) или человека — носит имя (*Rozalia*), имеет семью (*huszczka z huszczętami* ‘бельмо с бельментами’, *żółw z żółwiową i siedmiorgiem narodu* ‘опухоль с женой и семерыми людьми’) и место проживания (*Bołęcin* ‘Болентин’).

Противодействие болезни в свете языковых данных — это прежде всего *лечение, снятие чар, заговаривание*, т. е. в целом — *борьба с болезнью*, защита от *атаки, нападения*. В народной культуре *заговаривание* равнозначно *снятию чар*, то есть действие слова равнозначно реальному действию (мануальному и т. п.)⁷. Диалог с болезнью в народных заговорах содержит два постоянных элемента: «узнавание противника» (вопросы, откуда болезнь взялась/каково ее происхождение, куда идет/откуда возвращается, ответ болезни) и «попытка его победить», используя соответствующий акт речи (просьбу, приказ, угрозу). Если в системе языка образ болезни обобщен (болезнь категоризируется как живое существо, то есть анимизируется), то в текстах заговоров этот образ более конкретен: болезнь представляется как растение, животное или человек, стало быть, подвергается плантификации, анимализации и антропоморфизации.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Adamowski 1998 — *Adamowski J.* Formy uobecniania i organizowania przestrzeni w tekście (na materiale folkloru polskiego) // *Tekst. Problemy teoretyczne* / Pod red. J. Bartmińskiego, B. Bonieckiej. Lublin, 1998. S. 135–152.
- Bartmiński 1988 — *Bartmiński J.* Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa // *Konotacja. Praca zbiorowa* pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1988. S. 169–183.
- Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Lwów, 1929.
- Burszta 1967 — *Burszta J.* Lecznictwo ludowe // *Kultura ludowa Wielkopolski*. Poznań, 1967. T. 3. S. 393–436.
- Jakubowska 1966 — *Jakubowska H.* Wyniki dotychczasowych badań nad medycyną ludową w powiecie oleskim // *Opolski Rocznik Muzealny*. 1966. T. 2. S. 223–266.
- Kasjan 1988 — *Kasjan J. M.* Strategia i taktyka walki z chorobą, // *Od Kochanowskiego do Różewicza*, Warszawa, 1988.
- Moszyński — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1929. Cz. 1; 1934. Cz. 2, z. 1; 1939. Z. 2.
- Niebrzegowska-Bartmińska 2001 — *Niebrzegowska-Bartmińska S.* Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień // *Etnolingwistyka* / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 2001. T. 13. S. 101–115.
- SSiSL 1996, 1999 — *Słownik stereotypów i symboli ludowych* / *Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński*. T. 1. Kosmos. Cz. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; cz. 2. Ziemia, woda, podziemie. Lublin, 1996, 1999.
- Вельмезова 1999 — *Вельмезова Е. В.* Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (Опыт исследования семантической структуры). АКД. М., 1999.

⁷ Эта проблематика шире освещена в статье о «действующем слове» [Niebrzegowska-Bartmińska 2001 2001].

- Виноградова 1993 — *Виноградова Л. Н.* Заговорные формы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 153–164.
- Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Бессонница // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 47–48.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Невская 1999 — *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут смерти // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 123–134.
- Свешникова 1980 — *Свешникова Т. Н.* К структуре одной группы румынских заговоров (заговоры от оборотней) // Структура текста. М., 1980. С. 211–227.
- Свешникова 1993 — *Свешникова Т. Н.* Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорных текстах // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов, М., 1993. С. 160–163.
- Толстая 1999а — *Толстая С. М.* Из наблюдений над сербскими заговорами // Етнокультуроложки зборник. Сврљиг, 1999. С. 155–160.
- Толстая 1999б — *Толстая С. М.* Заговоры // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 239–244.
- Толстая 1999с — *Толстая С. М.* Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 9–16.
- Усачева 1993 — *Усачева В. В.* Словесные формулы в народной медицине славян // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 163–170.
- Цивьян 1993 — *Цивьян Т. В.* О роли слова в тексте магического действия // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 111–121.

Источники

- Bieg Lecz — *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Lwów, 1929.
- Brüc SE — *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1970 [przedruk z wyd. 1. Kraków, 1927].
- Byt Głów — *Bytnar-Suboczowa M.* Główne elementy kultury ludowej na Śląsku // Prace i Materiały etnograficzne. Wrocław, 1993. Т. 23.
- Czer Trzy — *Czernik S.* Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć. Łódź, 1968.
- Dąbr Mikr — *Dąbrowska E.* Mikrofilmy folkloru // Folklor Górnego Śląska / Pod red. D. Simonides. Katowice, 1989.
- Dług NSEJP — *Długosz-Kurczabowa K.* Nowy słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 2003.
- Fas ES — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 4.
- Jak Wynik — *Jakubowska H.* Wyniki badań nad medycyną ludową w powiecie oleskim // Opolski Rocznik Muzealny. Kraków, 1966. Т. 2.
- Kolberg O. *Dzieła Wszystkie.* Wrocław; Poznań, 1961–1985.
- K 15 Poz — Т. 15. Wielkie Ks. Poznańskie, cz. 7. 1962.
- K 17 Lub — Т. 17. Lubelskie, cz. 2. 1962.

- K 19 Kiel — T. 19. Kieleckie, cz. 2. 1963.
- K 39 Pom — T. 39. Pomorze. 1965.
- K 40 MazP — T. 40. Mazury Pruskie. 1966
- K 42 Maz — T. 42. Mazowsze, cz. 7. 1970.
- Kot Las — *Kotula F.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzezan. Lublin, 1969.
- Kot Zn — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci, Warszawa, 1976.
- Kul Wiel — Kultura ludowa Wielkopolski / Red. Józef Burszta. Poznań, 1960. T. 1; 1964. T. 2; 1967. T. 3.
- Lud — Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Lwów; Wrocław, 1895–.
- LL — Literatura Ludowa. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Warszawa; Wrocław, 1957–.
- ŁSE — Łódzkie Studia Etnograficzne. Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Łódź; Warszawa, 1959–.
- MAAE — Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie. Kraków, 1896–1919.
- Mosz Kul — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kraków, 1929. Cz. 1; 1934. Cz. 2, z. 1; 1939. Z. 2.
- Sim Folk — Folklor Górnego Śląska / Pod red. D. Simonides. Katowice, 1989.
- Sim Lud — *Simonides D.* Ludowa wizja świata // Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej / Red. D. Simonides przy udziale P. Kowalskiego. Wrocław; Warszawa, 1991. S. 169–212.
- SJP Szym — Słownik języka polskiego / Red. M. Szymczak. Wyd. 2 popr. Warszawa, 1983–1985. T. 1–3.
- Skor SF — *Skorupka S.* Słownik frazeologiczny języka polskiego. Warszawa, 1967–1968. T. 1–2.
- Sł SE — *Ślawski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1952–1982. T. 1–5.
- SSiSL 1996, 1999 — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński. T. 1. Kosmos. Cz. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie; cz. 2. Ziemia, woda, podziemie. Lublin, 1996, 1999.
- Wisła — Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny. Warszawa, 1887–1922.
- ZWAK — Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności. Kraków, 1877–1895.

О ГЕОГРАФИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ ЗАГОВОРОВ В ЧЕХИИ

I. Методологические основы, цели и материал исследования. Анализировать специфику заговорных текстов, собранных в отдельных регионах такой небольшой страны, как Чехия, непросто. Сложность усугубляется еще и тем, что в настоящее время — особенно в России и в других странах Восточной Европы — этнолингвистические исследования во многом ориентированы на анализ материала, опирающийся на неогумбольдтианское понятие *картины (модели) мира* в различных его аспектах (*этническая картина мира, языковая картина мира* и т. д.). В хронологическом плане особенно большое количество таких исследований появилось после известного труда А. Вежбицкой о *душе, судьбе и тоске* как трех ключевых для русского языка и культуры концептах [Wierzbicka 1990]. В настоящее время под *картиной (моделью) мира* понимают «сокращенное [...] отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспекте» [Топоров 1997: 161]. Одной же из особенностей данного рода исследований в последние годы можно считать выявление своеобразия так называемых национальных менталитетов не только лингвистами, но и этнолингвистами [Толстой 1982; Толстой 1983; Толстая 1992; Никитина 1993]. Картина мира, присущая определенному человеческому сообществу (прежде всего, языковому), начинает выявляться, таким образом, не только через язык, но и через данные фольклора. В связи с этим, наряду с понятием *языковой картины мира*, возникает понятие *фольклорной картины (модели) мира* (как еще одной ипостаси *картины мира*), «особой фольклорной реальности, выраженной с помощью языка традиционного народного творчества» [Петренко 1996: 15].

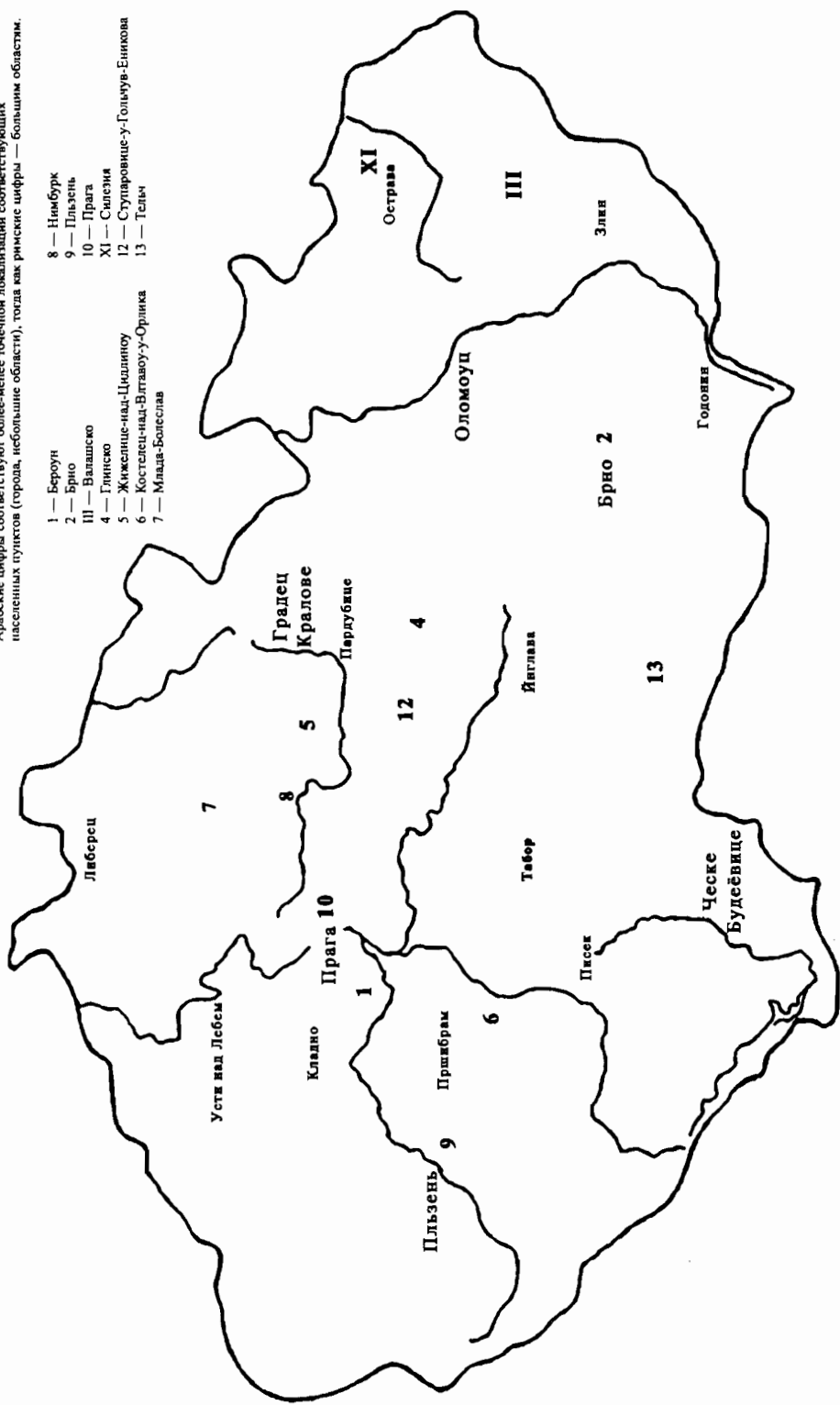
Устанавливая параллелизм между *языковой и фольклорной картиной мира*, исследователи тем самым в определенном смысле сближают язык и фольклор в методологическом плане, во многом ставя в своих исследованиях два эти феномена на один уровень. Это, конечно, не случайно. Язык и фольклор имеют много общего, а именно:

- 1) их анонимный и коллективный характер: язык и фольклор принадлежат не отдельному индивиду, но группе, всему коллективу («Подобно *langue*, фольклорное произведение внелично» [Богатырев, Якобсон 1971: 374]);
- 2) их возможная связь с архетипами коллективного бессознательного: фольклор, как и язык, по В. фон Гумбольдту, можно считать своеобразным «инстинктом интеллекта» («*Vernunftinstinct*», «*intellectueller Instinct*» [Humboldt 1905: 17]). Народное искусство исследователи считают сегодня особой системой мировосприятия, составляющей «коллективное бессознательное», архаический фонд, активно действующий вплоть до настоящего времени [Хренов 1995: 159];

значения к Карте-схеме распространения и изучения заговоров в Чехии

Арабские цифры соответствуют более-менее точечной локализации соответствующих населенных пунктов (города, небольшие области), тогда как римские цифры — большим областям.

- 1 — Бериун
- 2 — Брно
- III — Валашико
- 4 — Глинско
- 5 — Жижелце-над-Цидлиноу
- 6 — Костелец-над-Влтавою-у-Орлика
- 7 — Млада-Болеслав
- 8 — Намбурк
- 9 — Пльзень
- 10 — Прага
- XI — Силезия
- 12 — Ступаровице-у-Гольмчув-Еникова
- 13 — Телыч



Карта-схема распространения и изучения заговоров в Чехии

- 3) их активная природа, проявляющаяся в акте превращения «мира» в «идеи» («in dem Acte der Verwandlung der Welt in Gedanken» [Humboldt 1907: 41]).

Разумеется, сама идея сближения языка и фольклора в этом плане не нова, и история изучения этого вопроса уже сама по себе может стать предметом специального исследования. У истоков сближения методов исследования языка и фольклора стоял еще А. А. Потебня. Последователь В. фон Гумбольдта, он был убежден в том, что язык формирует мысль и само мировидение человека — это и позволило ему увидеть в фольклоре производную по отношению к языку моделирующую систему и, таким образом, во многом предварить те идеи, к которым спустя более чем сто лет после него придет тартуско-московская школа семиотики. А. А. Потебня одним из первых предложил применение антиномий для описания как явлений языка, так и картины мира, выявляемой через фольклорные данные. Именно он первым очертил и набор основных семиотических оппозиций для описания славянской картины мира.

Принимая в целом тезис о близости сущности языка и фольклора, мы попытаемся тем не менее, насколько это возможно, проанализировать специфику разных групп текстов, принадлежащих к одной как языковой, так, очевидно, и фольклорной модели мира, одной «культурно-языковой традиции». Материалом для исследования послужили несколько сотен заговорных текстов из разных источников. Значительную часть корпуса текстов составили заговоры, публиковавшиеся в Чехии на страницах фольклорных сборников общего характера, этнографических описаний различных регионов чешского этнокультурного ареала, исследований по народной медицине компилятивного характера (труды К. Эрбена, Ф. Бартоша, Ч. Зибрта, Й. Чижмажа). Другим источником стали выходившие в Чехии в XIX–XX вв. периодические издания («Český lid», «Květy», «Národopisný věstník československý» и т. д.), большинство из которых были специальными этнографическими журналами.

Сложность работы заключалась в том, что многие заговорные тексты записывались чешскими собирателями фольклорного материала без указания мест их записи — что, на наш взгляд, следует считать одним из основных недостатков сбора заговорного материала в Чехии; многие же регионы были представлены не более чем одним–двумя текстами, или же в качестве места записи текстов фигурировали такие широкие обозначения, как «Моравия», «Центральная Чехия» или «Южная Чехия». Поэтому для анализа мы привлекали только тексты, локализованные более-менее точно и записанные в районах, представленных не менее чем десятью текстами. Таковыми оказались (в порядке убывания количества найденных заговорных текстов): Бороун и его окрестности, Нимбурк и окрестности, Прага и окрестности, Силезия, Костелец-над-Влтавой-у-Орлика, Брно и окрестности, Валашско, Глинско, Тельч, Жижелице-над-Цидлиноу и окрестности, Млада-Болеслав и окрестности, Пльзень, Ступаровице-у-Гольчув-Еникова (интересно, что в большинстве случаев отдельный регион связан с именем какого-то конкретного собирателя, который проводил там исследования, что и будет указано в нашей работе). Все эти области представлены на специальной Карте-схеме распространения и изучения заговоров в Чехии.

Обратимся к анализу текстов, распространенных в каждой из перечисленных выше областей, и попытаемся определить их региональную специфику.

II. О региональной специфике чешских заговоров.

Поэзия окрестностей Праги: К.Я.Эрбен. Первое, что бросается в глаза при анализе заговорных текстов, распространенных в окрестностях населенного пункта Бероун, расположенного относительно недалеко на юго-запад от Праги, — это их нарративно-поэтическая форма. Большинство заговоров, собранных в этой области, эпически развернуты и записаны в стихотворной форме. Вот характерный пример (здесь и далее приводится весь заговор, каким его цитирует исследователь, вместе с сопровождающим его ритуалом¹):

Nemocný at' položí hlavu na stůl neb na postel, uchem zhůru, ve kterém trpí bolesti. Potom vezmi misku a tři špičky, t. nůžky o dvou špickách a špičatý nůž. Misku polož rovně nemocnému na ucho, vlož otevřené nůžky do ní, a potom lej do misky vody křížem, řka: *Ve jménu Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého*. Pak vezmi špetku ovsu a syp jej tež křížem na tu misku, řka: *Ve jménu Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého*. Jsou-li to skutečně střile, postaví se oves ve vodě špičkami zhůru, pakli nejsou, padne ke dnu. Na to vezmi nůž a udělej špičkou v misce kříž, taž slova řka: *Ve jménu Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého* + + +, a jezdi po dně nožem od levé ruky ku pravé, říkáje přitom jménem nemocného takto:

*Já N. (jméno nemocného) svým
vlastním jménem pokřtěný.
Letěli tady tři střelci, nádhrou se
spojující,
zastavili se v mé hlavě, v mých
uších, v mých ústech;
a já je zaklínám skrze tři božské
osoby,
skrze Boha Otce, Boha Syna, Boha
Ducha svatého:
jsou-li z větru, aby šli zas do
větru,
tam aby dříví v největších
hustinách lámali;
jsou-li z vody, aby šli zas do
vody,
tam aby písek v největších
hlubinách vázali;
jsou-li ze skal, aby šli zas do
skal,
tam aby skály v největších
skalinách lámali;
mně, mé hlavě, mým ušim, mým
zubům pokoj dali*

¹ Во всех цитируемых далее заговорных текстах вербальная часть заговора приводится курсивом, а сопровождающий ее ритуал — обычным шрифтом.

a mně víc netrápili.

K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý.

Toto opakuj tři dni po sobě, aneb také v jednom dni ráno, v poledne a u večer.

Больной пусть положит голову на стол или на кровать, вверх тем ухом, в котором он ощущает боль. Потом возьми миску, ножницы и нож. Миску ровно поставь больному на ухо, положи туда раскрытые ножницы и крестом влей сверху воды, произнося: *Во имя Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа святого*. Потом возьми щепотку овса и всыпь его крестом в миску, произнося: *Во имя Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа святого*. Если больной и в самом деле болен «стрелами»², зернышки овса всплывут в воде остриями кверху, в противном случае они останутся лежать на дне. После этого возьми нож и, проведя его острием по воде крестообразным движением, произнеси: *Во имя Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа святого* (трижды перекреститься). Затем води острием ножа по дну миски слева направо, произнося при этом от имени больного:

Я Н. (имярек), своим

собственным именем крещенный.

*Летели здесь три стрелицы, наткой*³

соединенные,

остановились в моей голове, в моих

ушах, в моем рту;

а я их заклинаю тремя божескими

особами,

Богом Отцом, Богом Сыном, Богом

Духом святым:

если они (пришли) из ветра, чтобы шли снова

в ветер,

там чтобы деревья в самых дремучих

густотах ломали;

если они (пришли) из воды, чтобы снова шли

в воду,

там чтобы песок в самых глубоких

глубинах связывали;

если они (пришли) из скал, чтобы снова шли

на скалы,

там чтобы скалы в самых высоких

скалах ломали,

мне, моей голове, моим ушам, моим

зубам покой дали,

и меня больше не мучили.

Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой.

² Стрелы (*strěle*) — головная и зубная боль, сопровождающаяся покалыванием в ушах.

³ Натка (*natka, náčha*) — название этой болезни восходит к глаголу *nadchnuti*, который в старочешском имел значение ‘заразить’ [Machek 1997: 387]. Считалось, таким образом, что человек заболел этой болезнью, вдыхая недуг в себя.

Заговор произносится либо в течение трех дней подряд, либо три раза в один день: утром, в полдень и вечером (заговор от «стрел») [Erben 1864: 507–508].

Даже менее развернутые заговоры, записанные вблизи Праги, сохраняют поэтическую форму:

*Nádcho žeřavá,
pálivá, trhavá!
já tě zažehnávám:*

*nerosti,
bolest,*

*jako neroste skála, kamení,
od Syna božího narození.*

*Já tě zažehnávám,
abys odešla na moře červený!*

K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý!

Toto opěťuj třikrát a po třetí dolož: *Amen*. Žehnání toto však at' se vykonává pod širým nebem.

*Натка едка,
жгучая, дергающая!
я тебя заговариваю:*

*не расти,
боль,*

*как не растет скала, камень
от рождения божьего Сына.*

Я тебя заговариваю,

чтобы ты ушла на красное море!

Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой!

Заговор произносится трижды, закончить нужно словом *Аминь*. Заговаривать нужно под открытым небом (заговор от «натки») [Erben 1864: 512];

Vezmi dřevěný uhel a třikrát jim vrch nežitu zatlač na způsob kříže, a pak říkej takto:

*Já tě zažehnávám,
nežíte neb vřede,
ve jménu Pána;*

*Já tě zažehnávám,
abys mně více nerost':*

jsi-le z větru, jdi do větru;

jsi-le z vody, jdi do vody;

jsi-le ze země, jdi do země

a mně (jméno) pokoj dej!

K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý!

Toto poslední vyřkne se třikrát a pak se doloží: *Amen*.

Возьми древесного угля и трижды вотри его «крестом» в верхнюю часть нарыва. После этого произнеси следующее:

*Я тебя заговариваю,
нарыв или язва,
во имя Господа;
Я тебя заговариваю,
чтобы ты у меня больше не росла:
пришла ли ты с ветра, уходи на ветер;
пришла ли ты из воды, уходи в воду;
пришла ли ты из земли, уходи в землю,
А мне (имярек) покой дай!
Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой!*
Эти последние слова повторить трижды, после чего произнести *Аминь* (заговор от язв и нарывов) [Erben 1864: 508].

Большинство текстов, собранных в области Бероуна и в окрестностях Праги, были найдены и записаны К. Я. Эрбеном. Действительно ли в этой области распространены заговорные тексты в стихотворной форме, или же К. Я. Эрбен специально записывал только такие заговоры? Кроме того, могла ли в данном случае иметь место специальная стилистическая обработка заговоров, придание им исследователем «нужной» формы?

Последователь «гейдельбергских романтиков» — членов известного гейдельбергского кружка любителей старины и народных традиций, среди которых были и братья Гримм, Якоб (1785–1863) и Вильгельм (1786–1859), — К. Я. Эрбен (1811–1870) по праву считается сегодня одним из выдающихся деятелей конца эпохи Национального возрождения в Чехии. В совокупности ему удалось собрать и опубликовать огромное количество чешских фольклорных текстов, впоследствии послуживших материалом для дальнейших исследований. Так, именно составленная и опубликованная Эрбеном подборка чешских заговорных текстов [Erben 1864: 507–513] долгое время оставалась наибольшей по количеству представленных в ней текстов.

В 1860 г. К. Я. Эрбен публикует статью «*Česká zafikadla v nemosech*» в периодическом издании «*Časopis Českého Muzeum*» [Erben 1860]. В этой работе приводится 16 заговорных текстов: это как заговоры, найденные исследователем в средневековых рукописях, так и тексты, услышанные от сельских жителей и записанные им самим в районе города Пршибрама. Однако наибольшее число опубликованных К. Я. Эрбеном заговоров содержалось в его книге «*Prostonárodní české písně a říkadla*». Сегодня известно, что первоначально К. Я. Эрбен хотел ограничить содержание своего сборника лишь текстами эпических и лирических песен [Horák 1912], однако в издание 1864 года он включает и «народные стишки» (*národní říkadla*). Наряду с текстами детских считалок, загадок, стишков из детских игр и пр. сюда входят и 28 заговоров. В предисловии к своему сборнику Эрбен пишет: «Что до простонародных стихов, то их древнее происхождение и неизменность с течением времени делают их (для меня) едва ли не более важными, чем народные песни. Песня, в каком-то смысле, подчинена вкусам времени, она живет и умирает — стишки же могут в течение многих столетий переходить из поколения в поколение без заметных изменений. Даже многие детские стихи — не говоря уже о лечебных заговорах

(*říkadla v nemocích*) — восходят к языческим временам» [Erben 1864: X]. Всего в его книге содержится более двух тысяч текстов, не считая их разных вариантов.

Таким образом, именно заговоры в стихотворной форме интересовали исследователя в наибольшей степени, а потому говорить об изначальной, «полевой» поэзии заговоров окрестностей Праги следует с большой осторожностью. Правда, отдельные стихотворные тексты, записанные в этой области, встречаются и в работах Ч. Зибрты и Й. Матейки. Однако значительная часть деятельности этих исследователей (особенно последнего) была связана не столько с непосредственным сбором заговорного материала, сколько с тщательным изучением рукописей своих предшественников. Таким образом, оба исследователя имели возможность воспользоваться уже опубликованными записями К. Я. Эрбена.

Жижелице-над-Цидлиноу — Млада-Болеслав, Нимбурк и Ступаровице-у-Гольчув-Еникова (Центральная Чехия): Ю. Власакова, А. Гайны и Й. Зелены. По своей структуре и сопровождающему вербальную часть заговора ритуалу заговорные тексты, записанные около населенного пункта Жижелице-над-Цидлиноу, в каком-то смысле противоположны тем, что искал Эрбен. Они, по большей части, короткие, а ритуал в них часто и вовсе отсутствует:

Žehnám, žehnám škravky od srdíčka k žaloudku, od žaloudku k srdíčku, od srdíčka k žití, jak máte jíti. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý 'Заговариваю, заговариваю глисты от сердечка к желудку, от желудка к сердечку, от сердечка в задницу, как должны идти. Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой' (заговор от глистов) [Vlasáková 1906: 202];

Bože, ráciš počítí, já N. počínám žehnati; nátku, píchání, ouročky, oustřeje, nátku, píchání, ouročky, oustřeje, nátku, píchání, ouročky, oustřeje odejdite od něj všechny bolesti, jako jste odpadly od Panenky Marie po narození Krista Pána 'Господи, соблаговоли начать, я Н. (имярек) начинаю заговаривать: натку, колики, сыпь, прострел, натку, колики, сыпь, прострел, натку, колики, сыпь, прострел, отойдите от нее, все боли, как отошли от Девы Марии после рождения Христа Господа' (заговор от «натки») [Vlasáková 1906: 202].

Можно ли на основании записанных здесь текстов говорить о том, что в этом регионе ритуалу при заговаривании внимания уделяется меньше, чем в других областях Чехии? Наверное, нет. В одном из заговоров (хотя в данном случае его и следует считать скорее исключением, чем правилом) простенький ритуал все же есть — перед произнесением заговора в воду бросают раскаленный уголек:

Žhavý uhlíček se hází třikrát po sobě do vody a říká se: Bože, ráciš počítí, já N. počínám vodu dělati. At' jest muž nebo žena, at' jest mládenec nebo panna, at' jest s modrýma nebo černýma nebo jakýmikoliv očima. Vodou se nemocný omeje, zbytek vyleje na rozcestí neb oheň. 'В воду три раза подряд бросают раскаленный уголек и произносят: Боже, соблаговоли начать, я Н. (имярек) начинаю воду делать. Будь то мужчина или женщина, или юноша, или девица, будь с синими или с черными или с какими угодно глазами. Больной умывается водой, а остаток выливает на развилку дорог или в огонь' (заговор от глаза) [Vlasáková 1906: 202].

Кроме того, все записи заговоров в этой части Чехии были сделаны одним исследователем — Ю. Власаковой, и нельзя исключить того, что ее интересовала, по преимуще-

ству, вербальная часть заговора, тогда как ритуал она могла и вовсе не записывать. Косвенным доказательством этого предположения можно считать тот факт, что ритуальная часть отсутствует и в тех заговорах, которые Ю. Власакова записывала в других населенных пунктах Центральной Чехии, расположенных на север и северо-восток от Праги — Винаржице, Непржевазка, Пискова Лыгота, окрестности Млада-Болеслава [Vlasáková 1903; 1906]. В большинстве заговоров, записанных другими исследователями возле последнего города, ритуалы представлены. Ср. два следующих заговора:

Nemocný chtěje se rád brzy nemoci své zbaviti, dojde bud' sám nebo někoho pošle si pro vodu do studánky, ku které má největší důvěru, nebo k potoku. Dojda k vodě udělá tři kříže a řekne: *Vodičko studená! jež isi posvěcená od svatého Jana při křtu Krista Pána: bud' mi ke zdraví napomocná*. A pak se té vody napije. 'Если больной хочет быстро вылечиться, он идет за водой сам или посылает кого-нибудь к тому роднику или к ручью, к которому испытывает наибольшее доверие. Дойдя до воды, он трижды крестится и говорит: *Водичка холодная! освященная святым Иоанном при крещении Господа Христа, помоги мне со здоровьем*. После этого он пьет воду' (заговор от «всех болезней») [Hradecký 1913: 410];

V kterém domě se zdržuje tchoř, a hospodář ho chce vypuditi, musí činiti následovně: Vezme nějaký bubínek a zvolá: *Já počnu tlouct na ten buben, tebe, tchoři, hned zlý duch ven*. Na to počne bubnovati, chodě po celém domě i okolo, neohlížeje se, ani nesmí na žádného promluvit; aby se řeči zdržel a bylo to platnější, musí vzíti do úst kost z drůbeže, již tchoř udávil. 'Если в каком-то доме завелся хорь, а хозяин хочет от него избавиться, пусть он поступит следующим образом — возьмет какой-нибудь бубен и восклицает: *Я начинаю бить в этот бубен для тебя, хорь, немедленно уходи вон, злой дух*. После этого пусть он начнет бить в бубен, ходя по всему дому и около, при этом нельзя оглядываться и ни с кем говорить. Чтобы наверняка соблюдать молчание, пусть возьмет в рот кость от птицы, которую загрыз хорь' (на избавление от хоря) [Krupka 1912: 442].

Наличие записанного ритуала в этих заговорах лишний раз подтверждает предположение об отсутствии интереса Ю. Власаковой к невербальной составляющей заговора.

Почти все заговорные тексты, записанные в окрестностях другого города Центральной Чехии, Нимбурка, были найдены этнографом А. Гайны. В большинстве из них присутствует ритуальная часть, а сами тексты несколько более сложны и развернуты, чем заговоры, собранные в районе Жижелице-над-Цидлиноу и Млада-Болеслава:

Kdo má zimnici, jde k vodě a zdvihne tam kamínek, kousek dřeva neb i trus, nikoli však holou rukou. Potom ho zaobalí do kousku látky, pověsí na tkaničce na krk a nosí tak po tři dni. Třetí den po západu slunce jde opět k vodě a řekne: *Dej Pán Bůh dobrý večer vodice, pozdravuje tě svatá Trojice, abys mi pomohla od zimnice. Bud' tu s Pánem Bohem, zimnice! Při tom hodí předmět s krku do vody*. 'Больной лихорадкой идет к воде, поднимает там («голой рукой») камешек, кусок дерева или катышек помета, оборачивает его в кусок материи и носит на шнурке на шее в течение трех дней. На третий день после захода солнца он снова идет к воде и произносит заговор: *Дай (тебе) Господь Бог добрый вечер, водица, да благословит тебя святая Троица, чтобы мне помогла от лихорадки. Будь тут с Господом Богом, лихорадка!* После этого предмет, который носился на шее, нужно бросить в воду' (заговор от лихорадки) [Hajný 1931: 107];

Zažehnávačka vytrhne dva proutky z koštěte, vezme je do ruky křížem a třikrát jimi onemocnělý úd potírá, a říká: *Skrze nejsvětější Trojici, skrze Boha Otce i S. i + D. sv. Růže, růže, jdi*

pryč, nebud' více, nebo spálím tebe. Bůh O., B. S., B. D. sv. Nátko, nátko, jdi pryč, nebud' více, nebo zažehnávám tebe. Na ty oudy, na které bys škodit mohla, neškod' více. — K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý. 'Знахарка вырывает два прутика из веника, берет их в руку «крестом» и, трижды потирая ими большую часть тела, произносит: Со святейшей Троицей, с Богом Отцом, и Сыном, и Духом святым. Рожка, рожка, иди прочь, не будь больше, а то сожгу тебя. Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой. Натка, натка, иди прочь, не будь больше, или заговорю тебя. Тем членам, которым ты могла бы вредить, не вреди больше. Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой' (заговор от рожи) [Hajný 1931: 105].

Все записанные в районе Нимбурка тексты — заговоры от болезней. Однако это, опять-таки, не означает, что другие функциональные группы заговоров здесь не были представлены вовсе: то, что А. Гайны интересовался прежде всего лечебными заговорами и, следовательно, опубликовал только их подборку, отражено уже в названии его статьи, появившейся в журнале «Český lid» в 1931 году: «Paběrky lidového léčení z okolí Nymburka» («Пережитки народной медицины в окрестностях Нимбурка»).

Заговорные тексты в окрестностях города Ступаровице-у-Гольчув-Еникова были записаны Й. Зеленым. В отличие от подборки А. Гайны, среди его текстов фигурирует только один лечебный заговор — это текст от укуса бешеной собаки. Обращает на себя внимание присутствие и ритуальной составляющей в данном заговоре, и развернутость самого текста, построенного вокруг последовательно уменьшающегося числового ряда — столь контрастирующая с лаконичностью заговоров, записанных в той же Центральной Чехии Ю. Власаковой:

Říká se začátek: *Pochválen bud' Ježíš Kristus, proti zlý steklině kdy máš začínati, řekni modlitbu Páně, pozdravení andělské. Tak žehnám ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého lidem i dobytku. Když máš lekovati na chléb, říkej: žehnám tento chléb na vodě, žehnám tuto vodu, žehnám Krista Pána takto, sláva na vysostech Bohu a lidem dobré vůle, 12 krát žehnám tento chleba s dvanácti apoštoly, třináctý Pánem Ježíšem Kristem a jeho láskou, pomocí proti zlý steklině. 11krát žehnám tento chleba s jedenácti apoštoly a s dvanáctým Pánem Ježíšem Kristem a jeho svatou pomocí proti zlý steklině. 10 krát žehnám tento chléb s desíti apoštoly s jedenáctým Pánem Ježíšem Kristem jeho pomocí proti zlý steklině, 9 krát žehnám tento chleba s devíti apoštoly s desátým Pánem Ježíšem Kristem Jeho božskou pomocí proti zlý steklině (atd. až do: jedenkrát...). Žehnám tento chléb tím nejvyšším Pánem Ježíšem Kristem, jeho Božskou pomocí proti zlý steklině. Tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý a Panenka Marija. Ten chléb musí jíst a tu vodu musí pít, musí dát pozor, aby žádný drobeček neupadl a voda neukápla, nebo by nebylo nic platno. 'Вначале говорится: Хвала Иисусу Христу, против злого бешенства. В самом начале прочитать молитву Господу, благословение ангельское. Так заговариваю во имя Отца и Сына и Духа святого людям и скоту. Когда должен заговаривать на хлеб, произнеси: заговариваю этот хлеб на воде, заговариваю эту воду, заговариваю Христа Господа так, слава величию Бога и людям доброй воли, 12 раз заговариваю этот хлеб с двенадцатью апостолами, тринадцатый (раз) Господом Иисусом Христом и его любовью, помощью против злого бешенства. 11 раз заговариваю этот хлеб с одиннадцатью апостолами и с двенадцатым Господом Иисусом Христом и его святой помощью против злого бешенства. 10 раз заговариваю этот хлеб с десятью апостолами, с одиннадцатым Господом Иисусом Христом, его помощью против*

злого бешенства. 9 раз заговариваю этот хлеб с девятью апостолами, с десятым Господом Иисусом Христом, Его Божьей помощью против злого бешенства (и т. д., до: «I раз...»). Заговариваю этот хлеб этим наивысшим Господом Иисусом Христом, его Божьей помощью против злого бешенства. Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой и Дева Мария. Этот хлеб нужно съесть, а воду выпить, причем ни одна крошка хлеба и ни одна капля воды не должны упасть, иначе заговор не подействует» [Zelený 1912: 223].

Эта же развернутость свойственна даже тем заговорным текстам из данной подборки, в которых ритуал вообще не представлен:

Dělej kříž: Dej Pán Bůh dobrýtro, vodičko čistá, vodičko Jordánka, vodičko, tys Pána našeho Ježíše Krista, vodičko, ty hledíš do nebe, Pán Ježíš do tebe, posílá mne milá Matka Boží, abych tě nabral svou pravou rukou služebnici city a prsty patnácti kloubami, všechny čáry, všechny kouzly z něho obmyla a jeho uzdravila, tak bud' to vodou dnešní obmytí jako se stalo Pánu našemu Ježíši Kristu na dřevě kříže jeho předrahou krví prolítí, tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý na nebeský požehnání Panny Marie. Amen. 'Перекреститься и произнести: Дай тебе Господь Бог доброе утро, водичка чистая, водичка Иорданка, водичка, ты Господа нашего Иисуса Христа, водичка, ты смотришь в небо, Господь Иисус (смотрит) на тебя, посылает меня милая Матерь Божья, чтобы я тебя набрал своей правой рукой, выражающей чувства, и пальцами — пятнадцать суставами, (чтобы ты) все чары, все волшебство с него смыла и его вылечила, пусть так эта вода сегоднешняя обмоет, как случилось Господу нашему Иисусу Христу на деревянном кресте свою драгоценную кровь пролить, помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой на небесное благословение Девы Марии. Аминь' (заговор на приготовление целебной воды) [Zelený 1912: 223].

Как можно видеть, заговоры, записанные в Центральной Чехии разными исследователями, сильно отличаются друг от друга: одни из них эпически развернуты по своей структуре, другие более лаконичны, в одних представлена ритуальная часть, в других она отсутствует. Как, опять-таки, можно предположить, личность исследователя заговоров и его конкретный интерес не могли не отражаться в соответствующих подборках.

Костелец-над-Влтавоу-у-Орлика и Пльзень (южная и юго-западная Чехия): Ч. Зибрт и Й. Соукуп. Ч. Зибрта (1864–1932) мы уже упоминали выше в связи с историей изучения чешской этнографии и фольклористики. Исследователь писал многочисленные комментарии к трудам своих предшественников, издавая собранный этнографами фольклорный материал, который не был опубликован при их жизни. Так, он писал о заговорных текстах, встречающихся в трудах Я. Благослава, Я. А. Коменского [Zíbrt 1911], а также опубликовал материал, собранный в 1853–1860 гг. в Чехии В. Кролмусом [Zíbrt 1896; Zíbrt 1908] и содержащий некоторое количество заговорных текстов.

Наибольшую известность Ч. Зибрт получил как второй (после Л. Нидерле) главный редактор журнала «Český lid», на страницах которого при его жизни публиковалось большое количество, в частности, и заговорных текстов. В основном это были публикации либо коллег и учеников Зибрта, либо его самого: он находил интересные тексты в средневековых рукописях, а также записывал их во время своих по-

ездок по стране. Так, он был одним из немногих, кто вел записи заговорных текстов в районе населенного пункта Костелец-над-Влтавоу-у-Орлика, к югу от Праги.

Многие записанные им тексты похожи друг на друга. Ритуальная часть в большинстве из них сведена на нет, а по своей структуре они короткие, лишённые нарративной значительности, свойственной текстам из подборки К. Я. Эрбена:

O Pane Ježíši Kriste, já N. N. křtěná a X. Y. biřmovaná; ty nátko nejsi křtěná ani biřmovaná. Já tě tu nátko nechci mít, ty musíš do věčné propasti pryč odjít. To se třikrát opakuje 'O Hospode Iisuce Xriste, я Н. (имярек) крещена, а М. (имярек) конфирмована; ты, натка, не крещена и не конфирмована. Я тебя здесь, натка, не хочу иметь, ты должна в вечную пропасть прочь уйти. Заговор повторяется трижды' (заговор от «натки») [Zibrt 1927: 28];

O Pane Ježíši Kriste, já zažehnávám oustřele, jestli je to skrze vůli muže, nebo ženy, nebo racholka, nebo děvečky, nebo z vody, nebo z větru. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý 'O Hospodu Iisuce Xriste, я заговариваю прострелы, возникли ли они по воле мужчины или женщины, или мальчика, или девочки, или из воды, или из ветра. Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой' (заговор от прострела) [Zibrt 1927: 29].

Одной из немногих интересных особенностей ряда текстов, записанных в этой области, можно считать перечисление сразу нескольких святых в конце заговора:

S Bohem a s panenkou Marii odstoupněte od tohoto těla všech devadesátdevět studených jedů, růže a všechny nemoce z tohoto těla a ze všech žil, ze všech oudů a ze všech klidů (Glied) a ze všech kostí tohoto těla, tak jako odstoupil měsíc od slunce a slunce od měsíce, panna Marie od svého synáčka. K tomu mi dopomáhejte čtrnáct pomocníků, sv. Kateřina, sv. Starosta, sv. panna Barbora, všichni svatí a svěťice boží, sv. nerozdílná Trojice. K tomu mi dopomáhej Bůh otec, Bůh syn, Bůh duch sv. To třikrát opakuj, teprve po třetí řekni amen 'С Богом и с девој Мариеј, отступните от этого тела, все девяносто девять студеных ядов, рожа и все болезни — из этого тела и изо всех жил, изо всех членов и изо всех конечностей, и изо всех костей этого тела, как отступил месяц от солнца, а солнце от месяца, дева Мария от своего сыночка. Помогайте мне в этом, четырнадцать помощников, св. Катержина, св. Староста, св. дева Барбора, все святые и девы божьи, святая нераздельная Троица. Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой. Заговор произносится трижды, на третий раз в конце добавляется «Аминь»' (заговор от «студеного яда»⁴) [Zibrt 1930: 254];

см. также относительно развернутый, по сравнению с другими текстами, записанными в этой области, следующий заговор:

S Pánem Bohem a s Panenkou Marii to bude říkání na červa. Jel sedlák orati na zelenou louku, měl zlaté krojidlo a stříbrnou radlici. Vyzval tam devět buků, devět suků, devět červů. Jsi-li ty, červ neb červice v tomto těle, zmiz a ztrat' se, tak jako zmizí a zničí se kovářský oheň a uhlíček. K tomu mi dopomáhejte sv. čtrnáct pomocníků, sv. Kateřino, sv. Starosto, sv. Barboro, všichni svatí a svěťice boží, sv. nerozdílná trojice. K tomu mi dopomáhej Bůh otec, Bůh syn, Bůh duch sv. 'С Господом Богом и с Девој Мариеј, это будет заговор от червей. Ехал крестьянин пахать на зеленый луг, был у него золотой резак и серебряный лемех. Вызвал он там девять буков, девять сучков, девять чер-

⁴ Студеный яд (*studený jed*) — заболевание, связанное с отравлением. В некоторых областях Чехии это словосочетание могло также обозначать подагру.

вей. Если ты есть, червь или червица, в этом теле, исчезни и пропади, как исчезает и пропадает кузнечный огонь и уголек. Помогайте мне в этом, четырнадцать помощников, св. Катержина, св. Староста, св. Барбора, все святые и девы божьи, святая нераздельная Троица. Помогайте мне в этом, Бог отец, Бог сын, Бог дух святой' [Zibrt 1930: 254].

Заговорам Зибрт посвящал не только статьи в редактируемом им научном журнале, но и целые места и отдельные главы своих многочисленных книг. Характерный в этом отношении пример — его книга «Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku», изданная в Праге в 1894 году. В ней заговорам посвящена отдельная глава «O zařikávání» («De incantationibus») [Zibrt 1995 (1894): 57–65]. Эта глава содержит комментарии некоторых заговорных текстов (в основном, лечебных) и дает представление о взглядах автора книги на генезис данной малой формы фольклора. Так, с одной стороны, Ч. Зибрт полагал, что происхождение заговора непосредственно связано с молитвой [s. 57], которая могла быть обращена к языческим божествам — это сближает его взгляды с теориями представителей русской мифологической школы (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев). С другой стороны, как и русские ученые А. А. Потебня, Ф. Ю. Зелинский и Н. Ф. Познанский, чешский этнограф связывал генезис вербальной части заговора с обрядом, ритуалом [s. 58]. Видимо, он не считал, что одно может противоречить другому, и тем самым подразумевал первоначальное неразрывное единство слова и действия в заговоре. Подчеркивая тот факт, что чешские заговоры органично вписываются в общеевропейский контекст (этот вывод был сделан благодаря использованию сравнительных методов), Ч. Зибрт сопровождал свои комментарии примерами, большинство которых было взято из редкодоступных рукописей. Писал Ч. Зибрт и о широком распространении некоторых заговорных формул и мотивов в чешских текстах — так, он приводил найденные им в заговорах против самых разных болезней примеры встреч заговорных персонажей или недугов с Христом и Девой Марией, говорил о большой частотности употребления имен некоторых святых (например, *svatý Kondrat* ‘святая Кондрат’) в чешской заговорной традиции. В книге «Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní, pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk» [Zibrt 1889] Ч. Зибрт подробно описывал календарный год и сезонную обрядность в Чехии — в связи с чем он приводил и некоторые заговорные тексты. Так, в главе «Přede žněmi» [s. 142–159] автор публикует и анализирует заговоры против бурь и града, говоря, в частности, о сходстве структуры этих текстов с лечебными заговорами: болезни и непогода отсылаются в одинаковые места (горы, леса, море и т. д.) — здесь Ч. Зибрт ссылается на тексты, опубликованные К. Я. Эрбеном. Несколько текстов приводится и в главе «Moc některých svatých dle víry lidové» [s. 241–251], где автор снова говорит о святых — заговорных персонажах, особенно часто упоминающихся в чешских заговорах и наделенных, в сознании простого народа, способностью побеждать болезни.

Большинство заговоров, собранных в окрестностях города Пльзень, было записано Й. Соукупом. Как и в «южночешской» подборке Ч. Зибрта, среди них преобладают относительно короткие тексты, где ритуал либо не представлен вообще, либо сведен к минимуму:

Pochválen bud' Ježíš Krystus, dnes je den, at' ten res a všechny neřesti s této chmelnice vezme všecken ven, k tomu mi rač dopomoci, Bůh Otec, + Bůh Syn, + Bůh Duch + Svatý až na věky věkův,

Amen. Tyto slova se musejí třikrát pořad říkat. ‘Хвала Иисусу Христу, сегодня день, эту ржавчину и все нечистое с этого хмеля возьми все вон, соблаговоли мне в этом помочь, Бог Отец, (перекреститься), Бог Сын (перекреститься), Бог Дух (перекреститься) Святой на веки веков, Аминь. Повторять эти слова три раза подряд’ (заговор от ржавчины на хмеле) [Soukup 1912: 474];

Když kdo mračna vidí, [...] ten at' padne na kolena svá naproti tomu mračnu a řekne třikrát takto: *A Slovo tělem učiněno jest, a přebývalo mezi námi*, musí třikrát kříž naproti tomu mračnu udělat. ‘Если видишь тучи, [...] надо упасть на колени напротив них и трижды сказать: *И Слово стало плотью и обитало с нами*, и трижды перекрестить тучи’ (заговор от непогоды) [Soukup 1912: 474].

Впрочем, один из его текстов, напротив, развернут и имеет сложную ритуальную часть — что кажется скорее исключением, подтверждающим общее правило, чем закономерностью для записей заговорных текстов, сделанных в Южной Чехии:

Kdo chce na hromadě pšenici spravit, ten musí hromničnou svíci rostvitit a do hromady pšenice postavit a křidou, která je dobře na Tři Krále svěcená, s tou křidou musí čtyry kříže na tej pšenici udělat, nebo napsat. A ten nesmí jísti ani pít, až to vykoná. [...] Evangelium Svatého Jana se má říkat, *Amen*. *Pochválen bud' Ježíš Kristus, dnes je den, at' ten prant ty pšenice vyjde všecken ven, k tomu mně dopomáhej + Bůh Otec, + Bůh Syn, + Bůh Duch Svatý až na věky věkův. Amen. Já jdu na pole, rosívám mou pšenici, tak aby byla stalá na deset let, jako Pána Spasitele našeho Ježíše Krista jeho slova O Bože můj, cos mně tak opustil, ta pšenice aby byla tak jasná a št'astná, skrze Svatého Marka, skrze Svatého Jana Evangelisty, skrze Svatého Lukáše, skrze Svatého Matouše Evangelisty, když jsou byli v Jordáně s Pánem Krystem, když byl křtěnej, tak aby mně má pšenice stála, jasná byla, jako ta voda, když Pán Ježíš byl křten: Tyto slova jsou všechny pravdivý, jakož se stalo: k tomu mně dopomáhej, + Bůh Otec, + Bůh Syn, + Bůh Duch Svatý až na věky věkův, Amen. Pochválen bud' Ježíš Krystus, Pán Krystus vstal Vskříšený, králuje z Bohem z Duchem Svatým, at' má pšenice je tak jasná a tak št'astná, jako Pán Krystus z mrtvých vstal, k tomu mně dopomáhej, Bůh Otec +, Bůh Syn +, Bůh Duch + Svatý až na věky věkův, Amen. Co se dotýče květu, nesmí taký jísti ani pít. Pochválen bud' Pán Ježíš Krystus, dnes je den, at' ten prant a všechny neřesti s pšenici jdou ven, k tomu mně dopomáhej Bůh Otec, + Bůh Syn, + Bůh Duch Svatý, až na věky věkův, Amen. Tak aby má pšenice byla št'astná jasná jako jsou ty slova Pána Spasitele našeho Ježíše Krysta, jenž králuje na nebi i na zemi, at' se to všecko stane, jako se ty věci staly při jeho Vskříšení, tak jako spatý⁵ Jan napsal Ježíši Nazaretský, kterýž vstal z mrtvých za nás všechny: Přitom dej požehnání nás Bůh Otec, + Bůh Syn, + Bůh Duch, + Svatý až na věky věků, Amen. Kdo chce tyto slova říkat, když přijde di půl pole, musí říkat Evangelium Svatého Jana a nesmí slova pochybit, jakž následuje: Evangelium Svatého Jana v první kapitole. Na počátku bylo Slovo, atd., a Bůh byl Slovo. ‘Тот, кто хочет получить большой урожай пшеницы, должен зажечь освященную свечку и поставить в кучу пшеницы, и мелом, освященным на праздник Трех Королей, нарисовать на этой пшенице четыре креста или четырежды ее перекрестить. При этом ни есть, ни пить нельзя до тех пор, пока все не закончится. [...] Прочитать Евангелие от Иоанна, добавить Аминь. Хвала Иисусу Христу, сегодня день, пусть эта скверна из этой пшеницы выйдет вся вон, помогай мне в этом, (перекреститься) Бог Отец, (перекреститься) Бог Сын, (перекреститься) Бог Дух Святой на веки веков, Аминь. Я иду на поле, сею свою пшеницу, чтобы она сохранялась десять лет, как Господа Спасителя нашего Иисуса Христа его слова. О Боже мой, для чего ты меня оставил, чтобы эта пшеница была такой ясной и счастливой, (с помощью) Святого Марка, (с помощью) Святого Иоанна Евангелиста, (с помо-*

⁵ Очевидно, опечатка — *svatý*.

ицью) Святого Луки, (с помощью) Святого Матфея Евангелиста, когда они были в Иордане с Господом Христом, когда он был крещен, пусть у меня так эта пиеница сохраняется, такой ясной будет, как та вода, когда Господь Иисус был крещен. Все эти слова правдивы, как и было: помогай мне в этом, (перекреститься) Бог Отец, (перекреститься) Бог Сын, (перекреститься) Бог Дух Святой на веки веков, Аминь. Хвала Иисусу Христу, Господь Христос встал Воскресший, царствует с Богом с Духом Святым, пусть моя пиеница такой ясной и счастливой будет, как Господь Христос, (который) из мертвых воскрес, помогай мне в этом, Бог Отец (перекреститься), Бог Сын (перекреститься), Бог Дух (перекреститься) Святой на веки веков, Аминь. Чтобы лучше цвело, нельзя ни есть, ни пить. Хвала Господу Иисусу Христу, сегодня день, пусть эта скверна и все нечистое из пиеницы уйдет вон, помогай мне в этом, Бог Отец (перекреститься), Бог Сын (перекреститься), Бог Дух (перекреститься) Святой, на веки веков. Аминь. Пусть моя пиеница будет счастливой, ясной, как эти слова Господа Спасителя нашего Иисуса Христа, который царствует на небе и на земле, пусть все будет так, как все стало при его Воскрешении, так, как святой Иоанн написал. Иисусе Назаретский, воскресший из мертвых за всех нас: Благослови нас, Бог Отец (перекреститься), Бог Сын (перекреститься), Бог Дух (перекреститься) Святой, на веки веков. Аминь. Тот, кто захочет произнести эти слова, должен выйти на середину поля, прочитать Евангелие от Иоанна, и при этом нельзя ошибиться: Евангелие от Иоанна, первая глава. В начале было Слово, и т. д., и Слово было Бог' (заговор на большой урожай пшеницы) [Soukup 1912: 473–474].

Глинско и Тельч (из Чехии в Моравию): Й. Чижмаж и В. Грабе. Структура большинства текстов, найденных в этой области и приводимых Й. Чижмажем, отчасти напоминает строение заговоров, которые записывал Ч. Зибрт. Эти тексты отнюдь не неразвернуты, а ритуальная часть в большинстве из них минимальна:

Když lidé vidí poprvé Nový měsíc, říkají: *Vítám tě, měsíčku nový, aby mne nebolely tvé nohy* 'Сказать, впервые увидев молодой месяц: Приветствую тебя, месяц молодой, пусть у меня не болят мои ноги' (заговор от боли в ногах) [Čižmář 1946, II: 120];

Objížděli vřed prostředním prstem a říkali třikrát: *Vyrost v Jerusalemě kmen, na něm Kristus utlučen; di, břede, z toho těla ven, nenavracuj se ani v soudný den!* По третьем říkání se dodá: *K tomu ti dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý!* 'Вокруг нарыва обводят средним пальцем и трижды говорят: Вырос в Иерусалиме ствол, на нем Христос замучен; уходи, нарыв, вон из этого тела, не возвращайся даже в Судный день! После третьего произнесения добавляют: Помогай мне в этом, Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой!' (заговор от нарывов) [Čižmář 1946/2: 252].

Интересной особенностью заговорных текстов этой области можно считать лишь появление среди них заговоров-абракадабр:

Od ktríc nosili pověřiví lidé na krku list s kouzelnou formulí tak dlouho, pokud list sám neupadl. Jedna žena psala na lístky tato slova: *Mágá + Magjlá + Abila + Řib* а твердила, že si lidé — nosíce pod paží nebo na krku tyto lístky jehlou propíchané — pomohli. 'От золотухи суеверные люди носили на шее листок с магической формулой, пока он сам не падал. Одна женщина писала на листках слова: *Mágá + Magjlá + Abila + Řib* и уверяла, что люди, носившие под мышкой или на шее такие листки, проколотые иголкой, таким образом сами себя исцеляли' (заговор от золотухи) [Čižmář 1946/2: 134];

Kupovali si 11 perníkových koláčů а psali na nich:

Adabradabra

Adabradabr

Adabradab

Adabrada

Adabrad

Adabra

Adabr

Adab

Ada

Ad

A

Pak měl nemocný jísti tyto koláčky počínaje s tím nejdelším nápisem a pokračovati s nápisem vždy kratším.

‘Написать на купленных одиннадцати пряниках:

Adabradabra

Adabradabr

Adabradab

Adabrada

Adabrad

Adabra

Adabr

Adab

Ada

Ad

A

После этого больной должен пряники съесть, начиная с первого, с самой длинной надписью, и кончая тем, где надпись была самая короткая’ (заговор от лихорадки) [Čižmář 1946, II: 31].

Однако здесь в очередной раз встает вопрос о влиянии личности этнографа на собираемый им материал. Заговорам-абракадабрам было посвящено несколько страниц двухтомной монографии Й. Чижмажа «*Lidové lékařství v Československu*» [Čižmář 1946] — а следовательно, исследователь специально интересовался ими и разыскивал тексты-абракадабры и в других регионах Чехии (Тельч, Западная Чехия). Книга же Й. Чижмажа заслуживает отдельного комментария. В этом исследовании по народной медицине компилятивного характера, где описывается симптоматика самых разнообразных болезней и многочисленные способы их лечения, приведено, по сравнению с другими работами, рекордное количество заговорных текстов — больше сотни. При этом автор ссылается на довольно большое число публикаций заговоров, выполненных до него — в том числе он цитирует многочисленные работы К. Я. Эрбена, Ф. Бартоша и Ч. Зибрта, — поэтому в целом появление этой книги можно считать итогом целой эпохи сбора заговорного материала чешскими этнографами и фольклористами.

Возвращаясь к заговорам-абракадабрам, отметим и другой регион, в котором они были найдены, — это окрестности города Тельча. Многие абракадабры здесь следовало именно писать, а не произносить — причем соответствующие заговоры

были зафиксированы не только Й. Чижмажем, но и Ф. Бартошем, а также менее известным исследователем В. Грабе, записавшим наибольшее количество заговоров в районе Тельча. Вот несколько примеров абракадабр из Тельча:

Se radilo, aby nemocný napsal na proužek papíru:

Abracadabia

Abracadabi

Abracadab

Abracada

Abracad

Abraca

Abrac

Abra

Abr

Ab

A

Potom at' papír obváže nití a nosí na krku. Devátý den jde k proudné vodě, vhodí jej přes hlavu do vody a neohlížeje se, má utéci.

‘Больному советовали написать на полоске бумаги:

Abracadabia

Abracadabi

Abracadab

Abracada

Abracad

Abraca

Abrac

Abra

Abr

Ab

A

Потом, обвязав эту полоску нитью, он должен носить ее на шее. На девятый день он идет к проточной воде, бросает туда бумажку через голову и быстро уходит, не оглядываясь’ (заговор от лихорадки) [Čižmář 1946/2: 31];

Napsat nad domovníma dvěři:

+ Z. + D. I. A. + B. I. Z.

+ S. A. B. + Z. H.

G. F. + B F. R. S.

‘Написать над дверьми дома, где живет больной:

+ Z. + D. I. A. + B. I. Z.

+ S. A. B. + Z. H.

G. F. + B F. R. S.’ (заговор от моровой язвы) [Hrabě 1903: 438].

Прочие же заговоры, записанные в Тельче В. Грабе, лаконичны и построены по единой модели сравнения:

Ve jménu Boha Otce + Syna + i Duchu svatého +. S Pánem Ježíšem Kristem, s milou Matičkou Boží přispěj nám ku pomoci. Nerost' nádní kost, jako nerostlo kamení od Synáčka Božího narození. K tomu nám dopomáhej Bůh Otec + Syn + i Duch sv. +, Panna Marie, všickni svatí. Totěž opakuje třikráte. «Amen» vysloví při posledním odříkávání. 'Во имя Бога Отца (перекреститься), Сына (перекреститься) и Духа святого (перекреститься). С Господом Иисусом Христом, с милый Матушкой Божьей помогай нам. Не расти, навья кость, как не рос камень от рождения Сыночка Божьего. Помогай нам в этом, Бог Отец (перекреститься), Сын (перекреститься) и Дух святой (перекреститься), Дева Мария, все святые. Заговор произносится трижды, заканчиваясь словом «Аминь»' (заговор от «навья кости»⁶) [Hrabě 1903: 437];

Na rány říkati: *Ve jménu Boha Otce + Syna + i Duchu svatého +. S Pánem Ježíšem Kristem, s milou Matičkou Boží přispěj nám ku pomoci. Nerost' znamení, jako nerostlo kamení od Synáčka Božího narození. K tomu nám dopomáhej Bůh Otec + Syn + i Duch sv. +, Panna Maria, všickni svatí. Totěž opakuje třikráte. Slova «Amen» vysloví pouze než jednou a to až při posledním odříkávání. 'Заговор на раны: Во имя Бога Отца (перекреститься), Сына (перекреститься) и Духа святого (перекреститься). С Господом Иисусом Христом, с милый Матушкой Божьей, помогай нам. Не расти, знамение, как не рос камень от рождения Сыночка Божьего. Помогай нам в этом, Бог Отец (перекреститься), Сын (перекреститься) и Дух святой (перекреститься), Дева Мария, все святые. Заговор произносится трижды, на третий раз в конце произнести «Аминь»' [Hrabě 1903: 437].*

Моравия: Ф. Бартош. Большинство заговорных текстов, найденных в Моравии (Брно и его окрестности, Валашско, пограничные районы Силезии), были записаны Ф. Бартошем (1837–1906). Очень многие из них относительно короткие, с минимально представленной ритуальной частью:

Kdo má vlčí mlhu, nech čeká, at' požene pastýř dobytek s pole, a řekne: *Pastýř do vsi, vlčí mhló, jdi ze vsi!* 'Тот, у кого «волчья мгла», должен подождать, пока пастух погонит стадо с поля, и сказать: *Пастух (идет) в деревню, волчья мгла, уходи из деревни!*' (заговор от «волчьей мглы»⁷) [Bartoš 1892: 225];

Stříly, milý stříly, z čehož jste se slily? Z náhlého jídla nebo pití? Zanechej toho, nebudeš jich mít! 'Стрелы, милые стрелы, с чего вы слились? С внезапной еды или с питья? Брось это, у тебя их не будет' (заговор от «стрел») [Bartoš 1892: 213];

Na Velký pátek, je-li v domě nějaký churavec, jde si sám na proudnou vodu, poklekne a umývá se říká:

⁶ Навья кость (*navní kost*, а также *mrtvá kost* 'навья кость', 'мертвая кость') — заболевание, при котором на суставах у больного возникало твердое образование, напоминающее «мертвую», отмершую кость. Старочешская основа **nav-* со значением 'загробный, потусторонний' связана также с глаголами *nýti* 'изнывать', *unaviti* 'утомить' [Machek 1997: 404]. М. Фасмер отмечает **nav-* со значением 'могила, преисподняя, тот свет' [Фасмер 3: 35]. Кроме того, общеславянским является представление о «навьяй ксточке», которая считается причиной смерти и сохраняется в разлагающемся трупе [Иванов, Топоров 1995: 271]. В этой связи можно вспомнить и приводимое в списке польских богов Я. Длугоша самостоятельное божество *Nya* (*Nyja*), которое отождествлялось с римским Плутоном, властителем подземного мира смерти.

⁷ Волчья мгла (*vlčí mlha*) — глазное заболевание, аналог куриной слепоты.

*Vítám ti, vodičko čistá,
tečeš vod Pána Krista,
slyšel jsem, že se budeš vdávati,
nemám ti co na svatbu dáti,
jenom tu svó neduhu (jmenuje ji)
ti na svatbu přináším.*

‘В Страстную пятницу больной сам идет к проточной воде, опускается на колени и умывается, произнося:

*Приветствую тебя, водичка чистая,
ты течешь от Господа Христа,
я слышал, что ты выходишь замуж,
у меня нет ничего тебе на свадьбу,
только эту свою болезнь (назвать ее)
тебе на свадьбу приношу’* (заговор от «всех болезней») [Bartoš 1892: 37–38].

Ф. Бартош был и до сих пор остается одной из наиболее значительных фигур в истории не только чешского, но и славянского языкознания и этнографии вообще. Именно ему сегодняшние исследователи обязаны обширным этнографическим и языковым материалом, собранным в разных областях Силезии и Моравии, как чешской, так и словацкой. В его книгах содержится значительное количество (правда, часто повторяющихся и дублирующих друг друга) фольклорных текстов самых разных жанров, особенно Ф. Бартоша интересовали народные песни — так, делом всей жизни этнографа стала подготовка и издание сборника «*Národní písně moravské, v nově nasbíraně*» [Bartoš 1889], содержащего более двух тысяч песен. В настоящее время работы Ф. Бартоша представляют интерес прежде всего как ценные источники, содержащие богатый и разнообразный материал для исследований. Сами же методы анализа собранного материала, которыми пользовался Ф. Бартош, сегодня представляются весьма спорными. Так, он нередко оценивал собранные тексты с эстетической точки зрения. Кроме того, в отличие от многих своих современников, Ф. Бартош никогда не применял сравнительных, компаративных методов в своих исследованиях, строя последние исключительно на чешском и словацком материале. Правда, заговорам, содержащимся в изданных книгах и опубликованных статьях Ф. Бартоша, «повезло» гораздо больше, чем текстам некоторых других фольклорных жанров, к примеру народным песням. Дело в том, что ученый, будучи к последним особенно неравнодушным, нередко позволял себе «правлять» их тексты: заменять одни слова на другие, полностью вычеркивать из них какие-то места и т. д. Это происходило, если он находил их недостаточно «красивыми». Опасность вмешательств такого рода в анализируемый материал со стороны исследователя сегодня не нуждается в комментариях. Парадоксально, но факт: именно к текстам народных песен, особенно интересовавших Ф. Бартоша и содержащихся в его работах, следует сегодня относиться очень осторожно — каждый раз необходимо помнить о том, что какие-то тексты, возможно, были изменены этнографом. В то же время тексты заговоров, к которым Ф. Бартош относился, по-видимому, довольно спокойно, никак им не изменялись, а потому у нас нет в настоящее время никаких причин сомневаться в их подлинности.

Особенно много заговоров содержится в книге Ф. Бартоша «Moravský lid», в главе «O domácím lékařství lidu moravského» [Bartoš 1892: 183–238]. В начале главы автор описывает общие представления жителей Моравии о болезнях и способах их лечения, цитируя, в частности, моравские пословицы о здоровье и болезнях, а также описывая роль лекарственных растений в народной медицине. Согласно Бартошу, недуги воспринимались простыми людьми как злые демоны, поселяющиеся в человеческом теле. Избавиться от болезней можно было лишь перенеся их на другого человека или предмет [s. 188]. Затем автор переходит к описанию конкретных болезней. Описывая симптоматику ряда заболеваний, распространенных и хорошо известных в Моравии, этнограф подробно останавливается здесь и на способах их лечения, как «рациональных», так и магических, в том числе и «вербальной» (заговорной) терапии.

III. Региональная специфика или интерес исследователя? Как можно было видеть, при анализе специфики распространения чешского заговорного материала нельзя не учитывать тот факт, что отдельные регионы распространения заговоров в Чехии чаще всего были непосредственно связаны с именами конкретных чешских исследователей, проводивших там записи. Именно поэтому зачастую бывает трудно понять, отражает ли специфика собранных в некотором регионе текстов действительные особенности заговоров, распространенных в соответствующей области, или, в большей степени, — интересы самого исследователя.

Впрочем, не следует забывать и о том, что — это в той или иной степени верно для этнографии любого региона — и сами населенные пункты, в которых записывались те или иные тексты, отражают в первую очередь не распространение самих текстов (хотя и это, конечно, тоже), но географию исследований: часто случается так, что то место, в котором заговор был записан, не совпадает с регионом его активного хождения.

Наверное, трудность проведения границы между «объективным» и «субъективным» началами в этом плане в той или иной степени присуща любой этнографической или этнолингвистической традиции, в чешской же «заговорной» этнографии она представлена со всей очевидностью. Это объясняется несколькими причинами. Во-первых, сама Чехия — страна небольшая, и часто те населенные пункты, где велись исследования, удалены друг от друга не более чем на несколько километров. Во-вторых, вплоть до недавнего времени чешские заговорные тексты находились на периферии исследований этнографов — им не только не было посвящено практически ни одного серьезного научного исследования, но не было составлено даже сборника чешских заговорных текстов (к другим фольклорным жанрам — как, например, к сказкам или пословицам и поговоркам — интерес в Чехии был гораздо большим). Лишь сбор и накопление еще большего по объему заговорного материала (желательно, собранного не одним, а сразу несколькими исследователями для каждого соответствующего региона) должны в перспективе позволить разрешить или хотя бы наметить решение проблемы соотношения «объективного» и «субъективного» начал в чешской этнографии и фольклористике.

Кроме того, интересно было бы сопоставить описанную выше ситуацию, характерную для Чехии, с положением дел со сбором заговорного материала в других славянских странах и традициях — чтобы выяснить, насколько чешская этнография

является в этом отношении уникальной. В целом же анализ географии распространения и изучения заговорных текстов в Чехии может многое дать для исследования как фольклора, так и истории фольклористики в других славянских традициях.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Богатырев, Якобсон 1971 — *Богатырев П. Г., Якобсон Р. О.* Фольклор как особая форма творчества // *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Иванов, Топоров 1995 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Навь // *Славянская мифология.* М., 1995.
- Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Петренко 1996 — *Петренко О. А.* Этнический менталитет и язык фольклора. Курск, 1996.
- Толстая 1992 — *Толстая С. М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // *Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения—1.* М., 1992.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей лингвистики // *Известия АН СССР, сер. ЛиЯ.* 1982. Т. 41. № 5.
- Толстой 1983 — *Толстой Н. И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // *Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос.* М., 1983.
- Топоров 1997 — *Топоров В. Н.* Модель мира // *Мифы народов мира.* М., 1997. Т. 1.
- Фасмер 1–4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986–1987. Т. 1–4.
- Хренов 1995 — *Хренов Н. А.* Картина мира как система архетипов // *Этническое и языковое самосознание.* М., 1995.
- Bartoš 1889 — *Bartoš F.* Národní písně moravské, v nově nasbíraně. Brno, 1889.
- Bartoš 1892 — *Bartoš F.* Moravský lid. Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.
- Čižmář 1946/1, 2 — *Čižmář J.* Lidové lékařství v Československu. Sv. 1–2. Brno, 1946.
- Erben 1860 — *Erben K. J.* Česká zařikadla v nemocech // *Časopis Českého Muzeum*, 1860.
- Erben 1864 — *Erben K. J.* Prostonárodní české písně a říkadla. Praha, 1864.
- Hajný 1931 — *Hajný A.* Paběrky lidového léčení z okolí Nymburka // *Český lid*, 1931. № 1.
- Horák 1912 — *Horák J.* Erbenova sbírka českých písní lidových // *Národopisný vestník československý.* 1912.
- Hrabě 1903 — *Hrabě V.* Zažehnávání nemocí, kouzel a bouřlivého povětrí // *Český lid*, 1903. № 12.
- Hradecký 1913 — *Hradecký V.* Jak se náš lid léčí // *Český lid*, 1913. № 22.
- Humboldt 1905 — *Humboldt V. von.* Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung // *Gesammelte Schriften.* Berlin, 1905. Bd. 4.
- Humboldt 1907 — *Humboldt V. von.* Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts // *Gesammelte Schriften.* Berlin, 1907. Bd. 7.
- Krupka 1912 — *Krupka J.* Lidové pověry z Mladoboleslavska // *Český lid*, 1912. № 21.
- Machek 1997 — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1997.
- Soukup 1912 — *Soukup J.* Modlitba rolníka r. 1739 // *Český lid*, 1912. № 1.
- Vlasáková 1903 — *Vlasáková J.* Lidové zažehnávání // *Český lid*, 1903. № 12.
- Vlasáková 1906 — *Vlasáková J.* Zažehnávání dětí ze Žiželic n. Cidlinou // *Český lid*, 1906. № 15.
- Wierzbicka 1990 — *Wierzbicka A.* Duša (soul), toska (yearning), sud'ba (fate): Three key concepts in Russian language and Russian culture // *Metody formalne w opisie języków słowiańskich.* Białystok, 1990.

- Zelený 1912 — *Zelený J.* Čáry ze Stupárovic u G. Jeníkova // Český lid, 1912. № 21.
- Zíbrt 1889 — *Zíbrt Č.* Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk. Praha, 1889.
- Zíbrt 1896 — *Zíbrt Č.* Z netištěných zápisků Krolmusových // Český lid, 1896. № 5.
- Zíbrt 1908 — *Zíbrt Č.* V. Krolmusa Slovník obyčejů, pověstí, pověr, zábav a slavností lidu českého // Český lid, 1908. № 17.
- Zíbrt 1911 — *Zíbrt Č. J. A. Komenský,* znalec lidového podání českého // Český lid, 1911. № 20.
- Zíbrt 1927 — *Zíbrt Č.* Lidové léčení v Kostelci nad Vltavou // Český lid, 1927. № 27.
- Zíbrt 1930 — *Zíbrt Č.* Kouzla a čáry staročeské // Český lid, 1930. № 30.
- Zíbrt 1995 (1894) — *Zíbrt Č.* Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku. Praha, 1995.

ОБРАЗЫ ЗЕМЛИ И ЗМЕИ И ИХ КОРРЕЛЯЦИЯ В ЛИТОВСКИХ ЗАГОВОРАХ

В литовских заговорах от укуса змеи среди различных обращений к самой змее или к безымянному адресату встречаются обращения, в которых упоминается земля (лит. *žemė*) или ее производные, а также сочетания лексем с основой *žem-*. Их можно трактовать как перифрастические наименования самой змеи. Земля — это один из преобладающих образов в литовских заговорах от укуса змеи. Сама змея в мифологической традиции является хтоническим животным, представительницей низшей сферы мифического мира — земли и подземного царства. «Под землей» и «на земле» — это основная область локализации змеи в мифическом пространстве.

Русские *земля* и *змея* тесно связаны с этимологической точки зрения. Согласно Максу Фасмеру, слово *змея* появилось (из-за табу на истинное название опасного объекта) из *земля*¹ и означало ‘земляной, ползающий по земле’. Факты русского языка ясно подтверждают, что *змея* и *земля* принадлежали одному лексическому и семантическому полю. Литовское слово *gyvatė* (змея), которое называет пресмыкающееся, другого происхождения. Оно родственно словам *gyvas* ‘живой’, *gyvata* ‘жизнь’, *gajus* ‘живучий’, то есть коррелирует в этимологической плоскости с лексемами, связанными со значениями жизни, живости, живучести. Если этимология литовского слова *gyvatė* и не отражает близкой связи змеи с землей, то устная традиция, особенно заговоры, свидетельствует о связи этих объектов.

К земле в литовских заговорах обращаются при укусе змеи. Землю просят оставить себе все плохое, гадкое, злое и отдать все хорошее:

*Žeme žemybe,
Dangaus galybe!
Tau blogybė,
Man gerybė.*

Земля-землица,
Небесная сила!
Тебе плохое,
Мне хорошее.

[LTR 6366(211)]

*Žemės žemybe,
Dievo galybe,
Imk savo bjaurybį,
Duok mūsų gėrybę.*

Земля-землица,
Господня сила,
Возьми свою гадость,
Отдай наше добро.

[LTR 3836(87)]

*Žeme žemybe,
Dangaus gerybe,
Sava piktybe!
Tava piktybę ašmuš
Dieva galybe.*

Земля-землица,
Небесное добро,
Свое зло!
Твое зло убьет
Господня сила!

[LTR 6166(108)]

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1967. Т. 2. С. 100.

Зло, гадость и все плохое, что стремятся вернуть земле (или называемой таким именем змее), ассоциируется со змеиным ядом, проникшим в укушенного человека или животное. Таким образом, как змея, так и земля могут распоряжаться тем действием, теми силами, которые сконцентрированы в яде хтонического существа. В одном народном веровании говорится: *Gyvātė nuodus ima iš žemės* ‘Змея берет яд из земли’ [LKAR 91(67)]. Замечено, что зло — это один из наиболее свойственных змее признаков; она довольно часто называется злой: *O piktoji šitoji kirmelė* ‘О злой этот червяк’ [EI MNGI 17]; см. также [LMD I 9439(11)].

