

В. П. ПЕТРОВ

## ЗАГОВОРЫ

### *Публикация А. Н. Мартыновой*

Виктор Платонович Петров (1897—1969) внес заметный вклад в литературоведение, фольклористику, этнографию, историю, археологию и другие общественные науки.<sup>1</sup> Значительное место в его многогранной научной деятельности занимали вопросы народной культуры и быта. Интерес к фольклору, возникший у В. П. Петрова на лекциях и в семинаре А. М. Лободы, окреп и расширился в 20-е годы во время его работы в Этнографической комиссии Всеукраинской Академии Наук, руководителем которой он стал в 1927 г. Им много сделано для организации и становления на научные основы собирательской работы на Украине, написан ряд детально разработанных программ по собиранию отдельных жанров и видов устного народного поэтического творчества. Под руководством В. П. Петрова в 1925 г. начал выходить «Етнографічний вісник» — периодическое научное издание, на страницах которого опубликовано много статей, обзоров, рецензий В. П. Петрова, сыгравших большую роль в становлении и развитии украинской фольклористики и этнографии.

Во время Великой Отечественной войны В. П. Петров принимал активное участие в борьбе советского народа против фашистских захватчиков и был награжден орденом Великой Отечественной войны I степени.

В своих исследованиях В. П. Петров особенное внимание уделял осмыслению фольклорных процессов, их генетических основ и исторического развития, проблеме взаимодействия фольклора и мышления первобытно-общинного строя, которая решается им в целом ряде работ (часть

---

<sup>1</sup> См. о нем: *Березовський І.* Визначний дослідник. — Народна творчість та етнографія, 1970, № 6, с. 57—62; Конференція, присвячена науковій діяльності В. П. Петрова. — Там же, 1975, № 3. Библиографию работ В. П. Петрова см.: *Петров В. П.* Язык. Этнос. Фольклор. Київ, 1966, с. 40—61; *Археологія.* Київ, 1966, т. XX, с. 3—4; *Советская археология*, 1970, № 1, с. 313—315; *Український історичний журнал*, 1965, № 11, с. 123—124; 1969, № 9, с. 158.

из них до сих пор неопубликована). Статья «Заговоры» была написана для трехтомника «Русский фольклор», который готовился к изданию в конце 30-х годов сектор фольклора ИРЛИ. Трехтомник издан не был, и статья В. П. Петрова осталась в архиве сектора народного творчества ИРЛИ среди редакционно-издательских материалов.<sup>2</sup>

В мае 1939 г. на всесоюзной конференции по фольклору В. П. Петровым был прочитан доклад о заговорах, основные положения которого более обстоятельно и детально освещены им в публикуемой статье. Научное значение доклада получило высокую оценку выступавших в прениях Е. Г. Кагарова, Ю. М. Соколова. Е. Г. Кагаров особенно отметил большой объем использованного материала и самостоятельность подхода к нему исследователя.<sup>3</sup>

До настоящего времени статья не утратила своего научного значения.<sup>4</sup>

В ней дается обзор исследований по заговорам, причем автор особенно подробно останавливается на освещении вопроса о связи слова и образа. На большом фактическом материале В. П. Петров доказывает, что в заговоре действие и слово равнозначны по своей функции как средства, приемы для достижения определенной практической цели. Особые разделы статьи посвящены поэтике заговоров и их мировоззренческой сущности. Автор пишет, что в основе заговора лежит диффузное мышление с характерной для него нерасчлененностью понятий о природе явлений, состояний, существ, стихий и веществ, «личностным» представлениям о предметах и «предметным» представлениям о живых существах. Анализируя заговоры от болезней, охотничьи, пастушеские и др., В. П. Петров убедительно показывает, что каждый художественный образ заговоров не является самостоятельным и самодовлеющим, а подчинен целевой установке заговора и имеет функциональный характер.

При подготовке статьи к печати сверены цитаты, библиографические ссылки оформлены согласно современным требованиям, а недостававшие во многих случаях выходные данные и номера страниц дополнены автором настоящей заметки. При цитировании заговоров первая ссылка дается полностью в подстрочном примечании, далее этот источник указан сокращенно в тексте.

## 1

Среди других видов устного народного творчества заговоры занимают свое особое и своеобразное место. От прочих видов фольклора — песни, сказки, былины, легенды и т. д. — они отличаются прежде всего тем, что представляют собою средства для

---

<sup>2</sup> В настоящее время шифр рукописи: Рук. отд. ИРЛИ, разр. V, кол. 17, п. 9, № 1.