Иногда *земля-землица*, связываемая с квалификацией зла, характеризуется как живое существо:

*Žemė žemybė,
Pikties piktybė,
Kur tu uliojai,
Ko per slinkstį daboji?
Eik ir vel tį, kur buvai.*

Земля-землица,
Зло злобы,
Где ты бродила,
Что через порог смотришь?
Иди снова туда, где была.

[LMD I 942(7)]

*Žeme žemybe,
Dangaus galybe!
Tau blogybė,
Man gerybė.
Ataduok juodą plauką
Ir vėl aik sau, kur buvai.*

Земля-землица,
Небесная сила!
Тебе плохое,
Мне хорошее.
Отдай черный волос
И снова иди себе, где была.

[LTR 6366(211)]

К земле обращаются как к существу, которое смотрит через порог, или ее просят отдать черный волос и отсылают туда, где она была раньше. Скорее всего, здесь имеется в виду змея, а обращение *земля-землица*, видимо, исполняет роль эвфемистического наименования этого существа.

Как заметила М. Завьялова, иногда даже трудно установить, к кому обращаются в литовских заговорах — к земле или к змее, называемой *žeme* ‘земля’: *Žemyje žeme, neturi valios ant šios žemės. Kam mano... karvelį sutraukijai. Kaip buvo iš pradžių, tegul bus visados*² ‘Земля в земле, нет у тебя воли на этой земле. Зачем мою... коровку ужалила? Как было сначала, пусть будет всегда’.

В заговорах обращения к земле и к змее могут идти подряд, одно за другим, составляя единый комплекс — адресата, определяемого в понятиях, характеризующих хтоническую сферу:

*Šventoji žeme,
Žeme, žeme, žemela!
Gyvate, gyvate, gyvate,
Atiduok sveikatų [sakyti vardą].*

Святая земля,
Земля, земля, землица!
Змея, змея, змея,
Отдай здоровье [назвать имя].

[LTR 6258(89)]

² Zavalova M. Lietuvių ir rusų užkalbėjimų nuo gyvatės pasaulio modelių palyginimas // Tautosakos darbai. Vilnius, 1998. [T.] 9(16). P. 71–72.

Змею и землю как одно существо просят вернуть здоровье пострадавшему. В некоторых заговорах ясно указывается земное начало змеи, то есть принадлежность к стихии земли и подчинение земле. Землю спрашивают, зачем она пустила эту «негодную вещь»:

| | |
|-------------------------|-------------------|
| <i>Žemė juodoji,</i> | Земля черная, |
| <i>Žemė juodoji,</i> | Земля черная, |
| <i>Žemė juodoji,</i> | Земля черная, |
| <i>Kam tu paleidei,</i> | Зачем ты пустила, |
| <i>Kam tu paleidei,</i> | Зачем ты пустила, |
| <i>Kam tu paleidei</i> | Зачем ты пустила, |
| <i>Negadną daiktą,</i> | Негодную вещь, |
| <i>Negadną daiktą,</i> | Негодную вещь, |
| <i>Negadną daiktą?</i> | Негодную вещь? |

[LTR 3801(48)]

Настоящее место змеи — под землей. Туда ее посылают, когда хотят изгнать из человеческого тела: *O piktoji, šitoji kirmėlė, išėik iš žmogaus kūno ir gulėk po žemėm, kur tave žmogus nelieštų* ‘О злой, этот червяк, уйди из человеческого тела и лежи под землей, где бы тебя человек не трогал’ [El MNGKl 17].

Постоянное пребывание змеи в земле и то, что она выходит из земли только в определенные периоды, подчеркивается и в комментариях исполнителей к заговорам: *Yra ledokilos tokios, kurioj ant metų cik vienukart iš žemės išaina. Jų turi ką inkirst* ‘Есть такие злые, которые только раз в год из земли выходят. Она должна кого ужалить’ [LTR 4325(236)].

Во время заговаривания от укуса змеи могут выполняться ритуальные действия, предназначенные именно земле, цель которых — подействовать на саму землю или на живущих в ней существ. Произнеся слова заговора, надо, не вдыхая, три раза дунуть на землю. Затем надо три раза обернуться и идти в лес. Эти действия гарантируют защиту от укуса змеи [LTR 4511(364)]. Видимо, таким образом часть человеческой души в виде «дыхания» отдается земле и ее зооморфному существу — змее. Это — очень интимное, тесное общение человека с землей, при котором земле отдается часть собственной внутренней сущности.

Земля может быть и средством, своего рода противоводием при лечении человека от змеиного укуса. Укушенную руку или ногу закапывают в землю: *Jei gyvatė įkando žmogui į koją, tai reikia koją užkasti žemėm; jei į ranką, — ranką užkasti* ‘Если змея укусила человека в ногу, тогда нужно ногу закопать в землю; если в руку — руку закопать’ [ElMKR 122].

Некоторые производные от корня *žem-*, например, *žeminga* ‘землистая’, используются для наименования змеи:

| | |
|--|-----------------------------------|
| <i>Zimna žeminga,</i> | Земля землистая, |
| <i>Per tavo piktybę</i> | Через твоё зло |
| <i>Dievas duos man savo gerybę!</i> | Господь даст мне своё благо! |
| <i>Ir šitam gyvuliui atleisk (paminėti gyvulio</i> | И этому животному (назвать шерсть |
| <i>plaukas) sunkybę.</i> | животного) прости тяжесть. |

El MNGl 16]

Связать змею с подземной сферой позволяют и такие ее названия, созданные на основании корня *žem-*, как *žeminė* ‘земляная’ и *žemenelė* ‘жяменеле’. Земляная — это качественная характеристика змеи, указывающая на ее принадлежность к земле. При характеристике змеи слово *земляная* может выполнять функцию определения (прилагательного): [*Gyvatių*] *margų būna, ir žeminių būna, ir nežeminių, visokių būna* ‘Змеи бывают пестрые и бывают земляные, и не земляные, всякие бывают’ [LKA 51(1232)].

В заговорах *žeminė pažeminė* ‘земляная подземная’ является одним из эпитетов змеи:

*Kvietkinė pakvietkinė,
Auksinė padauksinė,
Sidabrinė pasidabrinė,
Miedinė pamiedinė,
Geležinė pageležinė,
Skraiduolinė paskraiduolinė,
Vaikinga pavaikinga,
Pikta papikta,
Žeminė pažeminė.*

Цветковая подцветковая,
Золотая подзолотая,
Серебряная подсеребряная,
Медная подмедная,
Железная поджелезная,
Летающая подлетающая,
Беременная подбеременная,
Злая подзлая,
Земляная подземная.

LMD I 943(11)]

Gyvate vandenine, juodoji, margoji, skruoduola, žemine ‘Змея водная, черная, пестрая, летучая, земляная’ [LTR 4813(65)].

Возможно, из-за табу старались не произносить имя опасного животного, поэтому змею могли звать, используя специфический эпитет. Контекст слова *земляная* как раз и свидетельствует, что к змее могли обращаться с помощью этого перифрастического имени.

В заговорах от земной змеи ее просят уйти, то есть вернуться туда, где она была, или забрать свое жало и вернуть пострадавшему от ее укуса здоровье: *Žeminė, krūminė, kur buvai, tą ir eik* ‘Земляная, кустовая, где была, туда и иди’ [LMD I 943(22)].

*Mumine žemine,
Atimk savo zjadzų,
Atduok margai karvei (Jonui ar Onai)
sveikatų.*

Мумине земляная,
Возьми свой яд,
Отдай пестрой корове (Йонасу или Оне)
здоровье.

[LTR 6258(49)];

см. тексты, содержащие то же самое обращение: LTR 6447(212, 214, 1230).

Для называния змеи в заговорах используется и уменьшительно-ласкательная форма имени *žeminė* ‘жямине, земляная’ — *žemenelė* ‘жяменеле’: *Žemenelė (žemeleli) metelėle (meteleli), kur buvai, tą būk 12 kartų* ‘Жяменеле (жяemelели) метелеле (метелели), где была, там и будь (12 раз)’ [LMD I 940(53)].

Заменитель слова *змея* — эвфемизм *земляная* (*žeminė*) в литовской мифологической традиции ассоциируется с именем богини земли Жяminy (Žemyna). Скорее всего это — то же самое слово. Немного различаются только его вторые компоненты: *-inė* и *-yna*. Слово *žeminė* ‘земляная’, как уже говорилось, можно трактовать как определение, прилагательное, означающее соответствующее качество объекта — принадлежность к земле. Однако, с другой стороны, слово *žeminė* может быть и существительным,

например *žėtinė* как жилище в земле (землянка) или земляника (*žėtiuoḡė*, дословно *земляная ягода*), клубника [LKŽ 20(345–346)]. Имя богини земли Жямина (*Žėmyna*) с этимологической точки зрения может быть связано со словом *žėminė* ‘земляная’. Жямина, как и существо из литовских заговоров — земляная (змея) — это мифический персонаж, тесно связанный с землей.

Как для Жяminy, так и для земляной (змеи) земля — это сфера господства и опеки. Возникает вопрос — можно ли идентифицировать змею, названную земляной (*žėmine*) и жяменеле (*žėmenele*; уменьшительно-ласкательное образование от прилагательного *земляной*), с Жяминой как богиней земли?

Ничего не известно о внешнем облике Жяminy. Ее описания нет ни в фольклоре, ни в исторических источниках. Жямина балтов и не имеющая имени богиня земли упоминаются в достаточно поздних источниках, XVI–XVII вв. Якоб Лавинский (1583) утверждает, что у литовцев была богиня земли (*tellure dea*), и описывает посвященные ей обряды, которые были связаны с культом ужа [BRMŠ 2: 605, 608]. Позже в годовых отчетах иезуитов (1588 г.) упоминалась богиня Земля [BRMŠ 2: 618, 626]. Там говорится, что этой богине (*Deae Telluri*) жертвовали свинью [BRMŠ 2: 626, 630].

Ян Ласицкий (около 1582 г.) среди других богов жемайтов приводит имя Жяminy (*Zemina*) и представляет ее как богиню земли [BRMŠ 2: 582, 595]. Микалоюс Даукша (1559 г.), называя почитаемые литовцами объекты, упоминает и Жямину [BRMŠ 2: 655]. Больше всего внимания богине земли Жяmine уделял Мат Преторий. В его труде (конец XVII в.) Жямина упоминается в связи с наиболее значимыми ситуациями в человеческой жизни, праздниками и работами, а также совершаемыми в это время ритуалами³. Кроме того, Преторий называет Жямину Жямяле (*Zemele*⁴, рус. *землица*).

Таким образом, Жямина и не имеющая имени богиня земли упоминается в довольно поздних источниках мифологии балтов. Однако если вспомнить, что Публий Корнелий Тацит в I в. зафиксировал поверье о Матери богов, то можно утверждать, что соотносимая с богиней земли Мать богов была зарегистрирована в одном из самых ранних письменных источников мифологии балтов [BRMŠ 1: 143, 145]. Мать богов, как соответствующая ей богиня земли, своими корнями должна уходить в слой архаичной матристической мифологии, существовавшей перед приходом индоевропейцев на восточное побережье Балтийского моря. В так называемой культуре древней Европы того времени доминировало почитание земли и ее божеств, в первую очередь женских. Мария Гимбутене, изучавшая эту культуру в археологическом аспекте, выделила и основные особенности мировоззрения той эпохи, которые она квалифицировала как имеющие связь с почитанием матери и земли⁵.

Культе Матери богов, богини земли с незапамятных времен был связан с культом змеи. Такая тенденция — соприкосновение божеств земли с хтоническими животными — была замечена в самых архаичных культурах мира. В древнеиндийской

³ *Praetorius Matthaeus*. Deliciae Prussicae oder Prussische Schaubühne. Berlin, 1871. P. 53–58, 61–65, 67, 94–96, 101–102, 104–105.

⁴ *Mannhardt W.* Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936. P. 531.

⁵ *Gimbutas M.* Goddesses and Gods of Old Europe. London, 1982; *Gimbutienė M.* Baltai priešistoriniais laikais: Etnogenezė, materialinė kultūra ir mitologija. Vilnius, 1985.

мифологии известны мифические существа Наги (*Naga*) — полубоги с антропоморфными и змеиными признаками (туловище змеи и одна или несколько человеческих голов). Наги были тесно связаны с подземным миром. Как свидетельствуют исторические источники, Нагами считали исторические племена, жившие на северо-западе Индии еще до прихода Ариев ⁶.

Для архаического хтонического периода греческой мифологии, отмеченного уважением к земле и Богине матери, змея была типичным представителем греческого хтонизма. Хтонический период отражают до сих пор хранящиеся в музее Гераклиона на Крите две фаянсовые статуэтки, названные Богинями-змеями. Одна из них держит в руках змей. У другой руки, туловище и грудь (до самой головы) обвиты змеями ⁷. Богини-змеи или богини с атрибутами змеи известны и в уходящих своими корнями в седую старину египетской, шумеро-аккадской и китайской культурах. Было замечено, что культ змеи присущ тем культурам, которые не успели испытать индоевропейского влияния или вообще по своему происхождению не были связаны с этой культурой.

Если учесть, что большая часть древних культур прошла через этап почитания божеств и мифических существ, связанных с хтонической сферой (среди которых особенно выделялась змея), то и в древнейшей реконструируемой религиозной системе балтов и их предков могли преобладать женские божества, имевшие связь с землей и культом змеи.

В таком контексте выдвинутая нами предпосылка о соответствии богини земли Жяminy и змеи, называемой *žemine* ‘земляная’ и *žemenele* ‘жаменеле’ кажется обоснованной. По крайней мере, можно предполагать близкую связь литовских божеств земли с культом змеи.

Кроме того, связывать богиню Жямину с мифической змеей позволяет еще один аргумент. Как уже говорилось, в фольклоре и письменных источниках не зафиксировано никаких данных о внешнем облике и атрибутах Жяminy. Однако известно, как выглядело другое божество того же плана — Жямининкас, аналог Жяminy, но мужского рода, покровитель и повелитель земли. В исторических источниках четко прослеживается тесная связь Жямининкаса с культом ужа.

Как утверждает Мацей Стрийковский, Жямининкас (*Ziemiennik*) был богом земли, в знак почтения к которому держали ужей и поили их молоком [BRMŠ 2: 512, 546]. Историк не только подчеркивал связь Жямининкаса с почитанием ужа, но и самого персонажа изобразил в виде ужа. Согласно Стрийковскому, ужей, которых язычники растили как домашних божков, называли Змеями и Жямининкасами (*Gywojtos* и *Ziemiennikos*) [BRMŠ 2: 525, 558]. Таким образом, как свидетельствует представленная этим автором информация, Жямининкаса могли изображать в зооморфном облике ужа. Если двойник Жяminy мужского рода был божеством в облике ужа, то возникает вполне логичный вопрос — не могла ли и сама Жямина также изображаться в зооморфном облике рептилии? Материал литовских заговоров, особенно указанные обращения к змее как к земле, земляной (*žeminė*), жаменеле (*žemenele*),

⁶ Мифы народов мира: Энциклопедия в 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1982. Т. 2. С. 195.

⁷ Sakellarakis J. A. Herakleion Museum. Athens, 1999. С. 36–37, 39.

которые напоминают формы имени богини земли Жямины (*Žemyna*), Жяминеле (*Žemynėlė*), Жямеле (*Žemelė*), — дают все основания для такого предположения.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- BRMŠ — Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai. Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius, 1996. T. 1; 2001. T. 2.
El MNGI — *Elisonas J.* Maldelės nuo gyvatės įkandimo // *Kraštas*, 8, 1926.
EIMKR — *Elisonas J.* Mūsų krašto ropliai (reptilia) lietuvių folkloro šviesoje // *Mūsų tautosaka*. Kaunas, 1931. T. 3.
LKA — Lietuvos liaudies kultūros centro Liaudies kūrybos archyvo rankraščiai.
LKŽ — Lietuvių kalbos žodynas. Vilnius, 1941–2002. T. 1–20.
LMD — Lietuvių mokslo draugijos tautosakos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos rankraštyne.
LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.

При работе над статьей была использована рукопись подготовленного Дайвой Вайткавичене сборника «Литовские заговоры» и собранный Ритой Балкуте этнографический материал, который хранится в Архиве народной культуры в Центре литовской народной культуры.

Перевод с литовского М. Романовой

ПРОБЛЕМА МИГРАЦИИ ЗАГОВОРНЫХ СЮЖЕТОВ ЭПИЧЕСКОГО ТИПА В БАЛТО-СЛАВЯНСКОМ АРЕАЛЕ

Рассматривая проблему возможной миграции заговорных текстов, отдельных сюжетов и формул, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом происхождения этих текстов и их места в европейской (и шире — индоевропейской) заговорной традиции. Несомненно, этот вопрос заслуживает отдельного большого исследования, и невозможно ответить на него, оставаясь в рамках только балто-славянского региона. Данное исследование не ставит целью выяснить происхождение того или иного заговорного сюжета или сопоставить набор сюжетов в разных традициях (такие попытки уже неоднократно предпринимались различными исследователями начиная с конца XIX в.) — это невозможно сделать, оставаясь в границах балто-славянского культурного пространства. Задача состоит в том, чтобы выделить определенную специфику локальной традиции, проявившуюся в большем или меньшем развитии каких-то черт, сюжетов, мотивов и особенностей структуры текста, таким образом очертив своеобразные «изоглоссы», охватывающие территорию балто-славянского пограничья и не всегда совпадающие с языковыми и этническими границами.

Балто-славянский ареал, обладающий, как показали лингвистические исследования последних лет [Судник, Толстая, Топоров; Невская, Судник], многими чертами языкового союза, представляет собой весьма интересный для исследователя феномен. Можно ли говорить о некоторых чертах, объединяющих заговорные традиции в данном регионе, или об «изоглоссах», распространенных именно в этой области в отличие от других? Подобные попытки исследования «диалектного ландшафта заговорной традиции» уже предпринимались составителями сборника полесских заговоров (см. [Полесские заговоры]). Авторы справедливо отмечают, что для постановки вопроса о заговорных «диалектах» необходима большая изученность сравниваемых традиций [Полесские заговоры: 731], и все же даже на имеющемся материале можно сделать предварительные выводы.

Бесспорно, существует некая основа, общее ядро заговорных текстов, объединяющее разные традиции. Это прежде всего совокупность магических принципов, на которых зиждется само явление заговора и которые, по-видимому, неизменны для любой традиции. Их следствием, в свою очередь, являются простейшие приемы вербальной магии и элементарные сюжеты, которые можно выделить в заговорных текстах любого ареала. К таким приемам относится, например, устранение и отсылка болезни; сравнение, сопоставление близких по функциям и признакам объектов; обращение за помощью к могущественным и влиятельным силам. Все это находит отражение в более развитых с точки зрения структуры текста сюжетах, имеющих под собой мифологическую основу. Народная мифология, вероятно, также имеет некий простейший инвариант, объединяющий даже весьма далекие в генетическом плане этнические 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 их перечислением), 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.

Однако помимо этих универсалий существуют, по-видимому, сюжеты, сформировавшиеся в рамках определенной традиции и получившие распространение путем миграции. Отдельные локальные влияния, возможно, придают таким сюжетам свои черты, несколько иное звучание и оттенки. В силу каких причин те или иные сюжеты получают распространение именно в данном регионе и можно ли говорить об общих для какого-то этнокультурного пространства сюжетных особенностях? Можно попытаться ответить на этот вопрос с помощью исследования характерных черт аутентичных традиций данного региона.

* * *

Как показал в своей работе В. Л. Кляус [Кляус], сюжеты, распространенные на славянских территориях (как западно-, так и восточно- и южнославянских), имеют значительное количество сходжений. Фактически они представляют собой одно сюжетное пространство с небольшим набором особенностей, характерных для той или иной традиции, охватывающей довольно обширный ареал (например, восточнославянская традиция, в которую входят Белоруссия, Украина и Россия, что составляет огромное пространство по сравнению с Литвой или какой-нибудь другой страной Западной Европы). Тем не менее совпадений, объединяющих славянские традиции с балтийской, крайне мало, и фактически все они имеют явные признаки заимствования. Примечательно, что практически все совпадения сюжетов объединяют восточнославянскую, западнославянскую (польскую) и балтийскую традиции, но почти не зафиксировано сходжений между восточнославянскими (или западнославянскими), балтийскими и южнославянскими заговорами. То есть, по-видимому, можно говорить о некотором общем сюжетном пространстве, объединяющем восточных и западных славян с балтами, хотя, как уже отмечалось, различий у балтийской и славянской традиций больше, чем сходжений. Наибольшее количество сходжений обнаруживается в так называемых заговорах эпического типа, основанных на мотиве пути. Рассмотрим по порядку варианты этого типа сюжетов, распространенные на территории Литвы.

Путь божественного персонажа и происшествие с ним в пути. Наиболее яркой иллюстрацией этого типа текстов является известный во всей средневековой Европе заговор от вывиха (так называемое Второе Мерзебургское заклинание), берущий начало в Атхарваведе. Заговоры с этим сюжетом весьма распространены на террито-

рии Польши, где они имеют массу вариантов, меньше — в Белоруссии, и очень фрагментарно представлены в русской, литовской и латышской традициях.

Примечательно развитие формулы в западноевропейской традиции: текст из Атхарваеды начинается с обращения к некой «срастительнице костей», после чего следует знаменитая формула:

*Срастительница ты, о срастительница,
Срастительница сломанной кости.
Срасти это, о арундхати!
Что у тебя вырвано, что у тебя сломано,
Разрублено в тебе самом —
Пусть Дхатар это снова благополучно
Сложит вместе: сустав с суставом!...*

[Атхарваеда: IV, 12].

Собственно эпический сюжет (основой которого является путешествие и про-
исшествие с конем) развивается в Германии, ср.:

*Phol ende Uuodan vuorun zi holza,
du uuart demo Balderes volon sîn vuoz
birenkî,
thu biguolen Sinthgunt, Sunna era suister,
thu biguolen Frîja, Volla era suister,
thu biguolen Uuodan, sô he uuola conda:
sôse benrenkî, sôse bluotrenkî, sôse lidirenkî;

ben zi bena, bluot zi bluoda,
lid zi gelidin, sôse gelîmida sîn*

Фоль и Водан ехали в лесу.
Тогда у кобылы Бальдра была вывихнута нога.

Тогда заклинала ее Синтгунт, Сунна ее сестра,
Тогда заклинала ее Фрейя, Фолла ее сестра.
Тогда заклинал ее Водан так хорошо, как он
умел, и от вывиха кости, и от вывиха крови,
и от вывиха сустава:
кость к кости, кровь к крови,
сустав к суставу да приклеется

[Топорова: 128–129].

Если в данном заклинании участвуют языческие персонажи древнегерманской мифологии, то в англосаксонском варианте они заменены на христианских (в разных вариантах: Христос и Петр, Петр и Павел, Петр и Мария, Христос и Мария и т. п.), а чудесное исцеление происходит часто само по себе, без участия посторонних сил, ср.:

*Our Lord rade,
his foal's foot slade;
down he lighted,
his foal's foot righted:
bone to bone
sinew to sinew
blood to blood
flesh to flesh,
heal in the name of the Father, Son
and Holy Ghost*

Наш Господь ехал верхом,
нога его жеребенка поскользнулась;
он упал,
нога его жеребенка выпрямилась:
кость к кости,
жила к жиле,
кровь к крови,
тело к телу,
исцелилась во имя Отца и Сына и Святого духа

[Storms: 109].

Изменения касаются не только персонажей, но и оформления текста: аллитерация в германском тексте сменяется рифмованной структурой в англосаксонских [Storms: 110]. Примечательно, что рифмованная структура сохраняется и в польском тексте, однако ее нет в большинстве восточнославянских вариантов. Ср. наиболее полный польский вариант:

| | |
|---|---------------------------------------|
| <i>Jechał Pan Jezus na osiołeczku</i> | Ехал Господь Иисус на осленке |
| <i>Po lipowym mosteczku.</i> | По липовому мостику |
| <i>Gdzie jedziesz, Gosponie?</i> | Куда едешь, Господь? |
| <i>Do ciebie, miły panie.</i> | К тебе, милый пан. |
| <i>Mosteczek się spełznął,</i> | Мостик накренился, |
| <i>Osióleczek nóżką sobie zwichnił</i> | Ослик ножку себе вывихнул. |
| <i>Niech się zejdzie: kostka z kostką</i> | Пусть сходятся: косточка с косточкой, |
| <i>żyłka z żyłką</i> | жилка с жилкой, |
| <i>stawka z stawką!</i> | сустав с суставом! |
| <i>Ja nie robię swoją mocą</i> | Я не своей силой делаю, |
| <i>Tylko Pana Jezusa</i> | Только с помощью Господа Иисуса, |
| <i>Matki Boskiej dopomocą</i> | Божьей Матери |

([Kotula 1976: 199], Rzeszów).

Ср. белорусский вариант: *У чыстым полечку ехаў Божачка на сівенькім конічку. Конь спатыкнуўся — звiх звiхнуўся. Конічак устаў — звiх на стан устаў: костачка ў костачку, сустаўка ў сустаўку, жылачка к жылачцы, цела к целу, мяса к мясу. Як сухому дубу ў лесе не раскідацца, так узвіху не атрыгацца. Амін* ([Замо-вы: № 556], *ад звiху*, Крупский р-н, Гомельск. обл.).

Если в белорусском варианте сохраняется основа сюжета, то в следующем русском заговоре «от крови» его уже практически нет, остается только формула «кость к кости, жила к жиле», имеющая в этом контексте скорее формальное значение, так как назначение заговора — остановить кровотечение — с соответствующим приемом прямо не связано, ср.: *Пристани, Господи, к доброму сему делу, святыи Петр и Павел, Михаиле Архангел, аггелы Христовы, рабу Божию (имярек), сбасалися, сцепалися две высоты вместе; стыкася, срослася тело с телом, кость с костью, жила с жилою; запечатлел 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*) (I)*. Более близок к белорусскому варианту русский заговор, записанный на территории Литвы: *Выезжае наш царь молодой на войну до солнца, забирает все жилы и кости, и суставы, надсуставы, кабы вих на место стал. По сей день, по сей час, по сию минуту, Яну (черной коровы)* ([Novikovas, Romanova, Vaitkevičienė: № 56, LMD I 940 (48)], Švenčionių apyl.).

Формула без сюжета о путешествии на коне присутствует и во множестве латышских заговоров «от вывиха»: *Kauliņš pī kauliņa, mīkstums pī mīkstuma, dzīslīņa pī*

* Римские цифры после текста в этом и следующих случаях отмечают заговоры, которые обсуждаются в заключении.

dzīslīņas, sarkanās asinis krustim cauri ‘Косточка к косточке, мякоть к мякоти, жилка к жилке, — красная кровь накрест протекает’ ([Трейланд: № 241], Курляндская губ.); *Pantiņš pī pantiņa, kauliņš pī kauliņa, dzīslīņa pī dzīslīņas — bu, bu, bu, bu!* ‘Сустав к суставу, косточка к косточке, жилка к жилке — бу, бу, бу, бу!’ ([Трейланд: № 237], Друвенская вол., Валькский уезд, Лифл. губ.). Таким образом, эпический сюжет, на котором основано Мерзебургское заклинание, исчезает, и формула приобретает вид заклинания, характерного для латышской традиции. В литовской традиции подобной формулы нет, а единственный заговор от вывиха с похожим сюжетом сохранил мотив пути, однако утратил именно упомянутую формулу: *Ėjo Kristus per tiltų ir nulūžo lieptas ir inkrito Kristaus koja. Nuėjo Kristus sveikas, neskauda koja, taip tegu neskauda Jonui (vardas arba plaukų spalvą sergančio)* ‘Шел Христос по мосту и сломалась перекладина и застряла нога Христа. Пошел Христос здоровый, не болит нога, так пусть не болит и у Йонаса (имя или цвет волос больного)’ ([Balys: № 477], Bernotų k., Dietkauščinės apyl., Ignalinos raj.). Здесь налицо усечение текста: он выглядит сильно сокращенным и не вполне отражает логику повествования. Примечательно, что все варианты этого текста были записаны в непосредственной близости от границы с Белоруссией. Таким образом, скорее всего, на территорию Литвы этот сюжет попал из Польши через Белоруссию, туда же, в свою очередь, по всей видимости, — из Западной Европы. Однако в белорусских и польских текстах такого типа (даже в очень усеченных вариантах) от вывиха страдает не сам божественный персонаж, а его конь: *Ехаў пан Ісус Хрыстос цераз калінаў мост. Калінаў мост праваліўся. Сівы конь на места ўстаў — Галін сустаў на места стаў* ([Замовы: № 560], Могилевская обл.). То же и в русских заговорах, записанных на территории Литвы: *Конь буланый, седло буланое и подковы буланые. Конь шел, споткнулся — вихень вихнулся; конь шел, встал — вихень на место стал. Во веки веков. Аминь* ([Novikovas, Trimakas: № 35], Molėtų raj.).

Сюжет о происшествии в дороге именно с божественным персонажем, отраженный в приведенном выше литовском тексте от вывиха, смыкается с заговорами несколько другого типа, в которых описывается ранение ноги чаще всего о камень¹, ср.: *Szedł Pan Jezus przez Cedrową rzeczkę. Zaczepili się Jego nogi za kamień. Jezu kochany, zmiłuj się nad moimi boleściami. Wspomnij, Jezu, na swe męki i zmiłuj się nad nami* ‘Шел Господь Иисус через Кедровую речку. Зацепились его ноги за камень. Иисусе любимый, смилуйся над моими болями. Вспомни, Иисусе, свои муки и смилуйся над нами’ ([Plaužanka: 91], *od zębów, w okolicach Swiru*); *Ішоў Ісус Хрыстос цераз калінавы мост, скалоў ножачку на свіжэну ігольчку, вярнуўся назад — ні крыві, ні атрасці* ([Замовы: № 503], *кроў загавараець*, Гомельская обл.). В литовской традиции подобные тексты зафиксированы в районах, граничащих с Белоруссией недалеко от Польши (на юге Литвы): *Ėjo Panelė Švenčiausia, nešė vaikėlį ant rankų: bėgdama užėjo ant akmenėlio ir susimušė savo pirštėlį — paplūdo visa kraujuose. Pakėlė akis į dangų, prašė Dievą sustabdyti kraują* ‘Шла Дева Пресвятая, несла младенца на руках: побывав, наступила на камешек и ударила свой пальчик — вся залилась кровью. Подняла глаза к небу, попросила Бога остановить кровь’ ([Balys: № 510], Merkinės v.).

¹ Камень в данном сюжете выступает и в англосаксонском заговоре от вывиха, так как рифмуется со словом ‘кость’ (*stone — bone*) [Storms: 289].

Сюжет о происшествии в пути перекликается с сюжетами о встрече божественного персонажа с опасностью и благополучном исходе этой встречи. Этот мотив представлен в белорусской и литовской традициях в заговорах от собаки:

*Ишоў Іисус Христос через лес,
Нэ укусіў ёго ніякі пес.
Не укусіў Хрыста,
Не укусіт і мэне.*

([Полесские заговоры: 706], Брестская обл.);

Ėjo Jezusis per viličių, visi šunes miegojo i nie vienas šuo jo nekliudė, tep i man Panie Džieve, duok ‘Шел Иисус по деревне, все собаки спали и ни одна собака его не трогала, так и мне, Господи Боже, дай’ ([TD: 465], Dietkauščizna, Švenčionys).

Почти все литовские тексты с таким сюжетом (а их довольно много) зафиксированы в районах, граничащих с Белоруссией (на юго-востоке Литвы), кроме того, на территории Литвы записано много вариантов и на славянских языках:

| | |
|----------------------------------|-------------------------|
| <i>Chodzil Jezus pszez wieś,</i> | Ходил Иисус по деревне, |
| <i>Nie ukąsil żeden pies,</i> | Не укусил ни один пес, |
| <i>Nich i mnie nie ukąsi</i> | Пусть и меня не укусит |

([LKA 86 (10)], Švenčionių r., Svirkių apyl.).

Шел Исус через высокия горы, через большия города, и также я шел. И не трогали, и меня не будут трогать собака белая, черная, пестрая, серая, красная, не тронь меня, сю, сю, сю! ([LMD I 944 (9)], [место записи не указано]).

Ср. латышский текст подобного типа «от змеи»: *Jēzus gāja pa čūskam un ūdzem un viņu kūdīni viņu nevaināja. Ta laj pazad arī šīs kūdīns — ikš tā varda...* ‘Иисус шел по змеям и ужам, и жала их его не ранили. Так пускай пропадет и это жало’ ([Трейланд: № 420], Газениотский уезд, Курл. губ.)

Примечательно, что на территории Польши таких текстов не зафиксировано, польские варианты встречаются только в Литве и Белоруссии. Таким образом, область распространения этого сюжета охватывает только часть Белоруссии и Литвы, однако польские и русские варианты этого текста позволяют предположить его бытование и в других традициях.

Таким образом, мы видим, что распространение сюжетов эпического типа с основным мотивом пути и происшествия в пути имеют различные ареалы распространения: заговоры о вывихе ноги коня больше распространены на территории Польши и Белоруссии; о ранении божественного персонажа — в Белоруссии и частично в Польше; заговоры о встрече с собакой — на востоке Литвы и частично в Белоруссии.

Что касается «Второго Мерзбургского заклинания», то путь его из Западной Европы через Польшу в восточнославянскую и литовскую традиции очевиден. Остальные сюжеты могли развиваться на его основе в соответствующих областях с характерными для местных традиций чертами.

Заговор о «роже-розе». Однако не всегда, видимо, сюжеты, популярные в средневековой Европе, попадали в Литву именно через Польшу. В связи с этим интересен пример заговора «от рожи», в котором описывается путь святого персонажа (Иисуса Христа или Богородицы) и действия с розами, которые отождествляются с болезнью. В отличие от «Второго Мерзебургского заклинания», этот сюжет имеет множество вариантов на территории Литвы, вот некоторые из них: *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)], Molėtų raj.); *Ėjo Jėzus per Jordano upę ir nešė tris rožes: raudoną, baltą ir mėlyną. Jeigu esi raudonoji rožė, Jėzaus vardu prašau — išnyk, jeigu esi baltoji rožė, Jėzaus vardu prašau — išnyk, jeigu esi mėlynoji rožė, Jėzaus vardu prašau — išnykt* ‘Шел Иисус по реке Иордан и нес три розы: красную, белую и синюю. Если ты — красная роза, именем Иисуса прошу — исчезни, если ты — белая роза, именем Иисуса прошу — исчезни, если ты синяя роза, именем Иисуса прошу — исчезни’ ([LTR 4239 (643)], Pakruojo raj.).

Заговоры с этим сюжетом распространены на всей территории Литвы, и основная сюжетная линия практически не меняется в зависимости от места записи. Интересно, что на территории Белоруссии, в островных говорах с литовским населением также записаны заговоры такого рода, но они отличаются большей краткостью, усеченностью структуры: *Stovi trys rožės: viena raudona, kita ružava, tračia balta... aikie šalin!* ‘Стоят три розы: одна красная, другая розовая, третья белая... иди вон!’ ([LTR 4226 (4)], Гervяты); *Ajo trys rožės: viena stovi, kita aina, trečia nyksta* ‘Шли три розы: одна стоит, другая идет, третья пропадает’ ([LTR 4426 (5)], Гervяты).

В этих вариантах элиминируется эпический сюжет, главным содержанием которого было участие святого персонажа и его действия по удалению болезни. Однако в белорусской традиции зафиксировано три варианта неискаженного, «полного» сюжета: *Ішла Насвєнчая матка чэраз чыстае поле, нясла тры рожы ў прыполе. Першая пала, другая прапала, трэцяя сама зьвяла. Амінь* [Замовы: № 719]; *Ішоў Хрыстос па полю, нёс тры розы: адна акамянела, другая адзєрвянела, трэцяя згінела, згінь і ты, боль, нячыстая рожка* [Замовы: № 720]; *Ішоў Ісус Хрыстос па чыстаму полю і нёс шэсць рож у падоле: адна з камянём, другая з памялом, а трэцяя вадзяная, чацвёртая ветраная, пятая агнявая, а шэстая рожка — разайдзіся, боль, урoзь* [Замовы: № 721]. Все эти варианты фиксировались в разных областях Белоруссии, много фиксации и в местностях, граничащих с Литвой.

На территории России заговоры с подобным сюжетом довольно редки: *Шел Господь по лужку, навстречу ему три лoзы: одна усохла, другая упала, третья совсем пропала. Освободи, Господи, раба Божия (имя) от болезни (название болезни)* ([Аникин: № 2258], от всех болезней, Тарусский р-н, Калужская обл.). *Шел Иисус Христос через золотой мост. Нашел Иисус Христос три рoжи: первая — старая, другая — пропала, третья — с гнилью. Иисус Христос, царь Давид, царь Константин, укротитя вы небо и землю, укротитя вы рабы рожу: осудную, простудную — от натуры, от начесу, от сглазу, от удару, от занозу, от замочки, по этот час, по эту минуту, по мой переговор. Как синь камень крепок, будь мое слово рабы Веры. Дай, Бог, добрый час, худое — прочь* ([Аникин: № 1777], от рожки, Кировский р-н, Калужская обл.) (II).

Интересно то, что в обоих текстах действия производятся не с розами, а в первом — с лозами, которые прямо не соотносятся с «рожей», а связаны с болезнью вообще; во втором — с самой рожей, что несколько нелогично, учитывая аналогию с цветком в тексте-оригинале (что не представляет проблемы для литовских, польских и белорусских текстов, так как достигается с помощью омонимов, обозначающих цветок и болезнь в этих языках). Видимо, такие несоответствия являются косвенным подтверждением того, что текст был заимствован довольно поздно.

В заговорах русских старообрядцев на территории Литвы этот сюжет присутствует как раз в более естественном виде (т. е. с упоминанием цветка *розы*): *Иишѣл Исус Христос через Кедру-реку. Нѣс три цвета розы: один — белый, а другой — синий, а третий — красный. И один впал, а другой свял, а третий в Иисуса Христа в руках пропал. Ты пропади, рожжа, от раба Божей (имя) с белыва лица и с горячей крови, с белой кости — по сей час, по сей мой приговор! Всегда — и ныне, присно и вовеки веков. Аминь* ([Novikovas, Trimakas: № 43], Ignalinos raj.); *Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Шла Мария большой дорогой, встретила три розы. Одна красная — больная, другая — здоровая. Отдай мне здоровую, бери больную. Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Иисус Христос* ([Novikovas, Trimakas: № 42], Joniškio raj.).

Логично было бы предположить, что этот сюжет проник в Литву из Западной Европы через Польшу, однако в польской традиции он не зафиксирован, хотя некоторые параллели обнаруживаются в следующем заговоре от грибка: *Zamówię temu chrzczonemu N. N. przykry wyrzut, trzy razy po dziewięć pryszczów, trzy razy po dziewięć pęcherzyków, trzy razy po dziewięć narośli. Matka Boża szła ścieżką zieloną i znalazła na drodze trzy zioła. Jedno zerwała prawą ręką, drugie strąciła prawą nogą, a trzecie zginęło, niewiadome gdzie. Niech tak samo niewiadome gdzie zginą te narośle tego chrzczonego N. N. Nie przez moją itd* ‘Заговариваю этому крещеному Н. Н. противную сыпь прыщ, три раза по девять прыщей, три раза по девять пузырей, три раза по девять наростов. Божья Мать шла по зеленой тропинке и нашла на дороге три травинки. Одну сорвала правой рукой, другую сбила правой ногой, а третья пропала неизвестно куда. Пусть так же неизвестно куда пропадут эти наросты этого крещеного Н. Н. Не моей и т. д.’ ([Toerpen: № 17], Mazury).

В этом заговоре сохраняется основная линия сюжета: сопоставление цветка (травы) с болезнью и удаление ее с помощью божественного персонажа, однако форма представления несколько иная. Возможно, такая трансформация произошла по аналогии с другими заговорными сюжетами, в которых также принимает участие Богородица. Интересно, что польские заговоры, записанные на территории Литвы, воспроизводят этот сюжет во множестве вариантов, вот некоторые из них: *Szed pan Jezus przez góry, przez piaski, nios trzy róże w ręku. Piersza róża — odchodź. Druga róża — odstęp. Trzecia róża — zgiń przypadnij!* ‘Шел Господь Иисус через горы, через пески, нес три розы в руке. Первая роза — уходи. Вторая роза — отступи. Третья роза — сгинь, пропади!’ ([Balys: № 406], Grižionys); *Szła Matka przez morze, niosła w ręku trzy róże. Jedna koląca, druga paląca, trzecia z ręki upadła, żeby ona w ten czas przypadła* ‘Шла Мария через море, несла в руке три розы. Одна колючая, другая жгучая, третья из руки выпала, чтобы она тотчас пропала’ ([Zowczak: 19], rej. wileński).

Также множество вариантов этого сюжета обнаруживается в латышских заговорах: *Mūsu Kungs Jēzus gāja ūdeni un pa zemi; tam bija trīs rūzes labajā rūkā. Tā viņa nūvīta, ūtra*

izņika, trešā pazuda ‘Наш Господь Иисус шел по воде и по земле, у него были три розы в правой руке. Одна завяла, другая исчезла, третья пропала’ ([Трейланд: № 168], Гатартская вол., Венденский уезд, Лифл. губ.); *Jēzus īt pa smilkšu kalnu, trejdeviņas rūzes rūkā: deviņas sarkanas, deviņas zilas, deviņas baltas. Laj izput visas rūzes kā vējš izputina smilkšu kalnu!* ‘Иисус ходит по песчаной горе, тридевять рож (роз) в руке: девять красных, девять синих, девять белых. Да разнесутся все рожи, как ветер разносит песчаную гору!’ ([Трейланд: № 174], Скрунда, Голдингенский уезд, Курл. губ.)

Таким образом, учитывая тот факт, что заговоры от рожи с подобным сюжетом распространены также в Германии [Познанский, 185], можно предположить, что путь миграции этих заговоров был несколько иным, чем в случае с Мерзебургским заклинанием: в Литву сюжет «о розе» попал, видимо, из Западной Европы через Латвию. Поскольку этот сюжет зафиксирован также в Полесье, на Украине и на юге России [Полесские заговоры: 738], изоглосса его распространения охватывает большую часть европейского региона (включая и южные области России), однако в разных регионах степень его развития сильно различается.

Сам мотив собирания трав в связи с болезнью перекликается, вероятно, с весьма древним сюжетом об излечении болезни травами и сравнении болезни с травой (ср. древнеанглийское заклинание девяти трав ([Топорова: 141–146; Атхарваведа: 60, 65, 76, 78] и др.). Отголоски этих мотивов имеют множество проявлений во всех заговорных традициях, сюжет «о траве» в любых его формах можно назвать универсальным. В данном случае остановимся на одной из форм этого сюжета — мотиве собирания трав божественным персонажем. Он распространен в Белоруссии и имеет варианты в Литве и Польше, ср.:

белорусские: ...*Божая мацер па гарэ хадзіла, травіцу ірвала, свайму сыну, рабу божаму, помачы давала. Хух, прымі мой дух* ([Замовы: № 545], *ад звіху*, Мстиславский р-н, Могилевская обл.); *На моры, на лукамор’і там хадзілі тры дзявіцы і рвалі тры травіцы: першая — зеляя жоўтае, другая — зеляя краснае, трэцяя зеляя суштаўляла і звіх замуўляла* ([Замовы: № 520], *ад звіху, выбою, удару*, Гомельский р-н, Смоленская обл.);

литовские: *Šv. Apolonija po laukus vaikšto ir žoles renka nuo dantų skaudimo (ir man prirink žolių nuo dantų)* ‘Св. Аполония по полям ходит и травы собирает от зубной боли (и мне собери трав от зубов)’ ([LTR 6258 (78)], Dieveniškų apyl., Šalčininkų raj.); *Marija vaikščiojo po žalių laukų ir rinko žalius kvietkus nuo krauja bėgima, dėl ronų gijimą* ‘Мария ходит по зеленому полю и собирает зеленые цветы от кровотечения, чтобы раны затянулись’ ([LTR 3205 (194)], Daugailių apyl., Utenos raj.);

польский: *Szła miła Panna Czysta z świętym Józefem ziola krzczyć. Tego ziela miła Panna Czysta naznaczyła, wrocіwszy się i omywa w temże postrzelenie* ‘Шла милая Дева Пречистая со святым Иосифом травы крестить. Эту траву Дева Пречистая отметила, вернулась и оmyвает в этом прострел’ ([Woronczak: 56], *od postrzału*).

Таким образом, вероятно, ареал его распространения аналогичен ареалу сюжета о «роже-розе»: попав в восточнославянскую традицию из Западной Европы, этот сюжет получил наибольшее развитие в Белоруссии и в Литве, и только отголоски его фрагментарно представлены в России и Польше.

Заговор о реке Иордан. Аналогичным образом, по-видимому, на территорию Литвы проник еще один сюжет, распространенный в Западной Европе, — заговор от кровотоечения с упоминанием остановки воды в реке Иордан. В Литве записано множество его вариантов, как на литовском, так и на польском языках:

литовские: *Stok kraujas, kaip upė Jordano, kaip šventas Jonas krikštijo Kristusą Poną* ‘Стой, кровь, как река Иордан, как святой Иоанн крестил Господа Христа’ ([Mansikka, № 29], Kupiškio raj.); *Šventas Jonai, Dievo delmonai, suturėjai Cedrono upę, suturėk ir šitą kraują* ‘Святой Иоанн, удержал реку Цедрон, удержи и эту кровь’ ([Balys: № 509], Utenos apyl.);

польские: *Zatrzymaj się krew w ranie, jak rzeka w Jordanie podczas chrztu Chrystusowego* ‘Остановись кровь в ране, как река в Иордане по время крещения Христа’ ([LMD I 940 (12)], Švenčionys); *Święty Janie, boży kapłanie, chrzciłś Pana Jezusa w rzece Jordanie. Zatrzymałeś wszystkie wody, zatrzymaj i ta moja krew* ‘Святой Иоанн, божий пастырь, ты крестил Господа Иисуса в реке Иордан. Ты остановил все воды, останови и эту мою кровь’ ([Zowczak: 15], rej. wileński).

Эти тексты являются сокращенной версией средневекового заговора, распространенного в Западной Европе, ср. Мильштетское заклинание XI века, приведенное Т. В. Топоровой: *Der heligo Christ wart gaboren ce Betlehem, dannen quam er widere ze Jeruzalem. Dā ward er getoufet vone Jōhanne in demo Jordāne. Duo verstuont der Jordānis fluz und der sīn runst. Alsō verstand du, bluotrinna, durh des heiligen Christes minna: du verstant an der nōte, alsō der Jordān tâte, duo der guote sancte Jōhannes den heiligen Christ toufta. verstant du, bluotrinna, durh des heliges Cristes minna* ‘Святой Христос родился в Вифлееме, оттуда он направился в Иерусалим. Тогда он был крещен Иоанном в Иордане. Тогда остановила река Иордан свое течение. Так же остановись ты, кровотоечение, ради любви святого Христа: ты остановись по необходимости, как сделал Иордан, когда добрый святой Иоанн крестил святого Христа. Остановись ты, кровотоечение, ради любви святого Христа’ [Топорова: 133]². Как мы видим, при заимствовании текста сохраняется основа сюжета — сравнение крови с рекой Иордан, а библейская история, являющаяся зачином эпической части, элиминируется. Однако не всегда это так: ср. польский и латышский заговоры, в которых именно эта часть является сюжетообразующей: *Pana Chrystusa prorokowano w Nazarenie, urodził się w Betlejem, ukrzyżowan w Jeruzalem. Jako to prawda, tak ta krew niech się zastanowi* ‘Господа Иисуса пророчествовали в Назарете, родился в Вифлееме, распят в Иерусалиме. Как это правда, так эта кровь пусть остановится!’ [Biegeleisen: 94], ср. латышский заговор: *Jēzus ir nū Nāceretes, Jēzus Bētleme pīdzimis un*

² Ср. английский заговор, записанный в начале XIX в.: *Our Saviour Jezus Crist was borne in Bethalem was Baptsed of Jon in the river of Jordan. God commanded the water to stop & it stoped So in his name do I command the blood to Stop that run from this orrafas vain or vaines as the water Stoped in the River of Jordan wen our Saviour Jezus Crist was baptised in the name of the Father...* ‘Наш Спаситель Иисус Христос родился в Вифлееме, был крещен Иоанном в реке Иордан. Бог приказал воде остановиться, и она остановилась, так же во имя Бога я приказываю крови остановиться, которая бежит из этой вены или вен, как вода остановилась в реке Иордан, когда наш Спаситель Иисус Христос был крещен во имя Отца...’ [Davies: 20].

Jeruzalemē ir Jēzus nūkauts. Tik taisns kā tī trīs vārdi, tad klusini man tas asinis — īkš tā vārda... ‘Иисус — из Назарета, Иисус родился в Вифлееме и убит в Иерусалиме. Так истинно, как эти три слова, уйми у меня кровь — во имя...’ ([Трейланд: № 292], [место записи не указано]). Латышские заговоры отражают, видимо, дальнейшую трансформацию этого сюжета: кровотечение останавливается благодаря упоминанию крови Христа, распятого на кресте (у Христа остановилась кровь или вместо нее вытекла вода), или просто имени Христа: *Jēzus — asins skrīšana, Jēzus — asins plūšana, Jēzus — asins pilēšana, nūtur tū (vārda) asins skrīšanu, nūtur tū (vārda) asins plūšanu, nūtur tū (vārda) asins pilēšanu...* ‘Иисус — (быстрое) кровотечение, Иисус — кровотечение, Иисус — кровокапание, уйми ты (имярека) кровотечение, уйми ты (имярека) кровотечение, уйми ты (имярека) кровокапание...’ ([Трейланд: № 290], [место записи не указано]).

Несколько иначе трансформируются русские варианты этого сюжета: *Стой, кровь, стой, кровь, в ране, как Иисус Христос на Иордане* ([Аникин: № 1674], Калужская обл.); *На горе, горице, сидели три девицы, пряли тонкия нитицы. Шел Иисус Христос на Иордань, а ты, кровь, перестань* [Александров: № 286] (III). В этом случае, как мы видим, так же, как и в приведенных выше польских и латышских текстах, исчезает сравнение крови с рекой, однако остается упоминание реки Иордан и действий самого Христа (не вода стоит или течет, а Христос стоит или идет к реке), ср. латышский заговор от пожара: ... *Es tev, uguns, tū pavēlu pī Dīva spēka, kas visu dara un visu radījis: tev būs apstātis un tālāk neit, tikīsam kā Kristus stāvēja Jordānē, kad Jānis viņu kristīja...* ‘Я приказываю тебе, огонь, во имя силы Божьей, которая все делает и все творит: остановись и дальше не иди, воистину, как воистину Христос стоял в Иордане, когда Иоанн его крестил’ ([Трейланд: № 620], Якобштадтский уезд, Курл. губ.).

Ближе к оригиналу белорусские тексты, однако, и в них видно упрощение сюжета и сведение его к формуле, которая может применяться уже не только в заговорах от кровотечения, но и от других болезней: *Ішлі тры калекі цераз быстрыя рэкі, лозы ламалі, росы збівалі, расаду саджалі. Расада, прымайся, кроў, замаўляйся. Стань, кроў, на ране, як вада на Ярдані* ([Замовы: № 478], Житковичский р-н, Гомельск. обл.); *Ішоў Хрыстос чэраз раку Іардань, сказаў раке Іардань: стань, а ты, зуб, балець перастань* ([Замовы: № 632]; ад болю зубоў, Могилевская обл.). Расширение значения формулы (река Иордан — боль) происходит и в латышских заговорах, ср.: *Tu, karsta kaulu sāpe, es tevī bīdināju priķš pastaras tīsas: tev būs mīra stāvēt, kā tas ūdens Jordanā un tālāk neit, kā es tev rādīju!* ‘Жаркая боль кости, я тебя устрашу страшным судом: успокойся, как вода в Иордане, и не иди дальше того места, которое я тебе указал!’ ([Трейланд: № 131], Якобштадтский уезд, Курл. губ.).

Как видно, все описанные традиции в какой-то мере заимствовали данный сюжет. Примечательно, что наибольшее распространение он приобрел в Литве, в то время как в соседних традициях (польской, белорусской, русской, латышской) представлены единичные тексты такого рода. Поскольку известны латинские, немецкие и английские варианты сюжета о реке Иордан [Biegeleisen: 96; Познанский: 61–62; Топорова: 132–133], можно предположить, что в Литву он попал из Западной Европы.

Авторы, исследующие совпадения подобных сюжетов (берущих начало, видимо, в латинской традиции ³), приходят к выводу, что путь миграции этих текстов был связан с распространением католичества. В таком случае Литва, как католическая страна, могла воспринять и развить некоторые сюжеты в большей степени, чем Белоруссия и Россия. Однако остается без ответа вопрос, почему зона распространения этих сюжетов не затронула Польшу? Возможно, стоит учитывать не только конфессиональный фактор, но и культурно-этнический. Можно также предположить, что в Польше фиксация этих сюжетов недостаточна из-за неполноты собранного материала. Однако возможно и другое объяснение: в Польше когда-то были распространены подобные тексты, но в данный момент оказались забыты или утеряны, чему могут быть косвенным подтверждением польскоязычные фиксации этих сюжетов в Литве, где они по каким-либо причинам сохранились в большей степени. Представляется интересным также тот факт, что этот сюжет (как и сюжет о «розе») зафиксирован в Полесье, на Украине и юге России [Полесские заговоры: 738], т. е. ареал его распространения оказывается таким же, как и у предыдущего сюжета.

«Сисиниева легенда». В противоположность описанным выше сюжетам этот текст, построенный на весьма древней форме диалога между персонифицированными болезнями и персонажем, изгоняющим их, получил наибольшее распространение в восточнославянской традиции, но имеет единичные фиксации в Литве (с явными следами заимствования у восточных славян) и слабо представлен в западнославянской традиции:

русский (один из наиболее кратких вариантов): *На горах Афонских стоит дуб мокрежкой, под тем дубом сидят тринадцать старцев — со старцем Пафнутием. Идут к ним двенадцать девиц простоволосых, простопопых. И рече старец Пафнутий, с тремянадцать старцами: кто сии к нам идоша? И рече ему двенадцать девиц: есмь мы Царя Ирода дщери, идем на весь мир кости знобить, тело мучить. И рече старец Пафнутий своим старцам: зломите по три прута, тем станем их бити по три зори утренних, по три зори вечерних. Взмолитесь двенадцать дев к тринадцать старцам со старцем Пафнутием. И не почто же бысть их мольба. И начаши их старцы бити, глаголя: Ой вы еси, двенадцать девицы! Будьте вы тресуницы, вояницы, разслабленные, и живите на воде студенице, в мир не ходите, кости не знобите, тела не мучите. Побегоша двенадцать девиц к воде студенице, тресуницами, вояницами, разслабленными. Заговариваю я раба Божия (имярек) от изсушения Лихорадки. Будьте вы прокляты, двенадцать девиц, в тартары! Отъидите от раба Божия (имярек) — в леса темные, на древа сухия* ([Савушкина, № 142], от лихорадки).

белорусский: *Лішоў святы Аўрам з сваім сынам Сакам, няслі яны залаты шост і стрэлі яны семдзесят сем жон, голых і босых і проставалосых.*

³ Ср. латинский заговор IX–X в.: *Christus et sanctus Johannes ambelans ad flumen Jordane, dixit Christus ad sancto Johanne 'restans flumen Jordane'. Commode restans flumen Jordane: sic restet vena ista in homine isto. In n. etc.* [Познанский: 62].

— Куды ж вы, жоны, ідзеця?

— А ідом у хрысціянскі мір, знабіць і трусіць і калаціць, косць ламіць, сэрца крушыць.

— Святы Ісак, вазьмі ты залаты шост, пабі і пазнабі іх, памрусі іх і накалаці іх, штоб іх плен павывяўсь.

— Святы Ісак, ня бі нас, ня знабі нас, ня трусі нас і ня калаці нас! А хто ету малітву будзя рання і вечара гаварыць, таго будзем да веку вешинага мінаць ([Замовы, № 866], ад ліхаманкі, Могилевская обл.);

ЛИТОВСКИЙ: *In Akėjanauckų marių stavi astravas, in ta astrava stavi bažnyčia, taj bažnyčiaj stavi lažia, taj lažiaj guli švintas apaštalas Simanas. Anas paskėlįs nuvėja pavaikščiac in kryžiakėlės, i rada dzvylikų mergų aplyšusių, apdriskusių, apskaldūnavusių, apspurvinavusių, bliska grynas, baisu in jas dobacie. Švintas apaštalas Simanas klausia jas: «Ką jūs cia susrinkat, ką jūs cia laukiat?» — «Švintas apaštalai Simanai, mes cia susirinkam, mas laukiam takių žmonių, kas rycines maldas pramiega, abiedzines praabiedaja, vakarines pravūlija, tai mes takių žmonių kauluosun inlindam, tai kaulus laužam, sustavus gnaibam». Švintas apaštalas Simanas jam saka: «Atneškit jūs man šimtų geležinių rykščių, aš itas mergas mušiu i barsiu, kam anas ite svietų mūcija» — «Švintas apaštalai Simanai, nei tu mus muškies, nei tu mus barkies, kas citau itų maldų atkalbės, tai mes in tų žmagų i nepadabasme, i namuosun ja neažeisme» 'На Акеанских морях стоит остров, на том острове стоит церковь, в той церкви стоит кровать, на той кровати лежит святой апостол Симон. Он потом пошел погулять на развилку, и нашел двенадцать девок оборванных, ободранных, лохматых, грязных, страшно на них смотреть. Святой апостол Симон спрашивает их: «Что вы тут собрались, чего вы тут ждете?» — «Святой апостол Симон, мы тут собрались, мы ждем таких людей, кто во время утренней службы спит, во время обедни обедает, во время вечерней гуляет, так мы таким людям в кости влезает, так кости ломаем, суставы щиплем» Святой апостол Симон им говорит: «Принесите вы мне железные розги, я этих девок буду бить и ругать, зачем они этот свет мучают» — «Святой апостол Симон, не бей нас, не ругай нас, кто эту молитву произнесет, то мы на этих людей и смотреть не будем, и в дом к ним не зайдем»' ([TD: 461], Švenčionių raj.).*

ПОЛЬСКИЙ: *W Imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen. Najświętsza Paniienka z Panem Jezusem drogą napadła (= spotkała) bolączkę z grucem. «Kaj ty idziesz, bolączko z grucą?» «Dy ja idę do tego człowieka ochrzczonego, mianowanego Stachem (Piotrem i t.p.), będę jego suczyć, morzyć». «Ty jego nie ususzysz, nie umorzysz. Ja cię żegnam nie z grzechem, nie z mocą, (ale) Najśw. Paniienki P. Jezusa i wszystkich świętych pomocą» 'Во имя Отца и Сына и Духа Св. Аминь. Пресвятая Дева с Господом Иисусом по дороге встретили болячку с нарывом. «Куда ты идешь, болячка с нарывом?» «Да я иду к тому человеку крещеному, названному Стасом (Петром и т. п.), буду его сушить, морить». «Ты его не засушишь, не умооришь. Я тебя крещу не с грехом, не с силой, (но) с помощью Пресвятой Девы, Господа Иисуса и всех святых»' ([Biegeleisen: 100], *przeciwko gruczom i bolączkom, okolice Siewierza*).*

Как видно по этим примерам, сюжет о лихорадках — дочерях царя Ирода наиболее развит в русской традиции. В белорусской традиции он представлен более краткими вариантами. Польские тексты подобного рода, повторяющие ту же струк-

туру, отображают только основную линию сюжета (т. е. встречу божественного персонажа с болезнью и изгнание ее), однако ни цель заговора — избавление от лихорадки, ни существенные элементы мотива ни в одном варианте не зафиксированы. Вероятно, этот текст имел другую историю проникновения в балто-славянский ареал: по мнению исследователей (см.: [Миллер; Топоров]; и др.), в русскую традицию он попал через византийское посредничество. В дальнейшем он мог быть заимствован польской и литовской традициями, но не получил в них большого распространения.

Следует отметить, что хотя заговор от лихорадки получил наибольшее распространение в русской традиции, заговоры того же типа (встреча божественного персонажа с болезнью и диалог с ней) имеют множество вариантов в Польше и Белоруссии, ср.:

Ішоў Бог дарогаю і сустрэў колюку.

— *Куды ты ідзеш?*

— *Іду калоць і пароць.*

— *Ідзі ў цёмны лес, там стаіць чорны вол, ідзі, калі і пары, а етага чалавека (імя) не калі і не пары.*

([Замовы: № 1260], *супраць колькі*, Гомельская обл.)

Idzie postrzał ze swoimi postrza(e)lętami, spotyka się z Najśw. Maryją Panną na lipowym moście.

Najświętsza Panna się zapytuje:

— *Gdzie idziesz postrzale?*

— *Idę Najświętszej(a) Pannie(o) kości łupać, Przenajświętszą krew rozlewać.*

Idźże postrzale na bory, na lasy, suchy dąb, suchy grab łupać, przenajświętszej krwi nie rozlewać.

‘Идет прострел со своими прострелятами, встречаются с Пресвятой Девой Марией на липовом мосту.

Пресвятая Дева спрашивает:

— *Куда идешь, прострел?*

— *Иду Пресвятой Деве кости ломать, Пресвятую кровь разливать.*

Иди же, прострел, на боры, на леса, сухой дуб, сухой граб ломать, пресвятой крови не разливать’

([Siarkowski. Kelce, № 15], *zażegnwanie zastrzału*, Kelce).

Однако наибольшее распространение и в той и в другой традиции (с преобладанием в польской) получил сюжет о встрече и диалоге двух божественных персонажей, один из которых собирается изгнать болезнь; ср.:

Ішоў апостал залатым мостам, насустрач яго Божая маці.

— *Куды, апостал, ідзеш залатым мостам?*

— *К (імя) крыві замаўляці, жалеза выгавараці*

([Замовы: № 508], *кроў замаўляць*, Салигорский р-н, Минская обл.)

Szła Matka Boża na zieloną łąkę, a za nią szedł Jej Synek. — Dokąd idziesz, Matko miła? — Idę zamówić wyrzuty i 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 cicho i lekko, jak tylko można, z Boga pomocą itd. 'Шла Матерь Божья на зеленый луг, а за ней шел Ее сынок. — Куда идешь, милая Матушка? — Иду заговаривать сыпь и рожу, иди со мной, Сынок милый, поможешь мне. — Иди, Матушка милая, заговори его моей силой, твоей помощью, чтобы пропали с его головы, его мозга, его внутренностей и всех членов, так тихо и легко, как только можно, с Божьей помощью и т. д.'

([Тоерпен: № 20], *od róży*, Mazury).

Вероятно, первый тип (когда могущественный персонаж встречается болезнь) является первоначальным, а диалог двух божественных персонажей — вторичным. Это иллюстрирует один польский заговор, в котором в роли болезни выступает Богородица:

Szedł drogą Pan Jezus i spotkał Matkę Bożą. — Dokąd idziesz, Matko Boża? — Idę do tej chrzczonej N. N. krew siać, kości łamać, a ja zabraniam ci tego. Idź tam, gdzie w dzwony biją i gdzie śpiewają pieśni. Syna Bożego mocą i Ducha świętego pomocą. Ojczy nasz... 'Шел по дороге Господь Иисус и встретил Богоматерь. — Куда идешь, Божья Мать? — Иду к той крещеной Н. Н. кровь сосать, кости ломать, а я запрещаю тебе это. Иди туда, где в колокола бьют и где поют песни. Силой Сына Божьего и с помощью Святого Духа. Отче наш...'

([Тоерпен: № 25], *od skazu (czarnych plam)*, Mazury).

«Формула совета». Еще один сюжет, формально построенный по тому же принципу: путешествие главного персонажа, встреча с другим персонажем (в данном случае — с пострадавшим) и диалог с ним (по классификации Познанского — «формула совета»), имеет похожее распространение в рассматриваемом ареале. В польской традиции эта формула весьма популярна и содержится в различных по жанру текстах. Однако с восточнославянской и литовской традициями имеется только одно надежное сходжение — заговор от болезни свиней:

польский в Польше: *Zamawiam świnię moje od choroby. Czy świnię twoje są w domu? — Nie, niema ich w domu. — Idź, zawołaj je na podwórko i daj im jęczmienia. Które z nich będzie jadło jęczmień, temu się nic nie stanie. Nie przez moją itd 'Заговариваю свиней моих от болезни. В доме ли твои свиньи? — Нет, нет их в доме. — Иди, позови их на двор и дай им ячменя. Которая из них будет есть ячмень, той ничего не будет. Не моей и т. д.'* ([Тоерпен: № 15], *zamawianie świń*, Mazury);

польский в Литве: *Szedł pan Jezus, spotkał świętego Jana, pyta się Jezus: co u was slychać Janie? — Nic Jezu mój panie moi świni chorują. Jezu Chryste Panie. Weź jęczmień moją ręką, posyp trzy razy na moje imię, będą zdrowy świni siedem lat. Amen (3 r.) Sdrowaś Marija (3 r.) 'Шел Господь Иисус, встретил святого Иоанна, спрашивает Иисус: что у вас слышно, Иоанн? — Ничего, Иисус мой господь, мои свиньи болеют. Иисусе Христе Господи. Возьми ячмень моей рукой, посыпь три раза от моего имени, будут здоровы твои свиньи семь лет. Аминь (3 р.). Аве Мария (3 р.)' ([LMD I 940 (26, 30)], Jascūnai, Švenčionių apyl.);*

русский: *Господи Иисусе-Христе, — Сыне Божий, помилуй нас. Шел сам Батюшка, Иисус Христос, в чистом поле, в темном лесе, путем-дорогой, а навстречу Ему, Батюшке,*

Томаша идет. «Томаша, Томаша, все ли у вас в добром здоровье?» — «Батюшко, Истинный Христос, злая пришла година на скотину, нет сытости, нет целости, вся в хворости!» — «Возьми три горсти овса, три горсти ржи и три горсти ячменя и корми с Иисусовой молитвой во имя Мое и целы будут всегда, в веки вечные, ныне и присно, и во веки веков». Аминь, аминь, аминь ([Александров: № 540], против скотского падежа, [место записи не указано]) (IV);

белорусский: *На моры-амары, на сінім камені стаяў дуб, на том дубу дванаццаць какатоў, на тых какатах стаяў дом, а ў том доме сам Гасподзь жыў і Прачыстая. Гасподзь нес рыбу, а Прачыстая крэст, сустрэлі мужчыну, сталі пытаць:*

— *Што ў вас чуваць?*

— *Хочуць свінні здыхаць.*

— *Наце ячменю, наварыце крупеню, дайце пад'есці і не будзе ўпадку ([Замовы: № 290], ад хваробы свіней, Червенский р-н., Минская обл.) (V);*

литовский: *Eina šv. Jonas per miestą ir suscinka Jėzų. Jėzus klausia šv. Joną: «Kas pas jus girdėti?» Jonas sako: «Pas mus kiaulės apsirgo liaukom». Viešpats Jėzus sako: «Imk nu mano žodžio, paberk miežių ir visos kiaulės bus sveikos»* 'Идет св. Иоанн по городу и встречает Иисуса. Иисус спрашивает св. Иоанна: «Что у вас слышно?» Иоанн говорит: «У нас свиньи заболели железой». Господь Иисус говорит: «Бери от моего слова, посыпь ячменя, и все свиньи будут здоровы»' ([Stukenaitė-Decikienė: № 96], *kiaulėms nuo liaukų* (свиньям от железы), Melagėnai, Ignalinos raj.).

На заимствование русского текста из польской традиции указывает прежде всего имя персонажа (*Томаша*)⁴. Литовский текст в данном случае также представляется заимствованным из польской традиции (ср. приведенный выше аналогичный текст по-польски, записанный на территории Литвы — почти полностью идентичный литовскому), по сравнению с польским оригиналом он несколько сокращен. Таким образом, скорее всего, распространение этого сюжета шло с запада на восток. Это подтверждается и существованием древнегерманского заговора с подобным мотивом:

Man gieng after wege, zôn sîn ros in handon.

dô begagenda imo mîn trohtîn mit sînero arngrihte.

«Wes, man, gestu? zu nerîdestu?»

«Waz mag ih rîten? mîn ros ist errehet».

«Nu zîuh ez dâ bî fiere, tu rune imo in daz ôra.

drit ez an den cesewen fuoz: sô wirt imo des erreheten buoz».

'Человек шел по дороге, тянул в руках своего коня.

Тогда повстречался ему мой Господь со своей свитой.

«Почему, человек, ты идешь, а не скачешь?»

«Как я могу скакать? У моего коня воспаление копыта».

«Ты теперь потяни его сюда в сторону, шепни ему на ухо.

Если он наступит на правую ногу, он излечится от воспаления копыта»'

[Топорова: 134–135].

⁴ Такое же предположение делает А. В. Юдин — см.: [Юдин: 229].

* * *

Рассмотрим теперь особенности заговорных текстов эпического типа для всех описываемых здесь традиций. Путь божественного персонажа, его встреча с болезнью или с другим персонажем, который спрашивает совета, как ему лечить болезнь, и получает исчерпывающий ответ, представляет собой весьма древний сюжет, имеющий параллели с ассирийскими заклинаниями ([Миллер: 87], о распространении этого сюжета на Западе см.: [Biegeleisen: 151]). Надо отметить, что диалоги между божественными персонажами и своеобразная «формула совета» [Познанский: 64] более характерны для польской заговорной традиции; довольно много таких сюжетов в Полесье [Полесские заговоры: 30]; в русских и белорусских заговорах более распространен диалог заговаривающего со «старшим» представителем болезни, что, по-видимому, отражает общее стремление восточнославянских заговоров к поиску «центра».

Упрощенную структуру заговоров эпического типа можно представить в виде следующей схемы:

- Путь главного персонажа
- Встреча с другим персонажем, диалог с ним
- Исцеление

Именно в таком виде она наиболее часто встречается в польских заговорах. В русских и белорусских заговорах диалог представлен, как правило, в заговорах «от лихорадки» в виде разговора могущественного персонажа с «трясовицами». Примечательно, что в таких текстах присутствуют характерные для русской и белорусской традиций черты: как правило, пространственная локализация (трясовицы выходят из моря, святой, встречающий их, сидит под дубом, встречает их на дороге и т. д.), явное наличие центрального персонажа (как исцеляющего от болезни святого, так и «главного» представителя болезни — например, царя Ирода).

В целом же в русской и белорусской традициях эпические сюжеты с основным мотивом пути чаще всего модифицируются следующим образом:

- Отправная точка пути
- Путь главного персонажа к центру мира
- Поиск могущественного персонажа, ответственного за исход болезни
- Просьба о помощи
- Исцеление

— то есть появляется пространственная локализация со стремлением к центру, в котором находится искомый объект; при этом «формула совета» часто элиминируется, остается только в форме монолога (обращения к всемогущему персонажу с просьбой о помощи). Эти тенденции можно проследить на примере текстов с идентичным сюжетом в разных традициях. В русских вариантах приведенных выше текстов (Мерзебургском заклинании, заговоре «от рожи», заговоре о реке Иордан, заговоре от болезни свиней), помеченных римскими цифрами I, II, III, IV соответственно, можно видеть, как появляются подобные трансформации: в первом тексте (Мерзе-

бурском заклинании — I) появляется обращение к святым и ангелам; во втором тексте (от рожи — II) заговаривающий обращается за помощью к могущественным персонажам; в третьем тексте (о реке Иордан — III) возникает описание локуса — центра мира и находящихся там персонажей, хотя это не имеет прямого отношения к дальнейшему развитию сюжета; в четвертом тексте (от болезни свиней — IV) эта модификация не проявлена так ярко (видимо, вследствие лучшей сохранности заимствованного текста), но в белорусском варианте (под цифрой V) прослеживаются те же тенденции.

Литовские заговоры описываемого типа отличаются предельной краткостью и зачастую лишены существенных деталей, образующих сюжет. Ср.:

Ėjo 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].

Примечательно, что даже литовский заговор, записанный на территории Белоруссии, где теоретически возможно трансформирующее влияние славянской традиции, также отличается предельной краткостью:

Ajo viešpatis Jėzus ir patiko Magdalenų Švenčiausią: — Atmesk nuo manis nenaudingą rožį ‘Шел Господь Иисус и встретил Магдалину Пресвятую: — Отбрось от меня ненужную рожу’ ([LTR 4421 (121)], Apso apyl., Breslaujos raj., Vitebsko sr., Baltarusija).

По всей видимости, краткость литовских заговоров этого типа является следствием неразвитости эпического жанра в литовской традиции вообще. Литовские заговоры, как правило, статичны, и мотивы пути в основном соответствуют описанным выше заимствованным из западноевропейской средневековой традиции сюжетам. Как правило, эти мотивы не развиваются в пространный эпический сюжет, а представляют собой краткую констатацию факта: кто-то шел, случилось нечто, вследствие чего болезнь исчезла (или должна исчезнуть). Например:

от змеи: *Ėjo Panelė Švenčiausioji ir nešė tris vaistus — tris sveikamarijas!* ‘Шла Дева Пресвятая и несла три лекарства — три свейкамарии’⁵ ([Balys: 390], Zarasų raj.);

от собаки: *Viešpats Jėzus Kristus vaikščiojo po sietą, žmonės su savimi vedžiojo ir mokė, — o tu šunie bestija buvęs ir palieki* ‘Господь Иисус Христос ходил по свету, людей с собой водил и учил, — а ты, собака, бестией была и остаешься’ ([Mansikka: 96], Biržai).

Таким образом, по-видимому, можно констатировать, что сюжеты, попавшие в балто-славянский ареал из Западной Европы, меньше всего трансформируются в польской традиции, в русской и белорусской традициях приобретают более яркие признаки эпической направленности (четкую пространственную локализацию, стремление к центру и поиск главного персонажа), а в литовской и латышской традициях упрощаются и приобретают черты заклинательного типа. Возможно, этой общей

⁵ *Sveikamarija* — контаминация двух слов, служащих началом молитвы «Аве Мария» (лит. *Sveika Marija*).

тенденцией к эпичности vs. заклинательности объясняется и факт наибольшего развития того или иного сюжета в определенной традиции: сюжеты, основанные на диалогах персонажей между собой (например, происшествие с божественным персонажем — ср. Мерзебургское заклинание, или «формула совета»), получают наибольшее развитие в западнославянской (польской) традиции; сюжеты с явно выраженной иерархией (как персонажей, так и локусов — ср. сюжет о лихорадках) больше развиваются в восточнославянской (в данном случае русской и белорусской) традиции; а сюжеты более упрощенного типа, основная линия которых может сводиться к краткой формуле, имеют множество вариантов в литовской и латышской традициях (ср. заговоры о «роже-розе» и реке Иордан).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Атхарваведа — Атхарваведа. Избранное / Пер., комм. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1995.
- Александров — 777 заговоров и заклинаний русского народа / Сост. А. Александров. М., 1997.
- Аникин — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- Замовы — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992.
- Кляус — Кляус В. Л. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.
- Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.
- Миллер — Миллер В. С. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры // Русская мысль. М., 1896. Кн. 7.
- Невская, Судник — Невская Л. Г., Судник Т. М. Диалектные контакты в зоне современного балтийско-славянского этноязыкового пограничья // Славянское языкознание, VIII Международный съезд славистов (доклады советской делегации). М., 1978.
- Познанский — Познанский Н. Заговоры. М., 1995.
- Полесские заговоры — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и комм. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Савушкина — Русские заговоры / Составитель Н. И. Савушкина. М., 1993.
- Судник, Толстая, Топоров — Судник Т. М., Толстая С. М., Топоров В. Н. К характеристике южной части балтийско-славянского языкового союза // Советское славяноведение. 1967, № 2.
- Топоров — Топоров В. Н. Индоевропейские заговоры и их реконструкция // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Топорова — Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
- Трейланд — Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, том XL. Труды этнографического отдела. Книга VI. Материалы по этнографии латышского племени / Под ред. О. Я. Трейланд (Бривземниакс). М., 1881.
- Юдин — Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Balys — Balys J. Liaudies magija ir medicina. Bloomington, Indiana, 1951.
- Biegeleisen — Biegeleisen H. Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Davies — Davies O. Healing Charms in Use in England and Wales 1700–1950 // Folklore, vol. 107. Doheny, 1996.

- Kotula 1969 — *Kotula F.* Folklor Osobiwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórczan. Lublin, 1969.
- Kotula 1976 — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.
- LKAR — Lietuvos laudies kultūros centro Liaudies kūrybos archyvo rankraštynas (Архив народной культуры в Центре народной культуры Литвы, собранный Р. Балкуте).
- LLTI BR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto bibliotekos rankraštynas (Архив библиотеки Института литовской литературы и фольклора).
- LMD — Lietuvos Mokslo Draugija (Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto archyvas) (Архив Института литовской литературы и фольклора).
- LTR — Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas) (Архив библиотеки Института литовской литературы и фольклора).
- Mansikka — *Mansikka V.* Litauische Zaubersprüche. Helsinki, 1929.
- Novikovas, Romanova, Vaitkevičienė — Rusų užkalbėjimai lietuvių tautosakos rankraštyne / Parengė J. Novikovas, M. Romanova, D. Vaitkevičienė // Tautosakos darbai, XIX (XXVI). Vilnius, 2003.
- Novikovas, Trimakas — *Novikovas J., Trimakas R.* Lietuvos rusų sentikių užkalbėjimai // Tautosakos darbai, VI–VII (XIII — XIV). Vilnius, 1997.
- Plaužanka — *Plaužanka W.* Medycyna ludowa w okolicach Swiru // Orli Lot. 1934. S. 90–92.
- Siarkowski — *Siarkowski W.* Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // ZWAK. 1879. T. 3, cz. 3. S. 3–61.
- Storms — *Storms G.* Anglo-Saxon Magic. The Hague, 1948.
- Stukenaitė-Decikienė — *Stukenaitė-Decikienė Pr.* Užkalbėjimai Švenčionių apskrity // Gimtasai kraštas, 1941. VIII m. 1–2 (28–29 nr.)
- TD — Vilniaus krašto lietuvių tautosaka // Tautosakos darbai. Kaunas, 1938. T. 4.
- Toeppen — *Toeppen M.* Wierzenia mazurskie // Wisla, 1892. T. 6.
- Woronzak — *Woronzak J.* Procesy o czary przed poznańskim sądem miejskim w XVI wieku // Literatura Ludowa. 1972. № 3.
- Zowczak — *Zowczak M.* Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny // Literatura ludowa, 1994. № 4/6.

Благодарю В.Л. Кляуса, Д. Вайткавичене, А.Л. Топоркова за предоставленные и указанные материалы, использованные в статье. При сверке источников и мест записи текстов литовских заговоров была использована электронная база данных литовских заговоров, подготовленная в Институте литовской литературы и фольклора (составитель Д. Вайткавичене).

О НАРРАТИВНОЙ СТРУКТУРЕ ЛИТОВСКИХ ЗАГОВОРОВ

Заговоры — это особый фольклорный жанр, в котором пересекаются фольклор и этнология, слово и действие, рациональность и магия. Только разностороннее исследование заговорного текста и контекста поможет приоткрыть тайну действенности заговоров.

Объектом данной статьи является отношение слова и действия в литовских лечебных заговорах. Действие в заговорах происходит на двух уровнях: прагматическом (действия заговаривающего — движения рук, хождение, использование предметов и т. д.) и вербальном (отражение действия в тексте заговора). Иногда эти два уровня синхронизированы, например, при лечении грыжи ее рубят топором, а в заговорной формуле это действие вербализируется: — *Kq kerti?* — *Grižq!* ‘— Что рубишь? — Грыжу!’ [LMD I 991(1)]. В статье основное внимание будет уделено вербальному аспекту действия, который может существовать отдельно от прагматического окружения, потому что довольно часто заговаривающий использует только текст и не выполняет никаких соответствующих тексту действий. Попытаемся объяснить, какие черты нарративной структуры свойственны литовским лечебным заговорам.

Исследование проводилось в 1992–2002 гг. в Институте литовской литературы и фольклора при подготовке компьютерного банка данных литовских заговоров (в настоящее время он включает в себя около 1400 заговорных текстов) и работе над их системным изданием. По предварительным данным, число зарегистрированных заговоров составляет около $\frac{4}{5}$ от всех до настоящего времени записанных, которые были опубликованы в научных и популярных изданиях или хранятся в рукописном отделе Института литовской литературы и фольклора. Из всех заговоров около 1200 — лечебные.

Большинство литовских лечебных заговоров — это нарративные тексты, в которых преобладает действие, и только малая их часть с точки зрения нарративности остается на периферии (наименование святых и профанных объектов, неопределенная интенциональность и т. д.). Попытаемся определить их нарративную структуру, которая частично совпадает со структурой других нарративных жанров (сказок, сказаний), но обладает и особыми чертами. Цель нашей работы — не описать риторические и стилистические средства, которые обеспечивают действенность заговора (например, аналогия между двумя предметами, сужение и расширение пространства и т. д.), а выявить общие, фундаментальные нарративные тенденции в литовских заговорах.

Основное методологическое средство — семиотическое описание нарративности текста. По мнению парижской семиотической школы, которую наиболее ярко представляют работы А. Й. Греймаса¹, основанием нарративности является *трансформация*, то есть инверсия содержания или смысла, во время которой происходит пере-

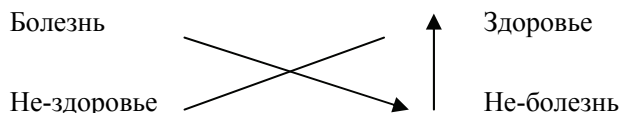
¹ Greimas A. J. *Sémantique structurale: Recherche de méthode*. Paris, 1966; Greimas A. J. *Du sens: essais sémiotiques*. Paris, 1970; Greimas A. J., Courtés J. *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, 1979. Vol. 1. Paris, 1986. Vol. 2.

ход от одного члена семантической оппозиции к другому (например, от природы к культуре, от смерти к жизни и т. д.). Позитивный (желательный) аспект содержания текста представляет собой *ценностный объект*, который может выступать в тексте как ценный предмет, желательный человек, эмоциональное состояние, которого стремятся достичь, и т. д. В заговорах ценностный объект легко идентифицируется: это здоровье. На другом полюсе бинарной оппозиции, разумеется, остается болезнь. Заговорные тексты можно воспринимать как реализованные или потенциальные трансформации, во время которых меняется состояние субъекта (больного). Начальная ситуация заговора выглядит так: субъект крепко связан с болезнью (и нуждается в здоровье). Финальная ситуация: субъект отделен от болезни (и связан со здоровьем):

$$S \wedge O_{neg} \vee O_{poz} \rightarrow S \vee O_{poz} \wedge O_{neg}$$

S — субъект (больной); O_{neg} — анти-ценностный объект (негативный объект); O_{poz} — ценностный объект (позитивный объект), \wedge — конъюнкция, \vee — дизъюнкция.

Здоровье и болезнь можно формализовать как два объекта с противоположным содержанием: *ценностный объект* и *анти-ценностный объект*. Субъект заговора (больной) по своей связи с ценностными объектами может находиться в любой из фаз четырехчленной модели семиотических членов (семиотического квадрата):



Движение от одного полюса к другому является основанием нарративной структуры заговора. Однако цель заговора — позитивная трансформация: от болезни к здоровью. Теоретически субъект имеет возможность во время заговаривания пройти через все четыре фазы:

(1) болезнь → (2) не-здоровье → (3) не-болезнь → (4) здоровье

1. *Болезнь*. В начальной ситуации субъект крепко связан с болезнью (которая в заговорах часто воспринимается как живое существо, приставшее к человеку).
2. *Не-здоровье*. Субъект, потерявший здоровье (в литовской мифологии здоровье воспринимается как феномен, который может существовать и отдельно от человека, поэтому, например, чихнувшему говорят «Будь здоров!» — чтобы вылетевшее с воздухом здоровье вернулось обратно в тело; если кто-то похищает здоровье, человек слабеет и умирает²).

² См.: Greimas A. J. Tautos atminties beieškant: Apie dievus ir žmones. Vilnius; Chicago, 1990. P. 157. Фаза не-здоровья репрезентируется и в таких заговорах, в которых говорится не о болезни, а только о нарушении интегральности тела, например, вывих, кровотечение и т. д. Возвращение органов тела на место создает предпосылки для нормального функционирования тела и возвращения здоровья.

3. *Не-болезнь*. Субъект отделяется от болезни.

4. *Здоровье*. Субъект возвращает (получает) здоровье.

В литовских заговорах все четыре состояния субъекта никогда не используются в одном тексте. Чаще всего избирается одна ось (*болезнь* — *не-болезнь* или *не-здоровье* — *здоровье*). Например, говорится только о болезни и ее устранении:

Paukštelis be pieno, akmuo be žiedo, unduo be sparno. Teip tu (liga) prapulk, pražūk unt imžiu atžinių. Amen ‘Птичка без молока, камень без цветка, вода без крыла. Так ты (болезнь) пропади, погибни на веки вечные. Аминь’ [NS 1455].

Реже говорится о синхронном процессе, направленном на избавление от болезни и получение здоровья:

Mumine žemine, atimk savo zjadų, atduok margai karvei (Jonui ar Onai) sveikatų. (Nuo gyvatės įkandimo) ‘Мумине (= немая), землястая, забери свой яд, отдай пестрой корове (Йонасу или Оне) здоровье. (От укуса змеи)’ [LTR 6258(49)].

Žala karvė gimė — juoda žemė pasiėmė. Kas bloga pasiimk, kas gera atiduok! (Nuo gyvatės įkandimo) ‘Буря корова родилась — черная земля взяла. Что плохое — возьми, что хорошее — отдай! (От укуса змеи)’ [LTR 339(110)].

В литовских заговорах редко акцентируется позитивный ценностный объект, здоровье. Таких заговоров очень мало, и они ближе к молитвам, с которыми обращаются к богам и просят различных благ, а не к заговорам, например:

| | |
|---|--|
| <i>Mėnuo, mėnuo, mėnulėli,</i> | Месяц, месяц, месяцечек, |
| <i>Dungaus šviesus dievaitėli!</i> | Светлый небесный боженька, |
| <i>Duok jam ratų, man sveikatų,</i> | Дай ему (полный) круг, мне здоровье, |
| <i>Duok jam pilnystį — man Perkūno karalystį!</i> | Дай ему полноту — мне королевство Перкунаса! |

[LTR 2088(275)].

Ср. записанную в XVIII в. молитву к богине земли Жяминеле:

Tirštas krūms, dirma (?) rasa! Brandžią varpą, Žemynėle Žiedkėle! Išlaikyk sveikatoje ir gėrybėje! Žegnok valgomus, geriamus, sėjamus, akėjamus ant šios Žemynėlės Žiedkėlės pasidžiaugti[s]! Apsergėk nuo alkano žvėries! ‘Густой куст, dirma (?) роса! Зрелый колос, Жяминеле (богиня земли. — Д. В.) Жедкеле (дословно ‘поднимающая цветы’)! Содержи в здоровье и благодати! Благослови то, что едят, пьют, сеют, боронят, чтобы порадоваться на Жяминеле Жедкеле! Охрани от голодного зверя!’.

Основная нарративная трансформация, определяющая переход от болезни к здоровью, реализуется двумя основными способами. Первая, чаще всего используемая возможность лечения — *отделение* негативного ценностного объекта (болезни) от человека, устранение связи между больным и болезнью (или, с противоположной стороны, удержание позитивного ценностного объекта — здоровья — и сохранение интегральности тела). Другая возможность лечения — не просто разрыв связи между больным и болезнью, а *уничтожение* самого негативного ценностного объекта.

Попытаемся подробнее исследовать данные способы нарративной трансформации — *отделение/соединение* и *уничтожение*. Структуру большинства литовских заговоров составляет классическая нарративная трансформация, во время которой субъект отделяется от не-ценного (вредоносного) объекта (или субъекта, если болезнь воспринимается как мифологическое существо) или устанавливает связь с ценным объектом. В литовских заговорах можно выделить пять вариантов классической семиотической трансформации.

Болезнь только отделяется от больного, но ничего не говорится о ее дальнейшей судьбе и новом месте пребывания. При этом разрушается связь между больным и болезнью, ограничивается пространство человека и болезни и т. д. При произнесении таких заговоров заговаривающий иногда использует или хотя бы упоминает в тексте предметы, которыми режут, колот, рубят и т. д.

«*Ką čia kerti?*» «*Grižą kertu*» «*Ar atkirsi?*» «*Atkirsiu*» (*Nuo grižo*) ‘Что тут рубишь?’ «Грыжу рублю» «А отрубишь?» «Отрублю». (От грыжи)’ [MLZ 140].

Kad vaikas greičiau pradėt vaikščiot, išimt iš stovės ir, aštrum peiliu režus grindysna kryžiu, tart: «Šitai perpjauu pančius!» ‘Чтобы ребенок быстрее начал ходить, вынуть из стойки и острым ножом крестом резать пол, говоря: «Так разрезаю пути!»’ [CiDB 50].

*Du ewiger Goth, wie der winth die porcken vom tzaun abgeweheth, ader abgeriessen, also wolstu diesen menschen, die felh von augen abreissen*³ ‘Ты, преевечный Боже, как ветер срывает с крыши кору, так и ты сорви с этого человека с глаз пелену! (От нарушений зрения)’.

Aktuo be krauja, šventa dvasia be grieko, tegu būna ta žaizda Petru be skausmo ir be kraujo. (Kraujui sulaikyti) ‘Камень без крови, святой дух без греха, пусть будет эта рана Петру без боли и без крови. (Для остановки кровотечения)’ [LTR 5435(107)].

Болезнь не только отделяется от больного, но и изгоняется в другое пространство; при этом часто указывается, куда именно ее отсылают. Если сравнить с 1-м вариантом, видно, что здесь совершается переход от статики к динамике.

Rože, rože, išeik iš ito daikto, kad saule iššviestų ir rožė nubegtų in undenio. Žadėč aždadėč, kad mano mačytų! (*Nuo rožės*) ‘Роза, роза, уходи с этого места, чтобы солнце высветило и роза убежала в воду. Обещать пообещать, чтобы мое помогло! (От рожи)’ [LMD I 940(44)].

Žemė žemybė, ant tos žemės kirmelė, ant tos kirmelės geluonis, ant to geluonio tručizna (nuodai). Vardan Dievo Tėvo ir Sūnaus ir Dvasios Šventosios — tručizna, eik į geluonį, geluonis, eik į kirmelę, kirmelė, lįsk į žemę žemybė! Amen. (Nuo gyvatės įkandimo) ‘Земля землица, на той земле червяк, на том червяке жало, на том жале яд. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа — яд, иди в жало, жало, иди в червяка, червяк, лезь в землю землицу! Аминь. (От укуса змеи)’ [LTR 1048(135)].

Jūs roganos, jūs podlos, aš jum nekenčiu, ko jūs čia dabar atsirodot unt mono runkų (arba kųjų). Eikin bolon, eikit Puzinan (Šimonių apyl. ežeras), eikit šalin! (*Nuo karpų*) ‘Вы ведьмы,

³ Das Verhör von Anna Narkuwen und Catharina Geilawen aus der Stadt Tilsit im Herzogtum Preussen, die der Hexerei beschuldigt werden den (1559–1560) // *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai* 2. XVI amžius. Vilnius, 2001. С. 215.

вы подлые, я вас ненавижу, что вы тут сейчас появились на моих руках (или ногах). Идите в болота, идите в Пузинас (озеро в местечке Шимоняй), идите вон! (От бородавоч) [DIKS, ст. 424].

Динамический аспект используется не для отделения *негативного объекта*, а наоборот, для возвращения на место *позитивного объекта*, возможность или необходимость двигаться, изменить состояние. Примеры:

Kaulelis, iššokęs iš savo vietos, atgal, kaule, į savo vietą, kur Dievs tave sutvėręs. Ai, Jezau! Ai, Jezau! Aš ištraukiu visus skausmus par erškečių karūną, par dagilių krūmą, aš traukiu visus skausmus par akmenį, teslūgstie tynis, tevėstie karštis. Aš noriu gelbėti NN prie pirmos sveikatos. (Nuo kaulo išnėrimo) ‘Косточка, выскочившая из своего места, назад, кость, на свое место, где Бог тебя создал. Ай, Иисусе, ай, Иисусе! Я вынимаю все боли через терновую корону, через куст чертополоха, я вынимаю все боли через камень. Пусть спадает опухоль, пусть остывает жар. Я хочу спасти NN до первого здоровья. (От вывиха)’ [LMD I 1063(63)].

Gumbas turi savo dvarą. Išsikačiok, išsivaliok ir in daikto atsistok. (Nuo gumbo) ‘Шишка (гумбас) имеет свой двор. Выкачайся, вываляйся и на место встань. (От опухоли, шишки)’ [LMD I 945(6)].

In panelį keliaunyki, kad paskubėtų gimdymą! (Gimdymui palengvinti.) ‘К девице страннице, чтобы поторопились роды! (Для облегчения родов.)’ [MLZ 163].

Остановка: в отличие от 2 и 3-го вариантов, нарративная трансформация представляет собой стабилизацию — остановку нежелательного процесса. Если движущийся объект (субъект) является позитивной ценностью (например, кровь, вытекающая из раны), цель заговаривания — помешать ей отделиться от человека; если движущийся объект (субъект) представляет собой негативную ценность (например, змея, собирающаяся укусить), то цель заговора будет заключаться в том, чтобы не дать ей двигаться.

Обычно в литовских заговорах останавливают следующие негативные процессы:

а) Процесс физических изменений (останавливается кровотечение, движение «поднявшейся» опухоли):

Kaip upelė bėgdama bėgus sustoja, kad taip mano kraujelis sustotų bėgęs! ‘Как бегущая речка пробега остановливается, так бы и моя бегущая кровушка остановилась!’ [MLZ 35].

Močiute, močiute, gražioji mergele, nusiprausk, apsistok, atsigulk! Pilkieji akmenys, baltosios šaknys. Amen, amen, amen ‘Матушка, матушка, красивая девушка, умойся, остановись, ляг! Серые камешки, белые коренья. Аминь, аминь, аминь’ [LMD I 275(5)].

б) прогрессирование болезни:

Da Jurija, Jurija, apstanavyj vėją, apstanavij itų kvarabų ‘Да Юрия, Юрия, останавливающий ветер, останови эту хворобу’ [LMD I 274(22)].

Mūsų Jezus Kristus Išganytojas turėjo daug žėizdų ir skaudulių (ronų ir sopulių), bet jos visos jam nekenkė (neškadija). Taip ir šis (čia reikia sakyti «votis» arba «skaudulys») neaugs, nekils, netins ir nedidės! Pranyk, pranyk, pranyk, Janošius! ‘У нашего Иисуса Христа Спасителя было много ран и нарывов, но все они ему не вредили. Так и этот (здесь надо го-

ворить «чирей» или «нарыв») не будет расти, не будет подниматься, не будет распухать и увеличиваться. Исчезни, исчезни, исчезни, Яношюс!» [LTR 1276(21)].

в) симптомы болезни (напр., боль):

Meneselis danguje, drūtas qžuolas ant žemes, o didžiūvis vandeny. Kad tie trys broliai susieis į vieną vietą, tai tada tarnui Dievo [sakomas ligonio vardas] skaudes dantys! ‘Месяц на небе, крепкий дуб на земле, а великая рыба в воде. Когда эти три брата сойдутся в одном месте, тогда у раба Божьего [говорится имя больного] будут болеть зубы!’ [LMD I 1063(360)].

г) деятельность вредоносного субъекта или вредное воздействие (змея не может укусить или ее яд не опасен):

Jezau, kaip šitas akmuo užniemis, tegul bus jos gyluonis užniemis! (Reikia kalbant koją laikyti ant akmens basą) ‘Иисусе, как этот камень онемевший, пусть будет ее жало онемевшее! (Говорить, держа босую ногу на камне)’ [LTR 6166(107)].

Saulė — saulės, mėnuo — mėno, kirmele — kirmelės. Vaikščio po rasą. Kad vaikščio, te vaikščio, juodam plaukui (sakoma gyvulio spalva) tegul nevodyja, nevodyja neiškadyja ‘Солнце — солнца, месяц — месяца, червь — червем. Ходил по росе. Что ходил, пусть ходит, черному волосу (говорится цвет животного) пусть не вредит, не вредит, не шкодит’ [LMD I 940(28)].

Негативный объект (болезнь) отделяется от больного и передается другому адресату — человеку, мифическому персонажу, святому, животному, растению и т. д. Иногда болезнь просто возвращается предыдущему адресату или владельцу, иногда обменивается на ценный объект:

Skragžde, te tau margumas, duok man baltumą! (Nuo strazdanų) ‘Ласточка, вот тебе пестрота, дай мне белизну! (От веснушек)’ [LTR 840(150–5)].

Gelaž, gelaž, gelažin, ką indėjai, tą išimk. (Nuo gyvatės įkandimo) ‘Железная, железная, железная, что вложила, то возьми. (От укуса змеи)’ [LTR 4131(3)].

Jeigu dantį skauda, tai nueik į kapus. Nusilaužk geležinio vainiko lapelį ir tark: «Tau (vardas ir pavardė) vargti nebereikia, atimk iš manęs mano kančias!» ‘Если болит зуб, то пойдй на кладбище. Отломи листочек от железного венка и говори: «Тебе (имя и фамилия) мучиться не надо, возьми от меня мои муки!»’ [LTR 2284(287)].

Jeį turi norikaulį ir pamatai du jojanč ant vieno arklio, tai reikia paklaust: — Ar jūs dviese jojat? Ir kai atsakys «acha», tada sakyt: — Priimkit ir mano norikaulį trečią! Tai tau buvęs norikaulis pranyks, o jam kuriam nors atsiras ‘Если у тебя нарост (букв. «навья кость») и увидишь двух седоков на одной лошади, так надо спросить: — А вы вдвоем едете? И когда они ответят «ага», тогда говорить: — Возьмите и мой нарост третьим! Тогда твой нарост исчезнет, а у кого-то из них появится’ [McP, ст. 197].

Все указанные варианты нарративных структур представляют основную нарративную тенденцию литовских заговоров — разрушить связь субъекта с негативным ценностным объектом и связать его с позитивным ценностным объектом. Заговоры, обладающие такой структурой, составляют большую часть литовских лечебных заговоров (около 79%), поэтому ее можно считать преобладающей.

Вторая модель нарративной трансформации характеризуется не уничтожением связи между субъектом и анти-ценностным объектом, а *уничтожением* негативного объекта. Очевидно, что при уничтожении объекта исчезают и все нежелательные связи между больным и болезнью. Вот несколько примеров, в которых говорится об уничтожении негативного объекта (болезни):

Kaip naktis dyla, kaip diena dyla ir kaip šita šaka džiūsta, tegul ir ta dedervinė išdžiūsta! (*Nuo dedervinės*) ‘Как ночь исчезает, как день исчезает и как эта ветка сохнет, пусть и этот лишай высохнет! (От лишая)’ [LTR 6992(240)].

Liga ligėlė, korva karvala. Buvo margas vilkas — biesas nusmaugė. Kad ir tau, ligėl, biesas nusmaugtų! (*Nuo gyvatės įkandimo*) ‘Болезнь болезенка, корова коровка. Был пестрый волк — бес задушил. Чтобы и тебя, болезенка, бес задушил! (От укуса змеи)’ [EIPG, ст. 169].

Tyra tyra yr dūšele! Pono Dievo angelas šią ligą parplėš, Perkūnas nuspirs, išdils kai delčius menuo, sudžius kai liekno švendre, aaa, aaa, aaa. Dieve aukščiausias, būk šičia! (*Nuo visų ligų*) ‘Чистая, чистая душа! Ангел Господа Бога эту болезнь разорвет, Перкунас оттолкнет, сотрется, как старый месяц, засохнет, как стройный тростник. Ааа, ааа, ааа. Боже всевышний, будь здесь! (От всех болезней)’ [LMD I 1063(55)].

Некоторые из этих заговоров представляют собой только попытку (серьезную или воображаемую) уничтожить болезнь, стараясь ее напугать, например:

Aš ejau par žalią žolę ir matau gilų šulnį. Aš tave noriu — tave, tą dantį, noriu prigirdyti ir nugramzdinti, kad tu man daugiaus nebeskaudetum! (*Nuo danties skausmo*) ‘Я шел через зеленый лес и вижу глубокий колодец. Я тебя хочу, тебя, тот зуб, хочу утопить и пустить ко дну, чтобы ты у меня больше не болел! (От зубной боли)’ [LMD I 1063(90)].

Žaguli, žaguli, eikiau auto skalbt — tu nuskęsi, aš paliksiu! (*Nuo žagsėjimo*) ‘Икота, икота, пошли портянки стирать — ты утонешь, я останусь! (От икоты)’ [BLF, ст. 74].

Darydavo taip: su pjautuvu aplink vedžiodama (smaigaliu) skaudančios vietos, kalbėjo sekanti užkalbėjimą: «Pjoviau miežius, pjoviau kviečius, pjoviau vasarojų, pjausiu ir tau, liga! Pasikark tu ant sausos šakas!» (*Nuo įvairių ligų*) ‘Делали так: серпом (острием) водили вокруг больного места и говорили следующий заговор: «Жал ячмень, жал пшеницу, жал яровые, буду жать и тебя, болезнь! Повесься ты на сухой ветке!» (От разных болезней)’ [LTR 1948(230)].

Заговоры, обладающие такой структурой, в сущности являются промежуточными между текстами, в которых выявляются две рассмотренные нарративные тенденции: хотя в них содержатся угрозы уничтожить болезнь, они представляют собой только средство напугать болезнь и изгнать ее из человеческого тела.

Две рассмотренные структурные модели — отделение болезни (5 вариантов) и ее уничтожение — отражают основные нарративные возможности литовских заговоров. Однако существуют заговоры и другого плана — не имеющие полной нарративной структуры. В них нет нарративной трансформации, то есть действия, которое изменило бы отношения субъекта и объекта (больного и болезни). С точки зрения семиотического синтаксиса эти тексты свидетельствуют о соответствующей компетенции (знании, умении и возможности действовать), которой обладает сам заговаривающий или его помощники — мифические или христианские персонажи. По это-

му признаку — кто является компетентной личностью — сам заговаривающий или его помощники — можно выделить две «ненарративные» заговорные модели.

Заговоры, в которых главную роль играет компетенция заговаривающего — его знания и действия. Например, компетентный заговаривающий может вылечить болезнь, только назвав ее саму или способ ее выражения.

Tu karalienė liepsnota! (Nuo gyvatės įkandimo) ‘Ты королева пламенная! (От укуса змеи)’ [MLZ 80].

Tfu, tfu, tfu, vilkas akį priteršė! (Nuo krislo) ‘Тьфу, тьфу, тьфу, волк глаз запачкал! (От соринки в глазу)’ [LMD I 211a(91)].

Žuvėda, pelėda, mane kartėlis ėda! (Nuo rėmens) ‘Рыбодка, сова [букв. мышеедка], меня изжога ест. (От изжоги)’ [LTR 599(334a)].

Вариант заговоров подобного типа — наименование действий самого заговаривающего. Например:

Čia aš apkabinu tą baltą, mėlyną ir raudoną rožę. (Juodą vilną išpešiojus apdėti ir dvidešimt keturias valandas laikyti). (Nuo rožės) ‘Здесь я обнимаю ту белую, синюю и красную розу. (Распушить черную шерсть, обложить [больное место] и двадцать четыре часа держать). (От рожи)’ [LMD I 1063(48)].

Pjūvis pjūvį sveikina, trinu trinu sutrinu, trasu, trasu, sutrasu. (Nuo kraujo tekėjimo) ‘Жнец жнеца приветствует, тру, тру — стираю, трясу, трясу — сотрясаю. (От кровотечения)’ [LTR 507(30–6)].

Другую модель «ненарративных» заговоров представляют тексты, в которых говорится о врачебной компетенции *помощника* — мифологического или христианского персонажа. Иногда его просят помочь, однако не указываются виды помощи (в отличие от ранее представленных групп нарративных заговоров). Например:

Saula, mėnuli ir žvaigždelas, padėk Antoną ažkalbėt nuo parūšenijos! (Nuo trūkio) ‘Солнце, месяц и звезды, помогите Антона заговорить от грыжи! (От грыжи)’ [LTR 4227(49)].

Иногда только указывается особый персонаж, его сила или место в структуре мира. Например:

Žema žemynela, un pirkeles upele, un tos upeles aniolas švintasiai. (Nuo gyvatės įkandimo) ‘Земля землица, на избушке речка, на той речке ангел святой. (От укуса змеи)’ [LMD I 942(11)].

Graudžia grausmas, žaibai žaibuoja, krenta rūdzes, žaidai byra, Dievo žodžio niekas negal pergalet, nereikia nieka bijas, nie kokių akių, ni kokių padijų (padyvijimų) — nei pilkų, nei juodų, nei mėlynų, nei rudų. (Nuo akių) ‘Гремит гром, молнии сверкают, падает ржавчина, печи сыпятся, божье слово никто не может преодолеть. Не надо ничего бояться — ни каких-то глаз, ни каких-то дел — ни серых, ни черных, ни синих, ни карих. (От сглаза)’ [LMD I 943(14)].

*Švinta Marija, pristok!
Plaukė ilgauodegė par marias.*

Святая Мария, прибудь.
Плыла длиннохвостая по морю.

Švinta Marija nemėga.
Juodas plaukas nemėga.
Mano vardas nemėga.

Святая Мария ненавидела.
Черный волос ненавидел.
Мое имя ненавидело.

[LTR 3863(86)].

В таких текстах выявляются контуры некоторых мифологических персонажей, черты мифологического структурирования мира, потому что в этих заговорах обращаются к персонажам, обладающим сверхчеловеческими силами, к их врожденной компетенции. В данную нарративную группу входит большое количество заговоров христианского содержания, в которых говорится о действиях Марии, Иисуса, святых против «демонов» болезни, например:

Velnio galybė tave apsidė, o Dievo ranka išgelbės! (Kai karvę užkeri) ‘Сила черта тебя обхватила, а Божья рука спасет! (Когда корову заговариваешь)’ [BILMM 537].

Vienas sudyvijo, trys atadyvijo — Dievas tėvas, Dievo sūnus, Dievo dvasia švinta. (Nuo akių) ‘Один завидует, три отвидуют — Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой. (От сглаза)’ [LTR 3863(177)].

Однако встречаются и явно нехристианские тексты, напр.:

Jeigu šventas nepadės, tegu nešventas padeda! (Nuo rožės) ‘Если святой не поможет, пусть несвятой помогает. (От рожи)’ [LTR 4434(27)].

Возможно, что часть заговоров, обладающих неполной нарративной структурой, сохранилась только в виде фрагментов, или были записаны как фрагменты более крупных текстов, в которых упоминались действия. Было замечено, что такие элементы «ненарративных» заговоров, в которых показана компетенция заговаривающего или его помощника, можно найти во всех остальных группах заговоров, но там эти элементы находятся на втором плане.

Обобщая представленный анализ нарративной структуры литовских заговоров, необходимо подчеркнуть, что он является теоретическим инструментом, позволяющим установить нарративные тенденции заговоров. В конкретных заговорных текстах можно найти сочетания разных моделей и их вариантов. Даже варианты, принадлежащие одному структурно-семантическому типу, могут обладать разными нарративными элементами. Однако целью данной статьи было не представить весь массив литовских заговоров в виде закрытых таблиц — это просто невозможно сделать, учитывая переплетающиеся мотивы, — а установить и обобщить основные нарративные элементы, из которых конструируется многообразие литовских заговоров. Оказалось, что литовские лечебные заговоры, которых не так уж много (по сравнению с латышскими заговорами, которых записано около 55 000, хотя не только лечебных), с точки зрения нарративного синтаксиса, обладают довольно ограниченным нарративным арсеналом. Однако нарративную ограниченность литовских заговоров компенсирует большое семантическое разнообразие (заговорные мотивы) и широкое использование стилистических, поэтических и риторических средств.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- BLF — Litauische Forschungen // Beiträge zur Kenntnis der Sprache und des Volkstumes der Litauer, Von Adalbert Bezzenberger. Göttingen, 1882.
- BILMM — *Balys J. Liaudies magija ir medicina* // Lietuvių tautosakos lobynas. 2. Bloomington, Indiana, 1951.
- CiDB — *Cicėnas J. Vilniaus tautosaka. Daugėliškiniai burtai*. Vilnius, 1934.
- DIKS — *Dulaitienė (Glemžaitė) E. Kupiškėnų senovė, etnografija ir tautosaka*. Vilnius, 1958.
- EIPG — *Elisonas J. «Pantinė gyvatė (Vipera berus)»* // Kosmos, 1930. P. 155–181.
- LMD — Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai (Собрание рукописей Общества литовской науки в Институте литовской литературы и фольклора).
- LTR — Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas (Архив литовского фольклора в Институте литовской литературы и фольклора).
- McP — *Marcinkevičienė N. Pavarėnis*. Vilnius, 1998.
- MLZ — *Mansikka V. J. Litauische Zaubersprüche* // FF Communications. Helsinki, 1929, №. 87.
- NS — Lietuvių dainos ir giesmės šiaur-rytinėje Lietuvoje, Dr. A. R. Niemi ir Kun. A. Sabaliausko surinktos. Suomalaine Tiedeakatemia, 1911.

КОНВЕНЦИИ МАГИКО-РИТУАЛЬНЫХ АКТОВ

Слово-дело не переломить.

Из заговора

Под ритуалом понимается сложное социальное действие, форма которого обеспечивается каноном. Каждое последующее воспроизведение ритуала призвано восстанавливать каноническую форму, что, в свою очередь, предполагает неизменность воспроизводимого в ритуале смысла. Таков подход к ритуалу, когда он рассматривается в перспективе от реализации к образцу. Отметим, что такая перспектива обычно мыслится во временных категориях: от прошлого образца к настоящей реализации. Ее естественным следствием оказывается рассмотрение новых записей магических текстов, оформляющих ритуал, по отношению к предыдущим. Другой взгляд — направленный от сегодня к завтра, взгляд с учетом дейктического центра, — обнаруживает значительную свободу в отношении использования магико-ритуальных форм теми, кого считают ритуальными специалистами.

Усомниться в том, что во всех случаях контролю в передаче и сохранении подлежат сами магические тексты¹, заставляет ряд фактов, с которыми мы столкнулись в процессе полевой работы в Белозерском и Вашкинском р-нах Вологодской обл., значительная часть которой была посвящена исследованию традиционной магии.

Во-первых, магические речевые акты-обращения, как показывает сопоставление записей, представляют собой скорее прагматические клише, чем репродуцированные тексты. Различие между первыми и вторыми состоит в том, что прагматические клише задают структуру коммуникативного акта, они фиксированы в отношении плана речи — адресата, адресанта, иллокутивных намерений и социальных конвенций, которые определяют данный тип взаимодействия в данной социальной среде. Они ориентированы на соблюдение правил, но не воспроизведение текстов. Именно соблюдение конвенций взаимодействия является условием их эффективности.

Приведу интервью, в котором рассказывается об использовании магической стратегии обращения к «хозяйину» (домовому), примененной вне какого-либо обучения старшим или знающим. На фоне имеющихся сведений о том, что магические навыки предполагают особые посвятительные процедуры (передачу «знания»), сообщение, что магическое обращение осуществлено на основании опыта общих принципов взаимодействия (обращение и просьба), представляется значимым для определения различий в характере действий, осуществляемых посредством заговоров, использующих разные прагматические показатели:

(Ваш20–2)²

У меня был случай: значит, уехала кума вот у меня, поехала на операцию. А у её две коровы. И одна корова, что кроме неё никто подоить не мог. Но она меня попросила пообрядиться. Я знаю, сказала, что корова такая у её, вот, этот, пришла и вот она

¹ См.: Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 240; Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 15.

² Здесь и далее шифры цитируемых записей из базы данных Фольклорного архива филологического факультета Санкт-Петербургского университета приводятся в тексте перед примером.

всё на меня глядит-глядит. Она всё, этот, переступает-переступает, а потом не по-наравится — и даст ногой.

Вот, я пришла один раз да всё, она — прямо на убой, прямо это всё, а хозяин пришёл, дак так разозлился на неё, за рога схватил и говорит: «Счас тебе голову оторву! Да всё тебя за...» Ну в общем это всё, я говорю: «Ну и что», я говорю, «не надо». Я говорю: «Давай-ко», я говорю, «мы сами с ней разберёмся». Я думаю: ну что же делать-то, ну как?

Ну, надо как-то корову доить. Ну вот, давай-ко, я у хозяина попрошусь. Как умею. Ну, взяла соль, хлеб; значит, наговорила это всё, и скормила ей. И что ты думаешь? Она вот переступит, раз другой посмотрит на меня, ну вот — и всё. И потом до конца я доила, хоть бы что. Пока Настя сама не приехала с больницы.

<А что говорили при этом?>

Ну я так, с проста-то, значит: Хозяин-батюшко, помоги коровушку обрядить. Не по... как говорится — не по своей воле, а по великой нужде. Ну вот так всё, три раза сказала вот, хлебушек этот скормила и всё.

Эвиденциальный показатель («как говорится») отсылает к определенным коммуникативным конвенциям, но не к собственно тексту: так принято говорить в тех случаях, когда кого-то о чем-то просишь. Женщина, обращаясь описанным выше способом к «хозяину», совершает конвенциональный акт, используя предоставленный ей традицией и располагающийся в сфере ее социального опыта шаблон социального взаимодействия.

Суть социального действия, реализующегося по такому шаблону — дар-просьба-принуждение, или, как определял эту социальную форму М. Мосс — обязывающий подарок. Даритель совершает инициативное действие, выводящее ситуацию отношений из зоны стабильности. Одаряемый, кто бы он ни был — дух или человек, принимая приношение, тем самым принимает на себя определенные обязательства: дар есть неявная форма принуждения. Он оказывается вынужденным либо принять приношение и делать просимое (при этом содержание просьбы может быть отложено на неопределенный срок), либо отказаться от дара. Отказ от дара немедленно переклещивает отношения в зону конфликта. Механизм такого магического принуждения был описан М. Моссом: «Обязывает в полученном „обменном“ подарке именно то, что принятая вещь не инертна. Даже оставленная дарителем, она сохраняет в себе что-то от него самого. Через нее он обретает власть над получателем...»³.

Таким образом, данный магический текст может быть квалифицирован как конвенциональный коммуникативный акт, реализующий заданный конвенцией прагматический шаблон. Стереотипными оказываются его, зафиксированные социальными конвенциями, прагматические показатели. К ним, как мы видим, могут быть отнесены формы обращения и тип речевого акта (директив), а также показатели, традиционно не связываемые с прагматическим уровнем высказывания — ритмическая организация и амплификация (утроение).

Отнести последние два параметра к прагматическим позволяет то, что они оказываются общими для всех магики-ритуальных действий. Они служат способом размыкания границы между реальностью людей и реальностью сил, сигнализируя то, что произошло подключение дополнительных кодов, меняющих конструкцию используемых в данном акте знаков.

³ Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М, 1996. С. 98.

Рассмотрение ритмического строя севернорусских заговоров, предпринятое Е. В. Хворостьяновой на материале той же белозерской традиции, привело исследователя к важным выводам относительно природы ритмической организации заговорной речи: «Заговорное слово, которое является одновременно и предметом, и акцией, функционирует в качестве своеобразного иероглифа, в котором „предметно-изобразительная“ сторона и значение регулируют динамические отношения между речевыми единицами. Таким образом, ритуальный контекст задает „ритмическую универсалию“, предопределяющую фактуру словесного текста. Саму эту универсалию можно охарактеризовать как *ритмическое остинато* словесного, пластического и музыкального рядов, то есть устойчивую ритмическую модель, которая неизменно воспроизводится (одновременно или последовательно) вербально, акционально и, возможно, музыкально-интонационно»⁴.

Наличие ритмической организации, рассматриваемое прагматически, свидетельствует о наделении акции обращения к «хозяину» статусом ритуала⁵.

Второй факт, вынуждающий иначе взглянуть на природу заговорной речи, связан со специфическим характером отношения между заговорной практикой и заговорной словесной традицией.

Наряду с привычными для фольклористов утверждениями о том, что «слова» надо перенимать, что свидетельствует в пользу представления о воспроизводимости собственно вербальной части магического ритуала, мы сталкивались и с иным отношением к магическим текстам. В с. Топса (Виноградовский р-н Архангельской обл., 1990 г.) известная на весь район знахарка на вопрос о текстах заговоров сообщила о том, что ей не нужно знать какие-то особые тексты, поскольку для каждого пациента у нее есть «словина». Ей нужно посмотреть на человека, чтобы увидеть (узнать) его «словину». Знаящая, таким образом, сообщала нам о том, что она усматривает знаки («слова»), устанавливающие операционную связь между человеком (взятым целиком, вместе с тем, что является его «социальным телом») и его проекцией в плане символической реальности⁶.

Обучая свою молодую родственницу «обряжать» корову после отела, чтобы та давала доить, «знающая» (Вашкинский р-н, 2000 г.) подробно объяснила, что нужно делать: обойти корову с последом, поставить ухват в ведро с водой и т. д. Но при этом предложила обучаемой самой догадаться о том, что нужно при этом произнести. Посвященная, младшая, рассказывая эту историю студентке, проходящей фольклорную практику, сделала то же самое. Она предложила девушке самой придумать необходимый текст («Ну а ты бы что сказала?»). Оба примера показывают, что магическая практика предполагает определенную импровизацию.

Еще один пример того же рода из интервью с пастухом:

(Бел18–503)

Обход он и есть обход. И тут ещё дело в другом, тут ещё хожу, у меня свои слова.
<Какие слова?>

Я же тебе сказал, у каждого свои секреты. Эти слова, они... Ну, как тебе сказать, мне эти слова никто не передал. Я просто-напросто эти слова..., это мои слова, мои,

⁴ Хворостьянова Е. В. Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор. СПб. Т. 31 (в печати). С. 114.

⁵ См. об элементах сакральной маркированности текста: Левкиевская Е. Е. Славянский оберег... С. 231.

⁶ См.: Адоньева С. Б. Фольклорный знак в контексте волшебной сказки // Адоньева С. Б. Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.

личные мои слова. Всё. Я вот, например, я вот пастухом не напрашивался. Ко мне люди подошли, сами попросили. И всё. Если б не попросили... это самого себя на грош не ставить. А знаешь, есть такой кодекс мужской чести... Я не боюсь этого слова, я не навязывался никогда, люди сами подошли и попросили. Я до этого три сезона пастухом работал, у меня было 100, 160 и 100 голов. А тут 30 голов. Но ответственности на 200% больше, потому что здесь все частные коровы, некому пасти. В поле хозяин пастух, дома — ты хозяйка. В поле хозяин — я, потому что я за них отвечаю.

<Может, какие-то предметы есть особые, с которыми обход совершается?>

Есть.

<Иконка?>

Да. Показать?

<Они где-то лежат?>

Они у меня в кармане всё время лежат (показывает).

<И с ними обход и делается?>

Само собою. Вот иконка. А тут читать не дам. Это всегда со мной.

<Всегда?>

Всегда!

<Поэтому коровы вас слушаются?>

Они не слушаются, они меня боятся. Они должны меня бояться, чтобы они чужих не подпускали.

Во всех этих случаях, как мы видим, речь идет о необходимости проявления или наличия некоторой способности заговаривающего, не связанной с традицией и обучением («личные мои слова»).

Третий факт — характер варьирования заговорных текстов. Следующие записи были сделаны от Александры Федоровны Г. (80 лет) в д. Березник Вашкинского р-на. Заговоры были частично переписаны с рукописных листков, частично задиктованы. Заговоры, которые мы записали с листков, Александра Федоровна переписала сама, некоторые «из газеты», некоторые «из книжечки».

Грыжу загрызаю,

Все 12 видов.

Загрызаю, заедаю.

Золото — золотом,

Серебро — серебром,

Бром — бромом.

Есть болезнь, уходи добром.

Сравнивая этот, воспроизведенный по памяти, текст с другими текстами заговоров на грыжу, записанными нами на той же территории⁷, можно увидеть несколько общих тем, свойственных заговорам грыжи. Во-первых, чаще всего используется модель первого лица. Говорящий определяет себя как актора — «я загрызаю», «заедаю», «унижаю», и называет объект действия — «двенадцать грыж». В некоторых текстах в качестве орудия, используемого для извлечения грыжи, называется нечто ме-

⁷ Традиционная русская магия в записях конца XX века / Сост. С. Б. Адоньева, О. В. Овчинникова. СПб., 1993. № 373–398. Далее в тексте — ТРМ и номер текста.

таллическое: «*грыжу закусила медными губами, железными зубами*» (ТРМ 376). Прагматическая модель таких заговоров может быть и иной: действие совершает не сам заговаривающий, но мифологический исполнитель, которого «видит» заговаривающий, «прикусывая» грыжу: «*во быстрой реке есть рыба съедуга, съедает у раба Божья младенца...*» (ТРМ 375), «*кусаю я грыжу и вижу: сидит кошка на окошке с железными зубами, железными когтями. Аминь. Аминь. Аминь. Она грыжу переедает...*» (ТРМ 377).

Вместе с тем очевидно, что перед нами — различные высказывания. Их объединяет общая пропозиция — съедать/загрызать грыжу (план сюжета) и общая цель (план речи)⁸. Обратимся вновь к интервью:

Я кровь умею заговаривать:

*Бежала собака,
Несла рукавичку.
Рукавица упала,
Вся кровь перестала.
Аминь.*

Ничего делать не надо, что делают-то. Заговоришь, вот кровь и остановится.

Сравним: «*Шла старуха по угору, за собой собаку вела. Собака урвалась. Вся кровь замелась*» (ТРМ 446), «*шла я за речку по дощечке, держалась за веревочку, веревочка урвалась, кровь унялась*» (ТРМ 449).

Вновь перед нами использование общей сюжетной модели при несомненном различии текстов.

От сглаза ребенка:

Если кто хвалит ребенка, нужно облизать дитю правую ручку, три раза сплюнуть на землю.

*Чистая вода, чистые глаза.
Смой болезнь, слеза.*

От того же:

Три щепочки соли бросить в стакан (с водой) и шепчите:

*Свет батюшка, Божья матушка, мне помогите с раба (имя) сглаз снимите. Аминь.
Воду на улицу вылейте.*

Грыжа, ты грыжа, боровая грыжа, грыжи ты пенья, коренья и серое камень, и поди ты, грыжа, во чистое поле гулять. Там ты разгуляйся, там ты разыграйся. От раба Божья (имя) во веки веков. Аминь.

Фу ты, ни кровь, ни раны — чистая рана, ни синей опухоли. Ножом-топором не секлась, никаким инструментом. И нет у раба Божья (имя) ни щекотки, ни ломоты, ни синей опухоли.

Летел ворон, пал на камень. У раба Божьего кровь не канет. Аминь.

Ласточка и нарыв, летите далеко, за синее море. Ласточка потом возвращается из-за синего моря, а нарыв — никогда. Аминь.

Царь-огонь, Царица-Искра! Как искра гаснет, так боль сохнет.

⁸ Вместе с тем в наших записях есть тексты, очевидно ориентированные именно на текстовой прототип (см.: ТРМ 380–384, 386–392), а не на прагматическую модель. Но, как представляется, ориентация на воспроизведение текста связана с уровнем доступа к магическому знанию.

Как на дереве сучок сохнет, так на рабе (имя) сохнет чирей. Сохни. Как из сука смоль, из чирья гной. Откуда пришел, туда иди. Во веки. Аминь.

Я шепчу, а ты слышишь? У меня ухо не болит, не стреляет. Так у тебя будет. Аминь.

Астму заговаривают:

Плыви вдоль по реке, не поперек, не назад. Аминь, Аминь, Аминь. Ребятюшки-чертятушки, сядьте на челнок, а то не челнок, — ветка, дубок. Вам на ней кататься, а мне без болезни остаться. Слово-дело не переломить. Ключ, замок, молодой дубок. Аминь.

От клопов, тараканов:

Я пойду к заутрене, вы, клопы-тараканы, — вон из избы. Пасха идет в дом, вы — из дому. Аминь. Христос воскрес, а моей семье — здоровья, моему дому — богатства, моему полю — урожай. Аминь.

На Вознесенье:

Прошу ради Христа за рабу-ту Божью (имя), чтоб дал ей Господь (то-то). Аминь.

Отчий дом, отчая земля, оберегите и сохраните раба Божьего (имя) в путь-дорогу.

Ложась спать, поставь тапки:

Вам в этих углах стоять, а мне до зари спать. Аминь.

Когда печь моешь, белишь:

Забелю грязь, а с ней чтобы всякому лиху пропасть.

Вот записано, а я вот и не знаю.

Дальнейшие тексты переписаны А. Г., и она их толкует:

Боже, исцели, от всей боли, как Козьма и Демьян исцелили 5 ран. Аминь. Вот такая боль, не знаю.

Обливайте водой голову, произнося: Бог, Адам, избавь, излечи своего слугу. Так вот, когда, видно, голова болит. <А это каждый может сказать?> Дак, как не может. Чего записано с бумажки, то и каждый может сказать.

Когда нарывает:

Взяла, зажгла,

Отсчитываю, отпеваю,

Отговариваю, исцеляю.

Словом и делом,

Губами-зубами,

Ведро (?) зла, уходи.

Тело раба Божьего от боли освободи.

Во имя Отца, Сына и Святого Духа.

Аминь.

Рассказчица по-разному оценивает возможность употребления «своих» и выпи-
санных магических текстов. «Свои», как это показывает сопоставление с уже имею-
щейся в нашем распоряжении коллекцией севернорусских заговоров, ориентированы
на общие приемы заговаривания, но не имеют точных образцов. При этом их ре-
зультативность оценивается как высокая. «Чужие», по оценке Александры Федо-
ровны, это тексты, которыми может воспользоваться любой.

Та же ситуация сохраняется и в отношении невербальных форм магического поведения. «Знающие» используют известный им принцип, но строят свое собственное магическое высказывание. Так, например, известен святочный способ гадания на перекрестке: «зачерчиваются» — описывают вокруг себя кочергой или другим железным предметом круг на снегу, загадывают на суженого и слушают. Приведем пример использования этой модели с другой целью ⁹:

У одной женщины дочка сидела (в тюрьме). Вот она одна ходила, зачертилась и слушала. Она ложилась, на землю, ложилась. Она услышала: «Роспуск». Вот это слово. Дочку-то и отпустили из тюрьмы. Не через долго, не через долго, в какие-то дни пришла дочка ¹⁰.

Та же тактика была применена и в случае пропажи человека в лесу. В д. Ухтома Вашкинского р-на в 2000 г. в лесу заблудилась женщина, которую искали и нашли только через неделю. Обстоятельства этого события были рассказаны нам многими жителями деревни. Приведу отрывок из полевого отчета Е. Чердынцевой, посвященного этой теме, в котором одна из рассказчиц вспоминает свой магический опыт:

А Антонина Васильевна, которую я встретила в поле, мне рассказывает, «Ну а потом я у ее спросила... Я, говорю, дак ты как, говорю, этот... кто с тобой был, ты ходила» — «Дак одной никого, никого со мной не было». Он, видимо, ей не казался, лесовой. И потом поведала о том, как они с подругой (Марией Макаровой, которую в Ухтоме зовут «Марьей-кудесницей») и с дочкой Кузьминовой сами пытались ее найти. «Вот Маша и говорит: „Дедушко лесовой, скажи уж, подай какой знак, уж если Михайловна жива, дак...“. Вдруг по дереву как дятел 3 раза... Но потом Маша Макарова и говорит: „Пойдемте сходимте к завору ввечеру, может чего и хлеба положим на пятау у завора... А там дальше у кладбища первый завор, а туда дальше есть второй, дак вот мы собирались ко второму завору“». В итоге Маша Макарова не пришла, и пришлось им идти вдвоем. «Подошли, я говорю, Валя, давай закрестимся мы. Ну, я 3 круга сделала. Встала в круг. Вдруг услышали как будто топот лошадиный. „Валя, говорю, слышишь?“ Она, говорит: „Чего?“ Постояли мы в том кругу, постояли, а потом расчертились в обратную сторону и пошли домой». Неудачу Боброва объяснила так: «Вот и не надо было у нее спрашивать... Чего бы уж дальше было, а я испугалась». Закончилось все тем, что Кузьминову нашли лесники ¹¹.

Можно предположить, что спонтанные магические высказывания являются не результатом забвения традиции, но проявлением компетентности посвященного. Компетентность проявляется не в знании ритуальных текстов, но в свободном владении различными магическими стратегиями, владении, дающем возможность порождать магические высказывания самостоятельно, за счет подключения дополнительных кодов, меняющих форму знаков, используемых для магических актов.

⁹ Ср. использование ритуальной формы «похорон кукушки» для избывания смерти (во время Второй мировой войны): Шенталинская Т. С. Сухотинка // Советская этнография. 1982. № 1. С. 129–132.

¹⁰ Зап. от Лукичевой М. И., 1912 г. р. (д. Зубово Шольского с/с Белозерского р-на), 18.07.97.

¹¹ Чердынцева Е. Марья Михайловна потерялась. Слухи и толки. Полевой отчет 2000 г. ФА СПбГУ.

Все это заставило меня предположить, что когда наши информанты говорят о «словах», они говорят в точности о том, что имеют в виду — именно слова, а не тексты. Но это слова особые. Это — знаки-операторы, слова, обладающие иным по отношению к профанному словарю потенциалом. Посредством их устанавливается эквивалентность определенных зон реальности жизни и реальности смыслов. Знание «словины» человека есть одновременное видение его в двух проекциях — физической и символической — и владение именами, посредством которых устанавливается связь между ними. Употребление таких имен позволяет связывать область смыслов (символическую или мифологическую реальность, реальность «видения») и реальность жизни и преобразовывать отношения между ними.

О реальности «виденья», о ментальных актах, совершаемых в момент магического действия, известно очень немного (во всяком случае, в отношении русской магической традиции), но именно поэтому сообщения, касающиеся их, очень значимы. Упоминание о ментальном плане заговора возникло случайно во время моего разговора с 79-летней женщиной из Роксома (Роксомский с/с, Вашкинский р-н, 25.07.01):

Надежда Ивановна: — *Я четырех во хлеву родила со скотиной. Некогда. Мама у меня была, я лежу во хлеве, да принесу. Мама блины пекет. «Мама! Возьми ребенка» — «Господи, благослови ребенка, Надька». На печку кинет. Там и одеялко. Только 3 дня пройдет и работать.*

Находившаяся в этот момент в доме дочка Надежды Ивановны обратилась к ней с напоминанием о том, что та ее учила заговору, который нужно было произнести в родильном доме после появления ребенка на свет:

Маша: — *Чтобы ребенок, когда родится, был спокойный, нужно было про себя проговорить слова и представить себе большой камень.*

— *А какой? — обратившись к ней, спросила я. Надежда Ивановна была явно смущена откровенностью дочери и молчала.*

— *Я представила, который недалеко от деревни. На котором мы в детстве бородавки сводили.*

Как видно из этого примера, совершение магического речевого акта предполагает также и вполне осознанное совершение определенного ментального акта. Еще один пример — рекомендация совершения необходимого ментального акта в момент заговаривания:

(Ваш20–115)

...у меня супруга надо мной смеялась, или отец и мать, что старше нельзя говорить эти слова, младше можот передавать. Кровь заговаривать. Вот палец порезал. Они мне сказали простые слова. Только не надо передавать, мол, ну без надобности, без ничего такое, дитя там учат, моя сразу надо мной смеялась, а вот по теперешнее, живём сколько, время, как палец ранила, так ко мне и бежит.

<А какие слова?>

Не надо, говорит, не надо, наверное. Она вот, а она может фурункул заговорить.

Есть слова, знает.

Сучок ищот, сучок водит-водит, вот по этому водит и какие-то говорит слова. И всё, говорит слова. Вот мне она не говорит, я старше её, дак нельзя.

А это вот мне мать. И я всё время вот, и у себя вот мало ли что, вот косу поднаставлял раньше дак. В колхозе дак косили дак. Работал, дак порезал косой когда... Кто говорит, что не это, что кровь сворачивается, что, мол, это роли не играют. А кто знает?

<Только слова? А действий нету?>

Никаких действий, нет. Слова скажешь и всё. Потом ну вот этот листик ищешь ищешь, вот это подорожник растёт, знаете? Подорожник навернёшь вот так, поддержишь маленько, и всё, пошёл работать.

<А мне не скажете?>

<Пауза> Не надо говорить, не надо, это не надо распространяться. Так знаешь, это же... можот, я буду говорить, дак мне потом действовать не будет. Действовать не будет.

Идёт баба... ладно, скажу. Идёт баба... Я вот так говорю, что, над ранкой дышишь вот так<говорит, близко поднеся палец ко рту>.

Идёт баба.

За бабой бежит собака.

Собака пала.

Всё кровь, кровь запала.

У раба Божья....

...как его имя, как звать... у раба Божья, вот меня Виссарион зовут...

...Виссариона Святого.

Вот и всё. Подержи вот, и она сразу сгустеется, умнётся.

Идёт баба...

...представь вот.

За бабой бежит собака.

Собака пала.

Вся кровь запала.

У раба Божья

Виссариона Святого.

Во веки веков. Аминь.

<...> Один раз сказать... Поплевать три раза вот так вот... Вот так воздухом просто... Ну, запомни или вы записали это, да? Ну, вот это попробуйте, можот, не знаю. У меня дак действует.

Здесь рассказчик наставляет младшего — собирателя — как нужно заговаривать, обучает его и поэтому дает указание относительно того, что нужно видеть «внутренним зрением» во время заговора: представь то, что говоришь.

Следующий пример — спонтанное «видение» матери пациента, магический акт по исцелению которого совершался на большом расстоянии от него:

(Бел20а-44)

Еще у меня лично у самой был случай, когда сын у меня был маленький. Ему тогда годик был. Мы приехали к маме, а он голоштанненький был. Без трусиков, безо всего выбежал на крылечко — и бабушки все так стоят — и он так об порожек стукнулся. Заплакал, заплакал, заплакал. Кто, говорят, надо в темное место, кто куда! То ли красным закрыть, то ли черным! Я там ушла за дверь, там его качаю, качаю, он все плачет, все плачет, а опухоль у него идет и идет, и уже так до плеча.

Мать рассказчицы отправилась в другую деревню к «бабушке». Она сама в это время прилегла отдохнуть вместе с сыном:

Она там че-то, видимо, в это время шептала. А у меня вот Павлуша-то стих. И я в полог легла на бок, руку перед собой положила, и он рядом на руке лежит и уснул. Птичка села мне на это место <пальцы руки>, на руку, и так вот на меня смотрит. Серая птица, такие летают вот, рябину клюют, такие глаза черные, смотрит так на меня. И я тоже на нее морю. Она — прррх! И прямо в полог. И куда исчезла птичка эта, я не знаю. Я потихонечку беру Павлика на кровать, давай все шарить, шарить, и нигде ничего не нашла. Где эта птичка? Мама приходит, говорит, что бабушка сделала. А в это время она как раз что-то, видимо, шептала, делала.

Вторая — иная — реальность представляет собой площадку для магической деятельности и составляет предмет магического «видения». У нас есть основания полагать, что она топологически совпадает с пространством связей (социальных, логических, психологических), служит его *иконическим* знаком. Это, действительно, невидимый мир. Но это не иное царство — двойник физического мира. Это невидимый мир отношений и качеств, пространство символических категорий. Сакральная реальность — иное членение того же мира. Основными элементами этой реальности служат знаки-имена, магические метафоры качеств и отношений, и знаки-предикаты — силы, магические метонимии воли, компетенции (власти) и пространственного статуса (владения).

Необходимость введения в анализ характеристик знака (индекс, икона, символ) основана на следующем соображении. Полагаю, что одним из условий переключения семиотической деятельности на магический регистр является изменение сущности используемых в этой деятельности знаков¹². Необходимо при этом подчеркнуть, что речь идет не только о вербальных знаках. Семиотическими являются все компоненты коммуникативной процедуры: время, место, говорящий и его статус и пр. Каждый из них может быть подвержен преобразованию. «Анализ сущности знака, — писал Ч. С. Пирс, — доказывает, что всякий знак детерминирован своим объектом: во-первых, когда он имеет какие-то из характеристик своего объекта — этот знак я называю *Иконой*; во-вторых, когда он реально и в своем индивидуальном существовании связан со своим индивидуальным объектом — этот знак я называю *Индексом*; в-третьих, когда более или менее приблизительно достоверность (certainty) того, что как денотирующий свой объект он будет интерпретирован вследствие привычки... — этот знак я называю *Символом*»¹³. Пирс пояснил свое определение следующим примером: «Отпечаток ноги, найденный Робинзоном Крузо, служил ему Индексом того, что на его острове есть некое существо, а тот же отпечаток ноги, высеченный в гранитном монументе славы, будучи Символом, возбуждает в нас идею человека вообще. Что касается Икон, то каждая обладает некоторым более или менее явным характером своего Объекта... Икона не замещает именно ту или иную существующую вещь, как то делают Индексы. Ее объект в аспекте своего существо-

¹² Ср. использование предложенной Пирсом типологии знаков для описания каббалистических заговоров: *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ латышских заговоров каббалистической традиции // *Малые формы фольклора: Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова*. М., 1995. С. 105–120.

¹³ *Пирс Ч. С.* Основы прагматизма. В 2-х т. СПб., 2000. Т. 1. С. 222.

вания может быть чистой фикцией. Еще менее ее Объект необходимо есть одна из тех вещей, что встречаются нам привычно. Но одну уверенность Икона на самом деле дает нам, причем уверенность самой высокой степени. Речь идет о том, что данное умственному взору, — Форма Иконы, что также есть и ее объект, — должно быть *логически возможно*¹⁴. В других работах он для толкования понятия Иконы приводил в качестве примеров графики, формулы, карты, схемы, представляя этот тип знака как выражение некоторых отношений.

Так, например, знак «собака» может выступать в ситуации указания на конкретный объект в качестве индекса («убери собаку»), в качестве символа (вербального — «в деревне много собак») или в качестве иконы отношений — изображение собаки на закрытых воротах. В тексте заговора на кровь, который был приведен выше, слово «собака» используется также иконически:

Идѣт баба. За бабой бежит собака. Собака пала. Всѣ кровь, кровь запала. У раба Божья...

Рана и кровь логически связаны как причина и следствие. В этой связи выделяется одно из ее качеств — одно (кровь) следует после другого (рана). Это качество обозначено посредством особого знака: метафорического сюжета про «бабу» и «собаку», следование их друг за другом пространственное, а не каузальное. Здесь происходит метонимический сдвиг: установление соответствия между отношением рана—кровь и отношением баба—собака меняет логическую интерпретацию первого, происходит подмена причинного следования на следование пространственное. Такая связь может быть разорвана, что и совершается в акте заговора.

«Собака» в следующем тексте — с ее способностью двигаться и не двигаться (бежать и «пасть») — представляет собой иконический знак отношения подвижности и неподвижности.

Бежала собака. Несла рукавичку. Рукавица упала. Вся кровь перестала.

Аналогичное семиотическое преобразование в следующем тексте:

«Ночь до зари, заря до свету, у рабы Божьей у Александры, аминь, аминь, аминь, ожог до слова, аминь, аминь, аминь» (ТРМ 129).

Качество, иконой которого служит сюжетный план, — последовательность, при которой каждое следующее звено отменяет предыдущее. Это качество представлено как общий план содержания и для сюжетной и для дейктической части высказывания: ожог и мои слова размещаются в такой же последовательности — последующее отменяет предыдущее.

Магические процедуры, как мы видим, имеют два логических хода. Первый ход — утверждение темы: вводится некое качество, метафорически поименованное знаком, создаваемым в процессе магического акта. Второй ход — перформативный акт, за счет которого утверждаемое качество присваивается объектам реального мира, что совершается за счет преобразования последних в иконические знаки, содержанием которых становится то же качество.

«Когда выпускаешь коров, взять долгую нитку и на каждую животину завязать узел — т. е. на одной нитке завязывать узлы, подразумевая под каждым из уз-

¹⁴ Там же. С. 223–224.

лов одно из своих домашних животных, — сколько голов, столько узлов, и приговаривать: „Как ты, милая ниточка, крепко сидишь, так, милая животишко, крепко стада держись“. Ниточку привязать, чтобы все коровы перешли через нее» (ТРМ 148). Не слова, но сами объекты — нитка и скот в этом контексте — знаки определенного качества (связанности, сцепленности). Здесь — акциональное действие преобразует вещи в иконические знаки, вербальное — закрепляет смысл, указывая, какое именно качество объединяет их.

Перенос утверждаемого из символической реальности в реальность социального пространства, перформация, преобразование мира отношений происходит за счет изменения их связей на символической карте-иконе. Она может быть дана в «видении» — сознательно представляемой «умственному взору», или же изображена через определенный предметно-акциональный ряд.

Условием эффективности такого действия является размещение произносящего магический текст в особой позиции. Он либо сливается с волей, силой, компетенцией (ср. «быть в силах») и тогда совершает перформативные акты, что обозначено концептом «знать»: уметь видеть обе реальности, уметь называть их и иметь силу совершать семиотическое преобразование. Либо, как это происходит в магических актах-обращениях, заговаривающий способен лишь призывать хозяина-«силу», препоручая ему совершение нужного действия взамен приносимого дара.

Можно предположить, что в общем поле магико-ритуальной практики, факт которой маркирован наличием ритма, акциональных и речевых амплификаций, заговаривающий может занимать различные экзистенциальные позиции.

Позиция просящего «силу» предполагает действия, аналогичные отношениям между людьми. Заговаривающий в этом случае ведет себя в соответствии со своим статусом. Хозяйка — в платке и обуви, и в случае обращения к силам дома-двора, и в случае обращения к лешему. Хозяин — с непокрытой головой (в доме) и, непременно, с покрытой — в лесу и на воде. Ритуал просьбы оформлен пластически — поклоном — и поддержан даром («относом»).

Позиция, предполагающая вхождение заговаривающего «в силу», существенно иная. Ее специфика касается практически всех параметров коммуникативной процедуры.

В магических актах такого типа чаще всего совершаются определенные преобразования пространства и времени посредством создания их знаков и семиотических манипуляций, с ними производимых.

Если в случае просьбы к силе пространство и время учитываются в качестве условия эффективности коммуникативного акта, оставаясь в наборе статических параметров процедуры, то в этом случае они перемещаются в ее динамическую часть. Заговаривающий конструирует контекст:

«Брали три камешка небольших: один камешек из байны, другой — какой первый на улице попадется, третий — в доме какой найдут... А воду в ключе брали, зачерпнуть так, чтобы не вылилась и дальше не выливать и не переливать...» (ТРМ 322). При лечении озыка.

«Ребенок ревит. На вечерней заре по окнам с ним ходят. „Первая заря Марья (подходя к первому окну), вторая заря Дарья (у второго), третья заря Пеладыя (у третьего), не смейся, не галься над моим дитем. А смейся и галься на дне речном...“» (ТРМ 333);

«Раз и два вроде родимчик стал ее брать... Та пришла, ходила шесть недель к нам на заре на вечерней. От скобки не отходила. (Иногда ложились спать до ее прихода, но близко к двери, чтобы придя, она могла одной рукой прикастаться к ребенку, а другой держаться за скобку двери.) От скобки не отходила, рукой за скобу держится и шепчет...» (ТРМ 404);

«Девушка, ты поди, возьми с ключа воды...», а сначала она: «Побежишь ты на участка-то, дак возьми земли, возьми, — говорит, — конвертик и приговаривай: „Мать сыра земля, принимай или леготы давай“... Ну вот, я побежала по участкам, чтобы с поля брать дак, с этого конца берешь, чтоб тот конец не видно было... С двенадцати полос надо, с двенадцати полей...» (ТРМ 405).

Ваш20—41

<А вот как корову заводят, тоже так говорят?>

Денюжку кидают, хлеба кусочек кинут, потом животинку заводят. Да, хлеба кусочек и денежки кинут там. Место, где она будет стоять.

Г: Следки завслед кинут.

<А следки — это что?>

А: Следки — вот где ступает животинка — идет, так след кинут, земельку.

Г: Так вперед, чтобы <нрзб.> пройти, и сам заходишь, и следки вперед. Закинут, чтобы она втяну-то не шла. Чтoб домой ходила.

А: У Наташи-то убежала и то скотина, помнишь? Корову — приходила, ходила куда: «Нюра, чё ли ради Христа будет, подсобляй! Бежит корова домой и всё». Мы всё по прогонам-то погоняли, да следок покидали завслед за стадом, чтобы она со скотиной ходила. Ведь привилася!

Вне зависимости от того, какая субстанция используется в качестве знака — пластическое действие, предмет или звучащее слово, — природа магического знака, организующего перформацию, остается той же. Это знак иконический, он призван воспроизводить отношения или качества, имеющие место в действительности¹⁵: полноты и меры (воду не доливать и не переливать), периода (зори), мерности пространства (полосы на полях) и пр.

Слова и вещи, оставаясь самими собой фактически, перемещаются в акте магии в новое интерпретационное поле, включаются в иные отношения. Они становятся знаками, «обладающими свойствами своих денотатов»¹⁶, т. е. преобразуются в иконические знаки. Но и не только это. Вторым этапом магического акта является изменение объекта, репрезентированного в качестве знака, в отношении его интерпретанта. Здесь нам следует вновь обратиться к определениям Ч. С. Пирса, толкующего интерпретант в прагматическом смысле: «...у Знака есть Объект и Интерпретант, последний из которых есть то, что производится Знаком в Квази-уме, то есть Интерпретаторе, посредством детерминирования его к некоему переживанию, или усилию (exertion), или Знаку — такая детерминация и есть Интерпретант. Однако остается указать, что обычно есть два Объекта и более чем два Интерпретанта. Именно же, мы должны различать Непосредственный Объект (Immediate) — Объект, как его репрезентирует Знак, и Бытие которого, таким образом, зависит от его

¹⁵ См.: Моррис Ч. У. Основание теории знаков // Семиотика. М., 1983. С. 37–89; Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 123–135.

¹⁶ Моррис Ч. У. Основание теории знаков... С. 37.

Репрезентации в Знаке, — от Динамического (Dynamical) Объекта — Реальности, которой некоторым способом удастся детерминировать Знак к его (Знака) Репрезентации. В отношении Интерпретанта мы равно должны различать, во-первых, Непосредственный Интерпретант — интерпретант, как он открывается в верном (right) понимании самого Знака, и который обычно зовется значением (meaning) знака; во-вторых, мы должны выделять Динамический Интерпретант — действительный эффект, реально детерминированный Знаком как Знаком»¹⁷.

Для совершения преобразовательного акта необходимо, как мы видим, переключение кодов восприятия и узнавания. Можно предположить, что именно эта способность — умение переключать коды — и именуется в традиции «знанием». Такое переключение возможно при наличии культурных конвенций, уже не социального, а когнитивного плана, задающих парадигму иконических знаков данной культурной традиции и правила их кодировки.

Знание конвенций является фактом необходимым — для толкования иконического знака (например, в мантике), но недостаточным — для осуществления перформативных магических актов. Можно знать, что птица, влетевшая в окно, — знак дурной вести или скорой смерти, но для того, чтобы изменить предполагаемое несчастье, этого знания недостаточно. Знающий должен — применив определенную стратегию перекодировки — превратить один знак в другой, поменяв условия соответствия между знаками и объектами за счет введения нового интерпретанта. Рассмотрим следующий пример. Действие — очерчивание безымянным пальцем нарыва, повторенное трижды, преобразует предметы в знаки: наделяет предметы знакомым статусом. Речевой акт устанавливает то общее качество — отсутствие признака, знаками которого они теперь и всегда будут являться.

(Бел20–117)

От нарыва:

Этому пальцу имя нет, а этому чирью места нет.

Три раза по часовой стрелке, говоря «Аминь. Аминь. Аминь».

Наиболее распространенным приемом магических преобразований служит транспозиция сюжета (плана истории) на прагматический уровень (план речи). Знаки-метафоры свойств и качеств перемещаются на прагматический уровень высказывания. Им отводится позиция адресата: «Мать сыра земля», «Заря Марья», «Ниточка, ниточка» и пр. Каждый камень или уголёк именуется — «от женского полку, от мужского полку, от озыку, от дневной притчи, от ночной притчи» (ТРМ 324).

Подобное переключение определяет выбор «коммуникативного коридора», поскольку именование адресата устанавливает определенный тип отношений между коммуникантами. Здесь — это отношения магической силы-связи, что подразумевает особое положение самого заговаривающего, его особую роль. Факт принятия на себя подобной роли заговаривающий обозначает определенными семиотическими действиями: так же как он преобразует вещи в иконические знаки, заговаривающий преобразует себя. Он делает себя знаком «силы».

Так поступила знакомая нам женщина, которую мы знали как повитуху и от которой записали около двадцати заговоров (1990 г., Виноградовский р-н Архангель-

¹⁷ Пирс Ч. С. Основы прагматизма... С. 233.

ской обл.). Рассказывая их, Татьяна Федоровна ничего не сказала о том, как себя вести при осуществлении магического акта. Но, оказавшись свидетелем этого действия, я увидела существенные перемены в облике и поведении этой женщины, которые однозначно указывали на то, что это действие требует от нее особого состояния. Накануне днем мы разговаривали со сгорбленной старушкой с быстрой речью и уклончивым взглядом, одетой в обычный ситцевый халат. На вечерней заре, перед совершением заговора передо мной была другая женщина — очень собранная, с прямой спиной и открытым взором. Она переоделась. На Т. Ф. были явно где-то долго хранившиеся очень чистые вещи — юбка, светлая кофта, новый платок на голове. (Мне подумалось, что это вещи из заветного узелка на смерть, но спрашивать я не решилась.) Поверх кофты был повязан традиционный плетеный пояс. До этого в деревне мы не встретили ни одного человека, который бы его носил, хотя нам часто показывали их в домах. Было видно, что она «встала благословясь, пошла перекрестясь».

Еще один пример изменения собственного облика в ситуации магической коммуникации:

Вот здесь бабушка жила, в лес ходит за грибами, за ягодами. Так вот она вечером поздно прощалась с лесом. Я видела, что она была в одной сорочке, волосы распущены. До 17-го октября в лес ходят. После в лес больше не ходят. Всегда надо поблагодарить лес. Она в лес ходила, говорила, никогда с пустыми руками из лесу не уходила. Верила, благодарила. <А какие слова она говорила?> А это я не знаю, тайные, вечером поздно она вышла, когда все спят (Александра Павловна Иванова 1925 г. р., пос. Конево Шольского р-на, 12.07.01).

Перечень фактов подобного рода, достаточно хорошо известных в этнографии, может быть продолжен. Нам важно отметить то, что семиотическое преобразование заговаривающим самого себя в акте магии носит регулярный характер.

Актеры социального пространства — нуждающиеся в лечении или помощи — в реальности заговора, напротив, перемещаются на позицию объектов, которым, в результате перформации, присваиваются новые свойства¹⁸. План сюжета или истории, на которую ссылается заговаривающий как на прецедент, становится планом речи, разворачиваясь в актуальный контекст высказывания.

Дейктический план, определенный актуальной задачей заговаривающего, напротив, перемещается в область пресуппозиции, служа основанием для совершаемого речевого акта:

*«Ураз-ураз,
не ходи вперед,
не ломай костья,
не корчи жилья
У рабы Божьей (имярек)
По белу телу*

¹⁸ В модели коммуникативного акта, как писал Р. Jakobson, «выделялись три „вершины“: первое лицо — говорящий, второе лицо — слушающий и „третье лицо“ — собственно некто или нечто, о чем идет речь... Так, магическая, заклинательная функция — это по сути дела как бы превращение отсутствующего или неодушевленного „третьего лица“ в адресата конативного сообщения» (Jakobson P. Лингвистика и поэтика // Структурализм. «За» и «против». М., 1975. С. 198).

Во веки веков

Аминь» (ТРМ 469).

Магический перформативный акт представляет собой семиотическую процедуру, в которой каждый из параметров, вне зависимости от того, к какому контексту он относится — статическому или динамическому, — представляет собой знак. Вербальные знаки — лишь часть этой процедуры. Ее смысловые компоненты — локация, номинация, предикация — могут быть детерминированы за счет различных параметров, составляющих прагматический шаблон. Например: на утренней заре тоскующий должен пойти на реку до того, как кто-либо брал из нее воду, и сказать: *Куды вода, туды тоска. С белого лица, с ретива сердца. Аминь*. Время, избираемое для акции, — заря — представляет собой знак универсальной категории изменения, перехода. Река — пространственный знак той же универсалии — изменения, перехода. Именно это качество присваивается персоне, обозначенной в магическом акте непосредственно — лицом. В ситуации взаимодействия есть «я» и «ты» — коммуниканты, я говорю о чем-то (референция), говорю что-то (предикация) и размещаю то, что я говорю, во времени и пространстве, соотнося это с временем моего говорения. Специфика вербальной части рассматриваемого магического ритуала состоит в том, что мы можем подставить самые разные прагматические значения в заданную текстом конструкцию. Вербальный текст в данном случае представляет собой сценарий магического перформатива. «Сценарий — структура, описывающая определенную последовательность событий в данном контексте... Взаимосвязанное целое, состоящее из дыр и указаний на то, чем они могут быть заполнены. То, что заполняет одну дыру, влияет на то, что может быть в другой»¹⁹. Мы можем прочитать предлагаемую текстом схему так: «куда идет вода, туда идет тоска». И тогда мы поставим себя вне этой, описываемой с внешней точки зрения, ситуации. Или: «Куда идет вода, туда иди тоска». Тогда я, говорящий, избираю тоску адресатом своего высказывания. Эти прагматические «дыры» магического текста в событии ритуала оказываются заполненными. Заполнение «дыр» происходит вне текста — на уровне ритуальной акции. Воду черпают тыльной стороной ладони и моют лицо. Необходимый глагол со всеми его личными и временными формами, необходимые местоимения, все, что нужно для соотнесения «плана истории» с «планом речи», дано вне речи. Предикация отсутствует в речи, она происходит на уровне семиотического действия.

Магико-ритуальным высказыванием является не только вербальная речь, но семиотическое действие, использующее разные материальные субстанции для своей реализации. Магические тексты, рассматриваемые в контексте их употребления, можно охарактеризовать как реализацию особого — конвенционального — типа семиотического поведения, включающего в себя как вербальные, так и не вербальные семиотические компоненты. Высказывания такого типа ориентированы на определенный прагматический шаблон, который обусловлен, во-первых, определенными социальными конвенциями, о которых шла речь выше, во-вторых, особой стратегией преобразования знаков, используемых в этом случае.

¹⁹ Шенк Р., Абельсон Р. Сценарии, планы и знание // Труды IV международной объединенной конференции по искусственному интеллекту. М., 1975.

О ЗАГОВОРАХ В КУЛЬТУРЕ ДУХОБОРЦЕВ И МОЛОКАН (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

— Господи, благослови во имя Отцу и Сыну, Святому Духу. Господи, помилуй рабу Божию Серафиму ото всех недух, от напраслиной смерти, от опуху, от зарази, от холеры, от бышихи, от рожи, ото всех напускных, Господи, помилуй рабу Божию Серафиму, аминь, аминь, аминь.

Господи, помилуй рабу Божию Серафиму от огню. За речкой, за рекой горить огонь горячий, возьми с рабы божьей Серафимы (зевает) огонь лютучий, огняной, ветряной, наносный, наперекрёсный. Господи, помилуй рабу божью (зевает) Серафиму (от огню), втиши Господи, вмали, Господи, все скорби-болезни летучии, болючии, горячии, ломучии, чтоб ломота не ломила, прострелы не стреляли, кровь не горела, мясо не болело, кости не ломили, жилы не щамили. Господи, помилуй рабу Божию Серафиму от огню, от прострелищ, ото всех недух, аминь, аминь, аминь.

Господи, благослови, Господи, помилуй рабу Серафиму, от грызи — грызь тельная, грызь жильная, грызь костяв/ая, грызь мозговая, шшука в море, крылья медные, зубы железные, крыльм/и размахн/ётъ, зубьм/и загрызётъ, Господи, помилуй Серафиму от грызи, аминь, аминь, аминь,

Господи, прости рабу Божию Серафиму. Шел Исус Христос, навстречу яму грыжа. — Грыжа, куда ты идешь? — В народ. — Иди в синее море, грызи там каменья, во имя Отцу и Сыну, Святому Духу. Господи, помилуй рабу Божию Серафиму от грызи, аминь, аминь, аминь.

Господи, благослови во имя Отцу и Сыну, Святому Духу. Как месяц ходит, так в реках вода уходя, у рабе божьей Серафими грыжу уносит за черное море, за крутые горы, за темные леса; как берег с берегом не сходится, так у рабе божьей Серафими грыжа утихает, заживает, (умолкает), (сохрани), Господи, помилуй рабу Божию Серафиму от грызи, аминь, аминь, аминь.

— Я опять эту же буду читать, — говорит лекарка и, почти уткнувшись головой в мой больно́й сустав, повторяет все снова, прибавив еще несколько слов (они взяты в скобки в представленном выше тексте), и на тех же местах зевает (если заговаривающий зевает, значит, силы уходят «на дело»), и молитва становится более действенной). Когда кончает, ее дочь замечает: «Бабушку Самари́ду ты не читала», и Агафья Михайловна, охнув: «забыла уж я», тут же добавляет небольшой текст: «Бабушка Самари́да (Соломония или Соломони́да. — С. Н.) Христа повивала, распрязала (sic!) у костях, у мозгах, у плоде, в желудке, в животе рабе Божий Серафиме. Господи, помилуй рабу Божию Серафиму».

Агафья Михайловна Гончарова — девятидотрехлетняя духоборка, прожившая более 80 лет в деревне Гореловка в Грузии, а теперь живущая в Тульской области

(«днем я тут, а ночью в Горелом», — говорит она), — лучший на сегодня знаток самых разнообразных духовоборских текстов, будь то псалмы, предания о духовоборских вожжах, рассказы на библейские сюжеты или заговоры. Наговоренная мне летом 2004 г. «молитва» («малитва» — так обычно называются заговоры у духовоборцев и молокан) — контаминация шести заговорных текстов, из которых первые два — «ото всех болезней», остальные — от грыжи. В этих заговорах участвуют типичные для общерусских заговоров персонажи, загрызающие грыжу, — щука и бабушка Соломонида, ср. [Майков: № 122, 128], присутствует типичный для лечебных заговоров эпизод встречи с болезнью Христа или святых.

Эти тексты вводят нас в обширный мир заговорной культуры духовоборцев, или духовоборов, как они сами себя обычно называют, и одновременно в мир русских заговоров, бытующих в среде православного населения. Статью можно было бы начать с текстов заговоров представителей другого направления русского народного протестантизма — молокан, текстов, тоже довольно распространенных в русской народной культуре, как, например, списанная на бумажку «малитва от зуп»: «Месец месец маладой, на тебе рог залатой ты абходишь белый свет, ты видишь как мертвые спать, у них зубы не болять, десны не соднять. Пошли рабу Божему (имя), штоб у него зубы ни болели, десны занимели, десны ни соднели. Аминь». Заговоры — то общее, что досталось духовборцам и молоканам в наследство от средне- и южнорусской фольклорной традиции.

Существует ли какая-либо специфика в заговорном мире русских протестантов по сравнению с православными? Ответ на этот вопрос я буду искать в текстах живой традиции закавказских молокан и духовоборцев, основываясь прежде всего на собственных экспедиционных материалах (общие сведения о духовборцах и молоканах см. [Клибанов 1965]).

Можно предположить, что отпечаток конфессиональной принадлежности на заговорной традиции проявляется а) в составе заговорного репертуара (тематических группах) и путях его модификации, в том числе заимствовании; б) в структуре заговорного текста, в частности использовании в нем ключевых слов, собственных имен и клишированных выражений конфессиональной культуры; в) в характере функционирования текстов. Последнее 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. Три отмеченных аспекта (состав, структура и функционирование) теснейшим образом связаны между собой, что я и постараюсь показать.

Начнем с функционирования текстов. В мировоззрении русских протестантов, в отличие от церковного православия, не существовало негативного отношения к магическим словам и действиям, направленным на лечение и предупреждение болезни или порчи. Функционирование заговоров в рассматриваемой среде определялось прагматическим представлением об их пользе или вреде для человека. Смертным грехом считалось и продолжает считаться хула на Святого Духа. Главные проявления этого греха — чародейство (вот почему мне не встретилось ни у молокан, ни у духовоборов ни одного любовного заговора), прелюбодеяние (среди молокан бытует легенда о том, что Ева согрешила с дьяволом и родила от него Каина), убийство, в том числе аборт. Носителями чародейства, а это прежде всего насылающие порчи, разнообразных болез-

ней, присушивание, духоборы и молокане обычно считают «чужих» — не-русских или русских православных, а если заводились свои колдуны (например, молоко умели у скотины отнимать или портить свадьбы), то потому, что «от приезжих учились». Полезные же «слова» («малитвы») чародейством не считаются. Если православное духовенство безусловно осуждало использование любых заговоров, и у старообрядцев-беспоповцев, например, в старообрядческих селах Верхокамья «волхитки» и лекарки в собор не допускались (колдуны, как и партийные, должны были отмаливать грехи два года), то духоборские «шептухи» могли приходить на «поклонение» (духоборское моление) и не скрывали своей деятельности, а молокане Ставрополя выражали мне свое недоумение по поводу потаенного использования полезных заговоров своими соседями — староверами-некрасовцами.

«Малитвы» у духоборцев и молокан не скрывались, зафиксировать их наличие не составляет большого труда, и богатство заговорных текстов при направленных исследованиях может обнаружиться довольно быстро. Если же учесть, что большинство духоборцев и молокан долгое время жили в Закавказье в условиях этноязыковой изоляции, консервирующей традицию (большинство моих информантов — недавние переселенцы оттуда), то не только богатство заговорных текстов, но и обилие архаических элементов в них оказываются отличительными признаками этих культур.

Попав первый раз к закавказским духоборцам в 1985 г., я за короткий срок (менее двух недель) при преимущественной ориентации на фиксацию духоборского пения (псалмов, стихов и песен) записала более 30 текстов общерусских заговоров и оберегов самого разнообразного содержания, прежде всего от болезней: от грыжи, от зубной боли, от потери голоса, от ячменя, от испуга, сглаза/порчи, от ран, от свиху и т. п. Были записаны заговоры от воров и несправедливых судей, от оружия. Тогда я обратила внимание на космологическую ориентацию духоборских представлений об окружающем мире, пронизывающую духоборские псалмы и сказывающуюся в тексте заговоров. Там же на духоборских похоронах я услышала текст апокрифа «Сон Богородицы», который в самых разнообразных вариантах (а в «Животной книге» их более десятка [Материалы 1909]) до сих пор читается при смерти как оберег в долгом пути в загробный мир, причем по возможности его должен прочитать сам умирающий (подробнее см. [Никитина 2002]).

Этнографом С. А. Иниковой было записано за несколько полевых сезонов (1988–1993 гг.) 123 разных заговорных духоборских текста на территории бывшего СССР и 60 — у канадских духоборцев. Ею же были опубликованы и частично откомментированы тексты духоборских заговоров, записанных в начале XX в. В. Г. Бонч-Бруевичем (26 текстов), а также часть заговорных текстов из тетрадки канадской духоборки, содержащей 54 текста [Inikova 1999]. Некоторые комментарии нуждаются в дополнительной аргументации или пересмотре, особенно это касается собственных имен, однако само введение в научный оборот текстов духоборских заговоров — весьма отрадное явление. Интересно, что текстов «присушек» в своих полевых исследованиях С. А. Иникова, так же как и я, не встретила. В основном же, считает исследовательница, духоборская заговорная традиция укладывается в русло общерусской. Замечу, что прежде всего это относится к тематике заговоров. Что же касается христианских персонажей, то в заговорных текстах, как и у православных, часто присутствует почитаемая духоборцами Богородица и гораздо реже встречаются

имена святых, которых, в соответствии с протестантской традицией, там вообще не должно быть. Правда, они не всегда называются святыми. Так, в заговоре «От злых напастей», записанном В. Г. Бонч-Бруевичем [Inikova 1999: 120], где главным адресатом просьбы является Богородица, с ней сидит *тихий Степан-попутничек* (святой Стефан), а в заговоре для пчел святые Зосима и Савватий названы *пастушками Божьими* [Там же: 132]. Присутствие имен святых не совсем случайно. Духоборцы хорошо помнят престольные праздники в честь святых в православных селах, где они когда-то жили. Так, жители духоборского села Гореловка в Грузии — выходцы из Тамбовской губернии — до сих пор три дня «гуляют на Флора и Лавра»: это был престольный праздник в селе, откуда они уехали более 150 лет назад.

Разнообразные заговоры бытуют в наши дни 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 в., обычно записывались в тетради, причем переписчиками и владельцами тетрадей часто были мужчины. За несколько полевых сезонов — первая поездка к молоканам была осуществлена в 1990 г. совместно с музыковедом проф. М. Мазо (США) — я записала около сотни заговоров, просмотрела около двух десятков рукописных книг и тетрадей с текстами «малитв». Эти тетради хронологически охватывают более ста лет: от второй половины XIX до конца XX в.

Необходимо отметить, что молоканство как разновидность русского народного протестантизма не представляет собой единого направления. Несмотря на наличие общих признаков в богослужении, в репертуаре и исполнении псалмов, два на сегодняшний день основных направления в молоканстве — постоянные и прыгуны — значительно отличаются друг от друга по религиозному мироощущению. Если принять существующее разделение сект на рационалистические и мистические, то оно пройдет по молоканам: постоянные молокане относятся к рационалистическим сектам, прыгунов следует отнести к мистическим. По моим наблюдениям, мистическое присутствует и в менталитете постоянных молокан, однако оно имплицитно, и можно говорить об интровертности или экстравертности как признаках этих двух культур по отношению к мистическому и магическому. Отметим также, что склонность к Ветхому Завету у прыгунов значительно больше, чем у постоянных: они отмечают ветхозаветные праздники. Неслучайно у многих групп прыгунов нет праздника Рождества или он проходит очень скромно. Недаром некоторые постоянные молокане считают, что прыгунов нельзя называть молоканами.

Прыгуны считают, что на них во время собрания (служения) сходит Святой Дух. Тогда начинают «торжествовать» (прыгать, подымая руки) действенники и «возвещать» пророки. Святой Дух вызывает чаще всего пением (прыгуны любят цитировать библейскую фразу «Господь сказал пророку: „поди, позови певцов, и я буду говорить с тобою“»), и в этом смысле пение имеет магический характер. Мне случилось присутствовать при сеансе лечения лежачего больного при помощи хорового исполнения особых духовных песен. Исполнители просили ничего не записывать на магнитофон, не снимать на видео и фотопленку и так близко подошли к кровати больного, что увидеть что-либо было практически невозможно. Пение — ритмичное, с ускорением и повышением тона в каждом следующем куплете — весьма способствовало приведению в состояние транса всех участвовавших в сеансе. После сеанса больной, конечно, не встал, но выражение страдания сошло с его лица.

Магическое занимает особенно большое место в жизни «максимистов» — последователей пророка М. Г. Рудаметкина, радикального направления в прыгунстве. Заклинания и заговоры и различные виды сакрального поведения в самых разных ситуациях весьма распространены в их среде, а представления о мире сходны с архаическими верованиями в народном православии, что говорит о глубокой связи с той культурой, от которой они на сознательном уровне старались отмежеваться.

Начнем с рассмотрения заговорной традиции в среде прыгунов. Наиболее ранняя рукописная книга «малитв», написанная печатными буквами, с элементами церковнославянизмов, принадлежала деду шестидесятилетней женщины (экспедиция в с. Лермонтово, Армения, 2003 г.), молоканки прыгунского направления. По ее словам, книга была привезена из России более ста лет назад. К сожалению, она находилась в таком плачевном состоянии, что прочесть можно было только отдельные фрагменты. Тем не менее ее владелица уверяла, что книга ей нужна, поскольку она пользуется некоторыми «малитвами», в ней записанными. К этой книге мы еще вернемся.

Другая книга, содержащая самые разнообразные тексты, в том числе так называемые «избранные» псалмы (т. е. такие тексты, которым не было полного соответствия в Библии, но которые пелись как псалмы во время богослужения) и около тридцати «малитв», принадлежала пресвитеру прыгунов, приехавших в Ставрополье из Турции (провинция Карс, которая до 1921 г. входила в состав России). Молокане, жившие в Турции, были билингвами: они обучались в турецких школах, при этом русский был родным. Библию читали на русском языке, однако писать многие могли только «турецкими» буквами. Упомянутая книга была написана именно так.

Запись заговорных текстов показывает, с одной стороны, диалектные особенности пишущего, с другой — изобретательность и в то же время неточность и путаницу в передаче русских звуков буквами турецкого алфавита, использующего латинский алфавит с определенными диакритиками. Проблема русско-турецких языковых контактов в культуре молокан является темой отдельного исследования, здесь же в качестве примера я приведу один небольшой текст: это общерусский заговор от сибирской язвы (ср. [Майков: № 131]):

PETNATISTIYA MALITVA

Yest uraba Bojiva vteli ostrap aliskaya yazva yest uraba Bojiy [ime] nejazvi ne gromu nemolanya nedreva ubeyeniya vtule vada va gnevi zemle v rukah trisavita mejdu nagami vetri vot tebe malitva vot kluç izamok kanet Amin Amin Amin.

Даже этот небольшой текст показывает, с какими трудностями пришлось столкнуться народным «лингвистам» при записи русского текста. Для передачи йотированных гласных пишущий пользуется буквой *Y* (*ubeyeniya*), Ж передается через *J*, мягкость согласных не фиксируется, предлоги, союзы и частицы могут писаться и вместе, и раздельно. Для передачи не существующего в турецком языке звука Ц придумана модификация буквы *t*: прибавлена еще одна перпендикулярная черта — *t*.

У пресвитера была и другая тетрадь с заговорами — уже на русском языке, явно более позднего происхождения. Тексты в ней повторяли более половины заговорных текстов «турецкой» книги. Главным образом это были лечебные заговоры.

Итак, две наиболее старые рукописные книги с текстами заговоров были написаны мужчинами. Сравнительно новая тетрадь с заговорами — записи 70–80-х гг. — также принадлежит мужчине — прыгуну, приехавшему из Карса. В этой тетради за-

говорные тексты от сибирки, от испуга, от порчи следуют после описания занятия по карате и средства от невралгии.

У духовоборов и молокан-прыгунов (забегая вперед скажу — и у постоянных молокан тоже) много общего в тематике заговоров: большой популярностью пользовались и продолжают пользоваться «малитвы» от грызи, от кил, от крови, от воров, от испуга, от глаза, вобравшие в себя множество текстов на эти темы, весьма разнообразных по своей семантической и прагматической структуре.

Актуальными для пользования и у молокан, и у духовоборцев оказались молитвы от волосника, не принадлежащие к числу распространенных в настоящее время среди православного населения (о мифологическом волосе см. [Гура 1997: 377–379], современные записи заговорных текстов см. [Русские заговоры 1998: 276]). На отдельном листочке в одной из прыгунских тетрадей с молитвами я нашла короткий текст: «Волоса-волосники тута вам не жить волоса-волосницы выходите на три колесницы Аминь». Владелец тетрадки, где была эта «малитва», охотно рассказал о волоснике и спасительном действии заговорного текста, соединенного с текстами других молитв, которые он использовал для самолечения: «У человека заводится в кости волос, волосник. Этот волос большинство заводится от температуры. Или какая-нибудь рана — от грязи... И приключается температура. А после температуры появляется этот волосник. И волосник когда появляется, эта рана начинает краснеть. Ну и потом вода сочится. Ну и потом, он как уйдёт в кость — их два сорта — один мужской, один женский. Это хорошо, что этот мужской легко поддается, а женский — очень чужело поддается вывод его. Женский — годами его выливать нужно. Набрать травы такие — полынь, скипятить воду с полыни, потом, ну, а когда растёт пшеница, колоски, которые с усиками, набрать пучок, двадцать восемь волосков. Потом, она немножко остынет, на эту рану лить, а внизу колоски держать, под ту рану, а сверху молитву читать и воду лить. Оно ж через колоски стекает. Против света посмотрите — такой же волос, как у нас, но намного тоньше от него, его очень плохо видно, он вертится, крутится на колосках. Он выходит и на колосках застреваит. Крутится — он живой и есть. Несколько раз надо. За один раз сколько вышли — завтра опять, послезавтра опять — обычно там бабки неделю поотливают и вышло — не вышло, — кончено всё. Вот когда у меня завелся волосник, ну поехал — куда? — где теща живет, а там одна бабка. Русская (не молоканка. — С. Н.). Ну, своячена с ей поговорила, я пошёл. Ну, отольет, выходит, она показывает мне. Ну, неделю поотливала. Деньги отдал, заплатил. Она говорит: „Больше с меня ничего не получится. То, что, говорит, было, я вынула“. Я потом к тете Гане поехал. Тоже столько повыходило. Тоже с неделю поотливала. я отблагодарил. „Всё, говорит, — моя миссия кончилась“. Нашел потом эту молитву. Приехал домой. Мне уж хотели ногу отрезать. Тут я как молитву нашёл, так начал и всю книгу использовать. Годов 10 тому назад. Начал читать молитвы из книги к этой молитве. Все молитвы прочитывал к той молитве, и читал я с усердием. Выходили-выходили — наконец, вышла красная голова — поглядишь на свет — голова крутится, как у змея, но красная, потом синие выходили, ну как будто краской вымазаны, когда вот эти повыходили, стала рана меньше, меньше, и затянулась. А пока волос там сидел, рана не заживала».

Несколько иначе о волосе мне рассказала духовоборка, специализирующаяся только на лечении от волоса, что говорит о том, насколько эта болезнь распространена. Ей приходилось лечить не только «своих» духовоборов, но и «чужих» — «русских»

и грузин. Знание ей передала бабушка, которая, в соответствии с духоборскими представлениями о благодатности «малитв», внушала ей, что от такого знания «грех отказываться». Итак, кипятят траву, обязательно душицу, мяту, любисту; на больное место, например на руку, кладут «тридевяť колосов», то есть 27, льют воду, читают молитву: «Господи благослови, волос выходи, волос человечесий, волос овечий, волос кошачий, волос собачий, волос ишачий, волос лошадиный, волос скотинный, волос свиный, волос ветряной, волос глазной, напускной, жильный, суставный, сошкурный, волос волосайный, волосайное гнездо, тут тебе не быть, тут тебе не жить, гнездо не вить, сколько вас есть волосов — выйди на тридевяť колосов». Двадцать семь раз надо читать молитву по три раза в день. И волос выходит на этот колос — красный, зеленый. Всякий». На вопрос, отчего бывает волос, лекарка ответила: «больше напускной...» (О заговорах от волоса у духоборцев см. также [Inikova 1999: 42–44].)

Архаичным элементом заговорного мира, объединяющим духоборцев и молокан, является обращение к земле с просьбой о прощении и здоровье. Две таких молитвы канадских духоборцев опубликованы в [Ibid.: 66, 68]. У молокан-прыгунов формульное обращение к земле чаще всего встречаются в молитвах от притки/испугу: «Прости, матушка сырая земля, прости-отпусти раба Божьего (имя) притку испуг младенское». При этом и в духоборских, и молоканских заговорах реализуется идея обмена: «Я тебе, матушка сырая земля, отдаю три поклона, а ты рабу Божьему (имя) дай здоровье» [Ibid.: 68]. В более материальном образе обмен предстает в молоканской молитве от «младенского» (падучей): «Матушка сырая земля, мы к тебе пришли, дары принесли, пуд золоту, пуд серебра, пуд всякого зерна в плохой час ты постигла раба Божьего в хороший час будем просить прощения. Прости отпусти раба Божьего притку испуг маладенское». Землю просят «свое взять, мое отдать». Приведу отрывок из моего разговора с прыгункой родом из Карса (Турция):

— Когда болела бабушка Ганя, тетка наша родная... людей што-т много собралось, все родственники, а она уже была в усмерти, ну и она это... кошка прыгнула на Маняшку... и бабушка Ганя сказала: «Попрощайся», мне как-то неудобно, и родственники их стали чтобы попрощаться, ну я взяла и попрощалась.

— С кем?

— Ну, чтоб дитя не испугалось, от испугу. Ну, от испугу. Кошка нечаянно прыгнула, а она кричит дуром. А я как тут же стала на коленки и попрощалась: «Во имя Отца, Сына и Святому Духу Мать сыра земля прости, свое возьми, мое отдай».

При лечении от испуга надо целовать землю, говоря: «Мать сыра земля, прости меня».

В тетрадах прыгунов обращает на себя внимание большое количество молитв от нечистых духов, от порчи; в отличие от остальных они начинаются, как правило, с формул «Во имя Отца, Сына, Святого Духа (или Святому Духу) аминь» или «Господи, помилуй» и в этом смысле имеют гораздо больше прав называться молитвами.

Обратимся теперь к заговорным текстам постоянных молокан.

Существенно, что мои полевые наблюдения относятся к постоянным молоканам, проживавшим в Закавказье в соседстве с прыгунами и имевшим с ними довольно тесное общение, включая брачные союзы. Я уже отметила, что многие прыгунские пресвитеры (по крайней мере некоторые из них) пользовались заговорными молитвами. Однако не все пресвитеры их принимали. Так, в Дилижане прыгунский

пресвитер и пророк рассказал мне о деде по матери, родом из Тамбова, который мог молитвой заставить человека, задумавшего дурное (например, отнять ружье у охотника), застыть на месте, и «пока рукой не махнет, тот с места не сдвинется». Однако рассказчик сам этого не принимал и не практиковал: «я только Божьими молитвами». Пресвитеры постоянных молокан тем более этого не принимают, тогда как среди рядовых членов общины тетради с «малитвами» — обычное дело.

Рассмотрим подробнее современную тетрадь с заговорами, принадлежащую шестидесятилетней женщине, родившейся и прожившей большую часть жизни в Азербайджане, в молоканском селе. Последние 10 лет она живет недалеко от Ставрополя, и это обстоятельство существенно, потому что за это время в тетради появились новые тексты. Они переписаны из других тетрадок, и не только молоканских: некоторые заговоры списаны у «русских» (т. е. православных): «Когда лежала в больнице, русская дала листочек с хорошим заговором — списала, соседка по дому — татарка — тоже дала списать кое-что». 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 (*пойдита, приниситя*).

В тетради 37 текстов на разные темы преобладают заговоры от порчи, сглаза 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 присутствуют перечисления («из суставов и полусуставов, из жил и полужил, желудка и полужелудка...»). Из чисел, кроме распространенного 77, встречаются 57, 390 и 399. В качестве молитвы перед сном читается стишок: «На сон грядущий: „Я отдыхать на ночь ложусь в тиши ночной к тебя я в руки придаюсь и телом и душой. Спаси хранитель будь со мной и береги от зла, дай телу сон, душе покой и чтоб мысль с тобой была. Аминь“».

В нескольких заговорах есть обращение к матери сырой земле, воде, утренней и вечерней заре. Упоминается также Матерь Божия, высекающая боль и рак из болящего; в двух заговорах «от грабителей» присутствуют Никола Угодник и святой Георгий. 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 и в православной среде заговоры. Однако взглянем пристальнее. Нет ни одного заговора, начинающегося с формулы «Встану благословясь, пойду перекрестясь» (молокане не признают водного крещения и не носят креста). Большинство заговоров, независимо от темы и характера текста, начинается с формулы «Во имя Отца и Сына и Святому Духу аминь». Думается, что выделение посредством дательного падежа словосочетания *Святой Дух* в большинстве текстов в этой тетради, как и в других многочисленных заговорных текстах, неслучайно: Святой Дух особо отмечен в молоканской Троице. В текстах заговоров Святой Дух появляется не только в зачине; вот, например, заговор от испуга, где Святой Дух наравне с водой — адресат обращения: «Во имя Отца и сына и Святому Духу Аминь. Матушка вода ты течение с

трех ключев горных, омовение, очещение все имя Рабу Божию, отгани о нее всякого раба и супостата, спаси раба Божия от ножа от рук человеческих сойди Дух на воду сию и сохрани раба (имя)...», 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».

Очень часто указывается, что перед чтением заговора (молитвы) необходимо прочитать молитву «Отче наш», например, «От испуга отче наш до конца читать».

Кроме того, рядом с заговорами-молитвами записаны псалмы из Псалтыри или указаны номера псалмов, которые нужно читать до или после молитвы, например, «Премудрост Соломона, главы 13, 14». (Напомню, что молокане читают и поют в качестве псалмов много сотен текстов из самых разных книг Библии.)

Встретилась также молитва от испуга, представляющая собой контаминацию псалма с заговором. Первая часть молитвы — фрагмент так называемого «избранного» псалма, то есть текста, не идентичного библейскому, но поющего таким же способом, что и другие псалмы. Это ныне известный почти всем «постоянным» молоканам псалом «Устрой, Господи, землю твою», который, по преданию, пели ходоки-молокане перед Александром I, прося его о свободе на свободной земле. Вот текст из молитвенника, находящегося в деле молокан с. Дурникина Балашовского у. Саратовской губ. от 1839 г. (текст почти идентичен тексту современного псалма): «Устрой, господи, устрой землю свою, управи господи управи прет тобою путь наш, яко ты господи долго терпелив и много милостив о согрешениях наших ты прощайши всякого человека кающихся тебе господи от чистава сердца и ныня же господи прости и освободи отроков и отроковиц твоих от вечнава мучения и помяни господи воблаговоления людей твоих испоси споситель наш души наших. Отныня и векови аминь» [Архив, ф. 135, д. 552, л. 11 об.].

В просмотренной мной тетради с заговорами текст этого избранного псалма плавно переходит в заговорный текст с привычными перечислениями, чему способствует переосмысление слов *отроков* и *отроковиц* как *от рук* и *от руковиц* рядом с *от вечного мучения*: «Устрой, Господи, устрой землю свою, управь, Господи, путь наш пред Тобою. Яко ты Господи долго терпелив и много милостив и ты Господи прощаеш всякому человеку прости освободи от рук от руковиц 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».

Интересно, что в одном из заговоров вместо слова *Богородица* встретилось *Благородица*, и эту номинацию, возможно, следует отнести не к случайной ошибке, а к 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]. Такая же номинация Божьей матери встретилась и в тексте заговора у молокан-прыгунов Армении (запись 2003 г.). Тексты с упоминанием Божьей матери и святых, возможно, недавно заимствованы постоянными молоканами у нынешних православных соседей. Так, в двух текстах, где Божья мать саблей засекает болезни, упоминается город Тихорецк Краснодарского края, куда недавно переселилась часть закавказских молокан. Что же касается «Сна Богородицы», столь

любимого духоборами и присутствующего в молоканской тетради в качестве молитвы, то имеет смысл обратиться к взаимным контактам этих двух групп, которые были весьма эффективны в отношении обмена коллективными текстами и, в частности, заговорами. Кроме того, этот популярный на Руси апокриф мог входить в общерусское ядро устной культуры постоянных молокан; они говорят, что хоть и не поклоняются матери Христа, как духоборцы, но, безусловно, почитают ее. Мне приходилось видеть в молоканских домах, даже в доме пресвитера, фотографии с икон Божьей матери: на мой удивленный вопрос — как это может быть? — молокане отвечали, что это образ, напоминание о матери Бога, достойной уважения.

По мнению многих постоянных молокан, самой сильной молитвой является известный в православии следующий заговорный текст: «Идет раб Божий от Господа Иисуса Христа. Враг сатана, откачнись от меня, есть у меня оборона от тебя, сам Христос в Орда-ни крестился, крестом оградился, крест подо мной, крест надо мной, сам Господь со мной» (запись 2003 г.), однако, отмечают молокане, «крест надо понимать духовно».

Существенное для мировоззрения молокан постоянное противопоставление материального и духовного сказывается и в текстах рассматриваемых заговоров: «Запечатйте их нечистых духов печатими не ручными, а духовными...»

Несколько текстов представляют собой молитвы от злых (порочных) духов: Например,

МОЛИТВА ОТ ПОРЧИ

Господи Господи Господи безъначальный отец и ядино и державный сынъ пошли Господи с небесь от престола сваего святаго седмь святых духов к рабу божему N на свидетельство обо всех скорбях и болезнях от наговорных, порочных духовъ и свидетельствуйте Господи мой честнай отдам святых Ангелов и вся святыя мужей свидетельствуйте рабу Божию N от: 390 наговорных ерисей 390 злых нечистых духовъ 390 еретических замков, 390 еретических ключей отомкните раба Б N. от всех скорбей и болезней, и поставитя на прежнее места здравия, от колдуновъ и колдунницъ и от всех злыхъ нечистых духовъ: разверзitia ихъ и разрушитia их нечистых духовъ и выжигайtia ихъ и выполитia ихъ нечистых духовъ седмицею горячея сего огня, из буйной головы из ясных очей из ярых бровей из ретивого сердца, из черной печени изъ широких плечей, из поянницы из белых рук из резвых ногъ, изъ жилъ из полужил из суставов изъ полусуставовъ из мозгов из полумозгов, изъ всех пальцев из всех ногтей и от всех порченных нечистыхъ духовъ изгонится. изъ раба Б N. и прогонитia их нечистыхъ духовъ в тарь тарары в преисподнею землю и свяжитia их узлами великими и замкнитia ихъ замками крепкими и запечатайtia ихъ не чистых духовъ печатими не ручными, а духовными в сему тому делу, и в сему тому делу А. во веки веков. Аминь. Аминь. Аминь.

Обратим внимание на спорадическое сохранение ъ в конце слов (в этом смысле интересно написание в два слова *тарь тарары*), а также между морфемами (*безъначальный*). Тексты заговоров от обычных болезней старого написания ъ не сохраняют.

Заговоры на тему ограждения от нечистых духов очень характерны для молокан — и постоянных, и прыгунов: мне доводилось видеть рукописные сборники, полностью посвященные этой теме. Она же присутствует и в этом сборнике, ср. заговор от тоски («наговаривать воду») с типичными заговорными перечислениями и большим количеством чисел:

Послушай меня, Господи. Послушай раба Божива, от тоски, от сухоты, как песок отваливается от берега так бы отвались от раба Божева тоска и сухота и от студа из. Бойной (sic!) головы из ясных очей из бровей из носа из рта из румяного лица из широких плечей из поясицы из рук из ног и 20 пальцев из 20 локтей из 57 жил из 57 полужил из 57 костей из 57 полукостей из 57 суставов из 57 полусуставов из думы его, из полудумы его. Разори Господи 1000 злых духов жилистых еретических. Разверни разбери их, сокруши их и выжги их, выколи их нечистых духов седмерицею седмерицею огня. Востнови Господи Раба божива на прежнее места во здравие. Амин, А. А.

В молоканском мировидении присутствуют элементы дуализма (это объединяет прыгунов с постоянными молоканами): борьба тьмы со светом продолжается «от начала»; человек «ходит все время по острою: чуть зазеваешься, а „левый“ тут как тут».

Возможно, именно поэтому тема обратного отгона (на место, откуда пришел), характерная для православных заговоров от болезней и уроков (см., например, [Вятский фольклор 1994: 83–84]) с особой страстной напряженностью звучит в молоканских заговорах в применении к нечистому духу. Вот фрагмент текста из упомянутой выше (с. 403) старой прыгунской книги:

От скотины ли ты пришел — возвратись в свое место, от зверя ли ты — возвратись опять к зверю, с перекрестка ли ты — возвратись на место свое; вихрем ли ты нанесен — возвратись, от птиц ли ты нанесен, нечистый дух, — возвратись к птицам тем, от леса ли ты пришел — возвратись в леса, от ветвей ли ты дубовых, или с листа дерева — извратись в свое место, или от трав пришел, или от воды — возвратись в места свои, или из бездны — возвратись в места свои в бездну, откуда, кем, когда ты послан — возвратись, дух нечистый, изыди, не прикасайся к рабу божию.

Главным адресатом молитвенной просьбы в молоканских текстах является Господь Бог; просьба же заключается в изгнании и уничтожении нечистых духов — источников скорби и болезни. Вот еще фрагмент из той же старой прыгунской книги, тексты идут подряд:

Как Господь трех отроков избавил от печи огненной, так Господи Боже, избавь раба божьего имя рек от духа нечистого, от скорби прительной, щемотной, колотной, и из членов, мозгов, и из всего тела аминь.

Господи, как избавил Даниила ото рва львиного, так избави Господи Боже, раба от духа лукавого, от скорби наносной, вихровой, от всего тела, словом Господи раба болезнь, минись.

Господи, как избавил Иону пророка, от кита, зверя морского, так избави, Господи, от духа лукавого, скорби щемотной, ломотной, из сердца плоти, из всего тела из мозгов аминь.

В прыгунских заговорах, как правило, имена святых редки, зато часто встречаются имена ветхозаветных персонажей: царя Давида, царя Аггея, пророков Даниила, Моисея, Ионы: «как Данил землю расшип, так сам Господь Бог у раба Божева [име] духа лукавого расшибет».

И здесь стоит обратить внимание на семантику сравнения — самой распространенной заговорной формулы: Бог является главным действующим лицом обеих частей сравнения. Левая часть клише обращена к Ветхому Завету — источнику сравнения. Это не случайно. Молоканский менталитет склонен находить аналогии при описании самых разных ситуаций. Жанры молоканского конфессионального дискурса основаны

на принципе аксиологического сопоставления: представители конфессиональных культур смотрят на жизнь сквозь призму библейских текстов, ища параллели между событиями своей жизни — истории и современности — и событиями и персонажами священных книг. Так построены беседы, назидательные диалоги, пророчества. Этот же принцип присутствует и в текстах молоканских молитв-заговоров.

Итак, в составе, тематике, формулах и функционировании заговоров в молоканской среде можно заметить некоторые специфические особенности. Если у духоборцев существует богатая южнорусская фольклорная традиция, и заговоры, погруженные в нее и защищенные ею, составляют ее неотъемлемую часть, но не самую большую, то у молокан, особенно у молокан-прыгунов, где традиционный фольклор скуднее, народная песня вытеснена духовной песней, поющей не только на служении, но и в безалкогольном застолье, а письменные формы культуры привычны, — заговоры являются самым мощным пластом традиционного фольклора, пропитанным специфическими конфессиональными представлениями.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Архив — Архив г. Саратова. Ф. 135.

Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.

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

Вятский фольклор 1994 — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

Гура 1997 — Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Клибанов 1965 — Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М., 1965.

Материалы 1909 — Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 2. Животная книга духоборцев. СПб., 1909.

Никитина 2002 — Никитина С. Е. Устная традиция духоборцев Джавахетии // Богатырев П. Г. Воспоминания, документы, статьи. СПб., 2002.

Русские заговоры 1998 — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций МГУ. 1953–1993 гг. М., 1998.

Inikova 1999 — Inikova Svetlana A. Doukhobor Incantations Through the Centuries. New York; Ottawa; Toronto, 1999.

АНТРОПОНИМИЧЕСКИЕ НОМИНАЦИИ ПЕРВОЭЛЕМЕНТОВ МИРА (СТИХИЙ) В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

0. В этой работе мы рассмотрим одну достаточно компактную группу имен собственных, встречающихся в восточнославянских заговорах, а именно антропонимы, именующие огонь (и тесно связанную с ним в народном мировидении молнию), землю и воду (а также ее источники родники, колодцы и т. п.)¹. Скажем сразу, что у нас нет удовлетворительного объяснения, почему именно антропонимы, да еще и относительно узкий их круг, были использованы для наименования столь далеких от антропоморфизма объектов, и уж во всяком случае мы не рискуем, как это делают иногда исследователи (см. напр., [Болтарович 1994: 250]), видеть здесь следы поклонения воде (или другим стихиям) как божеству. Скорее мы бы предположили здесь просто форму особого уважительного обращения к природной силе, от которой ждут ответного магического действия. В любом случае нам хотелось бы привлечь внимание исследователей к этому вопросу, опубликовав подборку материалов на интересующую нас тему.

1. ОГОНЬ. Общий обзор народных представлений об огне см. в.: [Топорков 1995], о его использовании в народной медицине еще: [Болтарович 1994: 252–262]. Непосредственные обращения к огню встречаются в заговорах достаточно редко.

1.1. БЕЛОРУССКИЕ. В белорусских текстах обнаружили исключительно антропонимические номинации молнии, которая называется *Маланкой* по созвучию слова *молния* с именем *Маланья*.

Одна рука (*так!*) *Дямида*, а другая *Соломида*, а третья *Маланка*-блискуха: Гом. у. (Ром. 5, № 45, с. 17); в заговоре от *уроков*; третье имя явно принадлежит молнии («увесь свѣт освѣчала»).

Одна рака *Дямида*, другая *Соломида*, а третья *Маланка*-блискуха: Гом. у. (Ром. 5, № 45, с. 17); «ина свѣт освѣчая» в заговоре от *уроков*, близком к предыдущему и, очевидно, записанном от того же информанта.

В белорусских заговорах от пожара упоминается не называемый собственными именами *агенец* (с эпитетом *мой каханы*) или *аганёк* (Барт., с. 40).

1.2. УКРАИНСКИЕ. В украинских текстах встречаются номинации собственно огня (иногда вместе с землей):

*(*Д*)*Митр[о]* (*Митре брате, Дмитре брате*): укр., ркп. 1793 г. (Еф., № 211, с. 66–67); в заговоре от пожара, который представляет собой следующий ритуализованный диалог с огнем, произносимый, очевидно, от лица женщины: «Помагайбог², *Митре*

¹ Имена собственные персонифицированных ветров оставлены вне круга рассмотрения как отсылающие скорее к книжной традиции.

² Написано автором слитно, как принято и в современной украинской орфографии (*помагайбі*).

брате!» «Здорова (так!) була, моя мати!» «Не я твоя мати: твоя мати у вогні, під сковородою скварється и пряжеться, да не розширяється: и ты, *Дмитре* брате, и скварись, и пражись, а з під сковороды не разширайсь...»

Огню *Лавриче*: укр., б. м. (Стор., № 14, с. 128); в заговоре от пожара его заклинают: «як твоя жена на желѣзных сковородах испеклася, як она не шумѣла и не стогнала и не болѣла и своей силы не расшйрала, так и ты, огню *Лавриче*! теперь своей силы не расшйрай, и больше не гори и не шуми...»

Земля-*Тетяна*, огонь-*Дем'ян* вроки забрав, на вітьор пустив: укр. Полесье (Дав., с. 10); в заговоре от *уроков*.

1.3. *РУССКИЕ*. В заговорах с Русского Севера встречается также мифологизированный *царь-Огонь*, не именуемый антропонимами:

Батюшка царь *огонь* и матушка царица *искра*: Амур (Азад., с. 015); царь *огонек*, царица девица, *искорка*: Тобольск. г. (Скалоз., с. 17); царь мой *Огонь*, царица *Искра*, *Дым Дымовой*: Обск.-Ирт. (Перун., с. 5). Они помогают сделать, чтобы корова отдавала молоко, ладить огнем вымя у коровы (в заговоре от ветреной порчи, производимом над угольками), вызвать (присушить) чью-либо любовь (*Дым* входит в тело и вкладывает в него тоску, боль, любовь).

Царь *Огонь* (в том же тексте *Агонь*): ркп. из Костр. г. (Вин. 1, с. 53–56). Он исцеляет скот от всех болезней, сжигая их. Ср. в связи с этим мотивом русскую сказку о царе *Огне* и царице *Маланьице*, которые жгут стада царя *Змиулана* (№ 164 в собрании А. Н. Афанасьева); см. также: [Топоров 1979: 148; Успенский 1982: 44]; статью «Царь Огонь» в (СМ, с. 390).

2. ЗЕМЛЯ. Обращения к земле без упоминания воды единичны. Однажды она упомянута вместе с огнем.

2.1. *БЕЛОРУССКИЕ*. В белорусском заговоре Зямля *Тацияна*, неба *Вуляна*, калодзесь *Іван*: белор. (Барт., с. 278); здесь имя *Вуляна* (очевидно, под влиянием бинарно-опозиционного принципа) приписывается небу (!).

2.2. *УКРАИНСКИЕ*. В украинских текстах встретились:

Таня земля: Винн. о. (Вас., с. 116); «на *Осіянській* горі, на *Тані* землі» ходили три девицы, Господа сестрицы; здесь, возможно, собиратель заменил антропонимом не разобранное им слово, например, указательное местоимение.

Земля-*Тетяна*, огонь-*Дем'ян* вроки забрав, на вітьор пустив: укр. Полесье (Дав., с. 10); в заговоре от *уроков*.

2.3. *РУССКИЕ*. В русском тексте упомянуты:

Сырая земля *Пелагея* (вместе с синим морем *Еленой* и звездами): Енис. о. (Майк., с. 448); исцеляет младенца от бессонницы.

3. ЗЕМЛЯ И ВОДА. Обращения к земле и воде встречаются чаще всего в одних и тех же текстах, так что удобно будет рассмотреть их вместе. О культе как земли, так и воды у славян написано уже много. Обзорные статьи о представлениях о земле и воде в славянской народной культуре см. в: [Белова и др. 1999; Виноградова 1995]. Еще о магическом использовании земли и воды в народной медицине и славянской традиционной культуре см. в: [Болтарович 1994: 242–252, 262–263]. Главнейшая

функция воды в народной культуре, как и огня очищающая [Libera 1995: 138–139]. Вода смывает сглаз, болезни, дает красоту и т. п. Особой силой обладала т. н. непочатая вода, набранная утром в полном молчании.

Антропонимические номинации воды были широко распространены у восточных славян. По сведениям П. С. Ефименко, «Еленю называют, как утверждают селяне, по имени изобретательницы, особый род непочатой воды. Для того, чтобы иметь воду Елену, нужно, чтобы зачерпывавший эту воду был на тощах, и чтобы, идя за водой, равным образом и возвращаясь с нею, не смел бы проговорить ни к кому ни слова. Вода эта употребляется как лекарство...» [Еф.: 29]. Особенно часто антропонимами (обычно *Уляна/Оляна/Ульяна/Олена/Елена*) называют воду (обычно выступающую в паре с землей, иногда с родником или колодцем; примеры см. ниже) в украинской заговорной традиции, но сходные тексты известны и у русских (правда, большинство известных нам примеров зафиксировано на Дону, где легко предположить кубанское/украинское влияние). Это имя было, по-видимому, народноэтимологически осмыслено как мотивированное глаголом *лито/ллю*, что и вызвало к жизни столь странную номинацию. Об именах воды в заговорах и их вариативности, а также о белорусских примерах дублирования реальных гидронимов антропонимами и украинских случаях присвоения рекам собственных имен людей см. в: [Агеева 1982: 136].

3.1. *УКРАИНСКИЕ*. Земля *Тетяна*, вода *Уліяна*: Черк. (Вас., с. 14); к ним обращаются в заговоре «від ворогів, від напасти, від хвороб»; вода очищает «каміння, кремення, луги, береги», так бы и тело *субъекта*.

Вода *Уляна*, земля *Тетяна*: Черноморская ркп. (Еф., № 166, с. 52); дает «воды бѣлухи» для ружья.

Вода *Уляна* и земля *Тытяна*: Харьк. г. (Сторож., с. 34); с ними здороваются и просят здоровья в приговоре при набирании непочатой воды для лечения от *переполоха* (испуг младенца).

Вода *Ульяна*, земле *Тытяно*, колодизь *Якив*: Харьк. г. (Иванов, с. 732); в приговоре при набирании непочатой воды для лечения человека. Перед лечением добавляли, обращаясь преимущественно к воде: «очищала ты коринья и кременья, очищай ёго сердце» и от крови.

Вода *Ульяно*, а земля *Тытяно*, а пич *Марьяно*: Харьк. г. (Иванов, с. 733); в наговоре на обыкновенную воду для лечения человека.

Вода *Оляно*, земля *Тетяно*: укр. (Вас., с. 107); в заговоре «для збільшення по корму» (грудного молока) обращаются к ним, а также колодязю *Володимиру* и берегу *Ивану* с просьбой об очищении от болезней.

Водо *Оляно* і земле *Тетяно*: укр. (Вас., с. 108); как она (в тексте в ед. числе) прибывает, так бы и молоко у роженицы.

Вода *Оляно*, земля *Тетяно*: укр. (Н.-Прилука) (Вас., с. 120); в зубном заговоре вода залечивает нам зубы.

Земля *Тетяна*, вода *Оляна*: Киевщина (Бондар., 12); в заговоре на быстрейшую поправку роженицы землю и воду просят омыть роженицу.

Земля *Тетяна*, вода *Оліяна*: укр., б. м. (Вас., с. 241); в приговоре при смачивании коровьего вымени непочатой водой для увеличения удоя: «обмиваєш ти луги і береги, каміння й кремення, улий моїй корові молоко у вімня».

Земле Тетяно, а вода Оляно: Кремен. (Вас., с. 245); в приговоре при набирании *н е п о ч а т о й* воды для прибавления молока у скотины: «Добридень, земле *Тетяно*, а вода *Оляно*, наповни криниці водою. Наповни мою (масть) корову Божою ро-сою (молоком)».

Водо-Уляно и земле-Тытіяно: Киев. г. (Грин. 2, № 223, с. 321); к ним обращаются в приговоре при наборе «зоряной» воды (поставленной в миске под звезды), чтобы прибывало молоко у коровы, говоря: «прыбуваєш ты, водо, и з гир, и з долин, и з усах украин, прыбуди же й мойій корови» молоко.

Вода Уляна, а земля Татьяна: Кубань (Глад., с. 39); в заговоре от *потницы*³ человека воду просят обмыть и очистить тело.

Вода Оліяна, земля Тетяна: Полт. о. (Вас., с. 246); их приветствуют в приговоре при наборе «вечерней воды» из трех колодцев для увеличения надоя коровы.

Вода Оліяна, земле Тетяно: Полт. о. (Вас., с. 257); в приговоре при наборе *н е п о ч а т о й* воды для возвращения корове молока.

Водó, Оляно! и ты земле Тытіяно: Херс. г. (Сорокин, № 1, с. 15); в заговоре от *обноя* (*опоя*) волов и лошадей воду призывают животных.

Земля Тетяна, вода Оляна: Київщина (Бондар., с. 12); в заговоре на быстреешую поправку роженицы землю и воду просят омыть роженицу.

Вода Ольяна, ...земля Титяна: Харьк. г. (Драг., с. 32; Вас., с. 277); в приговоре, когда берут вечернюю воду для пчел. Вода очищала «море, піски і кріміння і коріння», так, вероятно (в тексте это не эксплицировано), должна очистить пчел.

Водо Осіяна, земле Тетяна, орданська ріко: Киев. о. (Вас., с. 254); обливают «луги, береги, каміння, й креміння, і біле коріння, і піски, і тріски» их просят омыть и очистить корову от *пристрипу*.

Колодязю Іване і зрубе Авраме, а водо Уляно, а земле Тетяно: укр. б. м. (Моск., № 93, с. 135–136); их просят наполнить молоком вымя коровы в заговоре от *уроков* у скотины.

Водо Тетяно, а земля Уляно: Полт. г. (Милор. 82, № 1, с. 41); в приговоре над водой для увеличения надоя: как она прибывает, так бы и молоко.

Земле Уляно, вода Тетяно: Кировогр. о. (Вас., с. 238); к ним и сторожу *Дем'яну* обращаются при набирании *н е п о ч а т о й* воды.

Земля Уляно, водо Тетяно: Полт. г. (Милор. 82, № 5, с. 41); в приговоре над водой для увеличения надоя они призываются прибавлять молоко корове.

Земля Мар'яна, вода Ул'яна, колодязь Дем'ян: Сталинская о. (Вас., с. 270: в заговоре от *опоя* коней их просят: «дайте води от всякої біди».

Водо дочко Уляно! Земле мати Тетяно! Камне брате Петре!: укр., б. м. (Вас., с. 302); в приговоре при наборе воды, где их поздравляют с понедельником, предлагают хлеб-соль и просят взамен воды. Здесь имеет место не только народноэтимологическая мотивация имени воды (через глагол *лити*), но и книжная мотивация наименования камня *Петром* (в связи с греческим значением имени), так что труднообъяснимой остается лишь номинация земли.

3.2. *РУССКИЕ*. Земля Татьяна, вода Ульяна: Кировская о. (РЗЗ, № 1017, с. 184); в заговоре на хороший надой коровы, произносившемся на вечерней заре на речке. Именами

³ «Различные высыпания на теле, нарывы» (Глад., с. 39).

Татьяна и Ульяна в русских заговорах могут называться также зори (ср., напр.: «утренняя зоря *Марья*, вечерняя *Маремьяна*, полуночная *Татьяна*»: Арх. о. (РЗЗ, № 120, с. 50).

Земля царица, вода *Ирица*: Арх. о. (РЗЗ, № 2247, с. 345). Помогает вызвать (при-сушить) чью-либо любовь. Ср. известное гнездо слов, обозначающих потусторонний мир, куда скрываются зимой змеи и птицы: *вырей, вырай, ирей, ирий, ирица* (!) [Даль 1989, т. 1, с. 310]; о круге значений этого слова и библиографию см.: [Успенский 1982: 60, 144–149; Безлай 1976]. Здесь скорее всего сказалось влияние лексики приведенного ряда в аналогичных заговорах используются сочетания *вода-водица* или *вода-царица* [РЗЗ: 342–344].

Вода *Татьяна*, земля *Ульяна*: Дон (Проценко, № 163, с. 137). В заговоре на удой скота со следующим текстом: «я пришла к тебе не за водой, не за землей. Я пришла к тебе за молоком. Ты наша вода питательница, ты наша вода просвещенная, она бежит из всех гор, из всех морей, из всех рек, из всех родников, из всех ключей. (Как она прибывает, так бы и молоко у коровы.) ... Укроп-трава не парывается, в *Ярдане* вода, прибывая, не отбирается». (Так бы и молоко у коровы.) Мы видим, что вода *Татьяна* ассоциируется здесь с *иорданской* водой.

Земля *Тат'яна*, вода *Ул'яна*: Дон (Проценко, № 162, с. 136); в заговоре на удой (при обмывании непитой наговоренной водой вымени коровы) говорят следующее: «радник падзимел'ный! Ты бижиш ис-пад зимли, смываиш карен'я. Смой с каровы вымя иж жыл, ис ста жыл, ад двинацати вед'маф». (Во второй части текста заклиняется удой.)

Земля *Тат'яна*, вода *Ул'яна*, калодис' *Пётр*: Дон (Проценко, № 161, с. 135–136). В заговоре на удой скота. Обращаясь к ним, здороваются и говорят следующее: «Я прышла к вам ни за вадой, а за бал'шым удоим м'лака, за толстым снимаю, за крутой смятанай... Как в йетам калодизи вада прыбываит' ден' и палУден', ноч' и палУнч', час и п'олучас, минуты и п'олминуты и сякунды и п'олусикунды и фсяуда, так и у маёй каровушки-скатинки... прыбавлялас' бы малако...»

Земля *Татьяна*, вода *Ульяна*, колодец *Ульян*: Дон (Проценко, № 164, с. 137. С ними здороваются и говорят: «Благослови мне воды набрать ни питающий, ни сухущий. Я к тебе пришла не за водой, не за желтым песком, а пришла за густым молоком, за крутым снимом»⁴. Как в колодце вода прибавляется, так у нашей коровы приди молоко...»

4. ВОДА. Теперь приведем контексты, где встретилась вода без упоминания земли (иногда вместе с *берегом, небом, солнцем и месяцем* или *колодцем*).

4.1. *БЕЛОРУССКИЕ*. *Ульяница*: Полоцк. п. (Шлюб., с. 38); «царыца вадзіца, красная дзявіца, марская крыніца, божа памачніца і угодніца *Ульяніца*, і румяніца, рака вялікая» очищае от сглаза.

Вода *Кацярина*, водзица царица, очищеньница: Вит. г. (Ром. 5, № 38, с. 15); в заговоре от *уроков* ее просят: «обмій, очисьце круты́ берягё, жовтыи пяски, б'ёло каменья, сыро коренья, очисьци раба божаго от яз'ыка урошнаго...»

Царица водзица, *Кацярина*, *Марина*: Вит. г. (Ром. 5, № 62, с. 21); в заговоре от *уроков* обмывает «крутыи беряги, жовтыи пяски, сырое коренья, ш'ёрое каменья» так бы и уроки.

⁴ Сливки.

Водица царица, Ульяница, румяница: Гом. у. (Ром. 5, № 66, с. 23; Барт., № 196, с. 86); в заговоре от *уроков* у скотины ее просят: «змываеш ты жовтыя пяски и зелья корэньня и отсюль траву» смой и уроки.

Водица водица, царица Ульяница румяница!: Гом. у. (Ром. 5, № 67, с. 23); в заговоре на прибавление скотине молока она прибавляется «из гор из вод из вяликих ключов», так бы Господь прибавил молоко.

Водзица царица, прасвятлица, Ульяна: совр. Гом. о. (Ром. 5, № 157, с. 80); в заговоре от зубной боли «по усим свѣту гуляла, сэрца ўзрадовала. Отыйди жилы и огонь и жар уними».

Водзица царица Сантореевна: совр. Гом. о. (Ром. 5, № 68, с. 23); в заговоре от *уроков* у скотины говорится, что она мыла «корэньня и бѣло каменья», но уроки снимает не она, а черные вороны.

Водзица царица... матушка Михайловна: совр. Смоленская обл. (Ром. 5, № 40, с. 167); у нее просят позволения взять ее и помочь объекту заговора.

4.2. УКРАИНСКИЕ. Водыце-Уляныце: Черн. г. (Чуб. 1, с. 133); в заговоре от *уроков* ее просят: «дай мыні уроки-урочыща відшептаты, відігнаты».

Вода Уліяна: Черноморская ркп. (Еф., № 68, с. 24); она, а также Господь, *Ордан* река и «земля маты» призываются в «молитве от напою»; та же номинация: (Еф., № 97, с. 33).

Водо-Уляно: Полт. г. (Иващ., № 2, с. 182); в приговоре «як коней напувать», т. е. от *опоя*.

Оліяна: Винн. о. (Вас., с. 150); в заговоре от *гостца*: «Добридень, вода йорданна! Ти від Бога прислана, називаєшся *Оліяна*, очищаєш ліски, піски, каміння, кремення» очисти и объект заговора.

Водо Оліяно: Полт. г. (Милор. 82, № 2, с. 41); в приговоре над водой для увеличения надоя скота.

Вода орданна і рекання Оляна: Кировогр. о. (Вас., с. 192); упомянута вместе с криницей *Миколаєвной* в приговоре при набирании н е п о ч а т о й воды для лечения ночного детского крика.

Береже Оліяне, вода Татіяне: Черк. о. (Вас., с. 249); в заговоре на «пристріт скотини» воду, которая очищает луга и берега просят очистить корову от врагов и проч. Водо гордана (*йордана*), ти від Бога создана а на мення Титяна: Полт. г. (Иващ., № 3, с. 182); в заговоре «до колодязя, як коров напувать». Ее заклинают: очищаєш луга, берега и т. д., очисти и скот. Она прибивает «в *Дніпрі*, в *Дністрі* і в морі, і в джерелах», и в реках так бы прибыла в скотине корысть (т. е. польза). Об *иорданской* воде см. ниже.

Водо Елено: Под. г. (Еф., № 85, с. 29); очищает луга и берега, так бы и субъекта заговора от всего злого, от болезни и слабости.

Слиница: Зап. Укр. (Поруб., с. 99); («Помагай-біг, водице-слинице! Є ти в хороші керниці. Прибувай же ти в керницю, Очищай же ти каміне, береги! Бо ти є очищена з первовіку».) В заговоре «від усякої слабости».

Уляно, святая, орданская, ангельская и архангельская: Кубань (Щерб., с. 586; Вас., с. 70); в заговоре от «*остуды*» (т. е. в отсушке) как она прибывает, так бы прибывали добрые люди и девушки или женихи к объекту заговора; как она очищает и обмывает различные предметы, так бы смыла остуду и другое вредоносное магическое воздействие.

Вода Уліяна: Полт. о. (Вас., с. 253); к ней, а также колодцу Оврамію, солнцу Осіянню и месяцу обращаются с просьбой «поправить» корову.

Колодязь Иване, а вода Уляна: Полт. г. (Милор. 82, № 3, с. 41); в приговоре над водой для увеличения надоя скота.

Колодязь Авраме и ты, водо Уляно: Полт. г. (Милор. 82, № 4, с. 41); в приговоре над водой для увеличения надоя скота.

В заговоре из Черниговской губ., опубликованном Шишацким-Илличем, а затем Чубинским (Чуб. 1, с. 132), помогает и очищает от сглаза «вода явленная».

4.3. *РУССКИЕ*. Царь водица Аликсандра Паўлаўна: Смоленск. г.⁵ (Добр., с. 208; исцеляет телят от болезни (смывает *притку* [сглаз]).

Женским именем в заговоре может быть названа и *роса*; ср.: мокрая роса Соломония: Арх. г. (Забыл., с. 373); ею умывается в заговоре сват перед сватовством.

4.4. *КРЕЩЕНСКАЯ ВОДА*. В качестве параллели к приведенным выше антропонимическим номинациям добавим коллекцию разнообразных (субстантивных и адъективных) наименований освященной на Крещение⁶ воды, образованных от *Иордан* (*иорданская вода* и т. п.). *Иорданью*, как известно, называлась и прорубь, над которой освящали воду, что тоже отразилось в заговорах: «выйшли попы и дьякы на *Иордань* воды святыты, освятившы усі розійшылся», так бы и болезнь; укр., б. м. (Чуб. 1, с. 116).

4.4.1. Белорусские. Водзица царица ирданьская, а с ключа салтаньскаго: совр. Вит. о. (Ром. 5, № 35, с. 14); в заговоре от *уроков* «обмывала шѣрое корэньня, твердое каменья», но прямо ее смывать уроки не просят (очевидно, сокращенный или дефектный текст).

Вода Ярдáница, твоя матка волняница: Мог. у. (Ром. 5, № 85, с. 26); ее просят помочь от *уроков*.

Пречистая Христа «Ирданьскою водою змывала»: совр. Мог. о. (Ром. 5, № 44, с. 150); так же и объект заговора.

4.4.2. Украинские. На воде Їорданстѣй, на *Їорданском* камени: Угор. Р. (Петров, с. 124–125); стала пречистой *Марія* мати *Іисус Христова* со святым своим сыном в заговоре на *гостец*.

Орданьска вода: Под. г. (Еф., № 47, с. 15–16; Чуб. 1, с. 129); ее должна набрать (а также «білого камня з скалы влупыты») бешеная собака в заговоре од *стыклизны* (водобоязни, т. е. бешенства).

Орданьска вода: Полт. г. (Милор. 82, с. 13); в приговоре от *опоя* лошади: «ой, пый, коню, пый сю воду, це *орданська* вода, не бійсь опою».

Іорданська вода: Полт. г. (Милор. 82, с. 22); в приговоре от *опоя* волон: «пыйте волюкы іорданську воду, не бійтесь опою. Сей день Божый свята середа, будьте сыльні, здорови як *іорданська* вода».

⁵ Наше деление на белорусские, русские и украинские материалы носит, так сказать, административно-территориальный характер, потому смоленские записи Добровольского мы квалифицируем как русские.

⁶ В частности, В. П. Милорадович указывал, что иорданская вода, т. е. освященная на Крещение, применялась украинцами в магических целях [Милор. 68: 381].

Вода Йорданська: Харьк. г. (Сторож., с. 35); в заговоре от *прозору* (*призор*, *сглаз*), читаемом над миской с водой, которой потом крестообразно омывают больного, «береги потопыла и луги поломыла, <такому-то> уроки отходила...»

Ордань-вода святая: Черн. г. (Еф., № 163, с. 51; Чуб. 1, с. 68); ее пьет конь в заговоре «горячего коня поить» (очевидно, от *опоя*).

Водо йорданка: ркп. с Каневщины (Грин. 1, с. 204); в пчелиной молитве ее просят: «омиваеш луги, бириги, бирвѣня, корѣня омий моей пчолі от прозору...»

Водичка-Йорданичка: Гуц. (Франко, с. 56, 65, 66); в стандартном зачине ряда заговоров «від корча», «від усякої недуги», при обмывании водой больной «сплавом» («жіноча слабість»), записанных от одной знахарки: «Водичко-Йорданичко, Умиваеш луги-береги, корыне, біле камыне, Умий сего ршеного, чисто вродженого Від уброду, гніву, ненависти і від усикого злого» (или «від усякої недуги» и т. п.). Произносится всегда над водой и при выполнении магических процедур с нею.

Вода Їрданна, від Господа Бога поданна: Проск. (Чуб. 1, с. 56); в заговоре над колодцем, куда предварительно был брошен хлеб, который затем дают корове для увеличения надоев; к воде приходят не «по воду, ино по грубый сыр, и густу сметану, и густу маслянку».

Водице-Їрданице: Проск. (Чуб. 1, с. 137); в заговоре на *гостец* ее просят: «пребуваеш ты в лугах берегах, очищаеш, очисти и сю душу».

В Орданню воду: Киевщина (Вас., с. 247); в заговоре на увеличение надоя коровы просят «зорі-зоряниці» принести молоко, спустить его в Орданню воду, а затем в уста, в молочные жилы, в вымя и т. д.

Водице-йорданице, водице-хрещенице, водице-стрітенице... вода-хрещенна — молитвенна, вода-йорданна: Жит. о. (Полк., с. 61); заг. от *переляка*; воду просят очистить душу и тело человека, как она очищает камни.

5. КОЛОДЦЫ И РОДНИКИ. Самыми удивительными и необъяснимыми являются, наверное, уже приводившиеся выше антропонимические номинации колодцев и родников, к которым обращаются при наборе воды. Таких примеров известно довольно много. Добавим в заключение еще несколько примеров таких номинаций, встретившихся отдельно, т. е. не в тех же текстах, что и названные антропонимами вода и земля (остальные наименования см. в разделе 3).

5.1. БЕЛОРУССКИЕ. Крынічка Магдалена, стаіш па калена: Минск. о. (Барт., № 194, с. 84); ее одаривают хлебом и солью и просят одарить корову здоровьем, маслом, сыром.

5.2. УКРАИНСКИЕ. Колодязю Авраме, в тобі вода прибуває: Київщина (Бондар., 12); его просят сделать так, чтобы в груди у роженицы прибывало молоко.

Колодязь-Степан! ...-Аврам, ...-Иван: Херс. г. (Сорокин, № 8, с. 16); при наборе не по ч а т о й воды из трех колодцев (для окропления, обмывания и поения коровы, у которой ведьма отбирает молоко) с ними последовательно здороваются, называя их этими именами и произнося специальный приговор: «я у тебе не воды беру, а святой росы».

Уже упоминавшаяся выше «криниця Миколаєвна»: Кировогр. о. (Вас., с. 192); упомянута в приговоре при набирании не по ч а т о й воды для лечения ночного крика младенца: «Добрий день тобі, кринице Миколаєвна, і тобі, вода ордання і рекання Оляна...»

6. ВЫВОДЫ. В завершение суммируем основные признаки и магические функции стихий в восточнославянской заговорной магии.

6.1. ОГОНЬ

6.1.1. (белор.) Не обнаружены антропонимические номинации (есть только у молнии).

6.1.2. (укр.) В заговорах зовется *братом*, у него есть мать или жена, которая жарится на железной сковороде, но не шумит, не стонет и т. п. и не расширяется. Его заклинают, чтобы избежать пожара. Может забирать уроки.

6.1.3. (рус.) Называется *царем*. Помогает сделать, чтобы корова отдавала молоко, снять с нее порчу, исцеляет скот от болезней.

6.2. ЗЕМЛЯ

6.2.1. (белор.) Нет ясного образа.

6.2.2. (укр.) Нет ясного образа. Встретилось название *мати* (вода дочка, камень брат). Забирает вместе с огнем уроки, помогает вместе с водой и др. от болезней людей и скота, повысить надой молока; вода и земля вместе омывают роженицу, дают воды (часто *непочатой*), а с ней и здоровье; помогают присушить любовь.

6.2.3. (рус.) ее называют *царицей*, встретился эпитет *сырая*. Исцеляет младенца от бессонницы. Ее (и воду) просят увеличить надой коровы или присушить любовь.

6.3. ВОДА

6.3.1. (белор.) Царица, красная девица, божья помощница и угодница, очищенница; она обмывает (очищает) берега, пески, камни, корни, траву и так же смывает сглаз, уроки и т. п. (очищает от них); прибавляется из гор, вод и больших ключей, так же должно прибавляться молоко у коровы; дает позволение взять воду.

6.3.2. (укр.) Создана Богом или от Него прислана; святая, иорданская, ангельская и архангельская; находится в колодце; прибывает (так бы прибывали и добрые люди или женихи и др.); очищает леса, пески, камни, кремни, луга, берега (так же и человека от всего злого и болезней); помогает исцелить корову; увеличивает надой скота; помогает приворожить или сохранить любовь.

6.3.3. (рус.) Может именоваться *царь-водицей*; смывает с телят сглаз (а с коров колдовство ведьм), дает удой скота; прибывает (и не убывает) в Иордане (в колодце).

В заключение обратим внимание на то, что поле антропонимических номинаций стихий напоминает сходные поля имен заговорных звезд (зорь)-помощниц, а также рек и других природных объектов (см. об этом, напр., соответствующие статьи в: [Юдин 1997]). Объединяя все эти номинации, мы получим куда более широкие поля близких фольклорных антропонимов (преимущественно женских), имеющих персонифицируемые объекты, так или иначе связанные со специфически женскими (в традиционной культуре) сферами жизни: лечением болезней у людей и скотины (при помощи смывания их водой и др.), увеличением надоя молока от коровы, успокаиванием страдающих бессонницей детей и пр.

СОКРАЩЕНИЯ

- Арх. г., о., — Архангельская губерния, область
 б. м. — без места записи
 бел. — белорусский
 Винн. — Винницина
 Винн. о. — Винницкая область
 Вит. г., о. — Витебская губерния
 Гом. у. — Гомельский уезд
 Гуц. — Гуцульщина
 Енис. о. — Енисейский округ
 Жит. о. — Житомирская область
 Зап. Укр. — Западная Украина
 Киев. г., о. — Киевская губерния, область
 Кировогр. о. — Кировоградская область
 Костр. г. — Костромская губерния
 Кремен. — Кременчугщина
 Минск. о. — Минская область
 Мог. у., о. — Могилевский уезд, область
 Н.-Прилука — Новая Прилука (Киевская губ.)
 Обск.-Ирт. — Обско-Иртышское междуречье
 Под. г. — Подольская губ.
 Полт. г. — Полтавская губерния
 Проск. — Проскуровщина (ныне Хмельнитчина)
 ркп. — рукопись
 Рог. у. — Рогачевский уезд (совр. Гомельская обл.)
 Смол. г. — Смоленская губерния
 Тобольск. г. — Тобольская губерния
 Угор. Р. — Угорская Русь
 укр. — украинский
 Харьк. г. — Харьковская губерния
 Херс. г. — Херсонская губерния
 Чаусс. у. — Чаусский уезд (Могилевская губ.)
 Черк. — Черкасщина
 Черн. г. — Черниговская губерния

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Литература

- Агеева 1982 — Агеева Р. А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982. С. 132–159.
 Безлай 1976 — Безлай Ф. Немецкое *Himmel(reich)* и славянское **irijь, vyrijь* // Советское славяноведение. 1976. № 5. С. 62–67.
 Белова и др. 1999 — Белова О. В., Виноградова Л. Н., Топорков А. Л. Земля // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 315–321.
 Болтарович 1994 — Болтарович З. Українська народна медицина: Історія і практика. К., 1994.
 Виноградова 1995 — Виноградова Л. Н. Вода // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 386–390.
 Даль 1989, т. 1 — Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989–1991. Т. 1.
 Топорков 1995 — Топорков А. Л. Огонь // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 284–285.
 Топоров 1979 — Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979. С. 141–150.
 Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
 Юдин 1997 — Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
 Libera 1995 — Libera Z. Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja? Wrocław, 1995.

Источники

- Азад. — *Азадовский М.* Заговоры амурских казаков // Живая старина. 1914. Вып. 3–4. Прил. № 1. С. 05–015.
- Барт. — *Замовы / Уклад., систэм. текстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.
- Бондар. — *Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинаньня) / Упор. Г. Бондаренко.* Київ, 1992.
- Вас. — *Ви, зорі-зориці...: Українська народна магічна поезія: (Замовляння) / Упоряд. М. Г. Василенко, Т. М. Шевчук; Передм. М. Г. Василенка.* К., 1991.
- Вин. 1 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1907 (на обложке 1908). Вып. 1.
- Глад. — *Гладких Е. П.* Рукописная заговорная традиция на Кубани // Живая старина. 1996. № 4. С. 38–39.
- Грин. 1 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Вып. 1. Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов, 1896.
- Дав. — *Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / Упор. В. Ф. Давидюк.* Луцьк, 1993.
- Добр. — *Добровольский В. Н.* (сост.) Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1 (Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб, 1891. Т. 20).
- Драг. — *Малорусские народные предания и рассказы. Свод М. Драгоманова.* Київ, 1876.
- Еф. — *Ефименко П. С.* (сост.) Сборник малороссийских заклинаний // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1874. Кн. 1. Отд. II. Материалы отечественные.
- Забьл. — *Забьлин М.* (сост.) Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Репринтное воспроизведение издания 1880 года. М., 1990.
- Иванов — *Иванов И.* Знахарство, шептанье и заговоры (В Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии) // Киевская Старина. 1885. Т. 13. № 12. С. 730–744.
- Иващ. — *Шептанья. Приложение к реферату «Следы языческих верований в южнорусских шептаньях», сообщено П. С. Иващенко // Труды третьего археологического съезда в России. Приложения. Киев, 1878. С. 171–183.*
- Майк. — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания // Записки Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 417–580. (Переиздание: Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / Отв. ред. А. К. Байбурин: Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд. Европейского Дома, 1994; мы указываем страницы по старому изданию.)
- Милор. 68, 82 — *Милорадович В.* Житье-бытье лубенского крестьянина // Киевская старина. 1900; Т. 68. Кн. 1. С. 46–61; кн. 2. С. 192–206; кн. 3. С. 373–395; 1903. Т. 82. Кн. 7–8. С. 3–64.
- Моск. — *Українські замовляння / Упорядник М. Н. Москаленко.* Київ, 1993.
- Перун. — *Любовные заговоры / Сост. М. Н. Перунов.* Новосибирск, 1991.
- Петров — *Петров А.* Угрусские заговоры и заклинания начала XVIII в. // Живая старина. 1891. Т. II. Вып. IV. Отд. II. С. 122–130.
- Полк. — *Українська народна магія. Поетика, психологія / Упор. Т. Полковенко.* Київ, 2001.
- Поруб. — *Примівка від усякої слабости, в Залучу над Збручем записав Л. Порубальський // Етнографічний збірник. Видає етнографічна комісія НТШ / За ред. І. Франка. Т. 5. Львів, 1898. С. 99–105.*
- Проценко — *Проценко Б. Н.* Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.
- РЗЗ — *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина.* М., 1998.
- Ром. 5 — *Романов Е. Р.* (сост.) Белорусский сборник. Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.

- Скалоз. — Скалозубов Н. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1904. Тобольск, 1905. Вып. 14. Разд. 2. С. 1–30.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Сорокин — Сорокин Г. И. (свящ.) Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, б. г.
- Стор. — Стороженко Н. В. «Малорусскія суевѣрія, коимъ мало кто вѣрилъ, собранныя 1776 года». (Рукопись А. И. Чепы) // Киевская старина. Т. 36. 1892. № 1. С. 119–130.
- Сторож. — Стороженко М. К. Слобода Ново-Астрахань // Харьковский сборник. Харьков, 1894. Вып. 8. Отд. 2. С. 27–49 (второй пагинации).
- Франко — Франко І. Гуцульські примівки // Етнографічний збірник / За ред. І. Франка. Львів, 1898. Т. 5. С. 41–72.
- Чуб. 1 — Чубинский П. П. (ред.) Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1.
- Шлюб. — Шлюбські А. Матар'ялы да вивучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны. Мінск, 1927. Т. 1.
- Щерб. — Щербина Ф. Наговоры от болезней у черноморцев // Киевская старина. 1883. Т. 6. С. 586–588.

ФОРМУЛЫ УГРОЗ И ПРОКЛЯТИЙ В СЛАВЯНСКИХ ЗАГОВОРАХ

В исследованиях, посвященных заговорной традиции, многократно отмечалось, что заговор как фольклорный текст представляет собой сложно организованное целое, в составе которого могут быть использованы многообразные речевые жанры: сообщение, утверждение, просьба (мольба), приказание, требование, пожелание, приглашение, угроза, предостережение, ругательство, проклятие и т. п. Общей целью заговора является устранение зла и моделирование желаемого положения дел в реальной действительности, а стратегия в осуществлении этой цели бывает самой разной. Например, заговаривающий старается воздействовать на носителя зла (на духов болезней, персонажей нечистой силы, природные стихии, опасных зверей, насекомых-вредителей, на воров и недругов) способами: прямым отгоном, используя формулы отсылки, приказы уйти и т. п.; отпугиванием, которое может выражаться в особом рода сообщениях (упоминание некоторых первособытий, мотив «чуда») либо в формулах угроз, ругательств, проклятий; смиренными просьбами, задабриванием и восхвалением (мотивы одаривания, угощения, приглашения, заманивания в дальние места, где «будет хорошо», умиловительные выражения, предложения вступить в родство с человеком — посвататься, пожениться, покумиться, побрататься и т. п.).

Включенные в тексты заговоров формулы угроз и проклятий, избранные нами для анализа, представляют интерес, во-первых, как такие текстовые фрагменты, в которых реализуется прямая форма обращения заговаривающего к вредоносному персонажу или объекту (а не косвенная, нарративная); во-вторых, они характеризуются высокой степенью экспрессивности, особой коммуникативной энергией, сохраняют признаки спонтанной разговорной речи, передают агрессивный настрой человека; в-третьих, в них содержится ценная мифологическая информация о самих носителях зла и о том, какие действия, предметы, вещества, стихии представляют для них опасность (ср., например, угрозы «дегтем замазать», «смолой засмолить», «через море перебросить», «сквозь сито просеять», «метлой замести», «закинуть с востока на запад» и т. п.).

Угрозы и проклятия как форма агрессивного речевого поведения человека характерны не для всех групп заговоров. Они фиксируются, прежде всего, в таких текстах, которые направлены на избавление от болезней (в том числе — от испуга, сглаза, бессонницы, ушибов, ран) и от персонажей нечистой силы; часто встречаются в заговорах от змей и волков, а также в приговорах, призванных защитить от «лихого человека» (от воров, недругов, людей-«порчельников», ведьмарствующих особ и т. п.). Мало используются они в текстах, имеющих форму молитв, а также в хозяйственных, промысловых, любовных, свадебных и других заговорах социально-бытовой направленности.

Весь основной корпус собранных нами формул (более 300 текстов) относится к восточнославянской (170 формул) и южнославянской (110 формул) заговорной традиции. Для западных славян более характерны заговоры-молитвы, в которых угрозы и проклятия — большая редкость. В качестве главных источников были использованы следующие издания: *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб., 1994 (далее — **Майк.**);

Русские заговоры и заклинания / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998 (далее — **РЗЗ**); Замо-вы (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992 (далее — **Зам.**); Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.). М., 2003 (далее — **Пол. заг.**); *Л. Раденковић*. Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982 (далее — **Раден.**); *И. Тодорова-Пиргова*. Бая-ния и магии. София, 2003 (далее — **Тодор.**); *Е. В. Вельмезова*. Чешские заговоры: Иссле-дования и тексты. М., 2004 (далее — **Вельм.**); *F. Kotula*. Znaki przeszłości. Warszawa, 1976 (далее — **Kotula**); *В. Л. Кляус*. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговор-ных текстов восточных и южных славян. М., 1997 (далее — **Кляус**). В скобках к тексто-вым примерам после сокращения источника дается страница; только для указателя В. Л. Кляуса принята ссылка на номер (шифр) сюжетной версии.

І. Формулы угроз. Отправителем текста-угрозы чаще всего является сам заговариваю-щий, который обещает носителю опасности причинить вред: «Я тебя, жаба, ножичком заколю, топором засеку, на огне сожгу...» (РЗЗ: 247); «Я цябе на 'гне спалю, а слюною заплюю, ўсё роўна з цела праганю...» (Зам.: 216). Либо угроза исходит от исполнителя текста, но само угрожающее действие перепоручается неким третьим лицам: «...А не буд-зеш, гад, сабіраць свой яд, будзе цябе ангел-архангел маланнёй папаліць і громам паб'ець» (Зам.: 116); «...А ня будзеш унімаць, буду я прасіць Кузьму-Дзям'яна і Міхайлу-архана. Возьмець ён булатную меч, булатны нож, пасячэць ваша мяса, паторкаець па тычынах» (Зам.: 126); «...Ако нећете да отиднете, позваћу стару бабу са гвозденим зубима і че-личним рукама, која ће вас одатле отерати у пусту гору, у мутну воду» (Раден.: 276).

Реже в качестве отправителя угрозы выступает сакральный помощник, который со-общает о своей готовности совершить угрожающие действия. Ср. рус.: «...Речет им (лихорадкам) святой отец: „Не пушу я вас в мир православный <...> Расколю я про вас двенадцать прутьев железных и стану я вас наказывать по три зари утренних и по три зари вечерних, каждый раз по тысящи“» (Майк.: 49); белор.: «Ехаў Міхаіла-архаіла на буланым кані, Нічыпара сустракаў: „Калі ты, Нічыпар, будзеш нячыстую сілу распускаці, я буду тваю галовачку жалезным скрабачом драці, вострым мечам адсякаці...“» (Зам.: 350). В сербских заговорах угроза резать, проколоть, разрубить и т. п. нередко приписы-вается Богородице: «Пошли девет отока преко девет потока. Сретла ји Божја Мајка-бо-городица. Па ји питувала: „Куде ћете, девет отока преко девет потока? Врнете девет ото-ка преко девет потока! С бритву ћу ви посечем, с бритву ћу ви убодем...“» (Раден.: 150).

Таким образом, отправителями текстов-угроз и потенциальными их исполните-лями могут быть разные персонажи. Рассмотрим варианты взаимоотношений персо-нажей, фигурирующих в тексте: «произносящий угрозу — исполнитель угрозы» (сначала будут проанализированы восточнославянские заговоры).

А. Заговаривающий формулирует суть угрозы и сам готов ее осуществить. В такой ситуации исполнитель заговора (знахарь) и есть главное действующее лицо; посылаемые им угрозы чаще всего выражаются глаголами фи-зического воздействия на носителя зла. Например, в белорусских формулах наибо-лее типичными угрозами (от лица заговаривающего) оказываются следующие:

- бить, стегать, пороть, драть, сечь, рубить, резать, колоть, протыкать;
- копьём пробить, косами скосить, молотом забить, топором изрубить, метлой замести, плугом запахать, бороной заборонить, в землю зарыть, в стене замуровать, осиновым колом проткнуть;

- сжечь, на огне испечь, в жаркой бане засушить, пепел развеять;
- холодной водой остудить, льдами заморозить;
- смолой засмолить, дегтем замазать, слюной заплевать;
- род-племя известить и др.

Во многих текстах-угрозах фигурируют названия частей тела человека, что позволяет говорить об антропоморфном облике носителя зла, даже если заговоры обращены к болезням, персонажам нечистой силы, к стихиям: «Я вам зубы повыбью, песком очи засыплю», «мечом голову сниму», «руки-ноги переломаяю», «бороду поврву», «брюхо распорю», «жилы вытяну», «кожу четвертую», «грудь копьём пробью».

Помимо таких, хоть и устрашающе воинственных, но все же вполне обыденных угроз, которые по силам человеку, иногда в белорусских формулах упоминаются некоторые угрожающие действия, которые обычно приписываются божественным персонажам (назовем их «атмосферными» угрозами): заговаривающий обещает, что он найдет тучу, поразит громом и молнией, спалит солнцем, зальет дождями: «...Не вынеш сваё жала, не пашлеш сваіх слуг, пашлю на цябе тры грозныя тучы: адну вагнаную, а другую вадзяную, трэцю камянную» (Зам.: 117); «...Я вас выведу на каменную гару, ілі сонцам выпеку, ілі дажджом вымыю» (Зам.: 111). Действуя от своего лица, заговаривающий, тем не менее, часто ссылается на авторитет высших сил, которые якобы готовы прийти к нему на помощь («як стану вас біць, як стану вас сцябаць — будзе мне святы Мікола памагаць», «пайдзём к Госпаду Богу, возьмем гром і маланню, будзем і паліць, і смаліць, ваша семя вывадзіць»); либо он берет у небесных покровителей особое оружие: *меч-самосеч, вострэ кап'е, саблю, вяроўку-самовязніцу, каменную стралу*, которыми поражает противника.

В группе аналогичных формул русской заговорной традиции тоже чаще всего высказываются угрозы физического уничтожения носителя зла. Отправитель текста обещает: забить колом, засечь прутком, зарубить топором, проткнуть острием, резать ножом, сжечь, схоронить в болоте и т. п. Иногда используется формула «я тебя съем»: «Кто на меня зло помыслит и лихо подумает, того я человека сам съем: у меня рот волчий, зуб железный» (Майк.: 149). В ряде случаев изгоняемому персонажу предлагается выбор — уйти туда, где будет хорошо, либо погибнуть. Ср.: «...Подит-тко к королю, ко французу. Там кровать тесовая, перина пуховая, жить добро, спать тепло. А я — сколю и зарежу» (РЗЗ: 103).

Смысл угрозы может содержаться не только в устрашающих действиях, но и в описании орудий, способных нанести увечья. Например, заговаривающий сообщает, что у него есть прутья, кнуты, ножи, которыми он будет «откалывать» от скотины нечистого духа (Кляус: 1/Л.6.5/А1); или он обтесывает «арясину осистую», чтобы воткнуть ее еретику в чрево поганое (Майк.: 158); либо он заговаривает «колотуху, золотуху, окаянную болезнь вострым булатным ножом» (РЗЗ: 233).

Б. Заговаривающий обещает, что носителю зла навредит — по его просьбе — сакральным помощник. Для восточнославянской традиции это наиболее популярная форма угрозы. В белорусских текстах персонажный ряд деятелей, призванных ее осуществить, представлен следующими именами и названиями: Бог (*Гасподзь Бог, сам Гасподзь*), Христос (*сам Сус Хрыстос, Спасіцель*), святой Михаил (*святы Міхайла-архангал, Міхаіл-архаіл, Міхаіл-арханій, святэй Міхайла, Микола*), святой Юрий (*святы Юры, святы Ягоры, святое Юр'я і Ягор'я*), Кузьма-Демьян,

Илья-пророк, святые апостолы Петр и Павел, Богородица, Иван Предтеча, Спас, ангел, архангел, царь Давид и др. Имя св. Михаила упоминается в формулах угроз чаще всего.

Что касается угрожающих действий, приписываемых этим персонажам, то на первом месте, несомненно, оказываются «атмосферные» угрозы: наслать тучу (три тучи), убить громом, наслать грозу, сжечь молнией, побить градом, смыть дождями и т. п. Например, заговаривающий угрожает носителю зла, что небесный покровитель: «громом заб'ець, маланнёю спаліць, буйным ветрам попел разнясець» (Зам.: 113); «маланнёю будзе паліць, перунам вам будзе гразу даваць, на сінім камені галавы адсякаць» (Зам.: 116); «будзе наказуваць вялікімі грозамі, вялікімі хмарами і вялікімі п'ярунамі» (Зам.: 50).

Здесь важно отметить, что подобные угрозы адресуются, прежде всего, «гадам», т. е. змеям, гадюкам, ужа́м (лишь изредка — духам болезней). В этой связи можно говорить об актуализации в текстах этого типа хорошо известного у восточных славян змееборческого мотива, описывающего поединок небесного божества с хтоническим противником (см. об этом подробнее: [Топоров 1993: 75–76]).

Часто такие «атмосферные» угрозы содержат мотив насылания тучи или трех туч (громовой, грозовой, каменной, дождевой и т. п.): «Нашлець Гаспадзі тры тучы грозных: адну камянную, другую віравую, трэцюю агняную...» (Зам.: 117); «Напусціць на цябе сам Гасподзь Бог, сам Ілля-прарок тучу цёмную, пелену огненну, і пажнець ця, і паццнець ця, па ветру разнясець ця» (Зам.: 119); «Будзя цябе Міхайла біць зязлезным кнотом, нашлець ня цябе тучу камянную, тучу грамавую» (Зам.: 122).

Другая часть угроз этой же группы (Б), где атмосферные стихии не упоминаются, тоже сохраняет признаки универсального змееборческого мотива. В них божественные персонажи поражают противника боевым оружием: золотым мечом, острым мечом, длинным копьем, железным жезлом, медными прутьями, булатным ножом, каленой стрелой, метким ружьем. Ср. следующие примеры: «Будзець цябе святы Ягоры сеч і рубаць, кап'ём прабіваць, тваю кроў разліваць...» (Зам.: 95); «Будзець вас святэй Ягоры войстрым мячом рубаць, святэй Мікалай жаркім агнём будзець паліць, будзець святэй Міхайла доўгім кап'ём прабіваць і з стоку на засток закідаць» (Зам.: 130); «...прыедзя к вам Спас спасіталь, з кап'ём, з ружжом, із мячом, із галавасёчам, то вас і ссячэ, і зрубая, і на 'гні папаля, і дым разнясе» (Зам.: 130).

Орудием Кузьмы-Демьяна называется золотая кузница с огненной печью: «...будзець он сваё жажло распякаць і вам зубы, губы выпякаць» (Зам.: 97).

Общий состав отмеченных в белорусских формулах угрожающих действий, приписываемых божественным персонажам, может быть представлен следующим, весьма длинным, списком:

- бить, сечь, рубить, пронзать стрелой, пробивать копьем, снять голову с плеч, кости ломать, бить по голове молотами, на кол посадить, кровь разливать, камнями побивать, тело на мелкие части порубить, по кольям части тела растыкать, мотать кишки на колесо, железными гребнями драть;
- наслать тучу громовую, наслать три тучи, громами бить, градом посечь, молнией сжечь и т. п.;
- сжечь, в печь бросить, жарким солнцем запечь, пепел развять, крапивой пожечь, губы-зубы в кузнице запекать;
- погнать за синее море, загнать в огненную реку, на заход солнца погнать, бросить с востока на запад, в черное море бросать;

- замкнуть губы, зубы, языки, клыки;
- с лица земли смести;
- весь род извести;
- судить грозным судом, проклинать и ряд др.

Значительно реже в качестве помощников, готовых осуществить угрозу, выступают в белорусских формулах другие персонажи: некие двенадцать молодцев, «до пояса в золоте, а до ног — в серебре»; либо двенадцать кузнецов; либо это мифическая птица: «...птах з жалезнай дзюбай. Ен вас выдзеўбе, выключе і з пакалення вас звядзе» (Зам.: 129).

Характерной особенностью анализируемых текстов является то, что формулы угроз занимают вполне определенное место в структуре заговора: они появляются преимущественно после просьб, адресованных носителям зла, уйти, не вредить, унять своих слуг, вынуть жало, забрать яд и т. п. В случае невыполнения выдвинутого требования заговаривающий переходит к более действенным способам лечения — начинает угрожать, ругать, обзывать, проклинать вредоносные силы: «...вынімай сваё жаркае жала. А ня вынеш — вялю сабраць дванаццаць кавалёў і дванаццаць абцугоў, і дванаццаць малатоў, вялю біць і куваць, і з свету збіваць» (Зам.: 129); «...А ня будзеш ты унімаць — будзем кожу чартваваць» (Зам.: 134); «Потнік! Потнік! Лезь вон! Лезь вон па добрай волі! А то стану прасіць Міхаілу-арханія, ён вас накажэць, накараець, на заход сонца пазганяець» (Зам.: 94).

Формулы угроз (группы Б) русских заговоров по своей структуре, семантике и общей типологии обнаруживают значительное сходство с белорусской традицией. В качестве помощников человека, отпугивающих носителей зла угрозами, здесь чаще всего выступают божественные силы: Бог, Христос, Богородица, архангел Михаил, Илья-пророк, Кузьма-Демьян, св. Егорий (Егорий Храбрый), Иоанн Предтеча, Николай Угодник, Петр и Павел, евангелисты и др. Реже призываются на помощь другие персонажи, например: «позовут дровосека, он посечет топором» (Кляус: 18/I.1.5/A1); «если змея не уймет своих слуг, то ее съест татарин» (Кляус: 24/I.1.5/A1); либо угроза высказывается в безличной форме: «задерут тебя калеными прутьями, сожгут тебя огнем-полымем и черной смолой зальют» (Майк.: 161).

Список угрожающих действий, приписываемых этим помощникам в русских формулах, в значительной части совпадает с угрозами белорусских заговоров:

- бить, стегать, мечом посечь, голову отсечь, задрать калеными прутьями, забить камнями, топором зарубить, ножом зарезать, проткнуть осиновой палкой;
- громом бить-убивать, грозой пожечь, молнией палить-выпаливать, наслать тучу, наслать громовую стрелу, сквозь землю пробить;
- сжечь огнем-полымем, сжечь в печи, стрелами пожечь, бросить в печь огненную (в огненную реку), пепел развеять, пепел в «океян-море» забросить;
- скинуть в преисподнюю, черной смолой залить;
- на воду спустить;
- морозом заморозить;
- метлой замести;
- извести род-племя;
- пупы порвать.

В структуре заговорного текста подобные угрозы (как и в белорусских заговорах) чаще всего занимают позицию, в которой сначала следуют просьбы «уйти», «не мучить», «усмирить своих слуг» и т. п., а сами формулы угроз вводятся условными оборотами типа: «если не уйдете», «если ты не вынешь свое змеиное жало», «если не отступишь, не откачнешься». Ср., например, типичную форму включения угрозы в текст русского заговора (в данном случае — «от рожи», хотя используются общеизвестные «змеиные» мотивы): «...Я вас прошу, змея Екатерина и змей Галич, выньте свой яд из крещеного тела рабы Пелагеи. Если же вы не поможете, свой яд не вынете, буду жаловаться ангелу-архангелу небесному, грозному, который будет ехать с восточной стороны на вороном коне, с точеными ножами, с калеными пилами, с огненным помелом. Он вас побьет, он вас пожжет, пепел ваш в океан-море снесет, повыведет весь ваш род и племя, чтоб вас ни одного гада-змея не было на белом свете» (РЗЗ: 279–280).

В. Наконец, еще одну группу образуют такие формулы, в которых отправителем угрозы выступает не заговаривающий, а персонаж-помощник; в этом случае текст-угроза оформляется как прямая речь этого персонажа. У восточных славян такие формулы представлены единичными вариантами (см. приведенные выше примеры: Майк.: 49; Зам.: 350), более характерны они для южнославянской заговорной традиции.

Сербские и болгарские формулы угроз заметно отличаются (по особенностям структурной и содержательной основы) от рассмотренных выше белорусских и русских.

Во-первых, иначе выглядит ситуация с персонажами-отправителями угроз. Вообще можно признать достаточно типичными для южнославянских вариантов формулы группы **А** (угроза исходит от заговаривающего, который обещает сам ее осуществить). Однако во многих случаях текст построен таким образом, что сначала следуют высказывания от первого лица (исполнитель заговора призывает болезнь «не лютовать», «не мучить больного», «уйти»; либо просит пациента «не плакать», «не бояться» и т. п.), а затем сообщается, что «вот уже идет», «пришла», «тут есть» опытная знахарка по имени *Совја, Настасија, Павлија, Љубица, Тодора* (целительница-шептуха называет свое имя), которая зарежет болезнь, выколет ей глаза, выметет метлой и т. п. Таким образом, тот, кто заговаривает, выступает в тексте как бы в разных качествах: от лица «Я» и от лица знахарки. При этом формулы угроз могут исходить как от того, так и от другого: «Бежи, моро, посеко те! Бежи, стра'у, избја те, искарате, прекарате през горе, през море! <...> Ја сам дошла, (Љубица) бајалница-л'кодушница. Ја чу ви с л'ку душу одувам, ја чу ви с метлу одметем» (Раден.: 108). Нередко угрожающие действия знахарки описываются в третьем лице: «Погана поганице! <...> Којим си путем дошла, оним се путем и врати; јер је, ево, дошла бака бајалица, која ће те травом пребацит', ријечима пребројит', и ножем препорит', и иглом збост', а ватром прегорит'» (Раден.: 208).

В формулах группы **Б** (заговаривающий обещает, что угрозу выполнят некие другие персонажи) намного слабее — по сравнению с восточнославянскими заговорами — представлены имена христианского культа (чаще всего упоминается «сам Господь» и Богородица). Обычно в качестве помощников (потенциальных исполнителей угрозы) выступает некое множество людей: «тридевять старцев, тридевять юнаков», «девять баб, девять стариков», «три отрока», «девять невест, девять жени-

хов» и т. п.: «...Отуд иду девет стараца са девет секира, девет баба са девет лопата, девет млади' са девет вила, а девојке са девет метала. Старци се секирама исекоше, а бабе се лопатама ишчистише, младе се вилама набодоше, а девојке метлама ишчистише» (Раден.: 273). Либо угрозу призваны осуществить: этнические «чужие» (грек, турок, валахи, цыгане); разные группы работников (пахари, землекопы, плотники, косари, жнецы, ткачи, прядильщики и т. п.); мифические существа (солнце, вила, «старая баба с железными зубами и стальными руками»).

Отправителем текста-угрозы может быть и божественный покровитель (прежде всего — Богородица), но он обычно действует по собственной инициативе, а не по просьбе заговаривающего (формулы группы **В**). Текст заговора начинается с сообщения о том, что Богородица встречает болезнь и велит ей не ходить к людям, иначе она зарубит, заколет и т. п. Либо Мать Божья спрашивает человека, почему он плачет; услышав жалобы на недуги, она утешает больного и угрожает болезням: «Я их метлой вымету, гребнем вычешу, в огне сожгу» (болг. Кляус: 1/IX.4.2/A5). Интересно, однако, что сама Богородица часто поручает расправиться с носителем зла другим персонажам: обещает послать к больному девять невесток, девять снох, девять внуков, которые закопают болезнь мотыгами, зарубят топорами, заметут метлами; либо призывает на помощь «бајалицу», чтобы та отпугнула болезни угрозами.

Во-вторых, ряд особенностей может быть отмечен в самом перечне угрожающих действий. Хотя в южнославянских формулах (как и в восточнославянских) тоже преобладают глаголы со значением 'нанести увечье', 'уничтожить', однако в них сильно акцентируется факт использования орудий труда, режущих и колющих предметов, иногда и боевого оружия — как средства борьбы с болезнями. Помощники заговаривающего изображаются с мотыгами, лопатами, палками, косами, серпами, вилами, ножами, топорами, пилами, острогами, бритвами, иглами, метлами, веретенами; они грозят с помощью этих предметов: закопать, заборонить, завалить землей, резать, заколоть, зарубить, проткнуть, уколоть, замести и т. п. Многие формулы угроз начинаются не с действия, а с упоминания об орудии, которым угрожают: «...сас ост'н чу те одбодем, са секиру чу те одсечем, с метлу чу те одметем, с лопату чу те одринем, с матику да те откопам» (Раден.: 156). Еще более грозным оружием служат: сабли, пушки, ружья, порох, копыя, стрелы: «...оздол иду три момчети, поношују до три ножа, до три ножа, до три сабље, до три сабље, до три пушке. Сас пушке ће убију, а са сабље да закољу, сас ножеви да одеру» (Раден.: 149).

Особое место в этом инструментальном перечне занимают некоторые бытовые предметы, часто используемые в магических целях: веретено, гребень, метла, *мурлек* (деревянная мешалка с зубцами на конце, служащая для дробления фасоли при варке), кинжал в черных ножнах (*црнокораст нож*) либо роговой нож, а также воловий рог или древесные шипы и колючки, выступающие в роли действенного оберега против нечистой силы. Само наличие этих предметов в руках заговаривающего или персонажей-помощников уже осмысливается как сильнодействующая угроза: «Беж', издате, прстамате, ето иде Грк уз поље, низ поље; носи црнокорас' нож, че те разнесе...» (Раден.: 64). В болгарской заговорной практике знахарка, произнося текст, держит в руках нож, ручка которого сделана из воловьего рога: «Бèгай, страò! Бèгай, страò! Бèгай, страò! С нож че те режем, с нож че те муам, с нож че те гоним, с нож че те посечем и отсечем! <...> С рог че те бодем, с рог че те муам, с рог че те гоним,

с рог че те бодѐм и избодѐм!» (Тодор.: 218). В некоторых вариантах подобных формул в качестве исполнителей угрозы действуют сами орудия нападения, а не персонажи, владеющие ими. Ср.: «Подудриште, посилиште, не сили се, не љути се; Овде твоје место неје! Нож ће те пресече, глог ће те избоде, метла ће те измете...» (Раден.: 133).

Как ни эффективны (при отгоне носителей зла) упоминания орудий нападения, однако еще более устрашающей и грозной считается у южных славян формула типа: «без ножа зарежу, без топора зарублю, без огня сожгу» и т. п.: «...Не бој ми се (Свето), тој ће виле, сестре миле да оличе. Без руке уграбише, без секире исекоше, без огња опекоше, без уста изедоше, без дупе посраше» (Раден.: 90–91). Такие же формулы-угрозы известны в болгарских заговорах р-на Михайловграда: «...без нож ше те закъйят, без ђгин ше те опечат, без уста ше те изедат, без дупе ше те изсерат» (Тодор.: 377). У восточных славян близко сходная форма угрозы известна мне лишь по одному из белорусских вариантов, записанному на Гомельщине: «На моры, на кіяні стаіць дуб, на том дубі сядзіць чоран воран. Я ж таго чорнага ворана бяз ружжа ўб’ю, бяз нахцей абскубу, бяз агня абсмалю і бяз зуб зьем» (заговор «ад разных хвароб» — Зам.: 95). Общий смысл угроз этой группы сводится, по-видимому, к отгонной функции мотива «чуда».

Таким образом, общий список угрожающих действий, характерных для южнославянских формул, в чем-то сходен с аналогичными перечнями восточнославянских заговоров, но имеет и ряд отличий. Заговаривающий и персонажи-помощники угрожают носителю зла:

- резать, изрубить, посечь, проколоть, закопать, забросать камнями, застрелить;
- без ножа резать, без огня испечь, безо рта съесть;
- сжечь, на огне испечь, тамяном окадить, навозом окурить, кипятком ошпарить;
- разнести порубленное тело на оленьих рогах, на копытах лани, конями затоптать, копытами убивать;
- метлой замести, серпом сжать, косой скосить, в жерновах смолоть, сквозь сито просеять, гребнем вычесать, травой забросать;
- через море перекинуть;
- дыханием (знахарки) сдуть;
- словами заговорить;
- в «пустые места» загнать, на мутную воду спустить, в Дунае утопить, в пещере заточить и ряд др.

Отсутствуют у южных славян так называемые «атмосферные» угрозы (громом убить, молнией сжечь), чрезвычайно популярные для белорусских и русских заговоров.

В-третьих, иначе выглядит в южнославянской традиции позиция самих формул-угроз в структуре текста. Лишь единичные угрозы вводятся составительными оборотами «если не уйдешь, то...», в большинстве же случаев они включаются в контекст воинственных окриков и приказов, адресованных болезням, агрессивных формул отгона, утверждений, что «им здесь места нет», и сопровождаются бранными выражениями, ругательствами, проклятиями. Ср., например, серб.: «Усту, поган, овамо је већа поган! Усту, гаде, на себе се гадио! Усту, рђо, тамо те било! Иди одатле, овде ти место није!» (Раден.: 215); болг.: (знахарка берет топор и говорит) «Ти, горска мака! Ти си грозна, умразна! Бегај, не плаши детето, че имам

манара, че те посечем!»; (затем она берет сито и говорит) «Ти, горска маця! Ти си грозна, умразна! Бегай, не плаши детето, че имам сито, че те пресейем!»; (затем она берет ореховые ветки и тамян, сжигает их на лопате и говорит) «Ти горска маця! Ти си грозна, умразна! Бегай, не плаши детето, че имам огин, че те изгорим» (СБНУ 1895: 144).

Итак, основной функцией текстов-угроз в составе заговоров является попытка изгнать (обезвредить) носителя зла способом устрашения и запугивания. Для них характерна стилистика агрессивной эмоциональной речи, принадлежащей человеку, который демонстрирует свою воинственную позицию и готовность не столько к защите, сколько к нападению. В этом смысле угрозы примыкают к группе формул отгона, бранных выражений, ругани, уничижительных характеристик, проклятий и т. п.

II. Формулы проклятий. В длинном перечне многообразных угроз (от сравнительно безобидных до максимально устрашающих) иногда упоминается обещание проклясть, наслать на носителя зла проклятие, — что осмысляется во всех этнических традициях как одно из самых больших бедствий для адресата. Угроза наслать проклятие может исходить от заговаривающего либо он обещает, что это сделает сам больной; ср. бел.: «Высылаю я, вымаўляю я — ідзі ты, скулішча, на сіняе мора <...> Там жа ты будзь, там жа ты прабывай, свой вопух пушчай, а рабы Параскі не чапай: будзець яна цябе праклінаць...» (Зам.: 201). Однако более действенными — как ожидалось — могут стать проклятия, высказанные от имени божественных покровителей: «...Вярніцеся, дачы царя Ягіпецкага, ад раба божага (хворага), а то я вас жажлом і копіем грудзь вашу праб'ю, і народ ваш праклянэ, ня токма сам собою, ну й святымі кіяўскімі і пячэрскамі — Антоніям, і Хвядосіям, і Аўрама, і Ісакам, амін» (Зам.: 253). Исполнитель заговора обещает проклясть носителя зла «святымі апосталамі» (Зам.: 149), «святым Здвіжэннем» (Зам.: 132), «божымі звяздамі, божымі балакамі, божым громам, яркім сонцам» (Зам.: 109).

Если общий смысл угрозы может быть передан не только словесными формулами, но и действиями (жестами), и предъявляемыми предметами, способными нанести увечье, то проклятие — это по преимуществу вербальный акт. Само слово *проклятие* имеет ряд значений: 1. крайняя форма осуждения кого-либо (чего-либо), знаменующая полный разрыв, неприятие, отчуждение; 2. брань, ругательство, негодование (злоречие), направленное на кого-либо (что-либо); 3. злой рок, несчастье, преследующее человека. В качестве фольклорного жанра проклятия определяются как «устойчивые словесные формулы-пожелания несчастий и наказаний человеку, животному, растению, предметам» [Словарь терминологии 1993: 291]. В этом последнем из перечисленных значений мы и будем использовать обозначенный термин.

Формулы проклятий встречаются в заговорных текстах значительно реже, чем угрозы; они воспринимаются в традиционной культуре как сильнодействующее средство наказания противника и как крайняя степень агрессии. Отправителем текстов проклятий практически всегда оказывается сам заговаривающий, однако осуществление злого пожелания зависит, как считалось, от высших сил. Поэтому формулы проклятий (как и благопожеланий) часто начинаются со слов: «Дай, Боже...», «Пошли ему, Боже...». Ср., например, белорусский заговор на недоброжелателя, сделавшего залом в поле некой Прасковьи: «...А пашлі яму, Божа, на смерць, на балесць, а на куту ляжаць; яму хлеба ня з'ісць, вады ня піць, а ў магіле быць, а рабе Праскоўе здаровай быць» (Зам.: 37). Либо заговаривающий посылает прокля-

тие от имени сакрального покровителя. Например, в одном из русских заговоров двенадцать раз повторяется однотипная формула в адрес 12 сестер-лихорадок: «Та буди проклята самим Господом нашим Иисусом Христом!» (Майк.: 46).

В работе польской исследовательницы А. Энгелькинг, посвященной проклятиям, так определяется значение глагола «проклясть» (как он осмысливается в народной традиции): «способом произнесения особых слов, обращенных к высшей силе, вынудить эту силу сделать так, чтобы с кем-то (с чем-то) произошло нечто плохое, ибо тот сам сделал нечто плохое» [Przekląć — ‘przez wymówienie określonych słów, odwołujących się do mocy, zobowiązać moc, by sprawiła, żeby komuś (czemuś) stało się coś złego, bo zrobił coś złego’] [Engelking 2000: 131]. Рассказывая о злоречениях одной из своих соседок, жительница Бельско-Подляского повета Польши сделала интересное замечание: «Она проклинала на все лады, вот. Но кто знает, выпало ли это проклятие на человека или нет» [Там же: 99], т. е. произнесенное в определенное время и при определенных условиях проклятие может либо осуществиться, либо нет.

Пожелания бед и несчастий (как и угрозы) встречаются в лечебных заговорах, апотропеических приговорах против змей, волков и других вредоносных животных, в скотоводческой магии, но особенно часто — в таких заговорных текстах, которые направлены на людей, способных наслать порчу, сглазить, испугать, на ведьм и колдунов, воров и злодеев, на тех, кто «злое помыслит», «лихо подумает» и т. п. Характерны они также для «черных» заговоров, используемых во вредоносной магии. В контексте молитвенных формул проклятия встречаются редко. Тем более интересен пример, когда «молением» называется текст проклятия в одном из русских заговоров «от ужаления змеи»: «Господи, Царь небесный, услыши, Господи, молитву мою и моление мое, раба Божия (имя рек), от черной змеи или от пестрой змеи проклятой; проклятая, лютая змея, людоедица змея, чтоб тебе, проклятой, сквозь землю пройти, а тебе, рабу Божию (имя рек), по белу свету ходить; аминь» (Майк.: 73).

По своей текстовой структуре проклятия в значительной мере напоминают благопожелания: они могут вводиться (как уже отмечалось) молитвенными выражениями «дай, Боже», «пошли ему, Боже»; либо строятся на основе формул побудительного значения с начальными конструкциями типа: «пусть Бог даст», «пусть будет так», «да будет то-то и то-то», «чтобы стало так»; наконец, могут быть использованы и императивные формы злопожеланий: «Пропади ты пропадом!», «Провались!», «Окаменей!».

Однако проклятия настолько экспрессивный речевой жанр, что нередко производимый текст может сжиматься до минимальной оптативной формулы, содержащей лишь суть пожелания, например: «Соль тебе в очи!», «Кочерга в зубы!». Именно так выглядят апотропейные приговоры, призванные защитить человека (и его хозяйство) от сглаза и от злых помыслов недоброжелателей. Такие приговоры активно бытуют в практике общения и в качестве самостоятельных клише, и как составная часть заговора. Ср. русский вербальный оберег «на разные случаи»: «Чтоб ни ссоры-раздоры, ни лихи оговоры. Подъте в горы, в пещоры, где люди не забредают, где звери не забегают. Кто на рабу Божию (имя) зло подумает, лихо помыслит, злему, лихому, зломысливому — тому соли в глаз, дресвы — на язык, железный гвоздь — в п’яту, сотоане прокляту» (РЗЗ: 362).

Характерно, что в подобных формулах главное внимание уделяется обезвреживанию глаз (инструмент «сглаза») и языка (инструмент «наговора»); но кроме того,

проклятия могут быть направлены и на «мысли», «сердце», и на части тела неприятеля: «...Кто на рабу Божию (такую-то) лихо думает, зло творит, тому шипицы в ресницы, смолы на язык, дресвы на зубы, соли в глаз. Аминь» (РЗЗ: 76); «...Кто в животе моем добро ненавидит, тому судорога в ноги, суцеры в щеки, железны муки в глаза» (Майк.: 83); «...А тому человеку и жене, которые бы мели злую мысль чинити на мою пасеку, нехай ёму замерзает сердце лукавое, и мысль, и язык!» [Ефименко 1874: 58].

Аналогичные формулы широко известны в белорусской заговорной традиции. Они включаются, например, в заговоры «ад хвароб жывёлы» или в тексты вербальных оберегов скота: «...Соль вам усім у вочы, жэрдка ў бок, штоб не стала маёй кароўцы на ўрок» (Зам.: 102); «Соль им да печиво да с ихними погаными очами, камень горячи за плечы, ряба гадюка перед очами» (Пол. заг.: 451).

Чтобы отвести от себя последствия высказанных недругом злых пожеланий (либо лихих помыслов), человек в ответ на ругань и проклятия должен был немедленно переадресовать их говорящему: «Хто мысліць злое — адварні яму, Бог, тое» (Зам.: 59); «Чужым вачам — соль да пачаль. Што думаеш мне — получи сабе!» (Зам.: 61); «Соль ёму да печына, з ёго лихими очыма, што подумаэ мне, нехай забираэ себё» (Пол. заг.: 636).

Магия возврата «зломыслия» или «злоречения» в адрес предполагаемого недоброжелателя практиковалась у белорусов при случайной встрече двух рожениц, несущих своих новорожденных младенцев (так называемый *знос*); чтобы защитить своего ребенка от вредоносной встречи, мать тихо приговаривала: «Нехай клянёт и себе бярэ, пусть её клятва и на неё» (Пол. заг.: 89).

Апотропейная функция проклятий проявляется также в некоторых солдатских заговорах, призванных защитить новобранца от нападков и преследований со стороны командиров. Ср. концовку одного из подобных заговорных текстов такого рода: «...І хто на мяня, раба божыя, ліха падумае ілі ліхое слова вазмолвіт, затрэслась бы ў него рука і нага, і падпнятны жылы, і семдзесят сем саставаў, і выкаціўся б у него вольны свет із глаз» (Зам.: 382).

Иные целевые установки (не оборона, а нападение) имеют такие формулы проклятий, которые включаются во вредоносные («черные») заговоры или в приговоры, призванные отомстить обидчику. В содержательном плане такие проклятия рассматриваются как злонамеренные, максимально опасные, иногда и — «смертельные». Их магическая сущность проявляется в том, что часто используется формула подобия «как есть то, так пусть будет это». Например, в заговорах на расстройство чьей-то свадьбы высказывалось пожелание: «Как сухой рабіны лісцьеў не пускаць, так табе дзяцей не ражаць; как зімой лету не быць, так вам умесце не жыць» (Зам.: 382). Ненависть друг к другу супругов можно было внушить, сравнивая отвращение людей к лягушкам: «...Жаба тоби ў рот, жаба тоби ў нос. Ек етые ўсё гитки и бритки на весь свет, шоб тобе, Марко, була (женское имя) гитка и бритка на весь век» (Пол. заг.: 568). Стараясь вызвать общую нелюбовь к конкретному человеку, желали, чтобы он казался людям таким же горьким, как горька полынь: «Як цей полын гірки, так шоб не [на] тебё всі люди гірковілі» (Пол. заг.: 635).

Более суровые проклятия посылались в адрес тех, кто делал в поле залом с вредоносной целью: «...Как на васіне лісцья вянуць, сохнуць, так пусь у злодзея рукі, ногі адсохнуць; как на васіне пціцам гнёзд не віць, так злодзею ў даму не жыць; і как тый васіне на корню не ўстаяць, так злодзею з пасцелі не ўстаць» (Зам.: 394). В другом белорусском заговоре (тоже «от заломы») сопоставление по модели «как — так» в

явном виде отсутствует, но подразумевается по смыслу текста: «...У том саборы стаіць гроб, у том грабу ляжыць мяртвец, у таго мертвяца занямеі яго зубы і цела. Хто еты залом заламіў, занямей яго цела і кроў на векі вяком, і амін яму!» (Зам.: 37).

Подобно благопожеланиям, проклятия могут быть выражены императивной формой глагола: «Будь...», «Стань...», «Пропади...», «Подавься...» и т. п. Такие тексты приобретают максимально экспрессивную выразительность, отличаются интонациями энергичных восклицаний, выкриков, приказов. Ярким тому примером может служить один из белорусских заговоров «ад зладзеяў»: «...Будзь ты, вор, прокліт маім сільным заговорам у зямлю прэісподнію <...>. Будзь прыбіт у прыталкі асінавым калом, ісушан сушы травы, замарожан сушы ільду, акрывей, ахрамей, ашалай, адзірвяней, абязручай, агаладзей, аташчай, валяйся ў гразі, з людзьмі ні звычайся і ні сваей смерцю ўмры!» (Зам.: 383–384).

Призывы к болезням «повеситься», «утопиться» и т. п. функционируют в качестве злопожеланий в заговорах от порчи или от ночного плача детей. Обращаясь к мифическим «ночницам», заговаривающий предлагает: «Наце вам ножык да зарэжцесь, верацяно — скалечесь, нітачку — павесцесь, а ад (імя) адкасніцесь» (Зам.: 339); в других вариантах подобных текстов звучат призывы к носителям зла: «на иголку поколитесь», «на косе нарежьтесь», «на кол наткнитесь», «на ветке повестесь» (Пол. заг.: 53, 69, 113).

Наконец, (так же, как и благопожелания) проклятия могут оформляться в виде изображения желаемого как свершившегося события. Ср., например, интересный чешский заговор, произносимый при первом выгоне скота: «...O proklatí a zlořečení psi lesní, klín tobě v tvé tlamě vězí, koudel tobě v tvé zadnici hoří, matka Boží tobě na tvém krku stojí, aby jsi ty, proklatý pse lesní, nemohli viděti, ani slyšeti, tvé proklatý tlamy otevřítí, ani tomuto stádu škoditi» (Вельм.: 188).

Но, конечно, более распространенными являются такие формулы желательного наклонения, которые вводятся союзами и частицами побудительного значения — *пусть, чтобы, бы, дабы, да* и др. В русских заговорах в адрес болезни высказывались пожелания: «чтобы ветром тебя раздуло, дождиком россéкло, ветерком рознесло...» (РЗЗ: 108); а «идя ко властям», человек посылал проклятия своим возможным недругам: «Загради уста и сердца моих врагов и супостат, злобствующих на мя, да стоящие против меня остоленеют и окаменеют, и немеют языком, да не могут предо мною уст отверзать и устрашаты вси взора лица моего!» (Майк.: 150). Такого же типа формулы проклятий известны и в белорусских заговорах, адресованных вредоносным животным или людям-«порчельникам»: «Вўжы, вужэнятэ, гáды, гадэнята, коб вы поздыхáли, коб вас не булó» (Пол. заг.: 392); «Шоб ты онэмнэв до мэ́нэ, як покóйник онэмнэв» (Пол. заг.: 332); «...пусь у злoдзея рукі, ногі адсохнуць» (Зам.: 394).

Если говорить о содержательной стороне анализируемых формул, то общий перечень злопожеланий заметно отличается от рассмотренного выше состава угрожающих действий. Хотя в некоторых случаях те и другие могут совпадать (ср. угрозы «зарезать», «заколоть», «проткнуть», «заморозить» и — пожелания носителю зла «быть резанным», «заколоться», «наткнуться на кол», «заледенеть»), однако в проклятиях преобладает перечисление таких несчастий, бедствий, болезненных состояний, которые случаются помимо воли людей.

Итак, наиболее типичными злопожеланиями в восточнославянских заговорах являются следующие:

— умереть (сдохнуть, в могиле быть, на куту лежать, с постели не встать, бе-ла света не видать, повеситься, утопиться, зарезаться, умереть «не своей» смертью, быть пробитому осиновым колом и т. п.);

— исчезнуть (пропасть, провалиться сквозь землю, провалиться в пропасть, быть разнесенным ветром, быть смытым дождями и т. п.);

— заболеть, изувечиться (не мочь выпить воды, не мочь съесть хлеба, не мочь рожать детей, окриветь, охрометь, ошалеть, обезручить, получить соль в глаза, кочергу в зубы, смолу на язык, занозу в губы, гвоздь в пятку, жердь в бок, судороги в ноги, чтобы глаза лопнули, чтобы сердце замерло, чтобы руки отсохли и т. п.);

— стать немощным, неподвижным (одеревенеть, занеметь телом, ока-менеть, остолбенеть, оголодать, отошаты, высохнуть и т. п.);

— стать нелюбимым, неприглядным, быть проклятым (вывалиться в грязь, быть гадким и мерзким для всех людей, чтобы отвернулся весь белый свет и т. п.).

В составе южнославянских заговоров тоже могут быть отмечены опре-деленные различия (в содержательном плане) между проклятиями, адресованными духам болезней, и такими, которые направлены на людей, способных наслать порчу, сглаз. Для первой группы текстов характерны пожелания: сгореть, усохнуть, про-пасть, исчезнуть, быть разнесенным ветром, рассыпаться прахом, расплавиться, уй-ти и не вернуться, окостенеть, окаменеть, одеревенеть, утопиться в мутной воде, быть растоптанному конскими копытами и подобные. Для формул второй группы (в заговорах «от лошаи очи», «от урока», «од зле жене») более типичными являются пожелания, имеющие целью навредить прежде всего глазам недоброжелателя. Ср., например, болг. «Кой ми детето урочи, кур му на очи» (Тодор.: 161); «...Да му се пукнат очите на тоа, що е урочасал Иван!» (Тодор.: 111); серб. «Пукле му очи на плочи, ко (Петра) урочи» (Раден.: 342). Либо заговаривающий желает виновникам порчи: если это мужчина — остаться ему «без срамоты» (т. е. получить увечье поло-вых органов); а если женщина — чтобы отсохли (лопнули, отпали) ее груди (левая грудь): серб. «Урок урочи — разрочи та разрочи. Ако је мушко: без срамоту остал; ако је жена: сисс јо' пукле» (Раден.: 343); болг. «...Ако е мъжки ураки, да му из-схне лявата мьдо; ако е женски ураки, да му изсхне лявата цицка» (Тодор.: 171).

В сербских заговорах злопожелания часто высказываются в форме уже состо-явшихся событий (в прошедшем времени и без побудительных союзов). Например, общается, что тот, кто сглазил человека, «взял тяжкий грех на душу» и потому — «опиhsа ракией», «стал слугой дьяволу», «могила его заброшена», «след его поте-рялся навсегда» (Раден.: 331). Однако все эти несчастья осмысляются именно как пожелания по формуле «пусть так случится».

В такой же форме нередко высказывались проклятия в адрес болезней и мифо-логических персонажей; главными из них можно признать пожелание «исчезнуть», «пропасть». Так, изгоняя кожные болезни, знахарка говорила: «Иди одатле, овде ти место није! На железу — ожелезио се, на камену — окаменио се, на дрвету — здрвенио се, а на месу — растопи се, отопио се, не стало те!» (Раден.: 215); «...Са-горех ти сав род! Корен ти се не знао, семе ти се утрло, траг ти се изгубио, за довека, за навек!» (Раден.: 71).

При лечении разного рода язв, нарывов, опухолей, ран у южных славян часто использовались заговоры, включающие проклятия «чтоб ты засох» (высох, увял,

сгорел), либо пожелания окаменеть, окостенеть и т. п. Ср., серб. «Да увенеш, да усахнеш! Натраг да уступиш! И ту теби места нема више. Камениче! Да се окамениш!» (Раден.: 168); «О, да бог да, Русо-трусo, из вр'се искрутила, из корен се исушила, ту вечер не дочекала» (Раден.: 112); болг. «...Да се стѹпи, да изгѹри, да отиде и да се невѹрне!» (Тодор.: 371).

Магическая сила таких текстов усиливается введением в них сравнительных оборотов, например, таких: [чтоб ты засохла] «как навоз на плетне», «как срубленное дерево», «как скошенная трава», «как плевок на земле» и т. п.

В тех случаях, когда подразумевался антропоморфный вид болезни, в ее адрес посылались проклятия: «чтобы сгорели твои глаза, руки, ноги»; ср. болгарский заговор от чумы: «Ой та табе, черна чумо, черна чумо, самодиво, да ти изгора двяте очи, двяте очи — да не видиш, двяте рѹци — да не фашаш, двата крака — да не вървиш, да не плашиш дяцата!» (Тодор.: 241).

В отличие от формул угроз, в проклятиях редко упоминаются деятели-помощники, призванные осуществить злопожелания. Если же таковые называются в тексте, то это (кроме Бога) либо работники, занятые пахотой земли («...орачи ору, нек је плуговима разору; копачи копају, нек је мотикама раскопају; дрљага дрља, нек је клинима раздрља» — Раден.: 155), либо животные, чаще всего — конь, вол, корова, волк, птицы: «...Удари вола у рог, а коња у копиту; нек те пробуразе, нек те изгазе, да те нема!» (Раден.: 151); «Ево краве да те убодe, ево коња да те згази, ево вука да те изеде...» (Раден.: 219).

Среди прочих мотивов южнославянских проклятий встречается любопытное пожелание носителю зла погибнуть, поднявшись в небо и упав с высоты. В сербском заговоре от ревматических болей («од поганице», «од костобѡла») заговаривающий просит воробья взять болезнь под правое крыло, поднять ее под облака и желает «поганице»: «...нек те вјетар разнесе на све четири стране, па да паднеш у дубоке јаме, у мутне воде!» (Раден.: 208); изуродоваться при падении, упасть с высоты и убится желают также вештице, вредящей детям (Раден.: 46).

Наряду с такими пространными, художественно разработанными текстами злопожеланий используются традиционные (бытующие и вне заговорной практики) краткие формулы проклятий: «Црна јој земља кости не примила!», «Камен ти у главу и камен под главу!», «Да се окамениш!», «Кур му на очи!», «Траг му се изгубио!», «Да се дигнеш као црна земља!», «Да привенете, да се осушите, као болега у плот!» и другие.

* * *

Подведем некоторые итоги. В мотивах и речевой стилистике славянских заговоров можно обнаружить две прямо противоположные тенденции, отражающие тип поведения человека по отношению к вредоносным силам: умиловительное задабривание или агрессивная враждебность. В первом случае характерны такие речевые приемы, как уменьшительно-ласкательные формы, хвалебные эпитеты, лестиные обращения, комплиментарные характеристики, формулы вежливости и т. п. Для примера приведем текст белорусского заговора «от колтуна»: «Каўтуночак-галубчак, узлезь Мані на вяршочак, я табе ўгаджу, віна-мёду навару, залатыя кубачкі палажу, срэбну мякку пасцелечку пасцялю...» (Зам.: 244). У болгар восхваление но-

сителя опасности может сочетаться с формулами самоуничижения: «Я съм пòсрна и пòмочена, а вие сте злътни и сребърни» (Тодор.: 452). Во втором — заговаривающий демонстрирует свое резко негативное отношение к адресату, непримиримую позицию, готовность напасть на носителя зла или его уничтожить. Соответственно, в заговорах этого типа используются формулы угроз, ругательств, оскорблений, проклятий и т. п. Именно это является одной из ярких стилистических особенностей рассмотренных нами текстов — они легко сочетаются с разного рода бранными выражениями, включающими оскорбительные эпитеты, вульгаризмы, непристойности, обзывания. Заговаривающий не только угрожает противнику или проклинает его, но и воздействует на него с помощью уничижительных характеристик и эпитетов: поганый, скверный, окаянный, несчастный, нечистый, проклятый и др. Ср. рус. заговор «от засухи»: «...Божии тучи мимо проходят, на еретника за семь поприщ дождя не изводят. Беру я, раб Божий, от дупла осинова ветвь сучнистую, обещу арясину осистую, воткну еретнику в чрево поганое, в его сердце окаянное, схороню в блате смердящем, чтоб его ноги поганья были не ходящие, скверныя его уста не говорящая, засухи не наводящая. Лежал бы в земле, ни чем недвижим, окаянные бы его на ноги не подымали, засухи на поля не напускали; окаянный бы их набольший кружало, самого сатаны нечисто воздыхало в триисподнюю был проклят, аминь» (Майк.: 158).

Тенденция второго типа приводит к тому, что нередко в заговорах близко соседствуют (а иногда и трудно различимы) такие речевые жанры, как угроза, брань, ругань, проклятие. В полесских заговорных текстах «от уроков» находим злопожелания с использованием грубой и вульгарной лексики и фразеологии: «Хто бўдзе маю карбўку урэкаць — бўдзе три дни во задок целоваць» (Пол. заг.: 453); «...хто бўдзе яё урака́ци, бўдзе з яё сраки гавно паяда́ци. Дóбрыя о́чы на яі, а пага́ныя — у жо́пу яі» (Пол. заг.: 475); «...хто хрэшчэно́га (имярек) урэчэ, чэрэз сраку язык перэволючэ» (Пол. заг.: 156); «Лиша́ю, лиша́ю, тэбэ с говном змэша́ю, сучка твоя ма́ты, нэ да ла цыцки ссаты, тоби треба погіба́ты» (Пол. заг.: 212).

В чешских формулах проклятий, включенных в заговоры, тоже можно обнаружить бранные выражения и уничижительные сравнения, например, вор сравнивается с неподвижно стоящим козлом, у которого «кривой бок», «кривая голова», «мозги набекрень»: «At' škůdce můj zůstane stát' a hledí jako kozel se skřiveným bokem, stočeným rukama, skřivenou hlavou, závratným mozkiem a tvář jeho bud' černá jako uhel...» (Вельм.: 216). Чтобы защититься от опасных блуждающих огней, чехи произносили проклятие-оберг: «Deset tisíc čertů do vás!» (Вельм.: 234).

Обидные прозвища, оскорбления, ругательства в адрес носителей зла часто предвзвешают тексты угроз и проклятий в южнославянских заговорах; «погана поганица», «проклета проклетица», «несретна несретница», «ви, клети, ви, проклети» — с такими словами заговаривающий обращается к духам болезней. Подобные тексты отличаются особой экспрессией, интонациями окрика, множеством восклицаний, ср. серб. заговор «от вештицы»: «...Вјештица, мора, легла дома! Од бога проклета, светим Ивом сапета, кад полетила, да бог да се разлетила! Бог јој озго драчу, а оздо плочу, кад полетила — нагрдила се, кад пала — убила се!» (Раден.: 46).

Если в содержательном плане проклятия смыкаются с угрозами и бранью, то по форме они практически ничем не отличаются от благопожеланий. Это объясняет факты соседства тех и других (злоречений и добрых пожеланий) в рамках одного заговора. По сути их различие определяется лишь семантической оппозицией «доб-

ро — зло». Вот примеры такого рода: «Проклятая, лютая змея, людоедица змея, чтоб тебе, проклятой, сквозь землю пройти, а тебе, раб Божий, по белу свету ходить» (Майк.: 73); «...всем врагам-супостатам — соли в глаза, а смолы — на сердце. А доброму человеку — хлеба в рот» (РЗЗ: 214).

Включение формул угроз и проклятий в заговорную практику объясняется не только эмоциональным настроением человека, демонстрирующего свое враждебное отношение к персонажам-носителям зла, но это также связано с верой в то, что магия злоречений способна нейтрализовать, обезвредить или даже уничтожить опасность. Если с помощью угроз заговаривающий стремится отпугнуть и изгнать вредоносные силы, то проклятия призваны наслать на них некие вселенские беды, несчастья, гибель. Заклясть противника «черным словом», по народным представлениям, — значит передать его во власть злого рока. Среди множества угроз в белорусских заговорах от змей встречается наиболее грозное предупреждение: «Гад, гад, аддай свой яд, а як не 'ддасі, я цябе за клян у і з свету звяду» (Зам.: 141). Наряду с этим и брань, ругань, оскорбления тоже служат главной цели, присущей заговорам: преодолеть страх перед могущественными силами зла, изобразить их немощными и бессильными, запугать и уничтожить. Показательны в этом смысле белорусские заговоры от испуга (*од ляка*) с мотивом «трухлявого (уязвимого) тела» вредителя, состоящего из «восковой головы», «камышовых ног», «конопляных рук», «конопляной бороды», которое заговаривающий грозит легко разрушить: «...чэрэтовы ногі поломну́, воско́ву го́лову разо́бую, вэ́лику бо́роду одорву» (Пол. заг.: 108) или: «...воўчу галаву разаб'ю, канапляну бараду вырву, чарацяныя ногі пераламлю» (Зам.: 320). Анализ этого интересного мотива посвящены тезисы доклада Т.А. Агапкиной [Агапкина 2002: 5–8].

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А. Ляк на конопляных ногах // Заговорный текст: Генезис и структура (Материалы круглого стола)*. М., 2002. С. 5–8.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малорусских заклинаний. М., 1874.
- СБНУ 1895 — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1895. Кн.12.
- Словарь терминологии 1993 — Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабашникова. Минск, 1993.
- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (Избранные главы). Гл. IV. Об одной группе сербско-хорватских заговоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Engelking 2000 — *Engelking A.* Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.

ЧИСЛОВОЙ КОД В НЕКОТОРЫХ ТИПАХ РУМЫНСКИХ ЗАГОВОРОВ

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, он образует своеобразный каркас, на котором крепится текст¹. Их, пожалуй, можно разделить на два вида в зависимости от расположения чисел — от большего к меньшему или, напротив, от меньшего к большему. И та и другая подгруппы, разумеется, состоят из множества заговоров, создатели которых отличаются большой изобретательностью и умением обращаться с числами.

Самый распространенный и просто устроенный тип заговоров с использованием чисел обычно содержит повторяющуюся заговорную формулу, которую сопровождает соответствующее число. В румынских заговорах самое большое число — *десять* или *девять*. Постепенно убывающие числа доходят до нуля, что, очевидно, должно означать полное изгнание болезни. Приведу в качестве примера очень выразительный заговор от *испуга*: *Zeşe spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului, / În miţlocu codrului. / Noo spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului. / În miţlocu codrului. / Opt spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului, / În miţlocu codrului... / Trii spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului, / În miţlocu codrului. / Doi spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului / În miţlocu codrului. / Un spăriaţ / A ludului, l'egaţ / În coada lupului / În miţlocu codrului, / Şi n'îşi unu să nu mai rămînă* [ADF II: 51–52] ‘Десять испугов / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Девять испугов / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Восемь испугов / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса... / Три испуга / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Два испуга / Безумца, привязанных / К хвосту волка / Посреди леса. / Один испуг / Безумца, привязанный / К хвосту волка / Посреди леса. / И пусть ни одного больше не останется’.

Здесь болезнь уходит постепенно, как идут одно за другим числа по формуле $x - 1 - 1$ и т. д. В другом заговоре (от рожи — *orbăţ*) принцип следования чисел почти тот же, однако подчеркивается тесная связь, которая существует между одним числом и другим; ср.: ... *au rămas bubele şi orbăţul de la 9 la 8, de la 8 la 7, de la 7 la 6, de la 6 la 5, de la 5 la 4, de la 4 la 3, de la 3 la 2, de la 2 la 1, de la unu nici unul, nici unul să rămîie în vecii vecilor, amin* [Gorovei 1985: 237] ‘... и оставались нарывы и рожа — вместо 9 8, вместо 8 7, вместо 7 6... вместо 2 один, вместо одного ни одного...’.

Иногда числовой ряд оказывается тесно переплетенным с элементами сюжета, как это предстает, например, в заговоре от воспаления миндалин (*gîlcă*): *Gîlcă,*

¹ Ср.: Свешникова Т. Н. Роль числа в некоторых типах румынских заговоров // Славянское и балканское языкознание. М., 2003. С. 414–421.

mogîlcă / O făcut nouă feciori: / Din nouă o rămas cu opt, / Din opt o rămas cu șapte... / Din doi o rămas cu unu / Din unu o rămas cu nici unu [Gorovei 1985: 314] ‘Гылка (название болезни) / Родила девять сыновей / От девяти осталось восемь / От восьми осталось семь... / От двух остался один / От одного не осталось ни одного...’; ср. также заговор от дифтерита (*șopîrlaiță*): *Șopîrlaiță are nouă feciori / Și s-au dus toți la război; / S-au dus 9 și au venit 8 etc.* [Gorovei 1985: 403] ‘У (название болезни) есть девять сыновей / Все ушли на войну / Ушли 9, вернулись 8 и т. д.’; любопытный «подсчет» содержит и следующий заговор от чесотки (*de rîie*): *Nouă rîi am avut, / La oaste s-o dus, / Numai opt au vinit. / Și una n-o vinit...* [Gorovei 1985: 375] ‘Девять чесоток было у меня, / На войну ушли, / И только восемь вернулись, / А одна не вернулась...’; ср. также: *Jolnă, jolnoaică, / Ai făcut noo copchii / Și i-ai crescut / Și la oaste ai trimăs. / Și-ai trimăs noo / Și-au vinit opt; / Și-ai trimăs opt / Și-au vinit șapte; / Și-ai trimis șapte / Și-or vinit șase; / Și-ai trimis șase / Și-or vinit șinși; / S-au dus șinși / Și-au vinit patru; / S-au dus patru / Și-au vinit trei; / S-au dus trii / Și-au vinit doi; / S-au dus doi / Și-au vinit unu; / S-au dus unu / Și-au vinit nișiuu* [Cristescu 1984: 115] ‘Золотуха, / Родила ты девять детей / И вырастила / И на войну отправила. / Послала девять / Пришли восемь; / Послала восемь / Пришли семь... / Пошли два / Пришел один; / Пошел один / Ни один не пришел’. «Подсчет» может быть и такого рода: 9, 7, 5, 3, 1, когда во внимание принимаются только нечетные числа: *S-au dus nouă, au venit șapte. / S-au dus șapte, și-au venit cinci. / S-au dus cinci, și-au venit trei. / S-au dus trei, și-a venit unul. / Și s-a dus unul, și n-a mai venit nici unul* [Folclor din Moldova 1969/I: 423] ‘Ушли девять, вернулись семеро. / Ушли семь, а вернулись пятеро. / Ушли пятеро, а вернулись трое. / Ушли трое, а вернулся один. / Ушел один, и ни один не вернулся’. В некоторых заговорах числа связаны если и не с сюжетом, то с какими-то реальными событиями обыденной жизни, действиями, занятиями и пр. Например, заговор от змеи, так же как и предыдущие заговоры основанный на элементах числового ряда, выглядит следующим образом: *Șerpe blestemat / Într-un om lăsat, / Zece buți umpluși, / Zece le goliși // Nouă buți umpluși, / Nouă le goliși; etc. / Să rămîie N curat, / Lumînat / Cum Dumnezeu l-a lăsat* [Gorovei 1985: 399] ‘Змея проклятая... / Десять бочек ты наполнила / Десять опорожнила / Девять бочек ты наполнила / Девять опорожнила и т. д. / Пусть будет N чистым / Ясным / Как Бог его сотворил’. Как можно видеть, в заговорах этого типа существует числовое равновесие: сколько ушло, столько и пришло, сколько исчезло, столько и возникло и т. д.; ср., например, заговор от солнечного удара (*de soare sec*): *... Ia nouă, lasă nouă, / Ia șapte, lasă șapte... / Ia unu, / Să rămîie nici una...* [Gorovei 1985: 381] ‘Возьми девять, оставь девять, / Возьми семь, оставь семь... / Возьми одного, / И пусть не останется ни одного...’; ср. также заговор от золотухи (*jolnă*) с глаголом *rezată* в качестве ключевого слова и соответствующего действия в качестве основного: *Din 9 jolni am tăiet una, / Au rămas opt... / Din 3 tai una, rămîn 2 / Din 2 tai 1, rămîne 1 / Din una tai una, / Nu mai rămîne nici una* [Gorovei 1985: 334] ‘Из 9 золотух зарезали одну / Осталось восемь... / Из трех зарезу 1, останутся 2 / Из двух зарезу 1, останется одна / Из одной зарезу одну / Не останется ни одной’. Любопытно устройство следующего заговора от сглаза (*de deochi*), основанного на противопоставлении двух строк, одна из которых содержит числовой показатель «два» (постоянный, указывающий, видимо, на количество глаз того, кто на-

носит урон жертве), вторая упоминает о числе святых, которые приходят на помощь пострадавшему (это число меняется от строки к строке, постоянно уменьшается и, в конце концов, доходит до единицы): *Doi ochi răi ti-o strîcat, / Și nouă sfinți ti-o vindecat. / Doi ochi răi ti-o strîcat, / Și opt sfinți ti-o vindecat ... / Doi ochi răi ti-o strîcat / Și doi sfinți ti-o vindecat. / Doi ochi răi ti-o strîcat, / Și un sfînt ti-o vindecat* [Birlea 1968/II: 335] ‘Два злых глаза тебя испортили, / И девять святых тебя излечили. / Два злых глаза тебя испортили, / И восемь святых тебя излечили... / Два злых глаза тебя испортили, / И двое святых тебя излечили. / Два злых глаза тебя испортили, / И один святой тебя излечил’.

Заговоры второго вида с использованием чисел, как уже говорилось, устроены иным образом, а именно: числовой ряд сохраняет свой естественный вид, располагаясь от чисел меньших к большим, от одного до девяти или десяти. Ср., например: *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* [Tocilescu, Țapu 1981: 252] ‘Защити себя от испуга, / От двух испугов, / От трех испугов, / От четырех, / От пяти, / От шести, / От семи, / От восьми, / От девяти, / От десяти, / До двенадцати испугов’. Как можно заметить, в тексте этого заговора числовой ряд увеличен до двенадцати, что является большой редкостью. Расположение чисел меняет в значительной степени характер и содержание самого заговора; среди заговоров этого типа распространен, в частности, мотив *действия* и *противодействия*, последнее оказывается всегда сильнее первого и выражается при помощи числа, большего, нежели то, которым обозначено действие. Приведу в качестве примера фрагмент заговора от колдовства (*de aruncătură*): *Cine a făcut c-o mîină, / Io desfac cu două; / Cine a făcut cu două, / Io desfac cu patru, / Cine-a făcut cu patru, / Io desfac cu cinci / Cine a făcut cu cinci, / Io desfac cu șase / Cine a făcut cu șase, / Io desfac cu șapte, / Cine a făcut cu opt / Io desfac cu nouă / Cine a făcut cu nouă / Io desfac cu mîinile amîndouă* [Gorovei 1985: 334] ‘Кто заколдовал одной рукой, / Я расколдую двумя... / Кто заколдовал двумя, / Я расколдую четырьмя, / Кто заколдовал четырьмя, / Я расколдую пятью, / Кто заколдовал пятью, / Я расколдую шестью, / Кто заколдовал шестью, / Я расколдую семью, / Кто заколдовал семью, / Я расколдую девятью, / Кто заколдовал девятью, / Я расколдую обеими руками’. В этом тексте бросается в глаза некоторый беспорядок в числах, а также магическая формула «Я расколдую обеими руками», которая противопоставлена формуле с числом девять по признаку больший/меньший.

Соотношение действия и противодействия может быть выражено и при помощи сопоставления двух формул, первая из которых содержит меньшее число и имеет утвердительную форму, а вторая, содержащая большее число, выражает отрицание. Ср., например, следующий заговор от сглаза (*de deochi*): *Unu te-a deocheat, / Doi nu te-au deocheat! / Trei te-au deocheat, / Patru nu te-au deocheat! / Cinci te-au deocheat, / Șase nu te-au deocheat, / Șapte te-au deocheat, / Opt nu te-au deocheat! / Nouă te-au deocheat, / Nouăzeci și nouă nu te-au deocheat!* [Popa 1983: 282–283] ‘Один тебя сглазил, / Двое тебя не сглазили! / Трое тебя сглазили, / Четверо тебя не сглазили! / Пятеро тебя сглазили, / Шестеро тебя не сглазили, / Семеро тебя сглазили, / Восьмеро тебя не сглазили! / Девятеро тебя сглазили, / Девяносто девять тебя не сглазили!’

Сюда же можно отнести и еще один тип заговора от колдовства, где противопоставлены две заговорные формулы с меньшим и большим числом и с положительным и отрицательным признаками, которые характеризуют орудия действия (в данном случае — руки заговаривающего): *Cine mi-a făcut cu două mâini uscate, / Eu îmi desfac cu trei verzi, / Cine mi-a făcut cu cinci uscate, / Eu îmi desfac cu cinci verzi... / Cine mi-a făcut cu șase uscate, / Eu îmi desfac cu opt verzi* [Gorovei 1985: 271] ‘Кто заколдовал меня двумя сухими руками, / Я расколдую тремя зелеными, / Кто заколдовал меня пятью сухими, / Я расколдую пятью зелеными, / Кто заколдовал меня шестью сухими, / Я расколдую восемью зелеными’.

Ко второму виду относится и чрезвычайно любопытный заговор от сглаза (*de deochi*), в котором сглаз персонифицирован и посажен на коня, ему противопоставлен субъект заговора, который тоже выступает в облике всадника и при этом каждый раз число коней, которые находятся в его распоряжении, превосходит число коней, которыми владеет персонифицированный сглаз: *Deochiul a venit călare pe 1; / Eu vin călare pe 2 și-l alung! / Deochiul a venit călare pe 3; / Eu vin călare pe 4 și-l alung... / Deochiul a venit călare pe 9; / Eu vin călare pe 99* [Pora 1983: 282] ‘Сглаз прискакал верхом на одном (коне) / Я приеду верхом на двух и прогоню его, / Сглаз прискакал на трех (конях); / Я приеду на четырех и прогоню его... / Сглаз прискакал верхом на 9 конях / Я приеду верхом на 99’.

Наряду с заговорами, которые были только что рассмотрены, достаточно распространены и другие, построенные на простом счете от единицы до девяти. Постепенное усиление действия заговора происходит за счет увеличения чисел. Так, например, заговор от дифтерита (*de sopîrlaiță*) заканчивается следующим образом: *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* [Pora 1983: 305] ‘Пусть забудет N болезнь, которая его мучает! / Пусть забудет первый раз, / Пусть забудет второй раз / Пусть забудет третий раз / До девятого раза’.

Самый простой, естественный и, видимо, достаточно старый тип заговора, основанного на числовом ряде, представляет собой тесное сочетание, сплетение текста и ритуала; ср. *Stânji apăi noo cărbuni și dzâși înapoi: Noo opt șapte șasă șiși patru tri doi unu nișiumi* [Golopenția 1998: 177–178] ‘А потом гасишь *девять угольков* и говоришь в обратном порядке: *Девять восемь семь шесть пять четыре три два один ни одного*’. Этот вид заговора — единственный в своем роде из собранного нами достаточно большого корпуса текстов.

Усиление действия заговора может происходить также за счет параллельного употребления двух чисел, одно из которых сопровождает имя, означающее болезнь, а другое — субъект действия, направленного на эту болезнь; ср. следующий заговор от воспаления горла (*gîlci*): *Vine o fată și ia o gîlcă, / Vin două fete și iau două gîlci / Vin trei fete și iau trei gîlci... / Vin nouă fete și iau nouă gîlci* [Pora 1983: 287–288] ‘Приходит одна девица и берет одну (название болезни). Приходят две девицы и берут две... и т. д.’. Далее заговорные формулы повторяются, но в функции субъектов действия выступают сначала аист (*cocostîrc*), а затем — пиявка (*lipitoare*), которые устраняют болезнь. Ср. также следующий заговор от тифозной горячки (*lingoare*): *Răsari-un soari, / Ia o friguri și-o lingoari! / Răsari doi sori, / Ia două friguri și două*

lingori! [...] *Răsari noui sori, / Ia noui friguri și noui lingori* [Diaconu 1969/II: 442] ‘Восходит одно солнце, / Берет одну лихорадку и одну тифозную горячку! / Восходят два солнца, / Берут две лихорадки и две тифозные горячки! [...] Восходят девять солнц, Берут девять лихорадок и девять тифозных горячек’. Словесное выражение в заговорах этого типа часто сопровождается ритуальными действиями, также основанными на счете от единицы до девяти. Так, например, когда произносятся заговорные формулы в некоторых заговорах от сглаза, то одновременно в воду бросают уголек, при этом числа, которые упоминаются в заговоре, соответствуют числу угольков. Ср. например: *Te omor o dată (se stinge un cărbune) / Te omor a doua oară! (Se stinge al doilea cărbune) / Te omor a treia oară! (Se stinge al treilea cărbune) / Te omor a patra oară! (Se stinge al patrulea cărbune) / [...] / Te omor a noua oară! (Se stinge al nouălea cărbune) / Te omor și te arunc în pîrîu...* [Popa 1983: 275–276] ‘Я тебя убью один раз (гасится один уголек) / Я тебя убью второй раз (гасится второй уголек) / [...] / Я тебя убью девятый раз (гасится девятый уголек) / Я тебя убью и брошу в ручей...’.

Ритуальные действия могут играть в заговоре решающую роль, вытесняя вербальные формулы, которые не содержат в таком случае числовых показателей. Так, в заговорах от прострела (*de junghiuri*), который представляет собой описание процесса выращивания конопли, текст сопровождается указанием на действия заговаривающего, который в конце каждого этапа заговора завязывает узел на предварительно приготовленной конопляной нити. Число этих узлов, в конце концов, достигает шестнадцати, на этом кончается заговор и происходит излечение от болезни. Ср.: *S-o tăiat ogor, / Nu tai ogor, / Fără leg junghiurile (cutăruia). / (Atunci legăm pe ață nodul întâi) / Samîn cînepă, / Nu samîn cînepă, / Ci leg junghiurile lui N / (Legăm nodul al doilea) etc.* [Bîrlea 1968/II: 374] ‘Распахали поле, / Я не распахиваю поле, / А завязываю прострел. / (Завязываем на нити первый узел) / Сею коноплю, / Не сею коноплю, / А завязываю прострел / (Завязываем второй узел)’ и т. д.².

В очень редких случаях числовой ряд может быть заменен днями недели от *понедельника* до *вторника* следующей недели³. Ср.: *Cine mi-o făcut luni / io-ntorc marț. / Cine mi-o făcut marț / io-ntorc mniercuri. / Cine mi-o făcut mniercuri / io-ntorc joi. / Cine mi-o făcut joi / io-ntorc vineri. / Cine mi-o făcut vineri / io-ntorc sâmbătă. / Cine mi-o făcut sâmbătă / io-ntorc duminică. / Cine mi-o făcut duminică / io-ntorc luni. / Cine mi-o făcut luni / io-ntorc marț* [Golopenția 1998: 181–82] ‘Тому, кто навредил мне в *понедельник*, / Я верну зло во *вторник*. / Тому, кто навредил мне во *вторник*, / Я верну зло в *среду*. / Тому кто навредил мне в *среду*, / Я верну зло в *четверг* и т. д.’. Общее число дней недели в этом типе заговоров составляет девять, подобно числовому ряду, который также часто состоит из девяти чисел.

² Цивьян Т. В. Повесть конопли. К мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.

³ Заговор построен по следующему довольно распространенному типу: *Cine mi-o făcut c-o mână / io-ntorc cu doo / cu mânurile mele cu-amândoo / cu noo fusă noo* [Golopenția 1998: 182] ‘Кто нанес мне вред одной рукой / я верну зло двумя / обеими руками / девятью новыми веретенами’.

Другой вариант замены числового ряда — временные отрезки, начиная с года и кончая 99-й долей секунды: *Boală de an*, / *Fă-te boală de lună!* / *Boală de lună*, / *Fă-te boală de săptămână!* / *Boală de săptămână*, / *Fă-te boală de zi* / *Boală de zi*, / *Fă-te boală de ceas* / *Boală de ceas*, / *Fă-te boală de minut!* / *Boală de minut*, / *Fă-te boală de secundă!* / *Boală de secundă*, / *Fă-te de 99 ori mai mică decât secunda* [Popa 1983: 273–274] ‘Болезнь в год, / Стань болезнью в месяц! / Болезнь в месяц, / Стань болезнью в неделю! / Болезнь в неделю, / Стань болезнью в день! / Болезнь в день, / Стань болезнью в час! / Болезнь в час, / Стань болезнью в минуту! / Болезнь в минуту, / Стань болезнью в секунду! / Болезнь в секунду, / Стань в 99 раз меньше секунды!’

Интересен еще один тип заговора, построенного на последовательном противопоставлении временных отрезков (вечер/утро), небесных светил (луна/солнце), дней недели (суббота/воскресенье) по признаку *более/менее значительный*: *Năjitul a venit călare pe sară*; / *Eu încălesc pe dimineață și-l alung* / *Năjitul a venit călare pe lună*; / *Eu vin călare pe soare și-l alung!* / *Năjitul a venit călare pe simbătă*; / *Eu vin călare pe duminică și-l alung!* [Popa 1983: 297] ‘Нэжит⁴ приехал верхом на *вечере*; / Я оседлаю *утро* и прогоню его! / Нэжит приехал верхом на *луне*, / Я приеду верхом на *солнце* и прогоню его! / Нэжит приехал верхом на *субботе*; / Я приеду верхом на *воскресенье* и прогоню его!’

Наконец, еще один способ замещения числового ряда — набор круглых объектов от большего к меньшему: болезнь последовательно сравнивается с *луной*, *грецким орехом*, *лесным орехом* и *зернышком мака*. Ср.: *Grumăd’er cât o lună*, / *Grumăd’er cât o nucă*, / *Grumăd’er cât o alună*, / *Grumăd’er cât on grăunț de mac!* [ADF I: 199] ‘(Название болезни), как *луна*, / ... как *грецкий орех*, / ... как *лесной орех*, / ... как *зернышко мака*’.

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 таких заговоров 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.

Нам уже приходилось говорить о составе числовой парадигмы в заговоре⁵. Анализ дополнительного обширного материала не изменил количество чисел, представляющих эту парадигму, она состоит из 24 чисел: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 24, 25, 30, 35, 40, 41, 44, 72, 90, 99, 109, 999, 1000. Числа в заговорах встречаются достаточно часто, некоторые из них употребляются лишь изредка, другие, напротив, отличаются высокой частотностью употребления (например, 9, 99 и 999). Число *три*, входящее в состав этих чисел, встречается хотя и часто, но значительно реже, чем число 9.

Первый десяток представлен полностью, но употребляются в основном только числа 1, 3 и 9. Число *один* — *un*, *o*, *una*, нередко совпадающее с неопределенным артиклем, встречается как самостоятельно, так и в сочетании с другими числами, а

⁴ Боль в ухе, зубная боль (вызванные сквозняком).

⁵ Свешникова Т. Н. Числа в румынских лечебных заговорах // Заговорный текст: генезис и структура. Материалы круглого стола. М., 2002. С. 49–52.

также при *перечислении*: ср. *Un cioban mare roș o văzuse* [Răd.-Cod. 1986: 521] ‘Большой красный пастух ее увидел’; *Să-ntîlniră cu on om* [ADF I: 221; Oaș] ‘Встретились с [одним] человеком’. Число *два* встречается не слишком часто; его употребление, как и в других случаях, достаточно произвольно, хотя порой и семантически обусловлено; ср.: *Să luără doi-o sfînte albghinuci / La cîmpu cu flori* [ADF I: 184; Maramureș, Oaș] ‘Полетели две святые пчелки / В поле с цветами’; *Lună besmetică / Cu doi bani de argint în petică!* [Pora 1983: 306] ‘Луна полоумная, / С двумя серебряными денежками в тряпице!’, ср., однако: *Ochișorii lui / Sînt doi luceferei* [Tocilescu, Țapu 1981: 315] ‘Глаза его / Что две звездочки’, где число два обусловлено своей соотношенностью с лексемой «глаза»; ср. также: *În munte te-ai suit, / Cu doi boi mari negri / Și cu plug negru* [Pora 1983: 296] ‘На гору взобралась / С двумя большими черными быками / И с черным плугом’. Число *три* попадаетеся чаще и значительно более регулярно: *Văzui trei sori / trei surori / a sântului soare* [Golopenția 1998: 49–50] ‘Увидел три солнца, / трех сестер / святого солнца’; *Că N. Te-a cîstit... / Cu trei buți de vin, / Cu trei cuptoare de pîine, / Cu trei care de pește...* [Răd.-Cod. 1986: 523] ‘Потому что N тебя потчевал... / Три бочками вина, / Три печами хлеба, / Три возами рыбы...’; *S-o luat tri moroi / Din tri sate* [ADF I: 209; Oaș] ‘Пошли три мороя / Из трех сел’; *Maica Precistă veni / Cu trei bețe de alun* [Răd.-Cod. 1986: 593] ‘Пречистая пришла / С тремя ореховыми палицами’; *Fugi, zloată călătoare, / Că te leg cu trei fuioare* ‘Прочь, летучий снег с дождем, / Не то свяжу тебя тремя пучками кудели’. *Четыре* появляется редко, иногда в составе определенных клише: *Să te faci cît o sămîntă de mac, / Cît un vîrf de ac, / În patru deschicăt / Și-n mare aruncat* [Pora 1983: 305] ‘Стань размером с маковое зернышко, / С булавочную головку, / На четыре [части] расщепленное / И в море брошенное’; *Cît un grăunț de păsă, / În patru cîrpat, / Cele patru-n-alte patru* [ADF I: 174; Maramureș, Oaș] ‘Как зернышко кукурузной крупы, / На четыре [части] разделенное, / А те четыре [части] еще на четыре’. Число *пять* достаточно случайно и редко: *Că eu cu gura te-oî dăscînta, / Cu cinci dește te-oî lua* [Răd.-Cod. 1986: 531] ‘Ртом тебя заговорю, / Пятью пальцами тебя возьму’; *Cinci noduri, / Cinci negei, / Cinci rugcei* [Pora 1983: 297] ‘Пять узелков, / Пять бородавок, / Пять поросят’. *Шесть* встретилось только раз и то в сочетании с другими числами: *Să dăscînte pîn’ la trei ori, / Pîn’ la șase ori, / Pîn’ la nouă ori* [Răd.-Cod. 1986: 591] ‘Пусть заговаривает до трех раз, / До шести раз, / До девяти раз’. Сравнительно мало представлено и число *семь* в очень ограниченном количестве контекстов; ср.: *U! Muma-Pădurii! / Ai șapte feciori, / Și șapte nurori* [Răd.-Cod. 1986: 576] ‘У! Мать Леса! У тебя семеро сыновей / И семь невесток’; *Atunci Maica Precista văzu șapte fete / Cu șapte hîrlețe, / Cu șapte ștergere* [Tocilescu, Țapu 1981: 97] ‘И тогда Пречистая увидела семь девиц / С семью заступами, / С семью полотенцами’. Только раз встретилось число *восемь*: *Bun plugu cu opt boi* [Tocilescu, Țapu 1981: 200] ‘Добрый плуг с восемью быками’. Зато *девять* попадаетеся часто и в самых разных контекстах (97 примеров): *Să luără nouo moron’ / Și nouo strîgon’ / Pe cale, / Pe cărare* [ADF I: 173; Maramureș, Oaș] ‘Пошли девять мороев / И девять стригоев / По пути, / По дороге’; *Mă-ntîlnii c-o năpîrcuță / Cu nouă fițe / Cu nouă codițe* [Răd.-Cod. 1986: 538] ‘Встретился с гадюкой, / С девятью сосцами, / С девятью хвостами’; *Să le depărtezi: / Peste nouă munți, / Peste nouă mări, / Peste nouă țări* [Răd.-Cod. 1986: 515] ‘Отошли

их: / За *девять* гор, / За *девять* морей, / За *девять* стран'; Duceți-vă din vad în vad / Pînă în al *nouălea* vad [Popa 1983: 273] 'Идите от брода к броду / До *девятого* брода'; Și m-am tîmp'tinat... / Cu rujă de *noaiă* feliuri, / Cu rujă de *noaiă* n'eamuri [ADF I: 218; Oaș] 'Встретился... / С шиповником *девяти* видов, / С шиповником *девяти* родов'. Число *десять* попадаетея крайне редко и в сочетании с другими числами: Ea a dat cu *cinci* dește, / Eu o-ntorc ră capu-i cu *zece* [Tocilescu, Țapu 1981: 118] 'Она причинила зло *пятью* пальцами, / Я возвращаю ей зло *десятью* на ее голову'. Что же касается остальных чисел, то *второй* десяток представлен только числом 12: Să te faci șarpe bălaur / Cu solzii de aur, / Cu *doisprezece* capete, / Cu *douăsprezece* coade, / Cu *douăsprezece* aripi [Tocilescu, Țapu 1981: 356] 'Стань змеем / С золотой чешуей, / С *двенадцатью* головами, / С *двенадцатью* хвостами, / С *двенадцатью* крыльями'; N'e rugăm cîta *doisprăzăce* apostoli / Să n'e asculte [ADF I: 216] 'Просим 12 апостолов / Выслушать нас'. *Третий* десяток представлен двумя числами — 24 и 25, *четвертый* — числами 30 и 35, *пятый* — тремя числами 40, 41 и 44; *шестой* и *седьмой* десятки полностью отсутствуют. Ср.: Cu *douăzeci și patru* picioare mergătoare / cu *douăzeci și patru* limbi împungătoare / cu *douăzeci și patru* aripi zburătoare [Golopenția 1998: 213] 'С *двадцатью* *четырьмя* ногами ходячими / с *двадцатью* *четырьмя* языками острыми / с *двадцатью* *четырьмя* крыльями летучими'; Și vă voi da / pită și sare / și *douăzeci și cinci* mătane [Golopenția 1998: 228] 'И дам вам хлеб и соль / и *двадцать* *пять* поклонов'; ср. также: Și răsați pi chipu neiu / cu șeli *triizăși* di hii a tali [Golopenția 1998: 263] досл.: 'Явись на лице моем / с *тридцатью* твоими сыновьями'; Resați soari / frățoari / cu *triizăși și șinși* di dzali [Golopenția 1998: 263] досл.: 'Взойди, солнце / братец / с *тридцатью* *пятью* кольцами кольчуги'; Plecară *patruzeci* de muieri / Pe *patruzeci* de drumuri [Tocilescu, Țapu 1981: 135] 'Пошли сорок женщин / По *сорока* дорогам'; *Patruzeci și unu* dă bobi, / *Patruzeci și unu* dă frați [Răd.-Cod. 1986: 520] 'Сорок один боб, / Сорок один брат'; Răsați, soare, frățioare, / Cu *patruzeci și patru* de răzișoare [Tocilescu, Țapu 1981: 319] 'Взойди, солнце-братец, / Со [своими] *сорока* *четырьмя* лучами'. *Восьмой* десяток представлен числом 72: *Șaptezeci și două* dă limbi, / *Șaptezeci și două* dă feluri / dă bube [Răd.-Cod. 1986: 505] '*Семьдесят* *два* языка, / *Семьдесят* *два* вида / нарывов'. *Девятый* десяток отсутствует, *десятый* представлен числами 90 и 99, причем второе из этих чисел употребляется очень часто (111 примеров): Răsați soare / Cu *nouăzeci* de zare [Golopenția 1998: 165] 'Взойди, солнце / С *девятиности* лучами'; ср. также: Mușcătură de *nouădzăci și nouă* de șarphi, / Mușcătură de *nouădzăci și nouă* de mușcături [ADF I, Maramureș, Oaș] 'Укус 99 змей, / Укус 99 жуков, / Укус 99 укусов'; *Nouăzeci și nouă* de feluri de albeață [Răd.-Cod. 1986: 509] '99 видов бельма'; Du-te la 99 de turci și turcoaice / și la 99 de țigani și țigance / și la 99 de moldoveni și moldovence / și la 99 de munteni și muntence [Golopenția 1998: 92] '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: Dintr-o *sută și nouă* de oscioare, / Din *nouăzeci și nouă* de vinișoare [Tocilescu, Țapu 1981: 250] 'Из *ста* *девяти* косточек, / Из *девятиности* *девяти* жилок'; Friguri de 999 de feluri [Popa 1983: 285] 'Лихорадка 999 видов'.

Акциональная часть заговора сильно отличается от вербальной с точки зрения употребления чисел: в ритуале возможны лишь 3 и 9 (иногда, очень редко, *один*).

Тексты заговоров, для которых существует описание ритуала, сопровождаются, например, следующими предписаниями, которые относятся к самому процессу произнесения заговора: *Se descîntă de trei ori, ziua și noaptea, la lac sau la baltă* [Tocilescu, Țapu 1981: 348] ‘Заговаривают *три* раза, днем и ночью, у озера или у пруда’; *Să descîntă de trei ori, în apă, cu on pai de mătură și foarfeci* [ADF I: 220; Oaș] ‘Заговаривают *три* раза на воду соломиной от метлы и ножницами’ (существительное *pai* ‘соломина’, как можно видеть, сопровождается неопределенным артиклем, который можно интерпретировать как числительное ‘один’); ср. также: *Să descîntă cu urzică în apă, de nouă ori* [ADF I: 201; Oaș] ‘Заговаривают крапивой на воду *девять* раз’); *Să descîntă de nouă ori pe apă cu on pai din mătură* [ADF I: 199; Oaș] ‘Заговаривают *девять* раз на воду соломиной от метлы’; *Se zice de nouă ori* [Răd.-Cod. 1986: 526] ‘Произносят *девять* раз’; *Să descîntă de nouă ori, în apă, cu o h'ir de iarbă, ori cu urzică, ori cu on cățal de aiu* [ADF I: 207; Oaș] ‘Заговаривают *девять* раз на воду со стеблем травы или крапивы или с долькой чеснока’. Таким образом., произнесение заговора осуществляется *три* или *девять* раз (число *девять* при этом превалирует). Что же касается предметов, которые употребляются в ритуале, то их число также составляет 9 или 3 (с преобладанием первого). Ср.: *Se folosește apă neîncepută în care se sting 9 cărbuni* [Popa 1983: 275] ‘Используют непечатую воду, в которой гасят 9 угольков’; *Se descîntă la pîrîu cu nouă pietre și se aruncă pietrele în nouă părți* [Tocilescu, Țapu 1981: 284] ‘Заговаривают у ручья *девятью* камешками и бросают камешки на *девять* сторон’; *Să descîntă într-on vas cu apă, de nouă ori, ci nouă cărbuni* [ADF, 215; Oaș] ‘Заговаривают на сосуд с водой *девять* раз *девятью* угольками’; *Să descîntă țîrîn nouă cărbun* ‘в воду’ [ADF I: 215; Oaș] ‘Заговаривают, бросая *девять* угольков в воду’; *Se descîntă în oală cu apă în care se pune nouă boabe de orz și nouă de sare* [Tocilescu, Țapu 1981: 350] ‘Заговаривают также и на сосуд с водой, в который кладут *девять* зерен ячменя и *девять* крупинок соли’; ср. также: *Să descîntă pe apă cu on cui de h'er și cu nouă fusă și perie și pran'ic. De nouă ori!* [ADF I: 204; Oaș] ‘Заговаривают на воду с железным гвоздем и *девятью* веретенами и щеткой, и вальком. *Девять* раз!’; ср. также описание следующего ритуала, который совершается перед произнесением заговора от головной боли: ‘Идешь к речке и приносишь домой воду; берешь *девять* зерен пшеницы и *девять* чистых речных камешков. Кладешь на ладонь в ряд *девять* зернышек пшеницы, а на другую ладонь — ряд камешков. И начинаешь произносить заговор’ [Răd.-Cod. 1986: 598]. Среди многочисленных описаний заговорного ритуала встретился лишь один, где употребляется число пять: *Să țîră cinci cărbuni* pe apă, cum c-a tra[s] din fîntînă [ADF I: 187; Maramureș, Oaș] ‘Бросают *пять* угольков в воду только что из колодца’. Число 3 в сочетании с названиями предметов и ритуальных действий встречается, как уже говорилось, значительно реже по сравнению с числом 9: ср. *Să descîntă cu 3 cărbuni, face de trei ori cruce cătă răsarit cu cuțitu* [ADF I: 37; Crișana] ‘Заговаривают *тремя* угольками, ножом трижды крестятся на восток’. Число 3 сопровождает и различные временные показатели; ср.: *Se descîntă cu mînica cămășei în trei zile înainte de răsărirea soarelui* [Tocilescu, Țapu 1981: 99] ‘Заговаривают рукавом от рубашки *три* дня перед восходом солнца’; ср. также: *Descîntătoarea latră de trei ori la cel ce are urcior... și suflă peste ochi de trei ori* [Tocilescu, Țapu 1981: 294] ‘Знахарка лает *три* раза на того, у кого ячмень... и дует

на глаза три *paза*’; La patruzeci de sfinți să scoală oamenii pînă în ziua și înconjură casa de *trii ori* cu clopote [ADF I: 39; Crișana] ‘На сорок мучеников люди встают до расвета дня и *три паза* обходят вокруг дома, звоня в колокола’.

Нам уже приходилось говорить о сочетании в пределах одной небольшой части заговора нескольких чисел. Постараемся дополнить сказанное. Итак, возможно расположение от *двух* до *шести* чисел в строках заговора, находящихся в непосредственной близости друг от друга, что создает дополнительный эффект нагнетания, усиления действия заговора. Числа располагаются, как правило, в определенном порядке — от меньшего к большему, хотя возможно и обратное их следование. См., например:

a) 2 + 9

Piatra se făcu în două / Deocheturile se făcură în *nouă* [Tocilescu, Țapu 1981: 169] ‘Камень раскололся надвое, / Сглаз раскололся на девять (частей)’.

9 + 99

Șarpe, de *nouă* feliuri, / Șarpe, de *nouăzeci și nouă* de feliuri [ADF I: 206–207; Oaș] ‘Змея *девяти* видов, / Змея *девяносто девяти* видов’.

Nouă dealuri lungi / și *nouăzeci și nouă* de lunci [Popa 1983: 253] ‘*Девять* длинных холмов / и *девяносто девять* лугов’.

44 + 99

Patruzeci și patru de mătrici / Și *nouăzeci și nouă* de mătrici [Răd.-Cod. 1986: 575] ‘*Сорок четыре* [название болезни] / И *девяносто девять* [название болезни]’.

Ср. также последовательности чисел, расположенных в обратном порядке — от большего к меньшему:

9 + 3

Să luară *noauă* moroi / Din *noauă* casă, / Și *tri* strîgoi / Din *tri* casă [ADF I: 208; Oaș] ‘Пошли *девять* мороев / Из *девяти* домов, / И *три* стригоя / Из *трех* домов’.

б) 3 + 9 + 9

Sculatu-s-a *trei* feti ficioare... / S-o sculat cu *nouă* mătureli / Cu *nouă* lopățeli [Tocilescu, Țapu 1981: 98] ‘Поднялись *три* девицы / Поднялись с *девятью* метелками / С *девятью* лопатками’.

1 + 2 + 3

Ti afum *o dată* / Și-t dau în cap c-o lopată / Ti afum *a doua oară* / Și ti pun sub chiatra di moară! / Ti afum *di trii ori* / Și ti trec îndată fiori! [Popa 1983: 259] ‘Окурываю тебя *один раз* / И ударяю тебя по голове лопатой / Окурываю тебя *второй раз* / И кладу тебя под мельничный жернов! / Окурываю тебя *три паза* / И у тебя тут же проходит озноб!’

9 + 99 + 999

Beșică de 9 feluri, / Beșică de 99 de feluri, / Beșică de 999 de feluri [Popa 1983: 264] ‘Волдырь *девяти* видов, / Волдырь *99* видов, / Волдырь *999* видов’.

Din rădăcina a *9-a*, / Din rădăcina a *99-a*, / Din rădăcina a *999-a*! [Popa 1983: 257] ‘Из *девятого* корня, / Из *99* корня, / Из *999* корня!’

9 + 3 + 9

Că eu te-oi afuma / Și tu în *nouă* îi cрапа! / Te-oi afuma de *trei* ori, / De *nouă* ori [Popa 1983: 263] ‘Потому что окурю тебя / И ты разлетишься на *девять* частей! / Окурю тебя *три паза*, / *Девять раз*’.

в) 3 + 1 + 1 + 1

La nijloc di cali / m-o-ntâlnit trii feti mari / una o chema Frumoasa / una Draga / și una Șăsma [Golopenția 1998: 82] ‘На середине пути / повстречали меня *три* девицы / *одну* звали Фрумоаса / *одну* Драга / и *одну* Шысма’.

1 + 2 + 3 + 99

Și vă mîn să arați nu *un* munte, / Nu *doi* munți, / Nu *trei* munți, / Ci 99 munți [Popa 1983: 289] ‘Веду вас, чтобы вы вспахали не *одну* гору, / Не *две* горы, / Не *три* горы, / А 99 гор’.

г) 44 + 4 + 4 + 2 + 2

Sfinte soare / Sfânt Domn mare! / Ai *patruzeci-și-patru* de răzișoare / *patru* mi le dă mie / și *patru* ține-le ție / *două* să mi le pun / în sprâncenele mele / și *două* în umerii obrazului [Golopenția 1998: 53] ‘Святое солнце / Святой Боже великий! / У тебя *сорок четыре* луча / *четыре* отдай мне / а *четыре* оставь себе / *два* я положу себе / на брови / а *два* на скулы лица’.

д) 4 + 2 + 2 + 2 + 2 + 4

Acolo ai să găsești *patru* babe, / *Două* surde și *două* oarbe, / *Două* se-mbrobodesc, / *Două* se dezbrobodesc, / Toate *patru* de foame clămpănesc! [Popa 1983: 320] ‘Там найдешь *четыре* старух, / *Двух* глухих и *двух* слепых, / *Две* покрывают себе голову платком, / *Две* снимают с головы платок, / Все *четыре* зубами лязгают от голода!’.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ADF — Antologie dialectalo-folclorică a României. București, 1983. I–II.

Bîrlea 1968 — *Bîrlea I.* Literatură populară din Maramureș. [București], 1968. II.

Cristescu 1984 — *Cristescu Ș.* Descânțece din Cornova — Basarabia / Edited by Sanda Golopenția. Providence, 1984.

Diaconu 1969 — *Diaconu I.* Ținutul Vrancei. [București], 1969. I.

Folclor din Moldova — Folclor din Moldova. [București], 1969. I.

Golopenția 1998 — *Golopenția S.* Desire machines. A romanian love charms database. Bucharest, 1998.

Gorovei 1985 — *Gorovei A.* Literatură populară. București, 1985. II.

Popa 1983 — *Popa V. G.* Folclor din «Țara de Sus». București, 1983.

Răd.-Cod. 1986 — *Rădulescu-Codin C.* Literatură populară. Cîntece și descîntece ale poporului. București, 1986. I.

Tocilescu, Țapu 1981 — *Tocilescu Grigore G., Țapu Christea N.* Materialuri folcloristice. București, 1981. III.

ЗАГОВОРЫ И РУШНИКИ ВЕТКОВСКОГО РЕГИОНА: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ И ВЫЯВЛЕНИЯ ФОЛЬКЛОРНОЙ «МОДЕЛИ МИРА»

Традиционные жанры фольклора — сказки, песни, мифологические рассказы, заговоры и др. — на структурном и содержательном уровнях, без сомнения, сохранили определенные архаичные представления человека об окружающем его космосе. Исследование фольклорной «модели мира» — это достаточно сложная проблема, при решении которой необходимо учитывать, что группа произведений и даже какие-либо отдельные жанры не дают целостного видения этой «модели». Кроме того, традиционный фольклор как факт устной культуры имеет стадийный характер, он в значительной степени подвержен различным инновациям и, развиваясь постоянно, не представляет собой застывшее явление, что не позволяет провести тотальную фиксацию всех его форм. Все это значительно затрудняет работу по рассмотрению фольклорных «моделей мира».

Тем не менее во многих случаях при изучении архаичных представлений о космосе, традиционного народного сознания и ментальности у нас нет иного или более надежного источника, чем фольклор. Поэтому исследовательская задача часто состоит в поиске и выборе методик и подходов, которые помогли бы показать некоторые фрагменты народной «модели мира». Настоящая работа является во много экспериментальной, так как в ней предпринята попытка рассмотрения «модели мира» на сопоставлении фольклорного и этнографического материала, а именно заговорных текстов и орнаментики рушников Ветковского р-на Белоруссии.

Первые записи заговоров Ветковщины были сделаны еще Е. Р. Романовым¹. Затем их изучением и собиранием занимались Г. А. Барташевич², Е. В. Новак и И. Ф. Штейнер³, сотрудники Ветковского музея народного творчества (далее ВМНТ)⁴, а также участники полесских экспедиций Института славяноведения

¹ Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.

² Замовы / Укл. Г. А. Барташевіч. Мінск, 1992 (далее Барташевич).

³ Таямніцы замоўнага слова / Укл. В. С. Новак, І. Ф. Штэйнер. Гомель, 1997 (далее Новак, Штэйнер).

⁴ Заговоры из собраний Ветковского музея опубликованы в нижеследующих работах: *Лапатин Г. І. Госпаду Богу памалюся...* // Веткаўскі музей народнай творчасці. Навукова-метадычны зборнік. Мінск, 2001; *Он же. Знакавая структура хлеба ў магічных абрадах* // Веткаўскі музей народнай творчасці. Навукова-метадычны зборнік. Мінск, 2001; *Он же. Святы Георгій у песнях, духоўных вершах, замовах і звычаях* // Веткаўскі музей народнай творчасці. Навукова-метадычны зборнік. Мінск, 2001; *Он же. Прашу Госпада Бога, Маць Прачыстую угаварыю...* // Магілёўская даўніна. Магілёў, 2001; *Он же. Чым распінаюць змей ды б'юць курапаў* // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя. Матэрыялы навуковай канферэнцыі. Магілёў, 1999; *Он же. Фёдараўка і Навілаўка ў звычаях, абрадах, былічках, павер'ях, замовах і песнях* // Інвентар. Гісторыка-краязнаўчы навукова-папулярны часопіс Гомельскага рэгіёна. Гомель, 2002; *Арнаменты Падняпроўя*. Мінск, 2004. С. 371–396.

РАН⁵. В настоящее время в количественном отношении коллекция известных заговорных текстов рассматриваемого региона составляет более 200 текстов, из которых значительная половина — это записи, сделанные во время экспедиций Ветковского музея за последние 15 лет.

Исследование рушников Ветковщины на основе коллекции ВМНТ, содержащий свыше 1000 экземпляров, показало существование здесь нескольких зон, отличающихся характером орнаментов: Приснянской, Казацко-Болсунской, Неглюбкой, Бабическо-Волосовической и Дубровской⁶.

Попытка соотнести два типа текстов — вербальный (заговоры) и орнаментальный (рушники) — и выявить в них нечто общее представляется нам вполне закономерной. Можно указать несколько характеристик, объединяющих и тот и другой вид «текстов» — они существовали и существуют в едином пространственно-временном измерении, носителями рассматриваемых заговорной и орнаментальной традиций была одна и та же, достаточно однородная в своей массе, этническая группа; в своей основе оба вида текстов сохраняют определенные архаичные представления человека об окружающем мире. Но самое главное, исследуя ветковские рушники, сотрудникам Ветковского музея впервые удалось выявить терминологию орнаментальных элементов, что позволило не только увидеть, но и «услышать» рушники, эти до сих пор «молчавшие» тексты. Рушники «заговорили», причем заговорили языком и голосом носителей ветковской заговорно-заклинательной традиции⁷. С другой стороны, заговорное повествование, и это убедительно показали работы многих исследователей славянских заговоров, удивительно орнаментальны, т. е. структурно выверены, формулированы и т. д., и географичны, т. е. воссоздают зримую картину некоего обособленного пространства, имеющего свой центр, периферию, персонажей, объекты и т. д.

Прежде всего попытаемся дать характеристику заговорной традиции рассматриваемого региона как в целом, так и каждой зоны, границы которых очерчены выявленными типами орнаментов.

Ветковские заговоры с точки зрения языка, образности, построения, сюжетики и функциональной направленности представляют собой неотъемлемую часть общеполеской, а в более широком плане — общевосточнославянской заговорной традиции. Особенность же ее местного варианта состоит в том, что он формировался и существовал в условиях взаимодействия культур на белорусско-русско-украинском пограничье. Влияние русской заговорной традиции имело и ту специфику, что с конца XVII века на ветковщину переселялись старообрядцы, которые основали ряд слобод. «Старообрядческие» черты просматриваются в нескольких текстах (Новак, Штэйнер: № 232, 243, 389; Барташевич: 856). Правда, как показывают наблюдения, в ветковскую традицию органично вошли лишь краткие тексты, имеющие почти повелительный характер — заговоры от ячменя, от зубной боли и проч.

Функциональный состав рассматриваемой группы текстов имеет ограниченный характер (если сравнивать, к примеру, с русской традицией) — в основном это ле-

⁵ Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подг. текстов, комм. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

⁶ Арнаменты Падняпроўя. Мінск, 2004. С. 38–72.

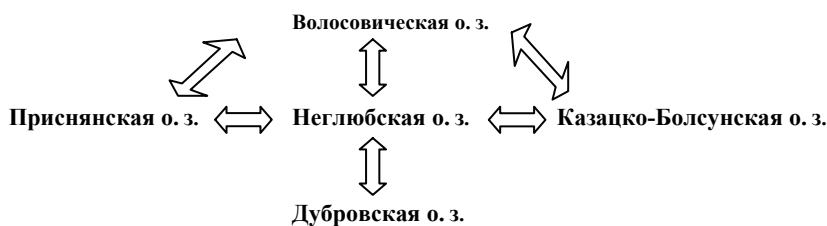
⁷ Алфавит названий орнаментальных элементов см. там же: С. 73–162.

чебные, любовные и отчасти хозяйственные заговоры, направленные прежде всего на сохранение скотины от порчи и болезней. Лишь единичными примерами представлены социальные заговоры (на суд), тексты, регулирующие взаимоотношения со сверхъестественными существами (например, с домовым), и некоторые другие. Это в целом соотносится с данными по общеполорусской заговорной традиции, зафиксированной в XIX–XX веках.

Любопытно, что рассматриваемые тексты в пределах различных орнаментальных зон по своей функциональности отличаются друг от друга. Так, в Приснянской зоне наибольшей популярностью пользуются заговоры от уроков, на скотину и любовные; в Казацко-Болсунской — от уроков, от вывиха, от змеи и на скотину; в Неглубской — от уроков; в Бабическо-Волосовической — от уроков, от змей и на скотину; в Дубровской — от уроков, от вывиха и любовные.

Частая фиксация текстов той или иной функциональной направленности обусловлена во многом субъективными факторами — программой полевой работы, интересами собирателя, уровнем доверия к собирателю носителей заговорной традиции. Вместе с тем, как мы уже отмечали, рассматриваемый корпус текстов сложился в основном из четырех коллекций — Е. Р. Романова, Г. А. Барташевич, Гомельского университета (Е. В. Новак, И. Ф. Штэйнер) и Ветковского музея, которые формировались в разное время или же параллельно, но независимо друг от друга при различных друг от друга исходных методологических предпосылках и в различных исследовательских контекстах. Это позволяет предположить, что выделенные зоны действительно отличаются друг от друга доминированием в популярности тех или иных функциональных групп заговоров.

Самое главное, что необходимо отметить, — все выделенные орнаментальные зоны с точки зрения функциональности групп текстов, наиболее распространенных в репертуаре носителей традиции, отличаются своеобразием и в то же время взаимосвязаны, что графически можно выразить следующим образом:



Мы понимаем, что показанная здесь картина взаимосвязей заговорных традиций орнаментальных зон имеет гипотетический характер. Возможно, новые полевые исследования и записи изменят ее. Но при сегодняшнем знании материала рассматриваемого региона, в достаточной степени репрезентативного, она именно такова.

Исследование образно-предметного мира заговорных текстов является чрезвычайно интересной темой, проблемность которой состоит в выборе методики исследования. Нами предпринята попытка тезаурусного описания «модели мира» загово-

ров рассматриваемого здесь региона. При этом, понимая всю сложность и объемность подобной работы, мы приняли некоторые ограничения относительно классификационных признаков объектов заговорного мира. Выделяются лишь следующие группы: 1. стихии и вещества; 2. предметы; растения; 3. география; 4. животные и птицы; 5. мифологические персонажи и человек; 6. цветовая атрибутика; 7. мера, число, форма.

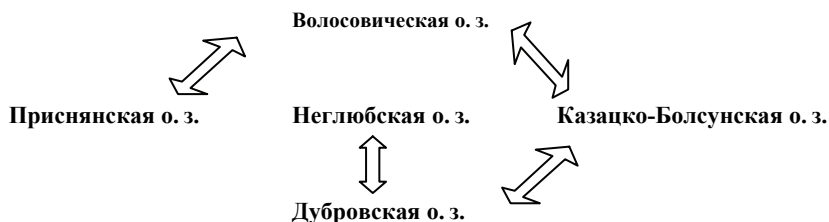
Используемый классификационный подход носит достаточно условный характер, в том смысле, что можно было бы предложить и иной метод выявления и описания объектов «модели мира» заговоров. Но в рамках предложенного мы постарались последовательно провести его через весь рассматриваемый корпус текстов, что позволяет надеяться на выявление некоторых закономерностей. Так как для нас наиболее важным является рассмотрение заговоров в пределах границ изучаемых в данной работе орнаментальных зон, то тезаурусное описание сделано по каждой из них⁸.

Даже беглое знакомство с массивом объектов заговорного мира показывает, что перед нами тексты одной заговорной традиции, а большинство явно видимых здесь отличий могут восходить к функциональной вариативности текстов орнаментальных зон и к случайности зафиксированности/незафиксированности тех или иных отдельных текстов. Полная картина для нас была бы ясна, если бы мы имели тотально полную фиксацию заговоров в данном регионе, что фактически не достижимо.

Тем не менее можно выделить некоторые объекты, по которым те или иные группы текстов коррелируют друг с другом. К примеру, Казацко-Болсунская и Дубровская зоны соотносятся по типу, который условно можно назвать «одежда». В Бабическо-Волосовической и вышеназванных зонах наблюдается концентрация личных имен географических объектов. В Неглюбской и Казацко-Болсунской зонах особые имена даются стихиям. Приснянская, Бабическо-Волосовическая, а также Неглюбская зоны соотносятся по типу объектов, который можно назвать «посуда». Повсеместно самым распространенным из растений является *дуб*, однако только в Приснянской и Казацко-Болсунской зонах ему дается особое имя. Только в Неглюбской и Бабическо-Волосовической зонах выделяются ремесла: в первой — *ткацкое* (женское), в другой — *плотническое* (мужское). В Казацко-Болсунской, Бабическо-Волосовической и Неглюбской зонах особым вниманием пользуются персонажи нижнего яруса мифологической системы. Только в Казацко-Болсунской и Приснянской зонах встречаются мифологические животные и птицы. В Неглюбской и Дубровской зонах — *щука*. *Орел* есть в Неглюбской, Бабическо-Волосовической, Казацко-Болсунской зонах, *волк* — в Неглюбской, Казацко-Болсунской и Дубровской, *медведь* — в Приснянской, Казацко-Болсунской и Дубровской зонах. В Приснянской и Дубровской зонах наблюдаются нетрадиционные для рассматриваемых текстов культовые постройки: *костёл*, *капличка*.

В целом указанные здесь сопоставления между орнаментальными зонами идентичны, хотя и не в полной мере, выявленному нами сходству по наиболее распространенным в них функциональным группам (см. выше). А именно:

⁸ См. подробно: Арнаменты Падняпроўя. Мінск, 2004. С. 342–350.



Как мы уже отмечали выше, названия, которые дают орнаментальным элементам рушников на Ветковщине в различных традициях, позволяют сопоставить два вида текстов — заговорно-заклинательный и орнаментальный, так как их можно классифицировать по тем же принципам, что объекты заговоров⁹.

Сравнение словаря названий узоров под растром выбранной классификационной решетки показывает, что повторы местных терминов в разных традициях имеют закономерный характер. Они передают связи между этими традициями и процессы в них. Приходится учитывать, однако, что на картину накладываются те же недостатки, вернее, особенности используемого материала: разная сохранность или развитость словарей, разная плотность наблюдений и их количество, разные названия для одинаковых элементов и наоборот, наконец, разные названия для пластов разновременных орнаментов.

Наибольшее количество связей с другими орнаментальными зонами — у Неглюбки (30). Немного меньше (22) — у Казацких Болсунов. Дубровка имеет 11 совпадений, Бабичи — 10, Присно — 7 (орнаментальные названия последней традиции почти не сохранились).

Неглюбка и Казацкие Болсуны связаны по 20 названиям всех шести разрядов классификационной решетки. Последние болсунские рушники датируются 1920-ми годами, поэтому можно утверждать, что и возраст общих с Неглюбкой терминов не меньше, они передают родственность данных традиций.

Неглюбка и Дубровка имеют 10 совпадений. Это: в стихиях — светила (*сонца, зоркі*); в географических названиях — названия типа *Гомель* (Д), *вераишчацкія* (*хрэст, пяхух, лапа*) (Н), что фиксирует взаимодействие с соседними традициями. Обе имеют центральный пункт — *царква*. В растительном коде их связывает *яблака*. В животном — *верябей, бабачка-цярэшка, павук*. В названиях, связанных с человеком, совпадений нет. В «вещах» — это склонность использовать названия печеного.

Избранный на первом этапе сравнения заговоров и орнаментальных элементов словарный подход фиксирует сложную и далеко не однозначную картину их соответствий. Здесь нет прямого взаимоперевода.

Из такого сравнения действительно возникает представление о двух вселенных, глубинные черты которых имеют единую ментальную основу.

Малое количество абсолютных совпадений или близких вариантов в терминах словарей заговоров и орнамента (особенно в рамках одной традиции) оказывается

⁹ См. подробно: Арнаменты Падняпроўя. Мінск, 2004. С. 352–357.

минимальной суммой семантических точек, которые появляются на поверхности совмещенных пространств-объемов (мир заговоров и мир рушников).

Показательно их перечисление:

| Дубровская традиция | |
|---|--|
| Заговоры | Рушники |
| Ранняя зорачка, зоры-зараніцы | зорачкі |
| цэркаўка, апалтаўская цэрква | царква |
| дуб, дуб на дванаццаць какатоў | дуб, дубовае лісьце, дуб з яйцамі |
| Казацко-болсунская традиция | |
| Заговоры | Рушники |
| агонь, вада | вогненная вада |
| жалезная булава | булава |
| ключ, ключы, сярэбраныя ключы | ключ |
| зялёны круг | абводка |
| кубкі | стаканы |
| хрэст | хрэст |
| дуб, царь-дуб, дуб Данііл, дуб-дзерава | дубок, дубовы лісток |
| зямяля Тацяна | зямяля |
| поле | поле |
| дарога | пуці, дарога, дарожка, сьцежка (Богава, царская, жалезная, лебядзіная, галубіная, сьвіная, цёмная), мышыны сьлядок |
| столб | стаўпы, стаўпыцы, стоўпчыкі |
| прыстол | цэркаўка, хрэст царкоўны |
| арол | арёл |
| казьліная барадзішча | казлы, казёл |
| воран... глаза чорныя | вароньяе вока |
| Неглюбская традиция | |
| Заговоры | Рушники |
| пад правы капыток | капыткі |
| певень | пяхух |
| ялінка | елка |
| крыніца | калодзець |
| жаркае сонца | сонца |
| зямяля калацілася | зямяля |
| зара-зараніца | зорька |
| ключы | ключыкі |
| гняздо (залатое гняздо), дванаццаць гняздоў | гняздо |
| дробнымі зарамі абгараджуся, абазруся | зоркі, абгароджаныя зоркі |

| | |
|---|---|
| кучарявая галавішча | кучарявая (лапа) |
| ад паганых глаз | глаз, вока, вочка |
| дуб | дубок, дубкі |
| дванаццаць ключэй | ключыкі |
| Бог разбіў дрэва | расколкі, расколатыя хрысты, расьцярэбы |
| Приснянско-волосовическая традиция | |
| Заговоры | Рушники |
| зара-зараніца | зоркі |
| вясло | чаўнакі |
| дуб | дуб |
| арёл | арол |
| раса, расіца, дашчы | кропелькі |
| зоркамі засьцягнуся | зоркі, зорачкі |
| па залатой драбінцы спусьцілася | лесьвічка |

Универсальным термином для всех традиций является *дуб* (с вариантами в узорах *дубок*, *дубкі*, где уменьшительная форма указывает на позицию — внецентровое употребление). Помещение *дуба* в центре рушничкового узора может коррелировать с дубом в ветковских заговорах, находящимся в центре заговорного мира.

Распространенность орнаментального элемента *васьмірог* и обычного для него названия *зорка* (с вариантами), возможно, отвечает обычным в заговоре *звездам* и *зорям*. Словесный текст мог воздействовать на отбор и предпочтение этой *фігурыны* в узорах (вместе с другой его образной трактовкой: *сонца*). Интересный вопрос, чем обозначались *звезды-зоркі* до сравнительно новых *васьмірогов*, ведет, однако, к восьмиконечным, шестиконечным и четырехконечным крестикам, за которыми в отдельных традициях сохраняются *звездные-зорные* названия.

Узор *арол* отражает влияние королевской традиции. Однако роль орла в заговорах свидетельствует о преобладании семантических причин в выборе этого королевского узора местными традициями (а возможно, определяет и выбор геральдического мотива в самом Крелевце).

Добавив темы *ключы* и *вочы*, мы получаем средства сообщения между ярусами «моделей мира» рушника и заговора или между *зонамі* их планиметрии (приснянская и бабическо-волосовическая традиции добавляют соотносительные образы рушника и заговора: *раса* і *кропелькі*, *драбінка* і *лесьвічка*).

Абсолютные совпадения в названиях, как мы заметили ранее, — только выходы на поверхность определенных внутренних семантических процессов, сходных в обоих видах текстов. В пространствах рушника и заговора мы видим действие двух «моделей мира» — ярусной и планиметрической. В нем участвуют и термины словарей, расходясь по трем мировым ярусам или по зонам типа край–середина. Таким образом, разные названия сближаются и даже становятся позиционными синонимами. Однако обе «модели мира» взаимодействуют. С учетом сращенных «моделей мира» возникает дополнительный список взаимозаменяемых имен (при том что сохраняется первоначальное деление: стихии, предметы, животные и т. д.).

Например, хтоническими существами (животными Низа или Края) заговора являются змея, уж, жаба, червяк, козявка. В рушнике в тех же позициях применяются узоры с названиями *чарапашкі, жабкі, рачькі, павукі, вайшаночкі*.

И заговор, и рушник представляют мир не как неизменный пейзаж, но как Путь, потому что вводят в него ритуал, магическое действие — движение через определенные межи-границы, ограды, преграды, входы и выходы (или возводят соответствующие ограждения вокруг своего Центра). Тут синонимически сближаются еще ряд терминов, которые казались бы нам разными. Те же *зоркі* становятся гораздо более семантическими, когда они окружают центр узора, так как соответствуют в этом случае формуле заговора: *зорками абгараджуся*.

Большое место в заговоре и рушнике отдается средствам сообщения между Тем и Этим. Необходимо остановиться на том, как принадлежащие этому семантическому полю названия входят в более широкие категории.

Темы *глухого, слепого, немого* противостоят темам *зоркого, відушчага, з вокам, з глазам* — как в заговоре, так и в рушнике. Однако не всегда рушник имеет потребность выявлять оппозиции через слова-названия. Темы *косого, кривого, неполного, обратного, негативного* также противостоят *прямому, полному, позитивному*, — но только часть понятий отражена в названиях узоров. Большинство 'терминов' данной категории выявляет себя через полную либо неполную форму орнаментального элемента (ср. в названиях: *паўвасьмірогі, разьбітае сэрца*), через буквальную позитивность либо негативность исполнения узора (в коде цвета — красное–белое. Однако носители ткацкой традиции долго сохраняют память об «обратном» для них в названии: *белы (рожа, чаўнакі, елка...)*). Что касается словесного кода, то тут названия орнамента могут соотноситься с определениями в заговоре.

Некоторые совпадения в названиях предметов и орнаментальных элементов касаются символов определенного ритуального действия. *Секачыкі, сякеркі* в узорах названы так скорее не только по сходству с секирой-топором, но по общему «культурному» действию — сечь. *Расколкі, расцярэбы* — из того ж ряда. Преобразования орнаментальных элементов на пути их к центру композиции соответствуют перечислению действий по превращению «стихийных» объектов в «культурные». Такие имена — названия результата — соотносятся с богатым словарем глаголов в заговоре.

Это же касается и действий типа «высылаю». Кого и куда высылают — может соответствовать метонимическому употреблению той или иной фигуры с ее названием. Так *крывулі*, а также *мядзьведзі* могут соотноситься как с участниками действий в заговоре (*хазяїн леса, змяя*), так и с «географическими объектами» типа *быстрыя рэкі, пракрасны лес*.

Разные культурные коды с их возможностью взаимоперевода накладываются на исходный ряд культурного упорядочивания. Так, действие деления ведет к теме жертвоприношения, теме сверхъестественной кары с ее героями и их оружием (Бог, святые воины, гром, сам исполнитель заговора — с их топорами, копьями, ножами, молнией, дождем, бурей).

Наиболее частая направленность заговора на преграду определенному негативному действию или влиянию (*ад зглазу...*) ведет к большей разработке структуры тех действий, которых нельзя допустить (глаголы с «не»). Рушник с его продуцирую-

щей магией может иметь и другой ряд. Но система *калодок*, *агароджанья* символы в центре, возможно, сохраняют информацию и об охранительном смысле рушника, в чем он сходен с заговором.

Порой одна и та же «начальная» фигура и ее название (чаще всего *глухоўка* и ее варианты) начинает разные узорные «чины». Она дает результаты развития в геометрическом, растительном, антропоморфном и других стилях орнамента, происходящих из различных культурных кодов. Продолжая ряд, можно добавить транспортный, кулинарный или птичий — все они действуют в наших традициях. Это понятно, так как каждый из ходов культурной разработки (а значит, и сельского хозяйства, и ремесел, и ментальных процессов, а прежде всего — ритуальных действий) имеет в начале нечто сакральное, тайное, замкнутое, неразработанное, сырое — целое — с его амбивалентной (целительной и опасной) силой.

В связи с этим важным было бы сопоставление общего для всех традиций знака с названиями *глухоўка*, *глухая* и соответствующего признака объектов в заговоре, а также символов закрытого и целого, возможно, не имеющего в себе примет дальнейшего развития, или абсолютно «глухого», недоступного, запрещенного для культурной разработки иначе как через магическое и ритуальное действие. Подобный символ (символы) мог бы быть членом в архетипичной формуле первичного действия. Возможно, необходимо дополнить материал и результатами возвращения вредных объектов в их первоначальное состояние.

Таковыми терминами в избранных текстах нам представляются присущие всем традициям названия *камень* и *замок*, приснянское *зьмяіны гроб*, *ямелька*, казацко-балсунское *сырая зямля*. Последние названия могут соответствовать «земледельческому» претворению *глуховки* — в *расколку*, *расцярэбу* (с местным термином *ямлю расцерабіць*), а затем в *кучарявку* (орнаменты неглюбской традиции). Мы видим тут реализацию образной темы — «раскалывания» первоначальной «глухоты», «цельности» и открытия земли — женщины.

Однако и упомянутая выше тема замков-ключей, общая для заговора и рушника, может читаться в них как часть той же общей темы раскрытия. В заговорах ключами владеет небесная сила, чаще всего Богоматерь. Хтоничные же существа, в частности змеи, не могут отомкнуть земли, храма, слова. Таким образом, они восстанавливают ту же схему, но с отрицательным результатом. Однако и сами представители Низа и Края в заговорах являются объектами, которые раскалывают, разбивают, рассеивают по чистому полю гром, дождь, архангел Михаил и другие верхние силы, в чем проявляется коренная родственность земли и змеи (этимологически связанных). Эти взаимосоответствия текстов рушника и заговора мы считаем проявлением общего архетипа.

Признак «замкнутого» касается, однако, как краевых объектов, так и центрального пункта обеих вселенных (сравните казацко-болсунские «камни»: «у чыстым полі... *камень*, на акіяне-моры... апалтаўская цэрква... с трэмя царкоўнымі *камямі*», «на *камень* станаўлюся, жалезным тынам абгараджуся...»), что отвечает и законам строения симметричного рушника). Это общая черта построения пространства-времени в традиционной культуре.

Попробуем сравнить тексты заговоров и композиции рушников внутри отдельной традиции.

Казацко-болсунский симметричный рушник среди темнофоновых полос на пути к центру имеет две белофоновые (прикраевую и прицентровую), где возможно восстановить смысл земных зон и небесных дорог (*царская дарога, лебядзіная дарога, богава дарога* и т. д.). Центр имеет потребность в ограде, что и реализуется как через разные *абводки*, так и через саму систему поперечных узорных *хрястов* и *калодок*, чаще всего в белофоновых узорах — *калесе* и *чаўны*, что также соотносится с образной темой дороги. Есть ли соответственная структура пространства в местных заговорах?

Дорога есть только в текстах неглюбской и казацко-болсунской заговорных традиций. В неглюбской: «Іду я... *дарогай*. Стаіць дуб... залатое гняздо...»; «Ішла *дарогай* Мацер Божая... урокі выгаварываць»; «Той *дарогай* Мацер Божая ішла, 12 залатых ключоў нясла...». В Казацких Болсунах в трех заговорах возникает «*дарога* да горада Ерусаліма», в котором «стаіць прыстол». По дороге «Мацер Божая» едет «на вараных канях».

Сравнивая тексты, можно видеть, что дорога в неглюбских заговорах ведет к растительным объектам или к самому *рабу божаму (імя)*. В казацко-болсунских — дорога к Святому Городу и к Престолу в нем. По дороге, как и в Неглюбке, движутся Божьи силы, но они не идут, а едут. Кажется, это соответствует различным склонностям ткацких традиций: неглюбчане ставят в центр рушника растительные объекты, при том что узоры болсунского рушника имеют в своей геометрии больше «столповых» и антропоморфных черт, к сожалению в названиях почти не зафиксированных. Однако ср. болсунское: «Дубовы *столб*, проті і отпусті рабу божжаму...» и орнамент *стаўпцы*).

И тот и другой центры рушников имеют систему «оборонительных» орнаментальных *абводок, агародж*. Узор *калеса* есть в обеих традициях, но в Болсунах он чаще встречается и вписан в систему, что соотносится с системой «дорожных» названий узоров.

Наличие огороженного центра при зеркальной симметрии узоров по обе стороны его — характерные черты обеих традиций. В них больше, чем во всех остальных традициях, заговорных текстов — «оград». Во-первых, это «ограды» самого субъекта заговора или его *кароўкі, хаты*.

В Неглюбке:

Жаркім сонцам абазрусь,
Жарай гадзюкай падперажусь...¹⁰

Ясным месяцам абазруся,
Дробнымі зарамі абгараджуся...¹¹

В Казацких Болсунах:

На камень станаўлюся,
Жалезным тынам абгараджуся,

¹⁰ Арнаменты Падняпроўя. Мінск, 2004. С. 381. № Н4.

¹¹ Там же. № Н7.

Медным небам накрывуюся,
Ясным месяцам падперажуся,
Жаркім сонцам абгараджуся...¹²

(карову) жалезным тынам абгаражываю...¹³

(карову) загаварываю, укрываю,
дробнымі звездамі абсыпаю,
жалезным тынам абстаўляю,
зяленай зямліцай абкладаю —
ад неба да зямлі...¹⁴

Вакруг майго двара
Каменная сцяна...¹⁵

Тема ограды (в том числе и космологической) в остальных традициях представлена значительно меньше. Один почти дублирующий текст, но свернутый, имеет бабическо-волосовическая традиция, пограничная с казацко-болсунской.

Возможно, есть связь между предпочтением подобных текстов и центричными композициями узора рушников, где в белофоновых полосах мы реконструируем «небесные» смыслы.

Чем же сходны конструкции заговоров и рушников в других традициях?

Бабический рушник имеет отличную от других трехполосную композицию с дополнительной половиной полосы в виде «крыши» сверху. Узоры полос одинаковые, в чем мы видим возможный тройной повтор одной «фразы» (при том что трехчастность всегда сохраняет воспоминание и о трех ярусах «модели мира»).

Тройной повтор в заговоре — общее явление. Однако по употреблению числительных традиции группируются. Наиболее разнообразные ряды — в Неглюбке, а также в Казацких Болсунах, а наибольшее количество «троек» — в Бабичах. Ближе всего к Бабичам по «тройкам» Казацкие Болсуны. Меньше всего чисел — в приснянской традиции заговоров (с ее же *беспрерывностью* в вертикальных цепях узоров).

Видно, что бабическая традиция выделяется склонностью к тройному повтору и числу три. Именно в ее заговорах упоминается и Святая Троица. Если взглянуть в структуру заговора, то не заметим ли и других проявлений того, что мы ощущаем как определенную семантическую структуру?

В этих заговорах часто упоминаются три мифологических существа, в частности «три брата»:

...На острове Буяне стоял дуб.
У том дубе тры дупла.
У тых дуплах живут тры брата.
Один воденой,

¹² Там же. С. 375. № КБ6.

¹³ Там же. С. 376. № КБ7.

¹⁴ Там же. С. 380. № КБ28.

¹⁵ Там же. № КБ29.

Другой ветраной,
А третий потайной...¹⁶

Мотив трех оград в космологическом варианте:

...медным небам,
...ясным сонцам,
...Гасподнім словам...¹⁷

Три действия одевания:

Сонейкам адзяюся,
Месяцам падперажуся,
Зоркамі засцягнуся...¹⁸

В космосе бабической традиции — *тры моры; тры зоркі — зажога, запека, прылюбка; тры будынкi; чэраз тры заборы, чэраз трое варот; тры стала*. Как обычно, *тры сястрыцы; тры змяіцы-царыцы*, но и *тры брата — адзін вадзяной, другі ветраной, трэці — патайной*. В *трох будынках — тры цяліцы*.

Одна из значимых примет — особый вид дерева, которое упоминается во всех традициях. В бабической это дуб на *тры какаты, на тры карані*. Количество его суков-какатов увеличивается с каждым разом: (3–6–9). Есть и дуб на *тры дупла*. Такой *трох'ярусны* дуб имеет весьма архаичное соответствие с Мировым Древом. Близка к этому образу и яблоня — *3 какаты — 3 гнязды — 3 змяі...*

Предпочтение в бабических заговорах отдается повелительному наклонению глаголов (именно через эту форму глагола смогли мы «прочесть» когда-то и тройной повтор узора бабического рушника). Отсутствие симметрии в орнаменте провоцирует рассмотреть и пространственные, и временные особенности «узора заговора».

Так, в тексте *Вада-вадзіца, божая расіца...* видно, как сходит с неба и течет все ниже вода: *з-пад сонца... выходзіла, з-пад яснага месяца, бегла высокімі гарамі... вымывала каменне*. В ряде текстов три яруса соединяются посредством стихий: *грозы — дашчы — пнячэры; гром — неба — зямля — зьмеі; зара — сасна — вадзіца-царыца* (она течет Днепру, Днепр — Чорнаму мору, Чорнае мора — Беламу мору).

Маці Прачыстая спешит на утрань... з утрэні на павячэрню, з павячэрні — на сіняе мора. Темы сбегающей сверху воды, дождя, туч, бурь, грома, молний, Богоматери, которая спускается *з нябес... на залатой драбінцы* (лестничке) напоминают другой тип композиции бабических рушников — с вертикальными узорами «ливнями». Мы считаем их «приснянским» типом, который вошел в бабическую традицию и перерабатывается ею.

Рассмотрим в сравнении с рушниками заговоры собственно приснянской традиции, той, где меньше всего числительных.

Во-первых, среди особенностей ее текстов (которые имеют и общие для всех традиций формулы) — повтор тех же черт непрерывности или «схождения» сверху вниз, что и в некоторых бабических (текст про *вадзіцу-царыцу*). *Зоры, которые вiдзяць — должны полететь на мора и утопить нячаль у ваду:*

¹⁶ Там же. С. 392. № Б25.

¹⁷ Там же. С. 390. № Б13.

¹⁸ Там же. С. 391. № Б19.

Зоры-зараніцы,
 Вы — месяцэвы памашніцы,
 Вы делёка відзіце.
 Еслі відзілі майго любімага,
 То паляціце на мора,
 Пакладзіце маю пячаль у ваду ¹⁹.

Значительное количество текстов этой традиции включает в свое пространство мифологических хтонических существ:

На мядзьведзе еду, На жабе еду,
 Вужом паганяю, Вужом абапруся,
 Гадам абапруся... ²⁰
 Усем ўрагам уста закрываю...
 Храстом агаражываюсь ²¹.

По этой хтонической примете приснянские заговоры сходятся только с неглюбскими, где дважды возникает просьба к волкам, однажды — к домовому с *кучарявай галавішчай*, где *жарай гадзюкай падперажусь*, а коровку не ограждают *каменную сцяной*, а превращают *у полі і ў лесе пнем, у балоце — камянем*.

Эти, а также некоторые другие мотивы напоминают о роли узора «глухой лапы» в приснянской и неглюбской традициях (да еще в волосовической, которую мы выделили из общего бабического течения). В бабических заговорах есть соответствующая черта. Среди «героев» — *у трох дуплах — тры брата*, а также вредоносный и сверхъестественный *пераход на чатыры дарогі*, против которого борется *дзедка старэнькі*, сбрасывая его *на грушу калючую, на асіну трасучую*.

Возможно, такая «хтоничная» подробность структуры «модели мира», а также особое ее воплощение в приснянском:

На моры, на лукаморы стаіць іва,
 Пад той івай стаіць кабыла,
 На той кабыле сядзіць чоран воран... ²²

— те «кривские» черты, которые мы гипотетически видим в асимметрии местных рушников (а также в неявной истории сложного происхождения наследия Неглюбки).

Что касается «непрерывных» вертикальных композиций в рушниках приснянского типа, то только в этой традиции мы нашли заговор с непрерывным пульсированием образа в обращении к дубу:

Дуб зялены,
 Дуб карністы,
 Дуб ствалісты,
 Дуб вяцісты,

¹⁹ Там же. С. 385–386. № П9.

²⁰ Там же. С. 385. № П6.

²¹ Там же. № П7.

²² Там же. С. 384. № П1.

Дуб галлісты,
Дуб цьвятісты...²³

Такая словесная особенность не только внешне напоминает узор сцепленных растительных символов, но, возможно, хранит воспоминание о магическом росте дерева, на глазах превращающегося в Мировое Древо, а также делает реальным предположение о том, что в вертикальной цепи, чередующей глухие и проросшие ромбы, могла сохраняться архаическая семантика.

Таким образом, наблюдения над определенными константами пространства и времени в заговорах и рушниках дают надежду на то, что удастся отыскать общие черты в тканых и словесных «текстах» одной традиции и что в них проявляется ее глубинный язык, который и сохраняет неповторимый вариант «модели мира».

При сопоставлении исходного материала — текстов заговоров и словаря орнаментов — сразу обращает на себя внимание следующий факт: если число заговорных текстов неглюбской зоны по сравнению с остальными значительно меньше, то словарь названий орнаментов этой традиции, наоборот, лучше всего разработан и, как следствие этого, полнее зафиксирован. Но при этом сохраняется положение неглюбской традиции в нашей схеме — в центре, так как практически в ней есть все то, что присутствует в словарях остальных традиций



Возможно, обнаруженная нами закономерность соотношения традиций является следствием каких-либо случайных факторов, и более тщательная работа по собиранию заговорных текстов и обозначений фигур орнаментов рушников выявит совершенно иную картину. Но мы укажем лишь еще на одно соотношение заговоров и орнамента, которое не может иметь иных причин, кроме каких-то глубоких ментальных процессов, происходящих в едином пространстве культурной традиции. Выше мы уже отмечали особую географичность «модели мира» заговоров дубровской зоны, а именно именную обозначенность тех или иных объектов. Словарь орнаментов этой традиции также отличается от других своей географичностью, выразившейся, в частности, в появлении таких названий, как «Гомель» и «бесконечник», собственно говоря, символически обозначающих все пространство — его бесконечность и точечность, существующую только тогда, когда оно имеет Имя. Это позволяет нам надеяться на небесполезность проведенного эксперимента — анализа двух совершенно разных типов текстов, благодаря которому удалось обнаружить некоторые общие черты разноуровневых явлений народной традиции в рассматриваемом регионе.

²³ Там же. С. 386. № П13.

ЗАГОВОР, МОДЕЛЬ МИРА, ПОВЕСТВОВАНИЕ («МАЙСОВЫЕ ЛЮДИ» М. А. АСТУРИАСА В ПЕРСПЕКТИВЕ МИФА И ТЕКСТА)

Заговор может быть определен, в числе прочего, как жанровая форма, осуществляющая встречу и наиболее тесное и глубокое взаимодействие между моделью мира (ММ)¹ и особой сферой «текстуального», теми стратегиями и тактиками построения текста, которые, являясь, с одной стороны, специфическими, образуют, с другой стороны, в этой «специфичности» практически универсальную традицию, — то, что поначалу для простоты может быть обозначено как «азианская»² текстуальность.

¹ См. прежде всего: *Топоров В. Н.* Модель мира // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2; *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

² Вот лишь некоторые, обычно отмечаемые, области времени-пространства проявления этой усложненной текстуальности (даже приблизительная историческая типология далеко за границами темы статьи и далеко за гранью возможностей автора). 1) Высокий, усложненный стиль византийской словесности, далее воспринятый везде в «византийском» культурном мире, включая православное славянство и, следовательно, Древнюю Русь; С. С. Аверинцев анализировал схожие черты в сирийском Ефрема Сирина, армянском Григория Нарекаци и славянизированном древнерусском Епифания Премудрого; Е. М. Верещагин прослеживает влияние византийских и даже поздневетхозаветных образцов на творчество южнославянских и древнерусских книжников; в анализах Р. Якобсона, В. Н. Топорова и др. «византийский» метод древнерусских авторов рассмотрен очень подробно. Корни этого словесного искусства уходят, с одной стороны, в тот «восточный» мир, откуда были родом многие классики византийской поэзии, включая Романа Сладкопевца и Иоанна Дамаскина, а с другой стороны — в риторическую школу «второй софистики», позднеантичную и греческую по языку, но тоже, возможно, возникшую не без некоторых «восточных» влияний. 2) Изошренная и «искусственная» поэтическая техника исландских скальдов, о которой подробно см.: *Гуревич Е. А., Матюшина И. Г.* Поэзия скальдов. М., 2000. В свою очередь многие особенности скальдического словесного искусства восходят к индоевропейской поэтической речи, изучаемой в последние десятилетия Р. Шмиттом, Ф. Бадер, К. Уоткинсом, в нашей науке Вяч. Вс. Ивановым, В. Н. Топоровым и др. Переживания общеиндоевропейской поэтической техники, зачастую «азианского» характера, заметны в индийской, кельтской, славянской и др. традициях. 3) Поэзия исламского средневековья — арабская, персидская, тюркская и др., с ее народными истоками и книжной обработкой. 4) Некоторые поэтические традиции европейского средневековья, возможно, испытавшие арабское влияние — от трубадуров до Петрарки и петраркистов, ср. суждения о контактах скальдической и трубадурской лирики. 5) Поэтические системы европейского барокко, например, конкурировавшие, но во многом родственные методы Л. Гонгоры и Ф. Кеведа. Многие авторы последующих эпох учитывали опыт архаических, средневековых или барочных словесных техник. В разных поэтических практиках мог различаться, например, удельный вес звукового, грамматического и лексического напряжения текста, но в целом все три уровня подвергались ощутимой разработке. Отождествить ритм возвращения «азианской» текстуальности с ритмом чередования европейских художественных

Первый же комментарий к этому положению неизбежно должен быть посвящен соотношению ММ и текста. Будучи «системой», неким парадигматическим устройством, ММ и в практических исследованиях, и в теории сопоставляется прежде всего с языком в узком смысле слова, — например, в вопросе о преимущественном воздействии языка на ММ или ММ на язык³. Такой подход бесспорен, но при этом можно заметить, что в других (а нередко и тех же самых) исследованиях ММ сопоставляется уже не с языком в узком лингвистическом смысле слова, а с некими техниками «разыгрывания» языка — поэтикой, риторикой, структурой текста, т. е. со сферой текстуального. Причем сопоставляются не «разыгрывание» языка и «разыгрывание» ММ, а именно «разыгрывание» языка, т. е. текст, и сама ММ, т. е. как будто «система». Несколько заостря тезис, можно предположить, что именно по своему устройству, по парадигматическим признакам ММ соотносится прежде всего именно с текстом, и с текстом именно «азианского» типа. Языку в целом свойственна «прямая», «честная» логика; наряду с асимметрией, питающей всякую поэтичность, в языке наличествует (и, очевидно, преобладает) воля к прямым соответствиям, обеспечивающим надежную коммуникацию. Текст «азианского» типа использует асимметрии языка и разрабатывает другие, сверхязыковые, способы порождения дополнительного, потайного, нередко парадоксального смысла, главным образом благодаря созданию внутри текста густой сетки эквивалентностей, а также благодаря распространению этих приемов и вовне текста. Неоднократно было показано, что так же действует и ММ: системы эквивалентностей, синонимии и омонимии, бриколажная логика входят в число наиболее очевидных ее признаков.

И второй предварительный комментарий: то, что является спецификой для текста «азианского» типа, свойственно — пусть в меньшей степени — любому тексту, в том числе и «аттическому» по своему построению. Более того, текст, «аттический» в одном отношении, может оказаться использующим «азианские» стратегии в других аспектах, на других уровнях и т. д.: ярчайший пример — поэзия акмеистов, провозгласивших классицистические, самоограничительные принципы поэтики и во многом их придерживавшихся, но при этом развивших сложнейшую систему смысловых уплотнений пространства текста, в первую очередь благодаря различным текстуальным операциям.

В тех же случаях, когда заговор или текст заговорного типа включается в некий больший текст, строящийся по другим законам, например в повествовательный, оказывается возможным проследить взаимодействие сразу трех систем: ММ, словесной структуры текста и повествовательной его структуры. Некоторые предварительные замечания подобного рода предлагаются здесь на материале во многих отношениях интересного романа М. А. Астуриаса «Маисовые люди».

Мигель Анхель Астуриас (1899–1974) — великий гватемальский писатель, нобелевский лауреат (1967), автор социальных романов с мифологическим подтекстом и романов другого типа, собственно мифологических (или мифопоэтических), к которым и относятся «Маисовые люди» (1949) — первый образец «нового латиноамер-

систем не удастся: представляется, например, что в целом классицизму, романтизму и реализму она была в равной степени чужда, хотя, конечно, бывали и исключения.

³ О соотношении языка и ММ в первую очередь см.: *Цивьян Т. В.* Лингвистические основы... С. 26–63.

риканского романа»⁴. На русский язык книга переведена Н. Л. Трауберг, что делает вполне оправданным преимущественное цитирование текста по-русски⁵.

В романе сосуществуют два культурных пространства — собственно индейский мир и мир земледельцев, также полуиндейский по крови и миропониманию. Действие инициируется в первом мире, а развивается главным образом во втором. Индейский вождь Гаспар Илом начинает партизанскую войну против переселенцев-земледельцев, сводящих древние леса с их «ценными, целебными» деревьями и сеющих маис на продажу. Воины Гаспара убивают крестьян, и те поддерживают правительственную карательную экспедицию, возглавляемую полковником Чало Годоем. По распоряжению полковника организуется примирительная пирушка, на которой жена местного землевладельца Мачохон Вака Мануэла преподносит Гаспару питье, настоящее на «двух белых корнях» (страшный яд); исключительным напряжением сил богатырски могущественный Гаспар выживает, но, узнав, что ночью все его воины перебиты, принимает добровольную смерть. Через некоторое время после этого Мачохон-младший, сын старого хозяина и пасынок Ваки Мануэлы, отправляется к своей невесте Марии Канделарии; по пути он сгорает, подожженный светляками, и становится созвездием и, возможно, призраком; в существование этого призрака верит хранящая любовь и верность и стареющая Мария Канделария, а окружающие поддакивают ей. Отец Мачохон, понимающий, что потерей сына и бездетностью второго брака он обязан соучастию в злодействе, тоже верит в являющегося в огне сына, и этим пользуются арендаторы, уговаривающие его сжигать весь лес под новые посевы; они ожидают небывалого урожая, но в последний момент Мачохон, чтобы вновь увидеть сына, поджигает весь маис на корню; в огне гибнет он сам, Вака Мануэла и арендаторы. После смерти Гаспара индейскую войну возглавляют братья Текуны; когда у них заболевает мать, лекарь Олень Семи Полей указывает, что ее испортили Сакатоны; братья перебивают всю семью аптекаря Сакатона, в свое время предоставившего яд для убийства Гаспара, но при обряде заболевает один из самих братьев; для его исцеления лекарь советует добыть оленя; оленя убивают, и оказывается, что этим оленем был сам лекарь. Полковник Чало Годой отправляется в новую карательную экспедицию, в которой участвует некто Бенито Рамос, заклю-

⁴ Другими возможными претендентами на роль исходного текста этой традиции были бы 1) фантастические рассказы Х. Л. Борхеса, писавшиеся и публиковавшиеся с конца 1930-х гг. и впервые собранные в сборник в начале 1940-х; 2) первый роман Астуриаса «Сеньор Президент», напечатанный в 1946 г., но написанный десятилетиями ранее; 3) повесть кубинца Алехо Карпентьера «Царство земное», опубликованная, как и «Маисовые люди», в 1949-м. Все же именно «Маисовые люди» — первый текст, в котором с требуемой в таком случае полнотой представлены важнейшие черты поэтики «нового» латиноамериканского романа 1950-х — начала 1980-х гг. (отсчет явления нужно вести по крайней мере до «Войны конца света» Марио Варгаса Льосы, 1981, а то и до «Кристобаля нерожденного» Карлоса Фуэнтеса, 1987).

⁵ Цитируется по: Астуриас М. А. Маисовые люди. Ураган. М., 1977 (издательство «Прогресс», серия «Мастера современной прозы»). За исключением переиздания в 1985 г., это, насколько известно автору статьи, единственное русское издание романа. *Примеч. 2004 г.*: теперь см. также переиздание в составе сборника «Романы магов» (СПб.: Азбука, 2004).

чивший договор с чертом⁶; полковник знает (и понимает справедливость этого), что все, погубившие Гаспара и его воинов, обречены на бездетность и гибель, причем его срок — семь лет — как раз подошел; собираются воевать с братьями Текунами, видят их мать, бдящую над мертвым лекарем, и сгорают в великом пожаре, подожженные светляками.

Пересказанные главы образуют первую треть романа (даже несколько меньше), насыщенную событиями и отнесенную в «прошлое» (романное время достаточно прихотливо). Далее начинается основная часть, более подробно, обстоятельно, спокойно описывающая события «настоящего». От слепого Гойо Йика (он в то же время зверек двуутробец) ушла, вместе с детьми, жена Мария Текун, увезя все имущество и напоследок разобрав часть крыши дома⁷; из плача слепца выясняется, что Мария Текун — девочка-младенец, уцелевшая во время резни в доме Сакатонов, воспитанная им и затем ставшая его женой. Слепой путешествует по всей стране, пытаясь найти беглянку по голосу, но, не добившись этого, решается преодолеть привычную и кормившую его (он был профессиональным нищим) слепоту, для чего приходит к знахарю, и тот срезает ему бельма. В пути, впервые переспав с другой женщиной, он теряет живой талисман — зверька двуутробца, а затем, в результате злоключений, в центре которых хорошо известный по разнообразным фольклорным традициям комический сюжет о торговцах-напарниках⁸, попадает в тюрьму. Некоторое время спустя исчезновение своей жены обнаруживает письмоноша (он же койот) Ничо Акино; к этому времени жен-беглянок начинают звать текунами, в честь Марии Текун, и подозревают, что всему виной некое магическое место, куда и отправляется на поиски Ничо Акино. Поскольку он нес при этом письма и посылки, в «позитивном» мире его исчезновение выглядит как корыстное бегство почтальона с вверенным ему грузом, и на поиски сеньора Ничо снаряжается Иларио Сакайон. В свое время Иларио выдумал легенду об американце О'Ниле (Нил, Нило) и Мигелите, а теперь ее знают все в округе, уверяют, что слышали от бабушек, ее изучают американские фольклористы (!). По пути он встречает Марию Канделарию, по-прежнему хранящую верность Мачохону-сыну, и Бенито Рамоса, выжившего в пожаре, сгубившем полковника Чало Годоя и его войско; Бенито Рамос отрицает, что связался с чертом, но признает, что, как и все, погубившие Гаспара, он бездетен; он

⁶ «Этот Бенито проглотил чертов волос — так договор и заключают — и совсем иссох, поседел, как пепел, а глаза у него стали как угли. С чертом они порешили, что тот скажет ему, если изменит жена. Но то был обман, она с чертом и изменяла» (87).

⁷ «И крышу беглецы разобрали, над кухней висело небо. Гойо Йик понял, что наверху чего-то важного нет, ощутив на своих недужных плечах небесную тяжесть. Небо тяжелое, как вода в кувшине. Плечи его знали эту тяжесть; он уставал от нее, попрошайничая целыми днями, а то и затемно на дорогах, и укрывался под своим кровом, под навесом, под деревом в пути, чтобы его не раздавило небо, воздух, тучи, звезды, птицы, о которых он знал лишь понаслышке, из разговоров и песен» (96).

⁸ По очереди покупающих друг у друга по частичке общего съедобного товара (в данном случае — водки) и удивляющихся к концу, куда делись деньги (переходившие из рук в руки), при том что весь товар был продан. Ср., напр., азербайджанскую параллель: Двадцать четыре Насреддина / Под ред. М. С. Харитонова. М., 1986. С. 147 («Что значит двадцать пять копеек»).

долго жил с последней женой и ее детьми от первого брака, но потом она ушла от него. Тем временем Ничо Аконо встречается странного старика-проводника (фигуру вроде пропповской Бабы Яги), показывающего ему инобытие мира — сам Ничо преобразуется в койота и видит других в их звериных обликах, в том числе Гаспара Илома и лекаря Оленя Семи Полей. Ничо Акино узнает, что жена его не сбежала, а погибла, случайно упав в колодец. После этого он, беглец из прежнего мира, оседает в выморочном отеле на побережье, откуда, в частности, возит товар в островную тюрьму. В тюрьме сидит бывший слепой Гойо Йик, там он встречается одного из своих сыновей, который рассказывает ему, что мать прежде жила с Бенито Рамосом, а потом искала прежнего мужа, самого Гойо Йика, но не могла найти. В конце концов Гойо Йик соединяется с постаревшей женой и сыновьями⁹, а сеньору Ничо Олень Семи Полей рассказывает, что Мария Текун на самом деле не Текун и не Сакатон, а Мария — Дождевая Вода и даже жена Гаспара Илома, которую тоже звали Мария.

Такова в общем виде сюжетная схема романа. Конечно, как и почти во всех подобных случаях, необходимо принимать во внимание три дополнительных обстоятельства. Во-первых, разумеется, пересказанные коллизии представлены в романе более подробно, со значимыми деталями, здесь вынужденно опущенными. Во-вторых, в беглом пересказе опущен и ряд «малых» побочных эпизодов и побочных персонажей¹⁰. В-третьих, не учитываются некоторые указания, формально не являющиеся единицами сюжета («мотивами», «событиями» или чем-то подобным), но взаимодействующие непосредственно с единицами сюжетного уровня и оказывающие влияние на восприятие и понимание сюжета¹¹.

⁹ «Они снова вбили в землю бревна и построили дом побольше, потому что сыновья переженились, нарожали детей и приехали к ним жить. И мужчине хорошо, и женщине, когда детей много. После жатвы, чтобы таскать маис, и старики, и дети, и мужья, и жены оборачивались муравьями. Муравьи, муравьи, муравьи, одни муравьи...» (244 — абсолютный конец романа).

¹⁰ Среди последних самые важные — бывший священник Дон Касуалидон и интересующийся индейским миром баварец Дон Деферик, герои побочных эпизодов, расширяющих типажную и сюжетную перспективу мира, описанного в «Маисовых людях».

¹¹ Как известно, именно необходимость учитывать в нарративном анализе некоторые неповествовательные элементы, имеющие, однако, прямое отношение к сюжету (описания, реплики персонажей, языковые структуры в речи повествователя и проч.), послужила причиной появления (наряду с классическим «структуралистским» нарративным анализом в духе Проппа, Якобсона, Тодорова и др.) «текстового анализа» Р. Барта и его последователей, «мотивной поэтики» и других направлений, обычно называемых «постструктуралистскими». Более того, это была, очевидно, одна из трех основных предпосылок для перехода в западной, преимущественно французской и американской, поэтике от структурализма к постструктурализму вообще. Две другие причины — обретение трудов Ф. де Соссюра по анаграммам (ярчайший пример структуры, «прошивающей» уровни, как следствие — кризис структуралистской идеи поуровневого анализа) и открытие принципиальной важности межтекстовых взаимодействий («подтексты» К. Ф. Тарановского, «интертекстуальность» Ю. Кристевой и др., как следствие — кризис структуралистской идеи имманентного анализа). В отечественной поэтике, однако, появление этих открытий и теорий привело не к переходу от структурализма к постструктурализму, а к формированию особого подхода (с ним связаны самые впечатляющие достижения последних десятилетий), который — если уж классифицировать его в рамках дихото-

В романе две ключевые сцены, имеющие отношение к магической практике. Первая — вычисление «лекарем» Оленем Семи Полей виновников порчи (матери братьев Текун). Лекарь велит разжечь огонь из «живого» (свежесломанного) дерева, читает заговорного типа текст («Вот — ночь. Вот — огонь. Вот — мы, блестящие перья петуха, осиная кровь, змеиная кровь, огонь, выжигающий землю под маис и дающий нам сны, и печаль, и радость...» — 58), братья берут по горящей ветви, а лекарь дает старшему из них заранее принесенное питье, «гнусн[ое], как касторка» (59). Изблевав мучительное зелье¹², старший брат во сне называет виновных. Хорошо известна общая конструкция подобного обряда: излечить болезнь означает узнать ее причину, а таковых едва ли не всего две, неблаговоление могущественных сил и порча, наведенная злым человеком¹³, — так что в большинстве случаев необходимо вычислить именно виновника порчи. Но и частности ритуала хорошо узнаваемы. К нему в полной мере можно применить то, что писала Т.В.Цивьян, анализируя обряд излечения (ребенка) от сглаза в албанской традиции: «...Диагноз направлен не столько на самую болезнь, сколько на поиски виновника... Многие элементы обряда более чем знакомы; они принадлежат к азбуке магической практики... прежде всего вода и огонь»¹⁴. Обращает на себя внимание акциональность обряда: всё в действиях, минимум слов, ср. о лекаре: «Он ничего не говорил, только двигался — он ведал тайны обряда...».

Вторая сцена — излечение Гойо Йика «знахарем» Чигуичоном Кулебро. Она более подробна и выдержана по крайней мере в трех «кодах». Первый можно условно назвать «хирургическим»: знахарь срезает бельма с глаз слепого, предпринимая для этого соответствующие физические действия. Второй — «растительный», он образуется перечислением безымянных и именованных растений, служащих ланцетами, наркозными подушками (охапка дурмана под голову), сырьем для отвара и материалом для метафор. Третий — собственно мифологический¹⁵, ярче всего проявленный в заговорного типа фрагментах, приносимых знахарем¹⁶:

мии «структурализм — постструктурализм» — следует признать особой, поздней, модифицированной формой структурализма, но никак не постструктурализмом. «В сущности, просто филология», — обронил старший собеседник автора статьи (П. А. Клубков).

¹² Этому предшествуют еще некоторые действия лекаря, описанные отчасти иносказательно: «Лекарь кинулся к двери, простер руки во тьму и, вернувшись к недужной, провел пальцами ей по глазам, чтобы они впитали частицу звездного света. Он ничего не говорил, только двигался — он ведал тайны обряда, — и над циновкой проносился бурей сухой песок, бушевал соленый ливень (слезы солонны, человек просолен слезами с самого рожденья) и хищно пролетали когтистые ночные птицы» (59).

¹³ Страдание «происходит либо по собственной вине человека (в этом случае он убежден, что провинился перед Богом), либо по желанию злого соседа (в этом случае магическое воздействие обнаруживает колдун)...» — *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 152–153.

¹⁴ *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. М., 1999. С. 332–333.

¹⁵ Таким образом, «хирургический» код существует как преимущественно акциональный, вегетативный — на грани акционального и словесного, а мифологический реализуется преимущественно как словесный.

¹⁶ Цитируются только реплики знахаря; ремарки внутри реплик и фрагменты речи повествователя, перебивающие эти заговорные фрагменты, опускаются.

Мы в стране опилок и стружек, а я тебе вместо посоха. Надо убить зрелый плод перца, растерзать его, разорвать. Твоих шагов не услышат, и посох твой ступает без звука. Плюнешь — плевка не слышно, словно плюнул в пропасть. Куда же мы идем? Куда мы идем, ступая без звука по краю пропасти? <...> Идем, идем за ножом, который очистит глаза Гойо Йика, и за растением, чьими листьями, как зелеными островами, я прикрою его очищенные глаза, и за ласточкиными каплями, чтобы смочить ему веки, и за папоротниковым корнем, и за лесным маком — они нам тоже понадобятся. Мы кланяемся до земли, и головы наши касаются доброй земли, и мы не видим страны опилок и стружек, потому что мы слепы, и лбы наши становятся шершавыми, как холка у коня. Руки наши скачут, как щенята, играют, радуются, ибо тьма, ощерясь косточками арбуза, покидает дом. <...> Нас обманули! Где луна? Только мухи жужжат в доме чернозубого арбуза. Мухи жалят, мухи летают, мухи говорят: прилежные пальцы этих двух мужчин копают, роют, сгребают облако опилок и стружек, а стружки и опилки играют и дрожат под их шумным, как выстрел, дыханием. <...> Мы враги, мы боремся, как те, кто крушат друг друга в крепостях и башнях! Мы темны, птица унесла свет и нам оставила тьму, чтобы мы ждали во мраке, когда вернутся воинства сна, разбитые в дальних битвах. Мавр дал нам ятаган, смазанный пчелиным медом, христианин дал нам шпагу, смазанную медом молитвы, турок отрезал себе уши и поплыл на них по морям умирать в Константинополь. <...> Го-го-го! Дождь родится старым и плачет, как младенец. Дождь — старый ребенок. Луна родится слепой и сияет, чтобы нас увидеть, но не видит нас. Луна родится с ноготь, и ногтем этим снимает с глаз бельма тени, как снимает их нож с глаз Гойо Йика (103–104).

Этот заговорный текст и является, по-видимому, наиболее примечательной частью описываемого обряда. Разумеется, к нему невозможно относиться как к достоверно зафиксированному тексту живой традиции; он весьма литературен, но ведь и предметом анализа здесь служит не «заговор», а «заговор в романе».

Четыре особенности текста привлекают особое внимание.

Первая — тесная связь с акциональным кодом обряда, т. е. связь того, что говорится, с тем, что делается. Этот аспект здесь не анализируется.

Вторая — разнообразная и напряженная иносказательность (как правило, метафоричность) текста. Можно различить и сложную образность, характерную для поэзии (как правило, верлибра) XX века («вернутся воинства сна, разбитые в дальних битвах»), и «вынужденную» метафорику, когда слова, приспособленные для выражения «этой» реальности, используются для описания «иного» мира, но преобладает в метафорической организации текста систематическое отождествление (лоб — холка коня, руки — щенята, тьма — арбуз, дождь — ребенок, ноготь — нож, и др.).

Третья — стянутость всей семантики текста к его центральному смыслу: срезание бельм и преодоление слепоты. Кроме прямых указаний, ср. разработку темы слепоты: «Мы не видим страны опилок и стружек, потому что мы слепы... Тьма... покидает дом... Мы темны, птица унесла свет и нам оставила тьму, чтобы мы ждали во мраке... Луна родится слепой и сияет, чтобы нас увидеть, но не видит нас»; дублирование темы слепоты темой глухоты и срезания бельм — отрезанием ушей («Твоих шагов не услышат, и посох твой ступает без звука. Плюнешь — плевка не

слышно... Ступая без звука... Турок отрезал себе уши»), тему режущих предметов (нож — ятаган — шпага — ноготь — нож).

Четвертая — «списочность» текста. На синтаксическом уровне — эквивалентные конструкции, параллелизм или подобные явления, на семантическом — перечисление семантически однородных элементов. В тексте представлены «односоставные» списки: опилки — стружки (или стружки — опилки), крепости — башни, (руки) скачут — играют — радуются, (мухи) жалят — летают — говорят, (пальцы) копают — роют — сгребают; «двусоставные сопоставительные» списки: нож — очистить глаза, листья растения — прикрыть очищенные глаза, ласточкины капли — смочить веки (продолжается как односоставный, только «левыми» элементами, без предикатов: папоротников корень — ?, лесной мак — ?), или: лоб — холка у коня, руки — щенята. Есть и более сложные случаи. Мавр — дать — ятаган, христианин — дать — шпага, турок — отрезать себе уши; один сопоставительный список объединяет три субъекта и три предиката, второй сопоставительный список — два первых субъекта и два атрибута при тождественном предикате. Дождь родится слепым и плачет, как младенец, луна родится слепой, луна родится с ноготь; троекратно повторенный глагол задает трехчленную схему списка, но второй и третий член объединены субъектом и различаются добавлением при глаголе, а в первом члене, при другом субъекте, противопоставлены два контрастных предиката.

В этом «заговорном» тексте представлены сравнительно краткие списки; в других фрагментах романа, непосредственно выведенных на описание ММ, списки могут быть значительно более пространными. Вот лишь один (но во многом ключевой) пример.

El guerrero indio huele al animal que lo protege y el olor que se aplica: pachulí, agua aromática, unto maravilloso, zumo de fruta, le sirve para borrarse esa presencia mágica y despistar el olfato de los que le buscan para hacerle daño.

El guerrero que transpira a cochemonte, despista y se agracia con raíz de violeta. El agua de heliotropo esconde el olor del venado y la usa el guerrero que despide por sus poros venaditos de sudor. Más penetrante el olor del nardo, propio para los protegidos en la guerra por aves nocturnas, sudorosas y heladas; así como la esencia de jazmín del cabo es para los protegido de las culebras, los que casi no tienen olor, los que no sudan en los combates. Aroma de palo rosa esconde al guerrero con olor de ceniztonle. El huele de noche oculta al guerrero que huele a colibrí. La diamela al que transpira a micoleón. Los que sudan a jaguar deben sentir a lirio silvestre. A ruda los que saben a guacamayo. A tabaco los que sudando se visten de charla de loro. Al guerrero-danta lo disimula la hoja de higo. El romero al guerrero-pájaro. El licor de azahar al guerrero-cangrejo.

Индийский воин пахнет зверем, который его охраняет, а одеколоны, притирания, мази, соки перебивают этот запах, чтобы враг не учуял и не напал на след.

Если воин пахнет кабаном, он, чтобы сбить врага со следа, умастит себя фиалковым корнем. Гелиотроповая вода отбивает запах оленя, и ею оботрутца те, кто потеют оленьим потом. Тем, кого охраняют холодные ночные птицы, подойдет настой клуберозы, а настой простого жасмина нужен тем, кого охраняют змеи, — такой воин почти не потеет в

битве. Розовое дерево поможет пахнущим сенсотлем. Ночная красавица спасает охраняемых колибри, а райский жасмин — подопечных шустрого кинкажу. Тому, кто потеет по-ягуарьи, поможет дикий ирис; тому, кто пахнет попугаем — стебель руты, а другим попугаем, большим, — запах табака. Тапира скроет лист смоковницы, птицу — розмарин, рака — цветок апельсина (31).

12 сопоставляемых пар, при едином предикате «перебивать запах», пары сопоставлены по принципу «зверь-покровитель, его пот, его запах — растительный дезодорант».

К этому списку можно подойти по крайней мере с трех сторон.

Во-первых, допустимо увидеть в нем пример реализации одной из базовых текстообразующих структур — списка — в достаточно распространенной модели «двусоставного сопоставительного» списка, то есть явление чисто «текстовое», элемент «смыслорождающей формы». Действительно, из самых разных традиций можно привести примеры подобного построения¹⁷. Во всех таких фрагментах сопоставляются элементы двух списков (рядов, перечней) $\{a_1, a_2, a_3 \dots a_n\}$ и $\{b_1, b_2, b_3 \dots b_n\}$, а кроме того вводится какой-нибудь предикат, ср. ниже «Быть причиной гибели», «быть средством от», «уподобляться по данному признаку», «быть наиболее прекрасным в это время», «иметь запах», так что a_1 сопоставляется с b_1 , a_2 — с b_2 , ..., a_n — с b_n . Поскольку целью является проиллюстрировать само явление, а не проанализировать тонкости приводимых образцов, примеры, как кажется, позволительно дать в переводах.

Гибнут деревья от стужи, от засухи гибнут потоки, / Птице погибель — силки, а зверю — капканы и сети, / Гибель мужчины — от нежной красавицы (Феокрит, Греция, пер. М. Л. Гаспарова¹⁸).

От пламени вода, от зноя тень — / Спасенье. Для слона имей стрекало, / Для мула — хворостину. От болезни / Целебная трава нам помогает, / Заклятье — от змеиного укуса. / На всякое зловредство средство есть! / Один дурак из правила изъятие: / Бессильны здесь и зелье, и заклатье! (Бхартрихари, Индия, IV–VII вв. (?), пер. В. Потаповой).

У него — бока газели, ноги страуса, бег волка и скок лисенка (Имруулкайс, Аравия, VI в.¹⁹).

Весною — рассвет... Летом — ночь... Осенью — сумерки... Зимой — раннее утро (Сэй-Сёнагон, Япония, X в., пер. В. Марковой).

Привольем пахнет дикий мед, / Пыль — солнечным лучом, / Фиалкою — девичий рот, / А золото — ничем. // Водой пахнет резеда / И яблоком — любовь. / Но мы узнали навсегда, / Что кровью пахнет только кровь... (Анна Ахматова, 1934).

¹⁷ По указанию М. Л. Гаспарова, в квинтилиановой традиции подобные структуры рассматриваются как модификации простого списка («перечисления») и называются «распределением» (distributio, διαίρεσις).

¹⁸ Приводится по: *Гаспаров М. Л.* Занимательная Греция. М., 1996. С. 286.

¹⁹ «Известное описание коня», основанное на «четырёхкратном сопоставлении», приводится и комментируется в: *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика. М., 1983. С. 190–191.

Во-вторых, можно увидеть в этом списке²⁰ реализацию одного из самых фундаментальных принципов существования ММ, а именно «возможность перехода от одного кода к другому («перевод») с помощью достаточно несложной процедуры. Универсальный алгоритм перехода — $A_{\text{в коде 1}} = B_{\text{в коде 2}}$ »²¹. Т. В. Цивьян приводит в пример тексты в духе «классификации по Харону» (разным половозрастным характеристикам человека в саду Харона соответствуют разные растения), а также «Похвалу творениям» св. Франциска Ассизского. Можно вспомнить и такой хрестоматийный случай, как «Голубиная книга» и подобные тексты, описывающие макрокосм, в частности, в соотношении с микрокосмом²².

Таким образом, время вернуться к началу этой статьи. Существуют тексты, в которых модель «двусоставного сопоставительного списка» служит элементом смыслопорождающей формы и функционирует в единстве с таким семантическим наполнением, которое можно признать существующим *ad hoc*, авторским, специфическим; здесь такие списки — сфера собственно текстуального. Существует совершенно идентичный принцип, задействованный в структуре ММ: пересчет с одного кода на другой²³. Наконец, существуют такие тексты, где парадигматические пересчеты ММ находят себе идеально подходящую форму сопоставительного списка, а форма этого списка находит смысловое обоснование в соответствиях различных кодов ММ. И хотя тексты заговорного типа отнюдь не являются единственной жанровой формой, где происходит подобная встреча, все же заговор оказывается жанром, где подобные встречи подразумеваются самой жанровой структурой.

И более того. «Двойной сопоставительный список» и пересчет с одного кода на другой в ММ — только один из самых ярких, но, конечно, далеко не единственный пример изоструктурности «азианской текстуальности» (или текстуальности вообще) и ММ. Азианская стратегия организации текста основана в первую очередь на двух базовых явлениях: повторе (вообще повторности всякого рода, по всем уровням и в разнообразных формах) и асимметрии знака (синонимиях и омонимиях, позволяющих переживать и акцентировать сходства и различия), а также одной базовой стра-

²⁰ К дальним параллелям в средиземноморской и европейской традиции можно отнести восходящее еще по крайней мере к Аристотелю указание о связи ласки-змееборицы с руттой, страшной для змеи (сравнительно редкий пример закрепившегося в традиции взаимодействия животного и растительного кодов), см.: Цивьян Т. В. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (*mustela vulgaris*) // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979; *Ее же*. Заметки по балканскому мифологическому гербарии: *рута* // Балто-славянские исследования 1987. М., 1989. Некоторые страницы одористического кода, в основном применительно к античной традиции, подробно и оригинально проанализированы в: *Detienne M. Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris, 1972.

²¹ Цивьян Т. В. Лингвистические основы... С. 6. Ср.: Левинтон Г. А. Понятие «кода» в исследовании образа // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды. М., 1988.

²² В последнее время см. раздел в статье: *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 57–68.

²³ Этот принцип действует в ММ как в некоем «языке», в парадигматике, но при этом оказывается изоструктурен не явлениям языка (уже без кавычек), а явлениям текста (ср. в начале статьи).

тегии — создании благодаря различным эквивалентностям (т.е. тем же повторам и асимметриям) дополнительных, сложно воспринимаемых и стремящихся к предельной насыщенности смыслов (нередко при прозрачности «первого» смысла и при том, что дополнительные смыслы ему никоим образом не противоречат). Нетрудно увидеть, что чрезвычайно близкие явления задействованы в ММ и ее функционировании (асимметрия означаемого и означающего, повторы, система эквивалентностей, насыщенность смыслами), так что фрагменты ММ могут находить достаточно точные параллели в собственно текстовых структурах. В.Н.Топоровым проанализирована параллель анаграмматических структур и магической практики расчленения и разбрасывания тела жертвы. С паронимией-парономазией (сходство означаемых как повод для соположения знаков) могут быть сравнены все те операции в рамках ММ, которые также основаны на сходстве означаемых, например внешнего вида предметов, и при этом на соположении (а не на, допустим, замене одного предмета другим). Более отдаленную аналогию представляло бы хорошо известное сравнение, с одной стороны, аналогической магии и метафоры, с другой стороны — симпатической магии и метонимии.

Наконец, третий возможный подход к фрагменту «Индийский воин пахнет зверем...» основывается на том, что перед нами — часть романа, повествовательного произведения и большой конструкции, насыщенной различными смыслами. Тогда на первый план выйдет именно специфика сопоставляемых кодов — животного и растительного. Оба эти мира, а также их сопоставление с основным, человеческим, миром, играют в смысловой структуре романа определяющую роль. Каждый человек не только имеет животное-покровителя, он в то же время является этим животным, может перевоплощаться в это животное или даже одновременно существовать в двух телах, человеческом и животном (параллель с сюжетами оборотничества очевидна); интересно, что понимание такого положения вещей может с трудом даваться героям романа²⁴. Наиболее ясно этот закон мироздания будет разъяснен в грандиозной мистерии в конце повествования²⁵. Но и в повествовательной структуре романа очевидна роль «звериных» параллелей: воины Гаспара Илома — светляки, жена Гаспара — вошь, лекарь — олень, Гойо Йик — двуутробец, Ничо Акино — койот. Растительный код, не менее важный, определяет даже название романа. Человеческая плоть и маис²⁶ суть одно: именно поэтому нельзя растить маис на продажу, тем бо-

²⁴ «Не пойму я, ты получше объясни», — просит один из братьев Текун после гибели лекаря-олени, и брат объясняет: «Лекарь и олень — одно. Я стрелял в оленя, убил лекаря... Лекарь и олень, как ты и тень, ты и душа, ты и дыхание... Как капли в воде... Если кто и зверь и человек, он, когда умрет, человеческое тело оставит, где в зверя обратился, а звериное лежит, где его убили» (62).

²⁵ «Те, кто спускается в подземные пещеры, там, за стеною гор, за стеною гор, за ядовитым туманом, встретят своего оберега. Их другое я, их зверь-двойник явится им во плоти, такой самый, каким они его носят в темной и мокрой глубине тел. По воле праотцев зверь и человек живут в нас с самого рождения и связаны теснее, чем сын с отцом и брат с братом. Здесь они отделятся друг от друга, чтобы друг друга увидеть» (224).

²⁶ «В каждой традиции выделяется одно или несколько репрезентативных растений. Они как бы аккумулируют и основные функции, и основные атрибуты, и основные сюжеты и мотивы...» (Цивьян Т. В. Лингвистические основы... С. 46).

лее выжигая для этого древние леса. Подробнее всего объясняет эту истину сеньору Ничо Акино старик-попутчик²⁷, но интуиция священности маиса, тождества человека и маиса входит в роман с первых страниц и доступна даже и тем, кто в социально-историческом конфликте стал противником «повстанцев за леса и маис»²⁸ (индейцы, крестьяне с индейской кровью, военные-враги индейцев в романе не разделены безусловно, от Гаспара Илома до полковника Чало Годоя — всё в мягких переходах). Таким образом, перед нами не только образец выразительного построения текста, не только типичный пример того, как работает ММ, но и важная точка смысловой и повествовательной структуры романа.

И опять-таки, более того. Уровень повествования в «напряженных» в повествовательном отношении текстах (то есть нацеленных не на повествовательную «безыскусность», а как раз на «искусство», «азианских» применительно к нарративной структуре) обнаруживает изоструктурность и ММ, и словесной организации текстов, «напряженных» в словесном отношении. Все то, что преимущественно изучается как искусство повествования (несовпадение фабулы и сюжета, временные сдвиги, параллельные и вставные истории, мотивные повторы и эквивалентности, сложная организация «повествователя», многоголосие рассказчиков и т. д.), имеет довольно точные аналоги в двух других системах, и, как правило, может быть типологически описано с опорой на понятия повтора, асимметрии знака и насыщения дополнительными смыслами. Об изоструктурности поэзии и некоторых прозаических повествовательных текстов много писал В.Шмид, с опорой в основном на понятия «эквивалентности» и «сетей эквивалентностей»²⁹.

«Маисовые люди» не принадлежат к тем текстам, где уровень повествования отчетливо экспериментален и/или первостепенно значим, в отличие, например, от «Шума и ярости» Фолкнера, «Бледного огня» Набокова, «Зеленого дома» или «Тетушки Хулии и писаки» Марио Варгаса Льюсы. Поначалу у читателя может сложиться впечатление, что автор довольствуется «наивным» ведением повествования, перенеся центр тяжести на мифологическую подоплеку происходящего и напряженную метафоричность стиля. Однако довольно скоро становятся ясны «эстафетный» принцип ведения сюжета и со-

²⁷ «Мы, люди, созданы из маиса, маис — наша плоть, как же им торговать можно? <...> Не нашего это ума, а есть маис можно, хоть он нам и плоть, початки — нам дети. Если же кто забудет, что он святой, священный, и станет растить его на продажу, толку не жди, все сожгут солнце, ветер и пламя» (162).

²⁸ Бенито Рамос, «заключивший договор с чертом», к концу романа размышляет и кается: «Вот гады индейцы, и тут умны! <...> Маис надо сеять, как они сеют, для себя, а не на продажу. Маис — пища для семьи, только на то он и годен». И далее, в продолжение другой «растительной» темы — лесной, древесной: «Торговец из земли соки выжмет <...> А разрешат ему лес выжигать — тут держись... Видел я в начале нашего века, как горели иломские леса. Полковник Годой нам объяснил, что это победное шествие прогресса, а тут, прямо на глазах, самые ценные деревья в прах сгорали. Прогресс этот кедр, сосны, эвкалипты, сейбы в дрова превратил, и мы, военные, не отстали, силой все пожгли, всех порубили...» (194).

²⁹ См., в частности: Шмид В. Проза как поэзия. СПб., 1998. С. 18–23, 213 сл. (с опорой на знаменитые формулировки Якобсона о «поэтической функции» и о соотношении поэзии, художественной прозы и непоэтических текстов) и мн. др.

ответствующая ему на смысловом уровне тема преемственности и избытия коллективной, общинной вины. В самом деле, в начале романа в фокус повествования последовательно попадают: Гаспар Илом и его воины — Мачохон-младший и его невеста Мария Канделария — Мачохон-старший, его жена Вака Мануэла и арендаторы — братья Текуны, их мать, лекарь Олень Семи Полей и семья аптекаря Сакатона — полковник Чало Годой, его отряд и Бенито Рамос — Гойо Йик и сбежавшая Мария Текун — Ничо Акино, его пропавшая жена и жители его селения — Иларио, отправляющийся на поиски Ничо Акино. Временная последовательность в целом соблюдается, более того, следующие эпизоды, как правило, продолжают некоторые темы предыдущих, но при этом фокус повествования все время переносится с одной группы персонажей на другую, и с некоторых пор — не «вокруг», а «все дальше» от исходного конфликта. Подобный принцип организации повествования — только гораздо более четко и обнаженно — был применен в «Фальшивом купоне» Льва Толстого, где эстафета зла казалась неостановимой, пока не натолкнулась на нестигаемое моральное чувство, и тогда начался, гораздо более трудный и скромный по результатам, обратный отсчет³⁰. Первые эпизоды целиком подчиняются модели «расплата за предательское убийство воинов Илома» (если не считать того, что череду убийств открывает сам Илом и тоже несет часть ответственности за происходящее); но Гойо Йик лишь отчасти прикасается к бы-

³⁰ Интересную и парадоксальную параллель представляет глубоко мифологичная и в то же время не лишенная элементов пародии повесть Мирчи Элиаде «На улице Мынтулясы», где подобный же «эстафетный» принцип развития действия, уводящий все дальше от предполагаемого фабульного центра, оказывается мотивирован сразу несколькими конкурирующими объяснениями. Простейшее состоит в том, что рассказчик всех историй (или одной большой истории) Фэрэм сознательно запутывает фабулу и тянет время в поединке со слушателями-гэбистами (тогда в прототипах подобной повествовательной стратегии были бы приемы Шахерезады из «1001 ночи»). Более сложное состоит в том, что рассказчик историй уверен в подобном — сложном и ступенчатом — характере самой реальности, и отводило бы в область авторских предпочтений и картин мира. Третье и самое «сильное» заключалось бы в том, что реальность и вправду именно такова, а гэбисты-слушатели — не причина запутанности текста, а просто пародия на прямолинейное рационалистическое мышление. В таком случае позиции повествователя и вставного рассказчика историй совпадают, а сложность и эстафетность повествования высвечивает одну из граней мифологической реальности. Последний вывод вновь обращал бы к роману Астуриаса. Впрочем, необходимо учитывать, что повествовательная конструкция повести «На улице Мынтулясы» чрезвычайно сложна и прихотлива. Наряду с эстафетным повествованием в рассказе Фэрэм важно проследить сочетание проспективных и ретроспективных тенденций в монтаже эпизодов, соотношение вставного повествования и рамки, «воли рассказчика» и «воли заказчика» (Фэрэм отчасти рассказывает то, что хочет, отчасти — то, что ему заказывают), «воли рассказчика» и «воли повествователя» (известно, что Фэрэм поведал гораздо больше того, что вошло в текст повести, отбор эпизодов осуществлен повествователем), основного текста и смущающего «голливудского» (парадоксально-игрового) эпилога, а также попытки упорядочения и истолкования внутреннего повествования в рамочном повествовании и влияние внутреннего повествования на рамочное. Наряду с «Зеленым домом» Варгаса Льосы «На улице Мынтулясы» — одна из вершин повествовательного искусства XX века (сравнение Элиаде и латиноамериканцев, в первую очередь Варгаса Льосы см.: *Иванов Вяч. Вс.* Мирча Элиаде и фантастический реализм XX века // *Элиаде М.* Гададьщик на камешках. СПб., 2000. С. 17); нарратологическому анализу повести автор предполагает посвятить отдельное рассуждение.

лой вине (поскольку его жена — отродье Сакатонов), а Ничо Акино только как член общины; поэтому им дается жизнь и хотя бы отчасти счастливый конец; что же касается Иларио, последним вступающего в действие, то он как будто и не ощущает груза былой вины. По ходу дела вина усугубляется: Текуны убивают Сакатонов, и фактически вдохновивший это убийство лекарь гибнет от их же рук. В сцеплении последних эпизодов радиальную логику вины (отмщение, как бы исходящее из одного центра в разных направлениях и по очереди настигающее виновных) сменяет последовательная логика уподобления (Ничо Акино отправляется на поиски жены, как Гойо Йик, а Иларио отправляется на поиски сеньора Ничо).

Далее, как и у Толстого, читатель может обнаружить обратное движение. Поначалу переход действия от одной группы к другой кажется необратимым, тем более что временная перспектива романа организована довольно сложно, и к середине повествования может сложиться впечатление, что в нем противопоставлены два почти непересекающихся времени — условно говоря, «легендарное» и «настоящее». Однако вся последняя четверть объема книги полна возвращений к предыдущим эпизодам и, казалось бы, навсегда оставленным персонажам³¹. Главное из этих «возвращений» — новое обращение к судьбе Гойо Йика, который оказывается, таким образом, центральным героем романа (в том числе и героем, чьи страдания в наибольшей степени способствовали искуплению общинной вины³²); но также вновь появляются на страницах книги его жена Мария Текун и их сыновья, Мария Канделария, Бенито Рамос, посмертно — Олень Семи Полей и сам Гаспар Илом со своей женой Вшивой Красой (или Марией Дождевой Водой). Прибегается и специальная сюжетная неожиданность в духе скорее набоковской школы: оказывается, что второй муж Марии Текун и Бенито Рамос — одно и то же лицо (или что последняя жена Бенито Рамоса и Мария Текун — одно и то же лицо); это тем более неожиданно, что прежде два эти героя были распределены по разным эпизодам и временным пластам романа. Бенито Рамос оказывается персонажем, соединяющим самые отдаленные времена и эпизоды³³: он участвовал в первых боях с Иломом, и он же фигурирует на самых

³¹ Было бы крайне любопытно описать движение времени в «Маисовых людях» так же скрупулезно, как это сделано Т. Н. Свешниковой применительно к мифологической новелле М. Элиаде «У цыганок» (*Свешникова Т. Н. «Движение во времени» в художественной прозе М. Элиаде // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996*), тем более что есть некоторые основания для сближения обоих этих текстов. К сожалению, здесь нет для этого места; тема «Элиаде и Астуриас» по тем же причинам тоже остается почти целиком вне нашего внимания.

³² Напрашивается параллель Гойо Йика с Иовом (потеря всего, испытание, конечно вознаграждение); мотив исцеления от слепоты получает архетипическое истолкование. Однако мифопоэтический анализ романа (в смысле поиска параллелей с мировым мифологическим текстом) также не входит в задачи статьи.

³³ Если Текуны убили Сакатонов почти сразу после гибели Илома, а Мария Текун ушла от Гойо Йика хотя бы тридцати лет от роду (поблекшая женщина с сыновьями, способными разломать крышу), то возраст Бенито Рамоса к концу романа должен быть равен этим тридцати годам плюс тот возраст, в котором он участвовал в боях с Иломом плюс годы между историями Гойо Йика и Ничо Акино, за которые история Марии Текун стала легендарной. По очень

последних страницах книги (сообщение о его смерти включено в Эпилог). К концу романа «мифологичность» выходит на метауровень и это отражается в повествовательной структуре: во-первых, для Ничо Акино и других обитателей его мира Мария Текун — легенда, между тем как она живая женщина, живущая где-то рядом; во-вторых, вся эпоха Гаспара Илома становится теперь мифом, который по-своему создают и верная Мария Канделария, и кающийся Бенито Рамос, и другие; в-третьих, на авансцену выходит Иларио, сам придумавший историю Нила и Мигелиты и не властный теперь над созданием своего воображения. Это не значит, разумеется, что все мифологическое сведено к «реалистическим» мотивировкам, но в целом к концу романа удельный вес посюстороннего существенно повышается.

Можно проследить и ряд важных параллелей («эквивалентностей») между различными эпизодами и персонажами романа. Опять-таки в романе Астуриаса эквивалентность персонажей не играет такой роли, как, например, у Толстого и Достоевского, где контрасты и подобию ведущих героев становятся одним из важнейших принципов романной поэтики, тем важнее, что подобные эквивалентности все же легко прочитываются³⁴. Среди самых очевидных — параллели между Гойо Йиком и Ничо Акино, ищущими жен; Ничо Акино и Иларио, отправляющимся на его поиски; тезками Марией Канделарией, Марией Текун и женой Гаспара Илома, тоже, как позже выясняется, Марией; «лекарем» Оленем Семи Полей и «знахарем» Чигуичоном Кулебро; Гойо Йиком и Бенито Рамосом, оказывающимися мужьями одной жены; Марией Текун и первой женой Бенито Рамоса, изменявшей ему с чертом. Фамилии враждебных семейств объединены звуковым повтором, образуют паронимазию — ТеКуНы и СаКаТоНы. Мачохон-младший³⁵ и отряд полковника Чало Годоя гибнут, подожженные светляками; Мачохон-старший и Мария Канделария верят в призрак Мачохона; со временем вся семья Мачохонов и арендаторы их земли гибнут в огне, возникшем, правда, в результате прозаического поджога; но еще до этого земледельцы навлекли на себя гнев Гаспара Илома именно тем, что выжигали леса под посевы маиса.

скромным подсчетам, ему не менее 55 (15+30+10). Примерно тот же принцип подсчета и тот же возраст для Гойо Йика; вообще определяющим является то, что во времена событий первой части Мария Текун была младенцем, а потом, во второй части, ушла от Гойо Йика с более или менее взрослыми сыновьями. Эти лет 30 не обойти никак.

³⁴ Эти эквивалентности Ю. И. Левин разделяет на конфигурации и диспозиции. «Под конфигурациями понимаются внефабульные структуры соотношений между персонажами, основанные на их свойствах; это чаще всего антисимметрические пары... но бывают и симметрические... и „многоугольники“... Под диспозициями понимаются фабульные структуры отношений между персонажами» — *Левин Ю. И.* Текст и пространство: четыре аспекта // *Антропология культуры*. М., 2002. Вып. 1. С. 273.

³⁵ О нем не сообщается ничего плохого, более того, он обрисован с симпатией. Шляпа у него «большая, как площадь в Писигуилито». «В шляпу он положил узелок с пахучими травами на случай, если он заночует у невесты, и шляпа благоухала — где бы он ее ни оставил, запах будет стоять восемь дней» (еще одно обращение к растительному и одористическому кодам). Мачохон гибнет, искупая родовую вину, но ему дарованы посмертная верность Марии Канделарии и посмертное существование в качестве созвездия.

Таким образом, текст заговорного типа, включаемый в качестве особого фрагмента в мифологический роман³⁶, оказывается ключевой точкой, откуда — пусть бегло и лишь отчасти — становится доступна для наблюдения изоструктурность модели мира, словесного («текстуальность») и повествовательного искусства.

³⁶ Было бы не менее любопытно проследить включение фрагмента «заговорного» типа в лирический текст. В современной русской поэзии есть, как кажется, и высокий образец подобного включения — Послание «Денису Новикову. *Заговор*» Тимура Кибирова (*Кибиров Т. «Кто куда — а я в Россию...»*. М., 2001. С. 163–168). Взаимодействие современного лирического текста и заговорной полуслиты осуществляется по целому ряду направлений (словесная и синтаксическая повторность, звукоподражательные и «заумные» элементы текста, оппозиция литературной силлаботоники и исходной прозы заговорного текста, противопоставление единобожия, христианства, религии и язычества, двоеверия, магии, словесные и смысловые темы крови и насилия и т. д.). Подробный анализ потребовал бы отдельного рассуждения.

КОНЦЕПТ ВНЕШНЕЙ ДУШИ В ЗЕРКАЛЕ РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

ВВЕДЕНИЕ

1. О понятии внешней души. «Английский этнограф Дж. Фрейзер обратил внимание на широко распространенную веру во „внешнюю душу“, способную не просто временно покидать человеческое тело, но и скрываться ради безопасности в постороннем предмете, в теле животного и пр.» [МНМ 1: 414, ст. «Душа»]. Внешняя душа (ВД), таким образом, одно из проявлений «душ живых». Согласно Дж. Фрейзеру, «примеры этого примитивного поверья... распространены по всему миру», что указывает на его чрезвычайную архаичность. Верование в ВД как таковое не сохранилось, но тем не менее наложило свой отпечаток на фольклор, в том числе и русский.

Концепт ВД нам известен главным образом по двум источникам: 1) этнографическим данным и 2) восходящим к отдаленному прошлому сказкам и поверьям. Согласно первым источникам, ВД приобретает в процессе инициации мальчиков¹ и/или является аристократической привилегией. По вторым же источникам, ВД связана исключительно со злыми колдунами типа Кощея. Выступающие в антропоморфной форме носители ВД условно обозначены именно этим именем (в реальных текстах *Кощей* ограничивается сказочной сферой).

1.1. Формы воплощения ВД. Согласно Л. Н. Виноградовой, души «людей, не принятых в загробном мире..., испытывают потребность найти для себя вещественную оболочку, вселяясь в объекты живой и неживой природы» [Виноградова 2000: 98–99]. Конечно, речь идет здесь о душе умершего, однако кажется, что нет особенно существенной разницы между последней и душой живого, подобно тому как много общего в трактовке двух нетождественных актов (выход души из тела во время сна и полное отделение души от тела, т. е. смерть) [Толстая 2000: 53]. Кроме того, «душа, пребывающая в теле человека, обычно представляется нематериальной или имеющей... вообще бестелесную природу» [Там же: 71]. Следовательно, «о форме или субстанции души можно говорить главным образом применительно к душе, покинувшей тело во время сна или при наступлении смерти»² [Там же: 73]. Фольклорный материал позволяет ввести уточняющее понятие «Предельная душа» — т. е. собственно, «Душа ВД». Функция оболочки — снабдить нуждающуюся в ней Предельную душу формой, т. е. телом (о материальности этого тела см. ниже).

В фольклористике, даже когда речь идет несомненно о ВД или Предельной душе, эти понятия как таковые не используются и, следовательно, не имеют однозначного оп-

¹ «Одна из целей инициации состоит в построении души, внешней по отношению к индивиду: его зубы помещают в святилище, на дереве, где в дальнейшем будет пребывать его внешняя душа» [Maus 1967: 224].

² См. то же в заговоре: *Выйди, жар, из кожи, выйди, жар, из мяса, выйди, жар, из жира, выйди, жар, из кости, выйди из ребра, выйди, жар, из жилы, из комнаты — ды м о м во чистое поле, из улицы — в е т р о м* (При ожоге и от жара) [РЗЗ: 1698].

ределения. Авторы, пишущие не собственно о «душе», не всегда формально уточняют, к какой «разновидности души» они обращаются, используя родовое понятие «душа».

Комплекс ВД (т. е. оболочка + Предельная душа) рассмотрим на примере уникального текста «Чемерина смерть» [Иванов, Топоров 1965: 78]: *На море, на океане, на острове Буяне, лежит бел-горюч камень. На бел-горюч камне лежит с черну борону руно, у руна бодрый волк, у бодра волка серый заяц, у сера зайца сера утка, у серой утки чемерины яйца, в чемерином яйце — чемерина смерть.* Абсолютно параллельны этому тексту фрагменты сказок Афанасьева «Кашеева смерть» [Аф.: 156, 157, 158]³, которые будут рассмотрены в совокупности с заговорными текстами. Этот параллелизм «разъясняется общим происхождением сказки и заговора из соответствующего ритуала» [Иванов, Топоров 1965: 78]. Первой оболочке здесь соответствуют, с одной стороны, одушевленные (животные) реализации: волк и змей, а с другой — неодушевленные (предметы): ящик, сундук, кокоря⁴. Со второй оболочки оппозиция одушевленный/неодушевленный снимается и реализацией второй, третьей и четвертой оболочек остаются заяц, утка и яйцо. Корпус приведенных Дж. Фрейзером северноевропейских сказок на тему ВД содержит для всех оболочек и иные реализации. Предельная душа, в отличие от оболочек, нарекается разными абстрактными наименованиями по той причине, что она является самым субтильным компонентом комплекса ВД. Весь комплекс ВД строится по принципу последовательной включенности элементов (ПВ).

1.1.1. Пересечение «межоболочных» границ: у корней оборотничества. «Мотив оборотничества соотносим с архаической концепцией «взаимооборачиваемости» всех сторон и проявлений действительности. В фольклорно-мифологических сюжетах, отражающих переходные обряды, мотивом оборотничества передается перемена статуса, сопровождающая пересечение пространственных и временных рубежей»⁵ [МНМ 2: 235, ст. «Оборотничество»].

Как возможные реализации первой оболочки выступают змей и волк. Как будет указано ниже, особенно важное значение имеет первая оболочка. Именно здесь намечается рубеж между «не-ВД» и ВД. Характерно, что в славянских верованиях «волк связан с пересечением границы и различными пограничными, переломными моментами или периодами» [Гура 1997: 159]. Равным образом в русских сказках змей является охранителем границ, пребывающим у огненной реки [Пропп 1986: 219]. Внутри ВД также существуют границы — между оболочками и между четвертой оболочкой и Предельной душой. Более того, все оболочки воплощены в разных формах (зайца, утки и т. д.), что глобально противостоит присущему Предельной душе отсутствию формы. Различие в форме оболочек отвечает концепту «перемены

³ По мнению Н. В. Новикова, эти сказки являются наилучшей возможной иллюстрацией к теме ВД [Новиков 1974: 194].

⁴ См. следующие тексты: Волк: заговор «Чемерина смерть»; Змей: [Аф.: 162] «Хрустальная гора»; Ящик: [Аф.: 156]; Сундук: [Аф.: 157]; Кокора: [Аф.: 158] «Кашей Бессмертный».

⁵ Параллель эпизоду истребления хрустальной горы см. в литовской сказке «Солнце и Мать Ветров», где под контролем *Vežys* 'а... находится *яйцо*, которым можно оросить возвышающуюся на острове посреди моря стеклянную гору и таким образом воскресить целое царство [Greimas 1985: 115].

состояний внутри ВД». Здесь, таким образом, обнаруживаются корни оборотничества, точнее *предоборотничества*. Оборотничество состоит именно в «туда и обратном» движении, взаимопереходе форм при одновременном их сосуществовании.

1.2. От первой оболочки к Предельной душе.

1.2.1. Змей «хрустальной горы». Змей как воплощение первой оболочки ВД особенно отчетливо эксплицирован в сказке «Хрустальная гора» [Аф.: 162]: *Иван-царевич победил змея о двенадцати головах, разрезал его туловище и на правой стороне нашел сундук; в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, в яйце — семечко.*

В теле Змея спрятана Предельная душа в данном случае не одушевленного существа (Кашея), а хрустальной горы, которая причиняет вред не только царевне-пленнице, а целому государству: *а того государства дальше чем наполовину стянуло в хрустальную гору; Взял Иван-царевич семечко, зажег и поднес к хрустальной горе — гора скоро растаяла.* Является ли семечко здесь Предельной душой хрустальной горы или последней — пятой — оболочкой ее, установить трудно в силу присущего архаическому мышлению принципа недифференцированности вместилища и содержимого.

1.2.2. В яйце — Кашеева смерть. По мнению Л. Леви-Брюля, в наиболее точных этнологических свидетельствах о Внешней душе слово *душа* часто не употребляется. Оно заменяется словом *жизнь* (*life*) [Lévy-Bruhl²: 160]. В северноевропейских сказках в числе номинаций Предельной души фигурируют душа, сила, сердце, жизнь (свет). Насколько нам известно, последние две номинации, т. е. сердце и жизнь (свет), в русской традиции не встречаются. В русских сказках употребляются *душа, сила и здоровье* [Новиков 1974: 207].

Итак, характерными номинациями Предельной души в русском сказочном фольклоре являются *смерть* и *здоровье*, в подавляющем большинстве случаев это *смерть*. Как объяснить этот парадокс, тем более что ВД — это душа живого, а не умершего? Возможны два предположения, почему Предельная душа именуется *смертью*. Первое: в результате реинтеграции в тело Кашея освободившейся от яйца Предельной души наступает смерть колдуна. Второе: ВД содержит в себе логику своей трагической судьбы, т. е. деструкции: *кокоря развалилась, вылетела оттуда утка и взвилась высоко-высоко! Вдруг откуда ни взялся — летит ястреб, поймал утку и вмиг разорвал ее пополам. Выпало из утки яйцо да прямо в море* [Аф.: 157].

Что касается номинации *здоровье*, оно наиболее мотивировано в литовской сказке, где можно восстановить два вида яиц-душ: *sveikata* ‘здоровье’ и *gyvastis* ‘жизнь’. В самом деле, «здоровье отождествляется с целостностью личности, обеспечивающей постоянство ее души» [Greimas 1985: 118].

1.3. О планах мифическом и соматическом. Компоненты комплекса ВД (т. е. оболочки + Предельная душа), а также соответствующие второй, третьей и четвертой оболочкам светила, металлы и телесные органы-локусы находятся в двух измерениях — мифическом и соматическом (термин заимствован у Греймаса). В отличие от соматического плана, являющегося только микрокосмическим (органы), мифический план подразделяется на два: микрокосмический (ВД) и макрокосмический (светила, металлы). Оба плана или разворачиваются, или постепенно сводятся к нулю в зависимости от состояния ВД, начиная с первой оболочки до Предельной души и сопутствующих понятий.

В архаическом мышлении некоторые понятия могут обозначать одновременно и материальные представления о нематериальных качествах и нематериальные представления о материальных предметах [Lévy-Bruhl²: 132]. Без сомнения, ВД может считаться нематериальным комплексом в силу существования физического, материального тела Кашея, с которым она образует (квази-)оппозитивную пару. Из вышеизложенного вытекает ряд идентификаций, оба члена которых, ввиду смешения материального и нематериального, не совсем четко дифференцированы (\cong):

| концепты | | отношение к материальности | | планы |
|---|---------------|--------------------------------|---------|----------------------------|
| \cong физическое тело ВД (= оболочки + Предельная душа) | Кашея \cong | материальное нематериальное | \cong | соматический мифический |

2. СТРУКТУРА ВНЕШНЕЙ ДУШИ. За исключением заговора «Чемерина смерть» и сказок на тему ВД (где типы оболочек ВД эксплицированы), в русском фольклоре имеются имплицитные дефектные репрезентации спрятанной внутри одной оболочки их последовательной включенности. Такую репрезентацию мы называем структурой ВД. Дефектные компоненты структуры ВД, т. е. «отсутствующие» оболочки ПВ, приходится воссоздавать en aval или en amont, т. е. в сторону первой или последней (четвертой) оболочки, начиная с имеющейся реализации; этим исчерпывается вся теоретическая последовательность оболочек.

Структура ВД встречается в заговорах: *В чистом поле стоит дуб зеленый, под этим дубом змей лежит летучий* [РЗЗ: 635]; *в этой реке подо камо-каменем — люта-тая змея, писчевское змейство* [Там же: 1204]; *В океан-море стоял старый дуб, под этим дубом сидел старый заяц* [Там же: 615]; *Есть зеленый луг, на том лугу береза, у той березы под кореньями утка* [Аф.: 195]; в загадках: о смерти: *Сидит утка / На тату-плоту; / Никто от нее не уйдет* [Сад. 1995: 20316].

Почти во всех цитировавшихся примерах представлены компоненты природного окружения ВД или их варианты-заместители: океан-море [РЗЗ: 615]; река [РЗЗ: 1204]; поле [РЗЗ: 635]; луг [Аф.: 195] и едва ли не обязательно элементы, связанные с мировым деревом: дуб [РЗЗ: 635, 615]; береза [Аф.: 195]; камо-камень [РЗЗ: 1204]; тат-плот [Сад. 1995: 20316]. В этих примерах, видимо, исчерпывающе фигурируют все оболочки ПВ: первая — змей [РЗЗ: 635] и змея [РЗЗ: 1204]; вторая — заяц [РЗЗ: 615]; третья — утка [Аф.: 195 и Сад. 1995: 20316] и четвертая — яйцо.

I. СОКРОВИЩЕ

1. СОКРОВИЩЕ — СИМВОЛ ВНЕШНЕЙ ДУШИ. В сказках неодушевленные реализации первой оболочки воплощаются как ящик, сундук и кокура. Объектом нашего изучения будут не вместилища (ящик, сундук и кокура) сами по себе, а скорее их (метонимическое) содержимое. Это содержимое — не что иное как сокровище. Апеллирующее к структуре ВД, начиная со второй оболочки до Предельной души, сокровище соответствует микромифическому плану.

В сказочной традиции Кашей «весьма влюбчивое и корыстолюбивое существо: всех прекрасных женщин похищал он в свой сераль, а дорогие и редкие вещи собирал отовсюду в свои сокровища» [Новиков 1974: 193]. Самым драгоценным сокровищем Кашей является его возлюбленная царевна-пленица, которая в свою очередь выступает как явная ипостась души вообще.

2. МЕСТОНАХОЖДЕНИЕ КЛАДА. В отличие от ориентированных en amont последовательно включенных реализаций, неодушевленные реализации первой оболочки совершают переход от ВД к «пред-ВД», в ее природное окружение (центр мира, воплощенный как океан, остров и т. д.). Можно сказать, что между ВД и смежным с нею мировым древом локализуется точка соприкосновения макро- и микрокосмических видов мифического плана, т. е., с одной стороны, океана-моря, острова, МД/камня в качестве центра мира, а с другой — ВД. Находясь на МД или под ним, сокровище все равно связано с потенциально апеллирующими к ВД жизненными принципами, т. е. с душой или с оппозицией жизнь/смерть, так как предпочтительной номинацией Предельной души в русском фольклоре является именно смерть (см. выше).

2.1. На мировом древе. Как в сказках, так и в заговорах носители сакральности могут помещаться на МД: *у этого Окиана моря стоит дерево карколист, на этом древе карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники* [ВЗ: 107]. На ветвях деревьев, по народным представлениям, находятся души детей: «в с. Замощье Гомельской обл. девочке говорили: *Ты на берозе сидела, а мальчику: ты на дубочку сидел*» [Виноградова 1995: 182]. При идентичном функционировании дерева и камня в качестве центра мира локус заговора может находиться и на камне: *На мори ни Кияни, на острови на Буяни, на камне на высоком стоит гробница, в гробнице лежит красная девица; ты встань, восстань, красная девушка, зашей рану кровавую* [ВЗ: 143].

2.2. Под мировым деревом. *У меня смерть — говорит Кош Бессмертный — в таком-то месте: там стоит дуб, под дубом ящик, в ящике заяц, в зайце утка, в утке яйцо, в яйце моя смерть* [Аф.: 156].

Так как «одной из ипостасей такого универсального символа, каким является мировое дерево», оказывается печь [Невская 1999: 101], в поле нашего зрения попадают свидетельства сказок, в которых сокровища зарыты именно под печью: *Как только печь была сломана, половицы подняты, сейчас и оказалась глубокая ямичка — в косую сажень будет, и вся-то набита серебром и золотом...* [Аф.: 241].

В связи с нахождением сокровища под деревом, в земле, в могиле и т. д. возникает тема смерти (см.: [Аф.: 258]): «*Что делать, — думает старик, — пойду на кладбище, вырою кое-как могилу и похороню сам старуху*». *Вот он захватил топор да лопату и пошел на кладбище; копал, копал и выкопал котелок, глянул — а он полнехонько червонцами насыпан, как жар блестят!* Итак, в сказках сокровище может быть захоронено на кладбище⁶, чем подчеркивается его связь как одной из ипостасей ВД со смертью. А в за-

⁶ «Клад — ...деньги и богатство, положенные в землю, зарытые; скрытое сокровище» [Даль 2: 114] в этимологическом отношении восходит к тому же кругу представлений, что и *кладбище*: чеш. *klad* 'то, что положено' к *кладу*; *кладбище* от **кладьба* 'укладывание': по-видимому, табуистическое название, первоначальное 'место для складывания; погребение' [Фасмер 2: 243].

говорах МД возвышается прямо над могилами: *На море, на Окияне, на высоком на Буяне стоит тут сыр дуб; под тем сырым дубом стоит гробница* [ВЗ: 142]; *далече⁷ белая береза, под тою березою стоит белая береза — гробница* [ВЗ: 223].

«Он тут не весь: половина его в земле, деньги зарыты» [Даль 1: 678]. По замечанию В. И. Даля, данная поговорка относится к зарытым деньгам, к сокровищу. Возможно, однако, допустить, что за присущими этой паремии шуточными коннотациями лежит утраченный «серьезный» смысл. В связи с этим следует вспомнить, что слово *половина* выступает как один из синонимов слова *послед* [Журавлев 1994: 40–41]. «Действия с последом в русской традиции включали в себя две обязательные процедуры — обмывание и закапывание в землю» [Листова 1995: 22]. «Послед считался частью родившегося человека» [Журавлев 1994: 23], его двойником, душой... Таким образом прослеживается символическая связь сокровища с ВД, опосредованно осязаемая через «промежуточный» мотив зарытой в земле души. См. к этому заговор... *Куда идете, Иродовы дочери... — Мы идем тело трепать, тело ломать, душу земле предавать* [РЗЗ: 1744]. В поверьях душу детей находили также под деревьями: *Старцы загубили да пуд тую берёзу кинули* [Виноградова 1995: 174]. Наконец в заговорах выявляется амбивалентность признака «местонахождения под МД» применительно к обоим членам оппозиции жизнь/смерть: *В чистом поле стоит белая береза, из-под той белой березы били и пробивали водяные ключи* [РЗЗ: 1012]. Итак, Предельная душа может быть названа и жизнью, и — особенно на русской почве — смертью.

II. ЗАЯЦ И УТКА

В настоящей главе мы постараемся показать, каким (макромифическим) светилам и металлам соответствуют (микромифические) вторая и третья оболочки ВД, т. е. заяц и утка, и каков характер этого соответствия.

1. Заяц и месяц. Связь зайца с месяцем уже была установлена исследователями [СМ: 192]. Согласно А. В. Гуре, «упоминание зайца в связи с месяцем у восточных славян отмечено лишь в детском фольклоре. Фрагментарная представленность этого мотива в народной культуре славян, а также ограниченность его определенными рамками равным образом может указывать как на чрезвычайную архаику этого мотива и отражение в нем лунарной символики зайца, так и на сравнительно позднее ее происхождение» [Гура 1997: 195, 196–197].

Однако, по-видимому, в русском фольклоре связь зайца с месяцем имеет бо́льшую значимость, чем это кажется с первого взгляда.

1.1. Базовые определительные признаки.

1.1.1. Мировое древо. В разных типах заговоров встречается мотив сидящего или лежащего у подножья или под МД зайца: *На море на Кияне, на большом острове на Буяне стоят три высокая дерева; под ними лежит заяц* [ВЗ: 81]; *В океан-море стоял старый дуб, под этим дубом сидел старый заяц*. А применительно к специфическим заговорам от зубной боли через имплицитный образ МД связывается, в частности, первый уровень универсума (молодой месяц в небе), со вторым

⁷ «[Смерть Кашея] выступает в виде спрятанной, невидимой, *далекой*» [Иванов, Топоров 1965: 77].

(серый заяц в поле): *Молодой месяц в небе, серый заяц в поле, рыба-щука в море; когда они сойдутся, тогда мои зубы разойдутся* [ВЗ: 77].

1.1.2. Мужской пол. «Образ зайца в славянских народных представлениях обнаруживает ярко выраженную связь с архаической, сакральной в своих истоках фаллической символикой» [Гура 1997: 184]. А если в севернорусских охотничьих заговорах «данная символика применяется к бѣлы[м] пчолы[м] яры[м] заиц[ам]» [Там же: 183], то в изучаемом корпусе эту связь можно установить в нескольких случаях: 1) живущие на луне мужчины: *В том млада месяцу два брата родные, Кавель да Авель* [ВЗ: 79]; *В чистом поле млада месяц народился; от млада месяца млада молодец сидит* [ВЗ 291]; 2) олицетворение «умноженного образа месяца» в виде лунарных братьев: *Четыре месяца, четыре брата, сослужите мне верою и правдой* [РЗЗ: 607]. Наконец, признак «мужской» включается в сам образ месяца (как обращение к нему: *батюшка светёл месяц, батюшка молод месяц, голубой батюшка, царь-батюшка* [РЗЗ: 1407, 1422, 1408, 1427, 1403])⁸.

1.1.3. Отношение к смерти. «Согласно распространенным у славян поверьям, души умерших могут принимать облик различных животных, в том числе и образ зайца», поверье о заячьем облике души известно на Русском Севере [Гура 1997: 190–191]. В загадках охота за зайцем, видимо, влечет за собой смерть охотника: *Рубль бежит, сто гонят, А тысяча голову ломают* [Сад. 1960: 1547].

Заговорный текст эксплицирует многообразие отношений месяц — смерть: *Уж ты батюшка светёл месяц, не видал ли ты Адама во гробу?* [РЗЗ: 1407]; *Месяц, на том-то свете был? — Был. — Мертвых видел? — Видел* [РЗЗ: 1420]. В заговорах от зубной боли выстраивается отношение месяц — мертвые — зубная боль, отчасти детерминированное утверждением у мертвых зубы не болят [РЗЗ: 1420]. В мифологических представлениях месяц считается «традиционным обиталищем умерших» [Grossato 2000: 37].

1.1.4. Душа детей, молодость. *Зайчык нёс да и патерял мálьчика* [Виноградова 1995: 176]. В полесских и украинских верованиях из животных, приносящих детей, встречается только заяц [Там же; Гура 1997: 183]. Заяц приобщен к тайнам молодости и жизни вообще, см. такие названия растения заячьей капуста, как *молодило, живая трава* [Даль 1: 671]. Наконец, в большинстве заговоров от зубной боли, где выявляется уже рассмотренное отношение месяц — мертвые — зубная боль, более или менее эксплицитно встречается образ именно молодого месяца: *Месяц молодой, ходатель земной, Месяц-новец, на море бывал?; Молодик, молодик, где ты был?* [РЗЗ: 1409, 1421, 1419].

1.2.1. Злаки и хлеб. В мифопоэтических представлениях как заяц, так и месяц многократно соотнесены со злаками и хлебом⁹. См. в заговоре «на урожай и хлеб-

⁸ Так же и в загадках с отгадкой «месяц»: *лысый старик, Микитка, долгий Антошка, лысый бык, бычок круторогий, сивый жеребец, сивка, медведь* и проч. [М: 92, 93, 94, 78, 81, 82, 84, 85, 87].

⁹ «У русских на Урале, в Пермской и Калужской обл., а также в Полесье и у кашубов остатки еды (чаще всего хлеба), взятой в поле или в дорогу, приносят обратно домой и дают детям, говоря, что это гостинцы от зайчика» [Гура 1997: 185–186]. Как ни странно, этот же

ное обилие»: *Берем последний сноп. Жнивка, жнивка, отдай свою силку на яровую жнивку, на медвежью спинку. Медвежья сила, заячья ловкость*. Возможно, здесь также сохранено представление о зайце как «житном демоне» [Гура 1997: 189]. В народном сознании связь месяца со злаками и хлебом также еще сохраняется: пятна на луне изображают, как Бог кормит первых людей готовым хлебом [ПРН: 922].

1.2.2. Деньги. Согласно общеизвестной индоевропейской трехчастной схеме, злаки воспринимаются как эквиваленты богатства и являются изофункциональными деньгам. В этом отношении уместно отметить следующую параллель между зайцем и месяцем. Ср. загадку «охота за зайцем»: *Рубль бежит, сто гонят, А тысяча голову ломают* [Сад. 1960: 1547] и *Месяц, месяц, стоишь ты рублей десять, а зорюшка — двадцать пять...* [РЗЗ: 1415].

1.2.3. Особое определение: взгляд. В поверьях немалую роль играет взгляд зайца. Например, «в песне из Пермской губ. ...содержится намек на косой взгляд зайца как на причину пожара» [Гура 1997: 193]. Таким же образом с понятием «взгляда» ассоциируется и месяц (в частности, в ряде загадок с отгадкой «месяц»: *Лысый бык под ворота глядит; Вышел на крылец, смотрит, сивый жеребец; Лысый, белый в окошко глядит* [М: 78, 84, 91 и др.]. *Встану я рано, бела да румяна, умоюсь росой, растушу золотые косы, как взойду на гору в венце золотом да гляну светлыми очами — и человек и зверь возрадуются* ([М: 161], «Небо и солнце»). Даже если данная загадка отгадывается не через «месяц», а через «солнце», она по крайней мере содержит намек на то, что «взгляд светил означает свет».

Итак, вопреки А. В. Гуре, приходится констатировать, что связь зайца с месяцем в изучаемых жанрах русского фольклора бывает если и не явной, то отнюдь не «фрагментарной», а системно устанавливается за счет пересекающихся взаимоотношений.

2. Утка и солнце. Согласно восходящим к бронзовому веку верованиям, «дневное солнце мчалось по небу, увлекаемое квадригой солнечных коней; ночное солнце плыло по подземным водам, влекомое лебедем, уткой или иной водоплавающей птицей» [Рыбаков 1981: 236]¹⁰. Более того, «возможно, что образ лебедей, влекущих светило и по океану и по небу, более ранний, чем коней [Briard 1987: 344]. Утка ассоциировалась сначала с дневным, а затем с ночным солнцем. Предполагаемая Б. А. Рыбаковым архаическая связь утки с дневным солнцем в русском фольклоре (по крайней мере в рассматриваемых здесь малых жанрах) не зафиксирована. В этом

обычай бытует и на юге Франции, ср. «Мой отец... всегда носил с собой [яичницу], когда отправлялся на охоту. И всегда на обратном пути приносил с собой кусок хлеба, в который он ее завернул. Чуть желтый от оливкового масла, чуть красный от томатного соуса. Он мне говорил, что это — хлеб от зайчика и что он его нашел у подножья одного дуба» [Dufourneau 1997: 58].

¹⁰ К этому см. также: «в Югославии... [были обнаружены] две терракотовые культовые колесницы... На наиболее знаменитой из них, украшенной солярными знаками и влекомой тремя птицами, вероятно, утками или дикими гусями, стоит небольшой божок в разноцветной юбке» [Briard 1987: 60].

отношении весьма показательными являются сказки, где встречаются «дневно-солярные» утки, точнее, утки, наделенные «солнечной окраской»: *золотая птица* или *уточка золотые перышки*. *Приходит время к полуночи, стала сера утица с моря подыматься, полетела к родному брату — все царство собой осияла; крыльями машет, а с них словно жар сыпется* [Аф.: 264]). Здесь «утка — дневное солнце» описана на фоне ночи. По-видимому, можно предположить, что в данной сказке (на уровне мифологических представлений) отражен переход утки из сферы дневного в сферу ночного солнца. *Глядь — а собака уж тащит зайца. Булат-молодец взял его разорвал — из зайца вылетела утка и высоко поднялась в поднебесье* [Аф.: 158]. Здесь утка соответствует и первому, и третьему уровням МД. Способная летать, она оказывается небесной птицей; способная плыть, т. е. приобщаться к водной среде — хтонической.

2.1. Отношение утки к солнцу.

2.1.1. Фундаментальные определения.

2.1.1.1. МИРОВОЕ ДРЕВО. «Стоит только помянуть [чудесного старика], как замерзает море сразу на двенадцать аршин глубины, и путь на остров открыт, качка, разомлев от жары, спускается с дуба, яйцо из моря выбрасывается на берег» [Новиков 1974: 209]. В этой сказке очевидна солярная природа утки (*качки*): во-первых, море замерзло, а она изнемогает от жары. Во-вторых, она показывается на вершине дуба, типичного воплощения МД на русской почве. Значит, эта утка принадлежит к небесному уровню МД, как и светила. И наконец, она с дуба спускается, как солнце по небосклону... По аранжировке образов дуба и птицы к этому тексту очень близка отгадываемая именно через «солнце» следующая загадка: *Стоит дуб-стародуб, На том дубе-стародубе Сидит птица-веретеница* [М: 145].

2.1.1.2. ЖЕНСКИЙ ПОЛ. В мифопоэтических представлениях восточных славян, в рамках символики, связанной с бракосочетанием, утка является «распространенным образом девушки, невесты» [Гура 1997: 669]. В заговорах же образ утки находится в связи с понятием материнства: *как тоскует утка по утятам, клуша по клушатам, в еже бы не заедала, в питье бы не заливала* [ВЗ: 2]. Солнце также представлено в виде или девицы, или женщины-матери, см. следующие заговоры, где выступают сначала девица в солнечном сиянии, а затем само солнце: *В чистом поле на камню сидит девица-золотое лицо* [РЗ: 1653]; *Матушка красное солнце, как ты освещаешь своим светом видение зрака, такожде покажи рабу Божию (имя рек) покляжу сию* [ВЗ: 267]. Наконец, в загадках солнце имеет девичий облик: *Красная девушка по небу ходит; Красная девица в зеркало глядится; Красная девушка в окошко глядит* (с отгадкой «небо и солнце») [М: 152, 153, 154]).

2.1.1.3. АРХАИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ, АССОЦИИРУЕМЫЙ СО СМЕРТЬЮ. *Богатыри в избушку — нет никого, а на дворе и гусей, и уток, и индеек — всего вдоволь* [Аф.: 141]. На дворе у Бабы-Яги в роли домашней птицы фигурирует утка. Как известно, Баба-Яга не только воплощает архаический образ женщины, всевластной в сфере как жизни, так и смерти, но и одновременно выступает как «олицетворение смерти, испытывающей посвящаемых» ([Иванов, Топоров 1965: 78]; здесь же о связи утки со смертью и Бабой-Ягой). Такое представление отражено в загадке с отгадкой «смерть»: *Сидит утка / На тату-плоту; Никто от нее не уйдет* [Сад. 1960: 2031].

3. МЕСЯЦ И СЕРЕБРО. В заговорных текстах месяц ассоциируется скорее с золотом, чем с серебром. Постоянным эпитетом месяца наряду с *светлый* и *ясный* является и *золотой*. Как синонимы использованы *ясный* и *золотой* в заговоре: *Месяц ты месяц, ты ясный (золотой), ходишь высоко, светишь далеко* [РЗЗ: 1406]; *и казалась бы я, раба Божия, светлее злата месяца* [РЗЗ: 559]; *на буйной голове все кудры в золоте. Держит молодец золоту кису и золотой топор* [ВЗ: 291].

3.1. Месяц и серебро: общие признаки.

3.1.1. Деньги. В заговорах устанавливаются соотношения, во-первых, месяца и денег: *Месяц, месяц, стоишь ты рублей десять* [РЗЗ: 1415], во-вторых, денег и серебра: *На Великий Четверг с серебра умывались, деньги считали. Как денежки серебро любят, так бы и меня парнишки любили* [РЗЗ: 590]. Итак, опосредованно (через признак «деньги») месяц ассоциируется с серебром.

3.1.2. Прилагательное чистый. В заговорах прилагательное *чистый* выступает как постоянный эпитет серебра: *Как любят добры люди чисто серебро и золото, так глядели и любили б рабу Божию Парасковью* [РЗЗ: 603]. Равным образом он характеризует и месяц: *Ты ходишь месяц по белому свету, ты носишь свою чистоту и полноту* [РЗЗ: 2021]¹¹. Таким образом, понятие «чистоты» апеллирует и к серебру и к месяцу. Тем более что *серебро чисто как месяц* [РЗЗ: 601].

3.2. Постоянные эпитеты месяца.

3.2.1. Золотой. О постоянном эпитете *золотой* см. выше.

3.2.2. Светлый. *И казалась бы я, раба Божия (имя), теплее красного солнца, светлее злата месяца* [ВЗ: 16]. В качестве манифестанта света прилагательное *светлый* близко к прилагательному *белый*. В этом отношении показателен текст В. Я. Проппа о масти богатырского коня в сказках: «Он — белый, даже серебряный, что ни шерстинка, то серебрянка [Аф.: 138], т. е. ослепительно белый, бело-голубой» [Пропп 1986: 175]. (К «голубизне» см. обращение к месяцу *голубой батюшка* [РЗЗ: 1427].) Итак, «свет», «серебряность» и даже «голубизна» — изофункциональны и могут считаться синонимами *sub specie* сказки. Следовательно, в отличие от относящихся к золоту прилагательных *золотой* и *ясный* (*Месяц ты ясный, золотой* [РЗЗ: 1406]), постоянный эпитет *светлый* ассоциируется с серебром и тем самым удостоверяет вышеустановленную связь месяца с серебром.

Таким образом, поскольку понятие света и основной постоянный эпитет месяца *светлый* связаны с серебром, можно сказать, что вопреки ожиданию, в изучаемых жанрах русского фольклора отношение «месяц — серебро» имеет большую значимость, чем «месяц — золото».

¹¹ В комментарии к [РЗЗ: 601] устанавливается тройственное отношение деньги — серебро — чистота: *На Великий Четверг надо деньги считать, рано вставать, шлёбы деньги все время велись в доме. С серебрянки умываются. Надо рано сходить за чистой водой, опустить серебрянку — чище будет лицо, красивое.* В последнем заговоре с чистотой месяца связана его полнота, т. е. «круглость», что является одной из характеристик также и денег — серебра: *Сколь золото-серебро чисто и кругло, столь бы и я, раб Божий (имя) был бел и чист* [РЗЗ: 588]. Далее идея полноты ассоциируется с достатком, деньгами: *Как месяц полный, так бы и жизнь в доме была полна* [РЗЗ: 924].

4. СОЛНЦЕ И ЗОЛОТО. «Связь золота, райского сада и его плодов с солнцем характерна для солярных мифов и основанных на них волшебных сказок многих народов, в том числе славян» [МНМ 2: 461]. Еще точнее: «Золотая окраска предметов, связанных с тридесатым царством, есть окраска солнца» [Пропп 1986: 293]. Одним словом, в мифологических представлениях и сказках гораздо проще установить связь солнца с золотом, чем связь месяца с серебром.

В области заговоров для окончательного установления связи месяца с серебром и солнца с золотом решающим фактором оказываются синтагматико-парадигматические соотношения:

$$\begin{array}{c} \text{а} \\ \text{б} \end{array} \begin{array}{l} \text{«красное»} \\ \text{«солнце»} \end{array} = \frac{\text{«золото»}}{\text{«солнце»}} = \frac{\text{«чистое»}}{\text{«светлый»}} = \frac{\text{«серебро»}}{\text{«месяц»}},$$

эксплицированные в следующих заговорах: *так бы раб Божий (имя рек) казался краше красного золота, чище чистого серебра* [ВЗ: 9]; *во всем бы меня почитал и величал, светлей светлаго месяца, красней красного солнца* [ВЗ: 16]. См. также в загадке о солнце и месяце: *Золот хозяин — на поле, серебрян пастух — с поля* [М: 127]. В силу всего вышеизложенного утверждается связь, с одной стороны, месяца с серебром, а с другой — солнца с золотом. А если последняя, так сказать, сама собой разумеется, то первую следует восстановить. Тем не менее можно доказать актуальное наличие этой связи в заговорах, даже если она эксплицитно не выражена.

В конечном счете мы предлагаем следующую схему идентификаций небесно-хтонических эквивалентов зайца и утки:

МИФИЧЕСКИЙ ПЛАН

| Вид | микрокосмический | | макрокосмический | |
|------------------------|--------------------|-----------------------------------|--|--|
| Уровень МД | 2 <u>земной</u> | | 1 <u>небесный</u> | 3 <u>хтонический</u> |
| Природные категории | Животные | | Светила | Металлы |
| Расположение внутри ВД | К периф. (обол. 2) | $\frac{\text{Заяц}}{\text{Утка}}$ | $= \frac{\text{Месяц}}{\text{Солнце}}$ | $= \frac{\text{Серебро}}{\text{Золото}}$ |
| | К центру (обол. 3) | | | |

Следовательно, в качестве оболочек заяц и утка представляют микромифический план, тогда как их небесные, равно как и хтонические эквиваленты (т. е., с одной стороны, светила: месяц и солнце, а с другой — металлы: серебро и золото) выступают в макромифическом. В сфере второй и третьей оболочек (т. е. зайца и утки) при сочетании микро- и макрокосмических видов мифического плана обрисовывается весьма полная картина вселенной, поскольку в ней фигурируют три уровня МД: 1) небесный (светила), 2) земной (животные) и 3) хтонический (металлы).

III. ЯЙЦО И ПРЕДЕЛЬНАЯ ДУША

1. ЯЙЦО И ОРГАНЫ-ЛОКУСЫ.

1.1. К постановке проблемы.

1.1.1. Локусы Предельной души. Если во фрейзеровской типологии четвертая оболочка — яйцо — просто не фигурирует, то в русской, украинской и белорусской сказочной традиции смерть Кашея всегда находится непосредственно в яйце и только в нем [Новиков 1974: 208]. Значит, яйцо является и четвертой оболочкой ВД, и единственной реализацией этой оболочки. Итак, яйцо оказывается абсолютно универсальнымместилищем Предельной души. Параллельно этому в литовской сказочной традиции «жизненные основы здоровья и жизни сочетаются с образом *яйца*» [Greimas 1985: 120]. Если в микромифическом плане можно говорить о «яйцах-душах», то «в соматическом плане здоровье и жизнь отождествляются с легкими и печенью» [Там же: 122]. Иначе говоря, в литовской традиции, с одной стороны, яйцо, а с другой — телесные органы (легкие и печень) выступают как локусы Предельной души.

1.1.2. О телесной природе души. В соответствии с архаическими представлениями «по данным лексики и фразеологии славянских языков, душа предстает в нескольких ипостасях... как телесный орган» [Толстая 2000: 54]. Отраженный в полесском представлении *дух на небо иде, а душа в землю* [Там же: 58] мотив идущей в землю после смерти души несомненно разъясняется «еще не познавшим дихотомии тело/душа дохристианским представлением о «телесной душе» [Greimas 1985: 114]. К этому кругу представлений относятся и следующие заговоры: *Куда идете, Иродовы дочери, растреплены, растреблены. — Мы идем тело трепать, тело ломать, душу земле предавать* [РЗЗ: 1744] и *Земля ты, мати, не пей крови, не губи дщи* [ВЗ: 238]. В последнем заговоре акцент ставится на пагубном влиянии земли на душу имярек.

2. СОМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН. АРХАИЧЕСКАЯ ТРИАДА ОРГАНОВ-ЛОКУСОВ: ПЕЧЕНЬ — ЛЕГКИЕ — СЕРДЦЕ. Сопоставим два сказочных текста. В сказке «Вещий сон» [Аф.: 241] злой купец Асон приказывает приготовить ему на обед печень и сердце ставшего ему поперек дороги молодого героя. В литовских сказках огромный рак *Vėžys*, хранитель царства мертвых, уносит в свою нору легкие и печень героя, обрекая его на безвозвратную смерть [Greimas 1985: 115]. В обоих случаях речь идет о радикальном уничтожении противника. Таким образом архаическая триада органов-локусов печень — легкие — сердце в дальнейшем претерпела специализацию: лит. печень — легкие, рус. печень — сердце.

2.1. Ключевой заговор «органов-локусов». *Созову трех чудищ. Первое чудище — огнище. Второе чудище — водица. Третье чудище — смерть человеческая... Первое чудище, ступай в сердце раба Божьего (имя), второе чудище, ступай в легкие раба Божьего (имя), третье чудище, ступай в печень черну и кровь алу* (На любовь) [РЗЗ: 630]. Из анализа этого центрального для нашего изучения заговора вытекает следующий ряд идентификаций:

| | | |
|--------|--------|---------------|
| сердце | легкие | печень, кровь |
| огонь | вода | смерть |

См. также эту жизненно важную триаду, усиленную элементом «кровь»: *Как он, раб Божий (имя), не может ни жить, ни быть без красного легка, без черной печени, без ретивого сердца, без горячей крови...* [РЗЗ: 689].

В заговоре «органов-локусов» печень и кровь связаны тем, что обе соотносятся со смертью, которая в русской традиции является наиболее распространенной номинацией Предельной души. Лексические данные также объединяют печень и кровь: *печенкой* именуется запекшаяся кровь, сверток крови [Даль 3: 109]; *колымск. Печонка, печеница* обозначают сгусток свернувшейся крови [Черных 1994/2: 29]. См. также заговорное *бесей отживать со кровавых печеней* [РЗЗ: 271] (см. также особняком стоящее старофранцузское «печень» как «очаг или кухня, где печется и готовится кровь» [Bril 1994: 16, 65]); к последнему см. этимологическую связь слова *печень* с *пеку, печь*, так же как лит. *kērenos* с *kėpti* 'печь'. Отсюда семантическая мотивация эпитета, равно относящегося и к печени, и к крови, — *горячий*: *горячая печень* [РЗЗ: 831], в *горячую кровь* [РЗЗ: 3814]. Далее понятия «горячий», «тепло» соотносятся с понятием «души» (см. синонимический ряд: душа, дух, жизнь, животная теплота: *В скоте да в собаке души нет, один только пар* [Даль 3: 20], чем опосредуется связь печени и души.

Заговор сохранил архаическое отождествление души и крови человека: *Не ешьте крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его и крови как одного из локусов души (наряду с рассмотренной триадой сердце — печень — легкие и послед¹²: Душу заедаю, кровь закупаю... (На кровь, раны, ураз) [РЗЗ: 1670]; Как без крови не может ни жити, ни быти, так и без меня, рабы Божьей Натальи, не мог бы ни жити, ни быти [РЗЗ: 679]. Соответственно этому и сама кровь вне тела не существует: Как кровь без тела не живет, так бы раб Божий (имя) не жил бы без рабы Божьей (имя) [РЗЗ: 656]. В таком же духе можно интерпретировать и те заговоры, где отмечена связь реализаций первой и третьей оболочек ВД (волка и утки) с кровью: *Шел вовк по нитке. Нитка уборвалась — кровь у Лидии унялась* (На кровь, раны, ураз); *Шла утка по нитке, нитка уборвалась — кровь унялась* [РЗЗ: 1551, 1552].*

2.1.1. Плавание легких. «Элементарное представление о душе — отождествление ее с дыханием» [МНМ 1: 414], что влечет за собой и связь органа дыхания — легких — с душой. В литовской традиции легкие ассоциируются и со здоровьем [Greimas 1985: 121].

Согласно заговору «органов-локусов», легкие связаны с водой (см. выше)¹³. А в этимологическом отношении *легкое* мотивировано идеей легкости плавающего по поверхности воды органа [Фасмер 2: 474; Черных 1994/1: 472], идет ли речь о посудине с водой или о стихии первозданного океана-хаоса.

¹² О последе как локусе души см. идентичный заговор [РЗЗ: 679]. *Как не может без следу ни жити, ни быти, так и без меня, рабы Божьей Натальи, не мог бы ни жити, ни быти* [РЗЗ: 677].

¹³ К этому см. из литовской исторической легенды: «однажды удалось сжечь ведьму... От нее остались лишь легкие и живот (вероятно, ее печень); так как они плавали по болоту, это болото называют *Plaučiabalė* 'болотом легких'» [Greimas 1985: 113].

3. МАКРОМИФИЧЕСКИЙ ПЛАН.

3.1. Первичный океан-хаос. В заговорах море/океан выступает прежде всего как один из локусов потустороннего мира: *Месяц молодой, ты на море бывал, мертвых людей видал* [РЗЗ: 1428]. Сверх того, океан отождествляется с первозданным хаосом, который наделяется не только отрицательными свойствами: «возможно, важнейшая черта хаоса — это его роль лона, в котором зарождается мир, содержание в нем некой энергии, приводящей к порождению» [МНМ 2: 581]. В заговорах океан может быть представлен как покровитель людей и животных: *Окиян-море, храни и милуй мою скотинку* [РЗЗ: 1184].

3.2. Появление мирового яйца. «Если летом поднимается вихрь — то яйца (крашенные на Пасху) выбрасывают за ворота — и ветер стихает. Если пожар, то эти яйца тоже кидали, чтоб пожар водой потушить — и он дальше не распространялся. *Спаси, сохрани, Господи Спаситель, от пожара, от огня, от молнии, от града, от ветра.* И потом яйцо бросишь» [РЗЗ: 871]. Итак, яйцо противоборствует связанной с ветром засухе, т. е. запиранию вод, а также пожару и грозе как стихиям земного и небесного огня.

Яйцо обладает водной природой. В этом отношении диагностичен приведенный выше текст: «Если пожар, то эти яйца тоже кидали, чтоб пожар водой потушить».

В сказках [Аф.: 157, 158, 156] при деструкции ВД ...*выпало из утки яйцо да прямо в море...; из утки выкатилось яйцо и упало в море; Царевич... доходит до моря, стал мыть яичко, да и ронил в воду.* Параллельно этому «известны карельские руны о птице (утка, гусь, орел и др.), летающей над водами первичного океана в поисках места для гнезда. Птица кладет яйцо на колено Вьянямёйнена или на холм среди океана. Яйцо скатывается с колена» [МНМ 2: 564], и из разных его частей образуется вселенная. Итак, и в русских сказках, и в финно-угорской мифологии яйцо имеет очевидную тенденцию упасть в океан именно в целях создать мир. Таким образом, погружающееся в океан яйцо представляет собой в макромифическом плане мировое яйцо, а в микромифическом, как известно, четвертую оболочку — непосредственный локус Предельной души, тогда как другие ее локусы (телесные органы — печень, легкие и сердце) выступают в соматическом плане. К этому можно добавить, что мировое яйцо оказывается макромифическим эквивалентом четвертой оболочки ВД совершенно таким же образом, как в макромифическом плане второй и третьей оболочкам соответствуют светила и металлы. Мировое яйцо оказывается своего рода животным алло-вариантом МД: «мировое древо и мировое яйцо соотносятся друг с другом не только по синтагматической оси, но и как члены парадигмы, в составе которой они реализуют сходный круг символов, — выступая как образ мира, они, естественно, воплощают целостность его и универсальность» [Топоров 1998: 122]. Более того, мировое яйцо соотносится с тремя уровнями МД (будь первозданный океан включен или нет в третий уровень).

2. ПРЕДЕЛЬНАЯ ДУША.

2.1. Мифологема «отмеченный точкой круг/огонь среди воды». Двучленная мифологема «отмеченный точкой круг/огонь среди воды», исследованная М. Фили-

бером [Philibert 1997: 245, 247]¹⁴, известна еще с доисторических времен. Ее компоненты представляют собой две разные (т. е. пространственно-предметная и природная) формы кодирования одного и того же концепта «появление жизни», на уровне как соматическом (рождение ребенка или животного), так и микро-/макромифическом (рождение души; создание мира из мирового яйца).

2.1.1. Мифический план.

2.1.1.1. Природные ипостаси души. В заговорах типа: *От камня плоду нет, от угля трава не растет, в мертвом теле души нет* [РЗЗ: 1874] эквиваленты освободившейся от «мертвого тела» души обычно предстают в животном и/или вегетативном коде: плод [РЗЗ: 1872, 1874, 1885]; приплод [РЗЗ: 1868]; трава [РЗЗ: 1872, 1874, 1881, 1885]; лист [РЗЗ: 1868], а также вода, без которой растительность чахнет: *От ногтя нет роду, от камня нет плоду, от мертвого — (души? крови?), от угля — воды, от чирья — головы* (От чирья) [РЗЗ: 1873]. В круг наших интересов входит прежде всего растительный код.

2.1.1.2. ВЕГЕТАТИВНОЕ ПЛОДОРОДИЕ ПРЕДЕЛЬНОЙ ДУШИ. В сказке «Хрустальная гора» [Аф.: 162] эквивалентом указанных заговорных «вегетативных» ипостасей души является семечко, в контексте данной сказки — сама Предельная душа или непосредственноеместилище ее: последняя оболочка ВД. Согласно Л. Н. Виноградовой, «только те из растений, которые имеют „душу“, могут расти...; в созревшем зерне сохраняется „душа“, однако неясно, имеется ли в виду человеческая душа или какой-то вегетативный дух...; есть основания допустить мысль о том, что растения могут выступать как одна из форм посмертного существования душ людей» [Виноградова 2000: 94]. На грани «отмеченного точкой круга» или «огня среди воды» локализуется «одушевляющая душа». В вышеупомянутом заговоре [РЗЗ: 1873] фигурирует «вода». Однако, как правило, одушевляет не вода, а огонь.

2.1.1.3. ПРЕДЕЛЬНАЯ ДУША ОГНЕННОЙ ПРИРОДЫ. Предельная душа принимает форму огонька. В более широком контексте она сочетает в себе водную и огненную природу (например, растительное, т. е. связанное с водой семечко должно именно гореть, чтобы обладательница ее — Хрустальная гора сама растаяла [Аф.: 162]).

В водной природе как яйца, так и Предельной души можно убедиться и учитывая известный принцип недифференцированностиместилища и содержимого, и не учитывая его. Если же отвлечься от этого принципа, то можно предварительно вывести следующую формулу: «огонь среди воды, Предельная душа в яйце». И мировое яйцо, и первозданный океан, в который оно погружается, также описываются через «огонь среди воды», но на уровне не микрокосма, а макрокосма.

2.1.2. Соматический план. Соматический эквивалент (микромифической) Предельной души есть не что иное как сердце, тогда как в качестве локуса Предельной

¹⁴ «На первичных водах появляется точка жизни. Следует вспомнить, что отмеченный точкой круг на доисторических наскальных изображениях отсылает нас прежде всего к заключающему в себе зародыш жизни материнскому лону... Понятие «огонь среди воды» может... обозначать рождение мира, мужское начало в женском, соединяющийся с водой огонь в ипостаси мирового яйца или огненной воды... Отмеченный точкой круг является образом циклов и смерти» [Philibert 1997: 245–247].

души сердце является эквивалентом яйца. В первом случае вместилище и содержимое не дифференцированы. Таким образом, как уже говорилось выше, сердце соответствует и воде (яйцу + Предельной душе) и огню (Предельной душе).

2.2. Итоги и перспективы.

2.2.1. О делимости неделимого. Согласно А. Ж. Греймасу, в литовской традиции «печень... неотделима от легких при описании существенных жизненных основ человека» [Greimas 1985: 114]. В соответствии с этим часто, если сердце, печень и легкие в магических действиях являются эквивалентами, они обозначаются единым словом (в германском ареале — *lunga, lungeln*). Таким же образом в народном языке через понятие «легкие» обозначены весьма стилизованные, крашенные, вырезанные из дерева изображения внутренних органов (печень, сердце или сами легкие) [Bril 1994: 89]. Также применительно и к русской традиции целесообразно воспринимать триаду печень — легкие — сердце как неразъединимую совокупность органов, маркированным членом которой оказываются именно легкие.

2.2.2. Органы-локусы: локализация со всех сторон. *Поди, лютой зверь, к рабу Божию (имя рек), в воде под камнем выйми сердце с горячею печенью, принеси мне, рабу Божию (имя рек)...* [РЗ: 339]. В этом заговоре представлены органы-локусы (за вычетом легких). Косвенно о полноте триады и в этом тексте свидетельствует факт извлечения органов под водой, а как известно, легкие связаны именно с этой стихией. Следовательно, легкие соотносятся с яйцом (вода) таким же образом, как печень отвечает Предельной душе (огонь). Сердце же, по сравнению с легкими и печенью, характеризуется особым статусом: оно ассоциируется и с яйцом (вода) и с Предельной душой (вода/огонь). Сердце стоит особняком от остальных двух органов еще и по другим причинам. В этимологическом отношении именно *сердце* маркировано как локус души 'то, что внутри' > 'вместилище души' [Черных 1994/2: 156]. И наконец, в фрейзеровской типологии Предельная душа именуется именно сердцем, а не печенью и легкими.

Из вышеизложенного вытекает, что на соматическом уровне существует изоморфная той предполагаемой для микрокосмического вида мифического плана применительно к яйцу и Предельной душе своего рода «иерархия включения» между (маркированными) легкими и (немаркированной) печенью. Зато из триады органов выделяется занимающее промежуточное положение (и вместе с тем нейтральное в том числе и по отношению к иерархии включения) сердце, чем разрушается изоморфность соматического и мифического планов. А в макрокосмическом виде мифического плана легкие относятся к первозданному океану. Во всяком случае в таких заговорах, как вышецитированный [РЗ: 339], в мотиве непосредственно погруженных в океан органов-локусов и симметрично этому падающего в океан яйца (четвертой оболочки и яйца мирового) объединяются, с одной стороны, соматический и мифический планы, а с другой — оба вида последнего.

В конечном итоге мы предлагаем следующую — «резюмирующую» вышеизложенное, схему упорядоченных идентификаций (на уровнях яйца и Предельной души):

Включающее:

| Соматический план (органы) | Жизненные основы | Стихии | Мифический план | |
|--|---|--------------------------------------|-------------------------------------|---|
| | | | микрокосм | макрокосм |
| сердце = $\frac{\text{легкие}}{\text{печень}}$ | = $\frac{\text{здоровье}}{\text{жизнь/смерть}}$ | = $\frac{\text{вода}}{\text{огонь}}$ | = $\frac{\text{яйцо}}{\text{яйцо}}$ | = $\frac{\text{океан-хаос}}{\text{Предельная}}$ |
| Мировое | | | душа | яйцо |

Переход от соматического плана к мифическому осуществляется посредством «жизненных основ» и «стихий». Последние соотносятся как с соматическим, так и с микро- и макрокосмическим видами мифического плана. Иначе говоря, оппозиции вода/огонь и здоровье/жизнь/смерть являются нейтральными по отношению к обоим планам.

IV. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНАЯ ВКЛЮЧЕННОСТЬ

В этой главе оболочки будут рассмотрены не отдельно, как в предыдущих главах, а в их структурном взаимодействии. При этом специальное внимание будет уделено как одушевленным реализациям первой оболочки (волку и змее), функция в последовательной включенности ПВ которых является детерминирующей, так и ключевому для данной темы понятию «инициации вторичной ступени», к которому как раз и ведет установка на одушевленные реализации первой оболочки.

1. СИМВОЛИКА ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОЙ ВКЛЮЧЕННОСТИ.

1.1. Сокровища троичности. *Зорька велел спустить себя под землю... Очутился он на том свете... Шел, шел — стоит медный дворец; он во дворец, встречает его младшая королевна... Прилетел трехглавый змей...* [Аф.: 140]. В сказках змеи о трех (шести, девяти, двенадцати) головах охраняют трех царевен-сокровищ, заключенных в трех дворцах, возвышающихся в трех подземных царствах, что представляет собой, по вертикальной оси, редупликацию последовательной включенности. В дополнение к этому по горизонтальной оси как подземные сокровища, так и соответствующие им медные, серебряные, золотые дворцы и царства не включены друг в друга, а расположены рядом, что можно считать транспонированным образом последовательной включенности. При этом будем помнить, что серебро и золото являются металлическими эквивалентами второй и третьей оболочек (зайца и утки).

А деньги (при нахождении клада) бери из середины (наверху, говорено, нечистая печать) [ВЗ: 268]. Таким образом, в комплексе ВД центр важнее периферии. В частности, третья оболочка (утка) и ее металлический эквивалент (золото) ценнее второй (заяц и серебро).

В заговорах троичность связана в первую очередь со змеем и как с символом плодородия: *Ты, змея об одной голове, ты змея о двух головах, ... ты, змея о двенадцати головах, которые самые переяря* [РЗЗ: 1965], и в соответствии с его функцией реализации первой оболочки (охранитель сокровищ]. Например, с установкой именно на троичность: *...из-за моря Астраханского ползет ползун змей Полоз. На*

том змее три короны: первая корона казанская, вторая астраханская, третья сибирская... а и первая поклажа моя — градъ велик Казань, а вторая поклажа — ма-тушка Астрахань, а третья поклажа — немошина Сибирь [ВЗ: 263]. «Змеи» «охраняют» все пути к бессмертию, т. е. всякий «центр», всякое вместилище, в котором сосредоточена сакральность, всякую реальную субстанцию,... они охраняют утаенные в недрах земли сокровища» [Eliade 1977: 249].

1.2. «Пожиратели». Символически все оболочки последовательного включения выступают как «пожиратели» по отношению к следующим непосредственно за ними оболочкам, так как реализациями первой оболочки являются образы таких хищных животных, как змей и волк, т. е. «естественные пожиратели». Тем более, что в противоположность неодушевленным, одушевленные реализации первой оболочки ориентированы на амонт последовательного включения, т. е. на вторую, третью и четвертую оболочки, которые воплощаются через образы животных (в отличие от волка и змея первой оболочки) не хищных. В качестве реализаций первой оболочки змей и волк также выступают как «охранители порога» и шире — охранители рубежей.

Как в ритуалах, так и в заговорах предстают метафорические или «реальные» змея и волк как хищники-пожиратели, разрушители всякой жизни: *у меня зубы востры, как у волка* (От грыжи) [РЗЗ: 480]; *Пресвятая Госпожа Богородица, спаси и сохрани милую скотинку... в осеку и по-за осеку от змея жгучего, от огня палючего... от волка зубастого* (На здоровье скотины) [РЗЗ: 1179]. Таким же образом в сказках «намерение змея выражено гораздо резче, чем намерение яги; его цель — проглотить, съесть героя» [Пропп 1986: 219].

Существующий в мифических представлениях образ — «пасть» — хтонический или адский символ теневых уст, зияющий вход в нижний мир, каждый вечер пожирающий солнце и день с целью на заре извергнуть их на землю. Он — переход из дня в ночь, из смерти в жизнь [Chevalier, Gheerbrant 1997: 491]. Более того, «пожирающая пасть всегда выступает как элемент рамок... структуры „перехода“... в высшей степени безвозвратного, т. е. перехода к смерти» [Grossato 2000: 35]. Пасть может фигурировать в ипостаси различных существ, в том числе и зооморфных, как змей и волк. О равнозначности волчьей, львиной, крокодиловой и змеиной пасти см. [Chevalier, Gheerbrant 1997: 492]. Тем не менее пасть является более абстрактным образом, чем чисто зооморфный, и соответствует связанной с инициацией первой оболочки. Таким образом можно сказать, что пасть, во-первых, наделена статусом (первой) «сверх-оболочки» и, во-вторых, потенциально включает в себя все возможные одушевленные (и неодушевленные) реализации первой оболочки. Уже В. Я. Пропп привлекал внимание своих читателей к этому образу [Пропп 1986: 288–289], хотя, как кажется, если имплицитно он и признавал его космический характер, то не считал его самостоятельным концептом, как например, в сказках «вход в царство мертвых идет через пасть животных». Эта пасть все время закрывается и открывается: *Царство его отворяется на время, когда змей полоз раздвинетца, тогда отворяются и ворота*. В этом случае совершенно ясно, что пасть — это ворота.

1.3. Поглощение жертвы.

1.3.1. Месяц и Солнце. В мифических представлениях отражены весьма архаические верования о змеях и волках — пожирателях месяца и солнца: «Мотив чудо-

вища (часто собаки или волка, у славян — вурдалака), которое начинает есть месяц (чем объясняются не только его уменьшение, но и лунное затмение), характерен для многих лунарных мифов» [МНМ 2: 79]. Волк может выступать и в роли пожирателя Солнца: на восходящем к окуневской культуре изображении начала II тысячелетия «основной мотив — напоминающий волка фантастический зверь с истощенным телом... По мнению русских археологов, здесь налицо изображение пожирающего солнце фантастического зверя... известны и другие подобные наскальные изображения» [Briard 1987: 72].

С другой стороны, в славянских народных представлениях (легендах и т. п.) змей, так сказать, специализируется на поглощении солнца: «в Далмации рассказывают, что в давние времена на небе было три или четыре солнца. Змей поглотил, всосал в себя все их, кроме одного... Антагонизм змеи и солнца... вскрывается в поверьях из целого ряда... славянских зон, что указывает на архаичность этого мифологического мотива, на принадлежность его к праславянскому пласту верований» [Гура 1997: 283].

1.3.2. Серебро и золото. *Пойду в сырыя горы, ко синему морю и в ледяную лужу; из ледяных лужи течет ледян змей и пожирает он чистое серебро и красное золото* [ВЗ: 197]. Как известно, светила (месяц и солнце) являются небесными, а металлы (серебро и золото), ввиду их подземного происхождения, хтоническими эквивалентами второй и третьей оболочек (заяц и утка). Следовательно, приведенный заговор сам по себе образно резюмирует весь процесс, всю динамику последовательного включения: это змей первой оболочки, вбирающий в себя металлические эквиваленты (= серебро и золото) второй и третьей оболочек (заяц и утка), в то время как самое сокровенное Внешней души — четвертая оболочка и сакральное ядро Предельной души пока остаются в тени.

1.3.3. «Съестъ свою душу». *Чур, моя душа, чур, моя плоть, чур, моя кровь. Душу заедаю, кровь закусаю* (На кровь, раны, ураз) [РЗЗ: 1670]. В отличие от предыдущего заговора, через мотив поглощающего свою душу имярек, этот заговор манифестирует крайний случай структуры ВД, при котором вся последовательная включенность как бы сосредоточена в Предельной душе.

2. ПРОЦЕСС ИНВЕРСИИ.

2.1. В маленьком — большое. Нормально «композиция формулы (в нашей терминологии «последовательная включенность») в основном строится по так называемому принципу сужения образов, т. е. как бы спускается по ступенькам от большего к меньшему — от моря-океана к острову, дубу, сундуку, зайцу и пр. и заканчивается самым маленьким по величине, но самым значительным для сказки предметом — яйцом» [Новиков 1974: 208]. Однако, по мнению Ж. Дюрана, «в этой „теме включенности“... кажется, базовая диалектика есть диалектика вместилища и содержимого. Здесь списан с натуры проходящий через «релятивизацию» терминов и даже... заставляющий «большое войти в малое» процесс инверсии» [Durand 1992: 237]. Следовательно, каждая последовательная включенность дублируется инверсией; при учете этого факта композиция последовательной включенности не «спускается по ступенькам от большего к меньшему», а, напротив, поднимается от меньшего к большему.

2.2. Инверсия в мифическом плане. Согласно В. Н. Топорову, инверсия, выраженная, в частности, в весьма древнем и важном символе *arbor inversa*, ассоциируется с потусторонним миром, т. е. с царством душ: «Существуют и инвертированные образы Древа мирового: в русском заговоре: *На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая береза вниз ветвями, вверх кореньями...* Не исключено, что образ „перевернутого“ дерева возникал именно в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения „перевернуты“ по сравнению с верхним и средним миром» [МНМ 1: 400–401].

Инверсия превышает человеческую меру: яйцо в утке, утка в яйце и т. д. *ad infinitum*. Таким же образом попарно уходят в бесконечность все оболочки и Предельная душа (и это еще более усложняется как частичным, так и глобальным *effets de miroir*), в конечном счете порождая идею вечности. Значит, на пересечении бесконечности и вечности микромифический план совпадает с макромифическим. Альфой и омегой последовательной включенности являются первая оболочка и Предельная душа. Как раз эти два крайних полюса ПВ имеют общие характеристики, как, например, отношение к огню и воде — через сердце; или принадлежность ко всем трем уровням МД — через яйцо. Итак, в качестве возможной и, пожалуй, важнейшей реализации первой оболочки змей выступает как обратная, инвертированная сторона Предельной души.

2.3. Превращение микромифического плана в макромифический. Речь уже шла о том, что уходящий в запредельные области пространства-времени микромифический план окончательно совпадает с макромифическим.

2.3.1. Хтонизм змея и волка. С инвертированной точки зрения первая оболочка содержит в себе хтонический мрак. Таким образом, «волк нередко объединяется с гадами (следовательно, и со змеем),... одним из характерных признаков которых является слепота или слепорожденность» [Власова 2001: 337; Гура 1997: 123]. Однако, как известно, слепота — это инвертированная ночь. Отчасти этим детерминирована ассоциация волка с ночью: *Волков до солнца выгаркивали* (На здоровье скотины) [РЗЗ: 1192]. В мифологических представлениях «роль змеи как противника солнца объясняется тем, что она воплощает в себе хтоническое начало. Будучи связана с подземным мраком, она противопоставляет солнцу как источнику света... хтонизм змеи достигает космических масштабов, вплоть до глобального противопоставления Земли и Солнца» [Гура 1997: 283, 358].

Связанная с последовательной включенностью инверсия «автоматически» превращает микрокосмический вид мифического плана (яйцо в утке) в макрокосмический вид его (солнце в мировом яйце). По некоторым этнографическим данным, «когда по весне слышали первый гром, во время первой грозы умывались с золота, серебра и куриного яйца» [СД 2: 301–302], что представляет собой одно из фольклорных отображений древнего верования в ВД — только в некоем вырожденном виде, поскольку как яйцо, так и металлы — эквиваленты второй и третьей оболочек — не являются иерархически упорядоченными, а, напротив, так сказать, поставлены рядом. Здесь гроза гарантирует плодородие, одним из символов которого оказывается в заговоре [РЗЗ: 1965] многоглавый змей.

2.3.2. Вглубь Внешней души: развертывание планов. Итак, первой оболочке соответствует один микрокосмический вид мифического плана. С уровней второй и третьей оболочек (заяц и утка) к микрокосмическому виду присоединяется макро-

космический. На уровне четвертой оболочки (яйца) мифический план дублируется соматическим. Здесь «сконденсированная» в мировое яйцо вселенная предстает в гораздо более синтетическом — едином, целостном — виде, чем на уровне второй и третьей оболочек, где образ ее хоть и полон, но тем не менее передается, так сказать, «кусками», т. е. тремя зонами МД, а не, как на уровне четвертой оболочки, МД целиком.

3. Инициация вторичной ступени. Инициация «первичной ступени» есть инициация мальчиков, при которой, как известно, ВД строится — приобретается. В противоположность ей инициация «вторичной ступени» не осуществляется, так сказать, «извне» по отношению к самой ВД, а происходит в сокровенных ее недрах, а ее «субъектом» становится не человек, а (нематериальные) компоненты комплекса ВД.

3.1. Испытание светилами. Как уже отмечалось раньше по поводу первой сверхоболочки, «пожирающая пасть всегда выступает как элемент рамок... структуры перехода... в высшей степени безвозвратного, перехода к смерти... По многочисленным мифологиям, умерший последовательно проходит через месяц и солнце. Если, превратившийся в камень, он остановится на первой (Горгона — связанная с луной и смертью), то непременно вновь возродится. Если же, преодолев испытание, пройдет невредим через пылающую, но преображающую пасть солнца, он ассимилируется его божественным светом» [Grossato 2000: 35]. Итак, месяц превращает в камень или пропускает, солнце задерживает или играет роль проводника. Иначе говоря, здесь происходит «испытание светилами».

Способность месяца превращать в камень находит свое отражение в следующих текстах: *Месяц, месяц, голубой батюшка, вы на том свете были? — Был. — Вы мертвых видели? — Видел. — Что они, закаменели? — Закаменели. Чтоб у моей рабы Божьей (имя) зубы занемели, занемели, занемели* (От зубной боли) [РЗЗ: 1427]; загадка, в которой месяц идентифицируется с камнем: *Камень-пламень* [М: 117].

В ритуалах предписываются временные обстоятельства, приуроченные к восходу/закату солнца. Если не строго, дословно, следовать за предписанным порядком ритуала, дневное светило непременно будет осуществлять нежелаемое превращение желаемого состояния. Славянское народное сознание изобилует примерами подобного рода. Кроме ритуальных, можно учесть и «распространенное поверье, что убитая... змея... не подохнет, пока не зайдет солнце» [Гура 1997: 285].

3.2. Диалектика инициации.

Инициаторы и посвящаемые

| Инициаторы | | Посвящаемые | |
|------------------------|------------------------|------------------------|------------------------|
| • На плане | | • На плане | |
| <u>Микромифическом</u> | <u>Макромифическом</u> | <u>Микромифическом</u> | <u>Макромифическом</u> |
| Сверх-оболочка | Эквиваленты | Оболочки | Эквиваленты |
| 1. Пасть | | Оболочки 2–4 | ⊗ Эквиваленты 2–4 |
| | 2 Месяц — Серебро | 2 Заяц | |
| | 3 Солнце — Золото | 3 Утка | |
| | 4 Мировое яйцо | 4 Яйцо | |

В отличие от остальных инициаторов отвечающая первой оболочке пасть, во-первых, соотносима с микромифическим планом, а во-вторых, как известно, «пожирает» — и посвящает — как остальные оболочки (от второй до четвертой), так и макромифические эквиваленты этих оболочек.

3.2.1. Динамика посвящения. Здесь одновременно улавливается и функционирование инициации вторичной ступени, и собственно функция макромифических эквивалентов второй, третьей и четвертой оболочек, которые в отношении к посвящаемым играют роль инициаторов. В конечном итоге применительно к второй и третьей оболочкам первый/третий уровни МД, с одной стороны, и второй его уровень, с другой, оказываются членами оппозиции инициатор/посвящаемый. Следовательно, микрокосм посвящается макрокосмом: небесная и хтоническая сверхчеловеческие зоны МД выступают как инициаторы человеческой, тогда как на более глубинном уровне интегрирования функцию инициатора четвертой оболочки выполняет сама вселенная, в ипостаси мирового яйца. Более того, «меж-оболочное» оборотничество состоит в «туда-и-обратном» движении какого-либо душевного начала между разными формами-состояниями при одновременном сосуществовании последних. Однако как наличие данного душевного (нематериального) начала, так и возможность осуществления этого движения через меж-оболочные границы являются необходимыми и достаточными условиями для прохождения через инициацию вторичной ступени. Нематериальное начало есть тем самым не что иное как Предельная душа: отсутствие у нее формы позволяет ей проходить (в качестве *реального субъекта* (посвящаемого) — *объекта* (инициатора) инициации вторичной ступени) через оболочки, воспринимаемые как разные стадии инициации. Тем самым вертикально активизируется и реализуется горизонтально «посвящающее» соединение — одушевление оболочек и попарно им сопутствующих макромифических эквивалентов.

V. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ИЗНАЧАЛЬНОМУ. Изучая до сих пор «структурацию» ВД, целесообразно далее проследить ее «деструктурацию», окончательно влекущую за собой «возвращение к изначальному». Оставив на время проблему (эксплицитной или имплицитной) репрезентации ВД, переключим внимание на отраженную в рассмотренных жанрах косвенную репрезентацию ВД, т. е. «модель ВД». При этом в мотиве возвращения к изначальному специально выделяется присущая ему нарративная схема деструкции.

В сказках на тему ВД в целях захватить яйцо герой освобождает — разрушает все наиболее периферийные оболочки, одушевленные реализации которых пытаются спастись, вновь достигая тех регионов космоса, откуда они происходят: заяц мчится по земле, утка несется по поднебесью и т. д.: *...из сундука заяц выскочил и побежал что есть духу... Глядь — а собака уж тащит зайца. Булат-молодец взял его разорвал...* [Аф.: 158]; *...кокоря развалилася, вылетела оттуда утка и взвилась высоко-высоко! Вдруг откуда ни взялся — летит ястреб, поймал утку и вмиг разорвал ее пополам...* [Аф.: 157]. Трагичность судьбы — деструкция — этих одушевленных, животных реализаций состоит именно в том, что в конечном итоге они гибнут, не осуществив того возвращения к изначальному, к которому они так стре-

мились, даже если оно также неизбежно ведет к гибели, т. е. к уничтожению через возвращение к недифференцированности.

1. Деструкция.

1.2. Соматическое разрушение.

1.2.1. Вырывание органов-локусов. На мотиве деструкции как таковой построена загадка «человек и смерть» [Сад. 1960: 2045]. То же в заговоре: *В океан-море стоял старый дуб, под этим дубом сидел старый заяц. Я, раба Божья Елизавета, возьму старого зайца в белые руки, выну ретивое сердце, бурую печень. Как серый заяц не может ни быть, ни жить без ретивого сердца, без бурой печени, так же раб Божий Иван не мог бы ни быть, ни жить* [РЗЗ: 615]. Возможно, заговоры с мотивом вырывания органов-локусов представляют собой обобщение в соматическом плане всего процесса деструкции ВД.

1.2.2. Смерть Кашея. В сказках последний этап деструкции ВД выражается в том, что «смерть Кашея наступает, как только герой... разбивает яйцо, ударяя им в грудь... но чаще всего в лоб Кашею» [Новиков 1974: 210]. В этих отмеченных как локусы души частях тела имеет место, так сказать, «реинтеграция» Предельной души в тело Кашея, который от свойственного ему «статичного безблагодатного бессмертия» [МНМ 1: 396] возвращается к исходному статусу смертного и вслед за этим умирает. На самом деле, смерть Кашея отчасти объясняется самой природой возвращения к исходному, воспринимаемому одновременно как последняя фаза деструкции и уничтожения через возвращение к недифференцированности (как в соматическом, так и в мифическом плане).

1.3. Мифическое растворение в целом. В самом общем виде процесс деструкции ВД манифестируется, например, в следующем заговоре: *Рассыпья, хворь моя, вернись на место свое. Отколь пришла, туды и ушла* [РЗЗ: 2100]. *Хмель, буйная голова, вверх сыра древа влезь к своему господину в медные бочки и пивные* [ВЗ: 208]. Значит, «хмель, буйная голова» должен вернуться в сосуды, из которых он убежал; влезть на дерево, по идее заговора, на МД, составляет первый этап возвращения к изначальному, при этом происходит слияние с центром мира и укрепление самой сердцевины своей сущности — и таким образом предотвращение растворения в целом.

2. ПРОСТРАНСТВА ВОЗВРАЩЕНИЯ К ИЗНАЧАЛЬНОМУ.

2.1. Природное пространство. В относящихся к изучаемому мотиву заговорах представлены четыре стихии: земля (лес), вода, воздух (ветер), огонь: *С ветру пришло — на ветер пошел. С лесу пришло — на лес пошел... С земли пришло — в землю пошел* [РЗЗ: 2039]; *Сестрица, сестрица... с воды пришла — на воду пойдешь...* [РЗ: 283]; *Гоник, гоник, возьми свой возник, мокрый — на воду, сухой — на огонь* [РЗЗ: 1734]. В корпусе текстов выделяются построенные по архаической семантической схеме заговоры, где еще чувствуется «семейная» (например, материнская) «эмоциональная» связь изначального с возвращающимся к нему существом. Изначальное и подчиненное ему существо могут также выступать как члены оппозиции господин/раб: *хмель, буйная голова... вверх сыра древа влезь к своему господину в медные бочки и пивные...* [ВЗ: 208].

2.2. Культурное пространство. Экстенсивно-культурные пространства составляют соматический эквивалент вышеупомянутых (макро-)мифических регионов космоса. Речь идет здесь о населяемых или посещаемых человеком пространствах: *с дому пришло — на дом поди* [РЗЗ: 280]; *...с бани пришло на ребят, дак в бане оставайся...* [РЗЗ: 317]. Таким же образом люди (народ) могут быть признаны самостоятельным пространством-средой: *С людей коли пришло — на людей и поди...* [РЗЗ: 2100]; *...с народу пришло — на народ пошел...* [РЗЗ: 2093]. Кроме того, люди способны наслать порчу и более частным образом: *...с зева пришло — на зев поди* [РЗЗ: 1246]; *...с души пришло — на душу поди. С глазу пришло — на глаз поди...* [РЗЗ: 280]. По-видимому, воспринимаемая как часть тела душа равным образом в состоянии наносить вред.

Псевдокаузальные отношения оказываются дальнейшим расширением исходного концепта «природное пространство». Так, в многочисленных заговорах дверной скрипи или болезни (куриная слепота и собачья старость) отсылают обратно к их реальным или условным источникам — дверям, курам или собакам: «Если ребенок плачет, не болит у него ничего, а он все равно кричит, нужно выйти за дверь и сказать: *Батюшка дверной скрипи, возьми с младенца крик, отныне и во веки веков*» [РЗЗ: 207]; *Куры, куры, отдайте мне зрение, возьмите себе слепоту* [РЗЗ: 1378]. «Худой мальчик, болезнь — собачья старость. Калачик соткала. Испечешь, три раза продерни через собаку и скажи: *Нá, собака, это — твое собачье!*» [РЗЗ: 512]. Тем не менее в рассмотренных заговорах при любой мотивировке отсылка функционирует одинаково. Едва ли здесь имеются собственно каузальные отношения, скорее это своего рода выступление за пределы и/или «заражение» одного существа другим, будь эти существа одушевлены или нет. Ведь «с точки зрения архаического мышления грани индивида непостоянны и притом неясно определены» [Lévy-Bruhl 1963: 150].

3. Э(к)ЗОТЕРИКА КОНЧИНЫ. *Пойди ты, железо, во свою мать в землю от меня, раба Божьего, и товарищей моих, и от коня моего мимо, стрела-древокола — в лес, а перо — во свою мать птицу, а клей — в рыбу...* [РЗЗ: 2394]. В заговорах мотив возвращения к изначальному выражен в том числе и образом магически «деструктурирующейся» стрелы, в сказочной традиции сама Предельная душа может локализоваться на конце («стрелообразной») иглы, ибо: *...нелегко с Кощеем сладить: смерть его на конце иглы, та игла в яйце, то яйцо в утке...* [Аф.: 269]. Ведь «в биологическом цикле фазе полночи соответствует момент порубежья между смертью и рождением — реинкарнация, регенерация. Отсюда представление о находящейся на конце стрелы душе, т. е. о том, что остается после смерти, и том, что предшествует рождению...; душа Кощея Бессмертного русских сказок находится на острие иглы (стрелы)» [МНМ 2: 76]. Итак, те заговоры (как вышеприведенный [РЗЗ: 2394]), в которых описана деструктурация стрелы, находятся в самом центре символики ВД.

В конечном счете возвращение к изначальному, при котором (одушевленные) реализации второй и третьей оболочек гибнут, пытаясь достигнуть тех регионов космоса, из которых они происходят, не является уничтожением через возвращение к недифференцированности. Это скорее внешний, экзотерический путь к освоению космоса, т. е. тот же путь, что и внутренний, эзотерический, идущий через «испыта-

ние светилами», когда инициатор — посвящаемая Предельная душа проваливается или встречает непреодолимые препятствия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Успешно пройдя через «испытание светилами» инициации вторичной ступени, Предельная душа оказывается в состоянии достичь как яйца-оболочки, так и его (единственного) макромифического эквивалента — мирового яйца и таким образом осуществить слияние микро- и макрокосмических видов мифического плана, исходной точкой которого оказывается соматический план. Это отсылает нас к замечанию С. М. Толстой о судьбе души умерших: «все локусы, которые отмечены присутствием души — начиная от органов человеческого тела и кончая запредельными краями мироздания — образуют единое целое, сплошное пространство, концентрически расходящееся из сердца человека и уходящее в бесконечность» [Толстая 2000: 90].

В конечном итоге также посвящаемая (в этом случае смертью) душа умерших¹⁵ уходит «из сердца» (важно подчеркнуть — в космос), который есть не что иное как яйцо мировое в экспансии. По тем же причинам и таким же образом, по мнению процитированного Л. Н. Виноградовой К. Мошинского, природа буквально наводнена Внешними душами (!). В самом деле, «и травянистые растения, и деревья воспринимались... как вместилище каких-то внешних душ и духов» [Виноградова 2000: 94].

Для Предельной души преодоление последовательно включенных стадий испытания светилами отражает последовательность освоения пространства — космоса, в то время как для Кашея слияние соматического с макромифическим планом означает, с самого момента смерти колдуна, провал его инициации. С другой стороны, вслед за инициацией вторичной ступени одновременно с нейтрализацией оппозиции мифический/соматический сливаются, как известно, оба вида мифического плана. Возможно, из «массового» возвращения планов к недифференцированности вытекает выдвинутая А. Гроссато идея «ассимиляции души божественному свету»¹⁶ и, можно добавить, тела земле, что неизбежно влечет за собой и идею смерти. Из этого следует, что, существенно не отличаясь от души живых и души умерших, ВД является в том числе и промежуточным звеном между первой и последней. Иначе говоря, душой живых, структурация которой позволяет ей пройти через смерть. Сверх того, в отличие от утаенной в самых сокровенных недрах тела «живой души», ВД непосредственно испытываема.

Если мировое яйцо (макромифический эквивалент последней оболочки) олицетворяет космос, то напротив, на другом «краю» ВД противостоящий ему Змей опи-

¹⁵ Об ассимиляции души божеству см. [Grossato 2000: 35], а об уподоблении тела земле см.: *Брат муравей, скажи брату своему муравью, чтобы он моего тела не уязвлял, яду своего не опущал; тело мое — земля, а кровь моя черна...* (От муравьев) [ВЗ: 274].

¹⁶ Существенно, что в образе Кашея оба типа инициаций (владельцев ВД и умерших) сходятся: «оба эти персонажа [т. е. Баба-Яга и Кашей] в обряде инициации, так или иначе отраженном в волшебной сказке, выступают как олицетворение смерти, испытывающей посвящаемых» [Иванов, Топоров 1965: 78].

сывается как совокупность противоречивых признаков, так как он воплощает одновременно и космос, и хаос. С одной стороны, он понимает язык как животной, так и вегетативной природы (и благодаря ему эту способность приобретает человек), а с другой, он происходит от «океанской пары»: *Прошу вас, атаман Океян и атаманиха Окиящиха, соберите всех своих змеев и змей, братьев и сестер, сыновей и дочерей...* [РЗЗ: 2186]. Поскольку океан отождествлен с первозданным хаосом, Змей воплощает хаос в точке его соприкосновения с космосом, или вернее, хаос на пути к ассимиляции космосу.

Итак, в микромифическом плане змей — носитель яйца, а в макромифическом (за счет инверсии) мировое яйцо чревато Змеем... Возникает эффект зеркала, при котором охваченное двойной инверсией время застывает в вечность¹⁷. Иначе говоря, космос вмещает в себя зародыш хаоса. В таком непрерывном чередовании зарождается цикличность взаимной метаморфозы космоса и хаоса. Подобно этому в фольклоре яйцо погружается в океан, из которого его вылавливает сказочный герой. Ощущается ритмическое дыхание вселенной как внутри человека, так и вне его, к которому Внешняя душа, в ее подлинной, аутентичной религиозности, зовет нас приобщиться — на утверждение не смерти, а жизни.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Аф. — *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. М., 1957. Т. 1–3.

ВЗ — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.

Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Откуда дети берутся? Полесские формулы о происхождении детей. Этнолингвистическое изучение Полесья // *Славянский и балканский фольклор*. М., 1995. С. 173–187.

Виноградова 2000 — *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.

Власова 2001 — *Власова М.* Русские суеверия. СПб., 2001.

Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978–1982. Т. 1–4.

Журавлев 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.

Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965.

Листова 1995 — *Листова Т. А.* Ребенок в русской семье. Рождение, крещение — вторая половина XIX — XX в. // *Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка*. М., 1995. С. 8–59.

М — *Митрофанова В. В.* Загадки. Л., 1968.

МНМ — Мифы народов мира. М., 1980–1982. Т. 1–2.

Невская 1999 — *Невская Л. Г.* Печь в фольклорной модели мира // *Загадка как текст 2. Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. М., 1999. С. 101–109.

Новиков 1974 — *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

¹⁷ За пределами инициации вторичной ступени, за пределами всякой формы «этот световой шар (яйцо мировое) продолжает существовать лишь в тот внетемпоральный миг, который метафизически составляет единственную настоящую вечность» [Grossato 2000: 186–187].

- ПРН — *Даль В. И.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- РЗ — *Савушкина Н. И.* Русские заговоры. М., 1993.
- РЗЗ — *Аникин В. П.* Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.
- Рыбаков 1981 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков 1994 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1994.
- Сад. 1960 — *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. М., 1960.
- Сад. 1995 — *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. М., 1995.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Толстая 2000 — *Толстая С. М.* Славянские мифологические представления о душе. Народная демонология // Славянский и балканский фольклор. М., 2000. С. 52–95.
- Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян. Опыт реконструкции. Введение к курсу истории славянских литератур. М., 1998.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- Черных 1994 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 1–2.
- Шиндин 1993 — *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Заговор. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1993. С. 108–127.
- Briard 1987 — *Briard J.* Mythes et symboles de l'Europe préceltique. Les religions de l'âge du bronze (2500–800 av. J. C.). Paris, 1987.
- Bril 1994 — *Bril J.* Petite fantasmagorie du corps. Osiris revisité. Paris, 1994.
- Chevalier, Gheerbrant 1997 — *Chevalier J., Gheerbrant A.* Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. Paris, 1997.
- Dufourneau 1997 — *Dufourneau A.* Confidences d'une cuisinière provençale, réunies, transmises et présentées par Simone Chamoux. Bats, 1997.
- Durand 1992 — *Durand G.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale. Paris, 1992.
- Eliade 1977 — *Eliade M.* Traité d'histoire des religions, préface de G. Dumézil. Paris, 1977.
- Eliade 1989 — *Eliade M.* Shamanism. Archaic techniques of ecstasy. London; N.Y.; Victoria; Toronto; Auckland, 1989.
- Frazer 1984 — *Frazer J. G.* Le rameau d'or. Paris, 1984. Т. 4.
- Greimas 1985 — *Greimas A. J.* Des dieux et des hommes. Etude de mythologie lithuanienne. Paris, 1985.
- Grossato 2000 — *Grossato A.* Le livre des symboles. Les métamorphoses de l'humain entre l'Orient et l'Occident. Monaco, 2000.
- Jung 1995 — *Jung C. G.* Les racines de la conscience. Etudes sur l'archétype. Paris, 1995.
- Lévy-Bruhl¹ — *Lévy-Bruhl L.* Carnets. Paris, 1998.
- Lévy-Bruhl² — *Lévy-Bruhl L.* L'âme primitive. Paris, 1963.
- Mauss 1967 — *Mauss M.* Manuel d'ethnographie. Paris, 1967.
- Philibert 1997 — *Philibert M.* Les mythes préceltiques. Monaco, 1997.

Светлой памяти моих родителей, филологов —
Тамары Григорьевны и Бориса Владимировича Кривенко

А. Б. Кривенко

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД ОСОБЕННОСТЯМИ ЗАГОВОРОВ И ТАБУ У МОРЕХОДОВ

*И поднялась великая буря, волны били в лодку, так что
она уже наполнялась водою.*

*А Он спал на корме на возглавии. Его будят и говорят Ему:
Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?*

*И, встав, Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, пе-
рестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина.*

И сказал им: что вы так боязливы? как у вас нет веры?

*И убоялись страхом великим и говорили между собою:
кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?*

(Марк 4: 37–41)

*Мне страшен штиль. И мне страшна,
Как близкий взвизг летучей мыши,
Таких затиший тишина,
Такая тишина затишья.*

(Б. Пастернак)

Во все времена человек стремился подчинить своей воле явления природы. Так, мореходы пытаются укротить морскую стихию, дабы управлять ею. Первостепенную роль для них играют погодные условия с точки зрения благоприятствования/неблагоприятствования продвижения по морскому пути. Как сильная буря, шторм, так и мертвый штиль грозят гибелью и ведут к непредвиденным последствиям. Страх перед морем рождает благоговейное поклонение и стремление умиловить его. С древности мореходы почитали духов водной стихии и погоды, которые являлись для них причиной всех явлений, происходящих на море. Чтобы завоевать благосклонность этих духов, моряки прибегали к ряду магических операций — к заговорам и табу, которые функционируют в их обиходе и по сей день.

Для древнего человека слово, действие, вещь были одинаково важны и материальны. Анализируя ранние синкретические формы передачи информации, Вяч. Вс. Иванов опирается на важные выводы, к которым в свое время пришла О. М. Фрейденберг в работе «Поэтика сюжета и жанра»: «Древнейшими Фрейденберг считала обряды инвокации, называний по имени, выкликаний и вызываний... Ссылаясь на многочисленные этнологические свидетельства тождества имени и вещи, Фрейденберг делает из них вывод о том, что „называя по имени, первобытный человек возрождает сущность; слово, действие и вещь — три морфологические разновидности, оформляющие единую семантику своеобразной космогонии: они различны, но внутренне едины, и каждому слову соответствует свое действие и своя вещь“» [Иванов 1976: 35]. Далее

Вяч. Вс. Иванов отмечает: «В таких традициях, как хеттская и другие сходные с ней ранние индоевропейские, одно и то же обрядовое действие (связанное, например, с магией уподобления) одновременно и совершается и описывается в словесной заклинательной или заговорной формуле. Это обрядовый синкретизм, предполагающий функциональное единство слова-знака обозначаемой им вещи и соответствующего действия» [Там же: 35–36].

Подобный обрядовый синкретизм можно наблюдать в заговоре поморов, вызывающих попутный ветер при штиле. Этот заговор записан И. М. Дуровым в 1929 году и опубликован в его книге «Опыт терминологического словаря рыболовного промысла Поморья», Соловки, и выглядит таким образом: «Для того, чтобы вызвать, согласно поверью, попутный ветер во время штиля, один из находящихся на судне становится к мачте и, царапая ее ногтями, с присвистом начинает произносить слова, обращенные по-видимому к духу моря: *Беля, беля, беля, белоланко!* до тех пор, пока не почувствуется струя легкого ветра» [СРНГ 1966: 221, 238]. Имя — действие — вещь и их архаическая нерасчлененность, отмеченная О. М. Фрейденберг в первобытных ритуалах, наглядно проявляет свое функциональное единство в приведенном выше обряде. Вызывание духа моря (*беля, беля, беля, белоланко*) и соответствующие ему ритуальные действия (поскребывание мачты и посвистывание) представляют собой единую семантику заговора. Показательно, что обращение *беля* произносится трижды, что свойственно вообще многим заговорам. О преимуществе числа 3 в заговорной традиции подробно говорит В. Н. Топоров [Топоров 2002: 82].

Обращает на себя внимание имя духа моря (*беля, белоланко*), несущее в себе положительную характеристику и используемое поморами для задабривания враждебных человеку природных явлений. В соответствии с классификацией заговоров Шенбаха, приводимой Н. Познанским, поморский заговор может быть отнесен к 4-й группе заговоров, имеющих умиловительную (*benedictiones*) форму [Познанский 1917: 41].

Следует учесть, что Гомер в «Одиссее» перифрастически называет богиню моря Ино, которая помогает спастись терпящему бедствие в бурю Одиссею, Левкотей (*Λευκο-θήα*) букв. «белая богиня», а мертвый штиль именует *λευκή ὑάλην* букв. «белое спокойствие» [Hom. Od. V: 333–353]. С нашей точки зрения, у Гомера, как и в поморском заговоре, представлен один и тот же вид табуирования, когда прямое название природного явления (штиля, морской богини (Ино), духа моря) заменяется другим, являющимся хвалебной характеристикой их.

Еще Ф. Буслаев отметил положительную семантику прилагательного «белый»: «Теперь обратимся к истории эпитета: белый. Сначала заметим, что собственное значение этого слова то же, что и слова красный: т. е. прекрасный, светлый и ограничение того и другого слова названием известного цвета есть позднейшее явление. В мифологическом имени божества: Бел-бог, хотя и видно первоначальное значение и древность этого прилагательного, однако это имя могло быть только частным, не распространившимся между всеми славянами: между богами языческой Руси его не находим. Бел-бог, как и Черно-бог, сохранились у славян в названиях урочищ, например, двух гор в Лужицах около Будешина: но предание о значении их почти изгладилось. Наше бел, бил находим в двух древнейших формах: 1) в кельтских наречиях: *beul, beil, beal, beli* и др.-кельт. *belenus, belinus*... означает бога света и огня... 2) у литовцев и латышей в форме *baltas, balts*, и

именно в собственном, т. е. обширном значении нашего прилагательного *бел...* *Mare balticum, insula baltia*, еще задолго до Р. Х. известные древним писателям, безо всякого сомнения могут быть произведены от лит. *baltas, balts*, и следовательно море балтийское значит море белое» [Буслаев 1848: 45–47]. Ср. также название реки в Македонии Леуко́с (Белая), древнее название реки Тибр *Albula* (Белопенная), источника близ Тибра и нимфы этого источника *Albunea* (Белизна), вилы у словаков (*bjele panje*), морской нимфы в бретонском фольклоре (*la Dame Blonde*), русалки у славян (*Белая баба*) и т. д. и т. п.

Следы положительной семантики, заключенной в прилагательном *белый*, нашли свое отражение в языках разных народов. Так, в греческом слово *λευκος* (белый) имеет и второе значение — «красивый». Известное латинское выражение *Albo lapillo notare diem* (Отмечать день белым камешком) связано с обычаем античных римлян, признававших белый цвет эмблемой счастья. Прилагательное *albus*, помимо значения «белый», по-латыни имеет еще и другие значения — «счастливый, благоприятный». Английское прилагательное *white* (белый) употребляется и как обозначение счастливого, благоприятного дня, времени, и как обращение к любимому. Французский фразеологизм *fils de la poule blanche* (букв. ‘сын белой курицы’) обозначает счастливчика. В языке русских охотников вместо слова *женщина*, которое не положено произносить во время охоты, используется его табуистическая замена — *белоголовка* [Зеленин 1929–1930: 131].

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, приводя свидетельство А. Н. Веселовского о том, что «в сербской народной поэзии все предметы достойные хвалы, чести, уважения, любви — белые», отмечают: «Все это сочетается с белым, обладает положительным значением... Чернобог целиком соотносится с несчастьем, а Белобог со счастьем: ...*prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo*... (ср. у Гельмольда в цитате о Чернобоге, где фактически идет речь и о неназванном по имени втором члене противопоставления; ср. также указанные выше сербо-лужицкие свидетельства о Белобоге (*Bjeľy bóh*) в связи с чем-то хорошим» [Иванов, Топоров 1965: 66, 138]. В «Этимологическом словаре русского языка» Преображенский, давая разъяснение этимологии прилагательного *белый*, отмечает: «В народной поэзии сближается бел = мил» [Преображенский 1910–1911: 482]. Ср. с примерами, приведенными во втором выпуске СРНГ: *Беленький*. Фольк. Возлюбленный. Пск., 1907 [СРНГ 1966: 11]. *Белинка*. Фольк. Ласковое название девушки. Калуж., 1896 [Там же: 214]. *Белиночка*. Ласковое название возлюбленного. Пермь, 1930 [Там же: 214]. *Белянка*. Любимая девушка. Новг., 1913 [Там же: 240]. *Беляночка*. Ласк. Любимая девушка. Орл., 1868–1874 [Там же]. *Белянушка*. Ласк. Женщина или девушка, которой хотят выразить при обращении свою любовь, ласковое отношение. Влад. 1851 [Там же: 241]. *Белянчик*. Голубок, голубчик. Ласковое обращение жены к мужу. Казан., 1849 [Там же]. В «Словаре русских народных говоров» к 3-му значению слова «белый» дается пояснение: «Хороший. О жизни. Что за беда, если в Сибирь угодишь? Там тоже белая жизнь. Пск., 1908» [Там же: 229].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что название духа моря *беля*, *бело-лапко*, обозначение Гомером мертвого штиля на море «белое спокойствие» (*Λευκή γᾶλήνη*) и морской богини Ино «белая богиня» (*Λευκο-θεά*) стоят в одном ряду табуированных названий с положительной коннотацией.

Сам механизм запрета на употребление какого-либо слова, например названия болезни, либо замена прямого названия объекта другим, табуированным, сродни защитным

механизмам, которые включаются у невротика в момент болезни: опасный объект следует либо вовсе не называть, чтобы «не накликать беду, болезнь» [Лотман, Успенский 1973: 286], либо, дабы умиловить его, использовать для его обозначения другое — чаще хвалебное, приятное — имя. Например, название в заговорах лихорадки *добравой*. В. И. Даль приводит такой пример: «Чтобы не гневать Иродовой сестрицы, называют ее так те, которым кажется мало честить ее дедюхой, кумахой (кумой), теткой, соседкой и пр.» [СРНГ 1972: 75] или наименование черта — *доброхот* [Там же: 79].

В. Руднев обозначил заговорный дискурс как обсессивный, отметив функциональную общность речевого поведения невротика и заклинателя: «Существует более частный „прием“ и соответствующий этому „приему“ тип дискурса, направленный на изменение мира от неблагоприятного хаотического состояния (например, болезни) — к благоприятному, более упорядоченному состоянию (например, к выздоровлению). Речь идет о заговорах и заклинаниях. Их цель как раз и состоит в том, чтобы при помощи магии воздействовать на мир соответствующим образом. В этом смысле заговор и заклинание, безусловно, представляют собой разновидности обсессивного дискурса в фольклорном сознании» [Руднев 2000: 135].

Вяч. Вс. Иванов в разделе «Действо имени и табу слов» своей книги «Очерки по истории семиотики в СССР» обратил внимание на исследования психиатра С. Н. Давиденкова и ранние работы З. Фрейда применительно к сопоставлению табу с особенностями речевого поведения невротиков и истериков. Так, С. Н. Давиденков выявил «совпадение разнообразных табу (охранительно-запретительных ритуалов) по своему нейрофизиологическому механизму с защитными действиями, которые использует невротик для своего успокоения», Фрейд же еще в первых работах «показал, что при истерии наблюдается полная афазия, при которой больной не произносит ни одного слова, тогда, как при афазиях, вызванных органическим поражением, какие-нибудь слоги и междометия должны сохраниться». В связи с этим Вяч. Вс. Иванов отмечает: «Может представлять особый интерес установление аналогий между афазией и табу слов, с одной стороны, истерической тотальной афазией и аналогичным явлением в синкретической системе знаков, — с другой. Как при табуировании одного слова, так и при полном отказе от речи, наблюдается вытеснение означающих сторон знака (или знаков) устного языка» [Иванов 1976: 40–41]. Фильм А. Тарковского «Зеркало» в сценарном варианте первоначально назван «Белый, белый, белый день...» и соотнесен со стихотворением Арсения Тарковского: «Белый день»:

Камень лежит у жасмина.
Под этим камнем клад.
Отец стоит на дорожке.
Белый-белый день.

В цвету серебристый тополь,
Центифолия, а за ней —
Вьющиеся розы,
Молочная трава.

Никогда я не был
Счастливей, чем тогда.

Никогда я не был
Счастливей, чем тогда.

Вернуться туда невозможно
И рассказать нельзя,
Как был исполнен блаженством
Этот райский сад.

(Ср. строки из другого стихотворения Арсения Тарковского: «С тобою белый день белее, / А ночью белого белей / Свободно плещут крылья феи / В блаженной комнате моей», написанного в 1977 г. уже после выхода фильма «Зеркало» на экран.)

Показательно, что фильм начинается словами: «Я могу говорить» [Тарковский 1975: 109], которые впоследствии сестра режиссера прокомментировала весьма недвусмысленно: «Эпиграф к фильму „Я могу говорить“. Для меня он значит, что наконец Андрей освободился от табу, которому мы с ним, добровольно и не сговариваясь, следовали многие годы — никогда не говорить о том, что пережили в детстве... мы были отмечены горькой печатью — нас оставил отец, горячо нами любимый... Мы никогда не спрашивали наших родителей, как и почему они разошлись. Это тоже было запретной темой. И вдруг Андрей заговорил» [Тарковская 1989: 101–102]. Весь фильм построен как обсессивный дискурс, заговаривающий боль утраты отца, направленный на преодоление распада семьи и призванный восстановить ее целостность. И положительная коннотация прилагательного *белый*, и троекратное, типичное для заговоров, его повторение в заглавии сценария говорят о попытке режиссера (думается, на бессознательном уровне) нейтрализовать психическую травму, полученную в детстве. Налицо переход от истерической тотальной афазии к парциальной, невротической. Подобные аналогии можно обнаружить и в речевом обиходе мореходов.

Если в охотничьем языке название медведя табуируется (напр., *бурый, косолапый* и т. д.), то в языке мореходов на его употребление наложен запрет: «В море нельзя поминать медведя, а то будет буря». Ср. с данными, приводимыми в «Словаре русских народных говоров»: «9. *Медведь*. Слово, которое нельзя произносить во время зимнего лова рыбы. Пск., 1912–14» [СРНГ 1982: 66]. Таким образом, у мореходов и рыболовов на слово *медведь* наложено табу без замены его на другое название. Метафорическое же отклонение табуированного названия от прямого во многом сходно с субститутивной реакцией невротика на «болевого» стимул и обладает, пользуясь терминологией Фрезера, применяемой им в отношении магических обрядов, основанных на законе подобия (сходства), свойством «подражательной» гипнотической магии заговора [Фрезер 1986: 51]. К подобному магическому обряду относится дошедший до наших дней ритуал «завязывания ветра»: «По суеверным представлениям — „противный“ ветер можно остановить, выставив ему навстречу женскую верхнюю одежду. Когда он подует, ее нужно быстро завязать. Но, если долго продержат ветер завязанным, то, когда, наконец, он вырвется на волю, будет сильная буря». Этот обряд описан Богоразом в 1901 г. на Колыме [СРНГ 1972: 349]. Упоминаемое А. Н. Афанасьевым поверье русских моряков, что «свистом можно вызвать бурю» [Афанасьев 1982: 90], и существующее и по сей день суеверие, распростра-

ненное в Восточной Европе, согласно которому «моряки, высвистывающие ветер, совершают прямое обращение к „князю силы воздуха“, просят им помочь в их работе» [Оrie, Tatem 1989: 447], также относятся к обряду магического подражания.

Если вышеприведенные магические действия сдерживания противного ветра и вызывания бури осуществляются с помощью невербального языка жестов, то заговоры мореходов, направленные на вызывание попутного ветра, отличаются использованием субститутивных названий ветра в уменьшительно-ласкательной форме. Так, например, амурские моряки по время штиля вызывают ветер следующим образом: *Ты подуй, подуй, погодушка, с родимой стороны*. Поморы используют во многом сходный заговор: *Припади-ко, батюшкá, у нас лодка не ходка*. Если в Амурской области в качестве табуированного названия ветра используется слово *погода* с уменьшительно-ласкательным суффиксом *-ушк* по модели *матушка, лапушка*, то поморы обращаются к ветру так, как обычно обращаются к морю — *батюшка*. «С положительным смыслом моря согласуется встречающаяся в эпосе формула *батюшка-море*, например: *поехал по батюшку синю морю*» [Иванов, Топоров 1965: 117–118].

Также здесь следует привести заклинание архангельских мореходов во время штиля: *Идите, святые ангелы, ко синю морю с золотыми ключами, отмыкайте и колебайте синее море ветром и вихером* [Майков 1994: 75]. В приведенном заклинании использован традиционный для других заговоров — лечебных, любовных — набор словесных клише: *святые ангелы, ключами отмыкайте*. Во многом сходные заклинания используют и каспийские мореходы: *Святой воздух, помоги нам!* [Даль 1955/4: 161]. Интересно сравнить эти заклинания с ранее приведенным *Беля, беля, беля, белолapкo*. Эпитет *святой*, применяемый к ангелам и ветру (воздуху), не только несет в себе, подобно *беля, белолapкo*, положительную символику, но и является синонимом его. В пользу этого предположения говорит заключение, к которому пришел в свое время Вяч. Вс. Иванов: «Важно подчеркнуть, что противопоставление белый — черный может получать абстрактное толкование: как чистый — нечистый, сакральный — мирской (Белая Русь в смысле Святая Русь)» [Иванов 1980: 165].

Таким образом в заговоре *Беля, беля, беля, белолapкo* можно усмотреть смысловой оттенок, свойственный молитвенной формуле Троичного тропаря *Свят, свят, свят, Господь*.

В христианской традиции покровителем моряков является святитель Николай Чудотворец, с чьим именем у них связан ряд ритуалов и магических действий. Больше всего почитают святителя Николая греческие моряки. С. Аверинцев, говоря о власти Николая Чудотворца над морской стихией, отмечает: «Греческий моряк видел в Николае помощника и защитника в повседневном труде (он считался патронном-покровителем моряков)» [Аверинцев 1981: 217–218]. Ср. упоминаемый в рассказе А. Куприна «Листригоны» «обыкновенный овальный и тонкий голыш с повернутой вверх дыркой... ни один греческий моряк не выйдет в море без такого талисмана, освященного у раки Николая Угодника и спасающего от бури» [Куприн 1958: 520–521].

Однако святитель Николай почитается не только греческими мореходами. Для поморов его помощь не менее важна. Интересное наблюдение, сделанное в 1885 году А. Подвысоцким, говорит в пользу этого: «Отправляясь в море, мужики берут с собой обереги — клочки бумаги с записанными на них молитвами свт. Николаю —

Николе — морскому богу, как называют его (Николая Чудотворца) поморы, которые его считают покровителем мореплавания» [СРНГ 1989: 68]. Вполне вероятно, что в качестве оберегов поморы записывали кондак 5 из «Акафиста святителю Николаю Чудотворцу», так как именно он заключает в себе благодарственное прославление святителя как защитника плавающих на кораблях по морю: «Боготечная звезда явился еси, наставляя по морю плавающих люте, имже смерть предстояше вскоре иногда, аще не бы ты предстал еси призывающим тя в помощь, чудотворче святыи Николае; уже бо нестыдно бесом летающим и погрузити корабли хотящим запретив, отгнал еси их, верныя же научил еси спасающему тобою Богу взывати: Аллилуиа». Подобные обереги с записанными молитвами являются своего рода заговорами, с той только разницей, что в охранительном ритуале они фигурируют не в устном, а в письменном виде.

С именем святителя Николая была связана и существовавшая в Венеции вплоть до конца XVIII в. церемония обручения Венеции с Адриатикой. Когда в XV в. дож Венеции Учитетоло присоединил Далмацию, в честь этого события, утверждавшего владычество Венеции на морях, дож и церковный капитул учредили обряд обручения с морем. Ежегодно в день Вознесения дож отправлялся на остров Лидо, где был торговый порт, и посещал службу в церкви Сан-Никола. В конце службы священник возносил благодарение покровителям Венеции и морякам — апостолу Марку и святителю Николаю. После этого дож садился на корабль и бросал в море свой перстень, освященный в церкви, со словами: *Ti sposiamo, o mare nostro, in segno di vero e perpetuo domino* («Мы обручаемся с тобой, о наше море, в знак истинного и вечного владычества»). Обрядовый синкретизм слова, действия, вещи, отмеченный О. Фрейденберг, нашел свое полное воплощение именно в этой церемонии.

Все вышеперечисленные магические ритуалы и заговоры, связанные со святителем Николаем, говорят о необыкновенной силе воздействия на морскую стихию, которой он обладал в глазах мореходов и властителей морских держав. Вознесенные ему хвалы, молитвы, освященные у его раки предметы — все это обретало для верующих положительную сакральную символику и должно было выполнять охранительные функции.

Отдельный класс составляют табу мореходов, построенные в форме апелляции имени собственного. Древнерусское обозначение бури — *фурстовина*, впервые упоминающееся в «Хожении» Афанасия Никитина и приводимое в «Материалах для Словаря древнерусского языка» Срезневским («И встала *фурстовина* на море да судно меньшее разбило о берег» [Срезневский 1903: 1358]), является заимствованием из «*lingua franca*», и, по-видимому, представляет собой табуированное название бури средневековыми мореходами. В послесловии к «Хожению» Никитина В. Н. Адрианова-Перетц так комментирует появление слова *фурстовина* в лексике русского морехода: «Вероятно, широкому общению с западноевропейскими купцами (через „немецкий двор“ в Новгороде тверские гости торговали с Западом) Никитин обязан был знакомством со Средиземноморской „*lingua franca*“, откуда в его языке появились отдельные слова и морские термины: ...*фурстовина* (буря)» [Адрианова-Перетц 1958: 94]. В комментариях к «Хожению» И. Н. Петрушевский подробно описывает процесс заимствования слова *фурстовина*: «*Фурстовина* — морская буря, от итал. *fortuna* — „буря“ (из лат. *fortuna* — „судьба“); в значении бури это

слово встречается и в новогреческом языке — φορτοῦνα; ср. украинск. *фуртовина* — „буря“. Это слово, как и другие итальянские, старофранцузские и новогреческие слова, встречающиеся у Афанасия Никитина, вошедшие в средиземноморский жаргон „lingua franca“, сложившийся в период крестовых походов, распространялись при посредстве моряков, вплоть до Индии» [Петрушевский 1955: 192].

«Lingua franca» образовался в Средние века в Средиземноморье на основе смешения французской, провансальской и итальянской лексики и служил средством общения в основном арабских и турецких купцов с европейцами. Во время крестовых походов роль «lingua franca» возрастает; он вбирает в себя слова греческого, испанского, арабского, турецкого языков.

Вполне вероятно, что обозначение мореходами бури словом *fortuna* является табуированным названием опасного явления на море путем апеллятивизации имени собственного (римской богини счастья и удачи Фортуны (Fortuna)). Поскольку в речевом обиходе мореплавателей многие явления, связанные с морской стихией, были табуированы, прямое название бури — *tempesta* — не употреблялось, а заменялось хвалебным табуированным — *fortuna*. Назвать опасное явление по имени значило, пользуясь словами О.М. Фрейденберг, «призвать» его сущность, поэтому суеверные мореплаватели заменили прямое название бури другим, несущим положительную смысловую доминанту и ассоциирующимся с богиней счастливого случая Фортуной.

Подобный же механизм положительной субституции можно наблюдать в отношении табуированного названия мореходами мертвого штиля. Его проанализировал В. фон Вартбург, соотнеся возникновение «приятного» названия мертвого штиля у мореходов вместо «неприятного» с субститутивной реакцией крестьян, в языке которых табуированное название хищного зверька — ласки — построено по принципу «хвалебной» характеристики опасного объекта: «Тотальный страх произнесения имени животного вслух, например ласки, бытует повсеместно и может быть уподоблен магическому обряду инкарнации. Пытаясь задобрить это животное, люди давали ему другое имя — приятное и льстивое, в то время как родовое название животного игнорировалось: в Баварии ласку называют *Schöntierlein* (хорошенькая маленькая зверюшка), *Schöndinglein* (красотулечка), в Дании — *Kjonne* (то же). Подобное явление наблюдается и в романских языках, где родовое название ласки *mustela* табуировано. В итальянском языке это *donnola* (хозяйюшка), в луккском диалекте *bellola* (красотулечка), по-французски *belette* (то же), в ретороманском *bon oiseau* (добрый предвестник)...

Обратимся теперь к обозначениям метеорологических явлений, названия которых претерпели изменения под влиянием внушаемого ими суеверного страха. Франц. *bonace* (< итал. *bonaccia*) обозначает „мертвый штиль“ у мореходов, почитающих духов погоды. Это название претерпело ряд изменений: греч. *μαλακία* обозначало „мертвый штиль“, затем оно вошло в латынь, приобретя форму *malacia*, что считалось деривацией от лат. *malus* („плохой, дурной“). Вот почему мореходы из страха перед духами погоды, дабы умиловить их, заменили в слове *malacia* морфему *mal-* („плохой“) на *bon-* („хороший“)» [Wartburg 1963: 187–188].

А. Доза более подробно рассмотрел появление во французском языке табуированного названия мертвого штиля: «Слово *bonace* (мертвый штиль) появилось в XII в.

и восходит к провансальскому *bonassa* (от итал. *bonaccia*), которое в свою очередь берет начало в вулгарной латыни, когда «мертвый штиль» стали обозначать словом *bonacia* взамен лат. *malacia* (из греч. *malakia*), которое воспринималось как деривация от слова *malus* („плохой“) [Dauzat 1954: 623]. В приведенном способе табуирования субституции подвергся лишь корень слова *mal-*, несущий в представлении мореходов отрицательную символику, в то время как суффикс *-cia* остался неизменным.

Если в ранее рассмотренных примерах табуированных названий ветра (*погодушка*, *батюшка*) слово получало положительную семантику путем использования уменьшительно-ласкательных суффиксов *-ушк*, *-юшк*, то в данном случае положительную семантику *bonace* придал замененный корень *bon-*. Следует иметь в виду, что у древних римлян существовали не только апеллативы с этим корнем (*bonum* — «добро», «благо», *bonus* — «добрый», «хороший»), но и имя собственное *Bona Dea* (Бона Деа — букв. «Благая Богиня») — древнеиталийское божество плодородия и изобилия, одна из богинь-матерей, имя которой было в свою очередь табуировано. Возможно, что здесь, как в случае с названием бури — *fortuna*, налицо процесс апеллативизации имени собственного и обозначения им неблагоприятного для мореплавателей метеорологического состояния — мертвого штиля. Если учесть, что у Гомера мы встречаем табуированное название мертвого штиля (λευκή γᾱλήνη), которое, так же как и *bonacia*, несет положительную характеристику опасного явления на море, можно говорить об определенных закономерностях процесса табуирования «мертвого штиля» у мореходов, который осуществляется по единой модели: замена прямого названия табуированным — приятным и хвалебным. В случае с названием мертвого штиля *bonacia* вместо *malacia* мы имеем дело с так называемой народной этимологией, которая часто встречается в обрядах и ритуалах разных народов и носит запретительно-охранительный характер табу, выступая в роли магической функции. Д. К. Зеленин проанализировал широко распространенное у русских, украинцев и сербов суеверие, связанное с запретом или заменой наречия «куда» и существованием специального глагола *закудыкивать*, *закудыкать* — спрашивать встречного: «куда едешь, идешь, направляешься?». По мнению исследователя, запрет вопроса «куда?» естественно выводить из требования соблюдать тайну и молчание при выполнении важного дела, особенно же при начале его. Само слово *куда* сблизилось по созвучию со словами с корнем *куд-*, имеющими негативное, злокозненное значение (*куд* — «злой дух», «бес»), а потому подлежало запрету на произнесение [Зеленин 1929: 30].

Запретом на употребление *malacia* нейтрализуется отрицательный заряд этого слова, которое близко по созвучию со словами, несущими негативную сакральную семантику (возглас по-латыни *malum!* означает «черт возьми!», франц. *le Malin* — «злой дух, дьявол», русск. *Малава* — «нечистая сила», *малавить* — «пугать» (о нечистой силе) Пск., 1895 [СРНГ 1981: 317], евангельское: «или вы не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники — Царства Божия не наследуют» [I Коринф. 6: 9]), и произнесение вслух которых могло привести, согласно суеверию мореходов, к губительным последствиям. Все связанное со словами *bonum* (добро), *fortuna* (счастье) (ср. формулы пожелания счастья: *quod bonum*

fortunatumque sit! (лат.); *bonne chance, bonne fortune* (франц.), *buona fortuna* (итал.)) несет положительную семантику и сулит удачу. Когда в 1400 г. лодка с моряками разбилась у берегов г. Кальери на Сардинии, благодарные мореходы, спасшиеся после кораблекрушения построили там церковь и назвали ее *Basilica Bonaria* (Приветливая). В этой связи стоит вспомнить, что итальянский город Беневенто в древности принадлежал племени гирипинов, носил название Малевент (Maleventum) и был переименован римлянами в Беневент (Beneventum) после победы над Пирром в 275 г. до н.э. Пример обратного переименования *bon-* в *mal-* находим у Бенвенуто Челлини: «...когда я явился немного позже, чем обычно, герцог мне сказал: „Ты Malvenuto“. На какие слова я сказал: „Государь мой, это не мое имя, потому что имя мне Бенвенуто“» [Челлини 1958: 108]. Имя Челлини *Benvenuto* по-итальянски значит «желанный». Стремясь подчеркнуть свое неудовольствие опозданием мастера, герцог заменил *ben-* на *mal-* в имени Челлини, каламбурно превратив «желанного» Челлини в «нежеланного».

Вероятно, при посредстве все той же «*lingua franca*» в язык русских мореходов пришло лат. *bonacia* или франц. *bonace*, поскольку «Словарь русских народных говоров» приводит пример бытования слова *бунацо* как обозначения «мертвого штиля» на Черном и Азовском морях [СРНГ 1968: 275]. Здесь мы сталкиваемся, по всей видимости, с примером двойного табуирования: когда опасное явление обозначается не только эвфемистически, но еще и с помощью чужого языка. Возможно, что слово *бунацо* воспринималось русскими мореходами как некое заклинательное слово, смысл которого и не должен быть разъяснен, дабы не была утрачена сила заклинания. Основным моментом здесь является магическая сила слова *бунацо*, произнося которое можно умиловать духов моря и при мертвом штиле вызвать попутный ветер. Вяч. Вс. Иванов отметил: «Использование чужого языка (чужой знаковой системы) имеет особые (сакральные) функции, усиливающие необходимость закрепления в неизменном виде иноязычного текста» [Иванов 1976: 257–258].

Как видим, народная этимология или этимологическая магия играла большую роль в создании охранительной функции языковых табу у мореходов: называя мертвый штиль *bonacia* вместо *malacia*, мореходы как бы осуществляли акт положительной «инвокации» (призывания), наделяя благоприятной характеристикой морскую стихию в надежде на ответное милостивое к себе отношение и благополучный исход своего путешествия по морю.

Магическая и номинативная функции заговора и табу настолько органично перетекают одна в другую, что на примере анализа их из обихода мореплавателей можно видеть, как отголоски архаических пластов синкретизма слова–действия–вещи дошли до наших дней в единстве текста и ритуала, их эквивалентности и взаимопереводимости.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Аверинцев 1981 — Аверинцев С. С. Николай Чудотворец // Мифы народов мира. М., 1981. Т. 2.
Адрианова-Перетц 1958 — Адрианова-Перетц В. Н. Афанасий Никитин — путешественник-писатель // Хожение за три моря А. Никитина. М.; Л., 1958.

- Афанасьев 1982 — *Афанасьев А. Н.* Древо жизни. М., 1982.
- Буслаев 1848 — *Буслаев Ф. И.* О влиянии христианства на славянский язык. Опыт истории языка по Остромирову евангелию. М., 1848.
- Даль 1955 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 1–4.
- Зеленин 1929–1930 — *Зеленин Д. К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1 и 2. Л., 1929–1930.
- Зеленин 1929 — *Зеленин Д. К.* Русское «закудыкать». Этюд из социальной психологии языка // *Slavia*. 1929. № 3.
- Иванов 1976 — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов 1980 — *Иванов Вяч. Вс.* Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии (к названию Белоруссии) // *Балто-славянские исследования*. М., 1980.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
- Куприн 1958 — *Куприн А. И.* Листригоны // *Собрание соч.* в 6 т. М., 1958. Т. 4.
- Лотман, Успенский 1973 — *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Миф — имя — культура // *Уч. Зап. Тартуского ун-та*. Вып. 30. Т. 6. Тарту, 1973.
- Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Петрушевский 1958 — *Петрушевский И. Н.* Комментарий географический и исторический // *Хождение за три моря А. Никитина*. М., 1958.
- Познанский 1917 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Преображенский 1910–1911 — *Преображенский Н.* Этимологический словарь русского языка. М., 1910–1911.
- Руднев 2000 — *Руднев В.* Поэтика навязчивости // *Московский психотерапевтический журнал*. 2000, № 4.
- Срезневский 1903 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, Т. 3.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров, Л. (СПб.), 1965–2004–. Вып. 1–38–.
- Тарковская 1989 — *Тарковская М.* «Я могу говорить...» // *Искусство кино*. 1989, № 2.
- Тарковский 1975 — *Тарковский А.* Белый день. Сценарий // *Искусство кино*. 1975. № 6.
- Топоров 2002 — *Топоров В. Н.* Числовой код в заговорах по материалам сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания» (часть первая) // *Заговорный текст. Генезис и структура. Материалы круглого стола*. М., 2002.
- Фрезер 1985 — *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1985.
- Челлини 1958 — *Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни Челлини, флорентинца, написанная им самим в Флоренции*. М., 1958.
- Dauzat 1954 — *Dauzat A.* Dictionnaire étymologique de la langue française. 11-ed. Paris, 1954.
- Opie, Tatem 1989 — *Opie I., Tatem M.* Dictionary of Superstitions. New York, 1989.
- Wartburg 1963 — *Wartburg W.* Problèmes et méthodes de la linguistique. Paris, 1963.

Научное издание

ЗАГОВОРНЫЙ ТЕКСТ

Генезис и структура

Корректор *Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*
Оформление *А. С. Старчеус*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: **nina_dom@mtu-net.ru**
or by tel./fax: **+7 095 959-21-03**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 70×100 ¹/₁₆. Гарнитура «Times». Печать офсетная.
32,5 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 1278

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6

С
Т
Р
У
К
Т
У
Р
А

Т
Е
К
С
Т
А

ЗАГОВОРНЫЙ ТЕКСТ



ИЗДАТЕЛЬСТВО

ИНДРИК