<sup>3</sup> См.: Конференция по русскому фольклору. Стенографический отчет. 1939. — РО ИРЛИ, разр. V, кол. 221, п. 13, № 12, с. 1—34.

<sup>4</sup> За этот период о заговорах было опубликовано незначительное число небольших по объему работ (см., например: *Астахова А. М.* Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. М., 1964; *Власова З. И.* К изучению поэтики устных заговоров. — В кн.: *Русский фольклор*. Л., 1972, т. XIII, с. 194—200).

достижения определенной практической цели. Заговоры утилитарны, они непосредственно связаны с бытом. В то время как текст песни, былины или сказки существует как нечто целое и самостоятельное, как весьма сложное и развитое словесное произведение, словесный текст заговорных формул в ряде примеров бывает иногда предельно прост и несложен. Словесная формула заговора обычно сосуществует с действием, причем действие и слово оказываются взаимнообратимыми и тождественными по функции. Предполагается, что одной и той же самой цели можно достичь и с помощью слова, и с помощью действия. Отсюда равнозначность и равноценность заговора и действия, несамостоятельность словесных формул, заменимость заговора действием. Весьма часто словесная заговорная формула представляет собою только словесное выражение, словесное описание, изображение совершаемого действия. Связь в заговорах словесного текста с действием сближает заговоры с обрядовой поэзией. Даже в развитом заговоре не трудно вскрыть его первичные элементарные составные части, его производность по отношению к основным представлениям и взглядам. Заговоры — это «фольклор» в первичном и буквальном смысле этого слова.

Устойчивость формы и содержания заговоров, схематизм структуры, повторность образов, однообразие формул, предельная их упрощенность — все это обычно толковалось как указание на консервативную, вековую неизменность заговоров, их архаическую исконность, уходящую в седую древность. Что заговоры это реликты, — в этом сходились и представители мифологической школы, и психологической, и историко-сравнительной.

Представители мифологической школы (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и др.) вопрос о сущности и происхождении заговора решали, рассматривая заговоры как обломки и остатки древнеязыческой мифологии. Возникновение заговоров они относили к так называемому «эпическому периоду», когда мифологическое творчество достигает своего расцвета. Они считали, что заговоры это первоначально молитвы-мифы, обращенные к древним языческим божествам. «...заклипания, — писал Ф. Буслаев, — идут непосредственно от периода языческого... стоят в теснейшей связи с первобытной эпической поэзией, входят в древнейший эпический миф как отдельные эпизоды».<sup>1</sup>

Тезис Буслаева о реликтовом характере заговоров, о том, что заговоры в своем первоначальном виде представляли собою «величания богов», молитвенные обращения к богам, соответствующие индийским величаниям («мантре») в эпоху Вед, нашел себе развитие и конкретизацию у А. Н. Афанасьева; в полном

---

<sup>1</sup> Буслаев Ф. И. 1) О сродстве одного русского заклятия с немецким, относящимся к эпохе языческой. — В кн.: Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861, т. 1, с. 251; 2) О народной поэзии в древней русской литературе. — Там же, т. 2, с. 31—32.

соответствии с мнением Ф. И. Буслаева, что заговор — это первоначально величание божества, мольба, обращенная к божеству, что «заклинания идут непосредственно из периода языческого», А. Н. Афанасьев определял заговоры как обломки древних языческих молитв и заклинаний — классическая формулировка взглядов мифологической школы на заговоры, повторяющаяся у раннего А. А. Потебни, Я. Порфилева, М. Галахова, П. Ефименко и др.<sup>2</sup>

Рассматривая заговоры как реликтовые остатки языческой религии древних славян, Афанасьев писал, что они «представляют один из наиболее важных и интересных материалов для исследователя доисторической старины», что они «сохранили нам драгоценные свидетельства», отголоски поэтических воззрений глубочайшей древности.<sup>3</sup> По мнению Афанасьева, основное содержание заговоров как древнеязыческих молитв — это натуралистический миф, миф о стихиях природы: «... первоначально это были молитвы, обращенные к стихийным божествам».<sup>4</sup> Рассматривая заговоры как «воззвания к стихийным божествам», относя их к древнеязыческим временам, утверждая их исконную неизменность, Афанасьев считал, что если в позднейших заговорах и встречаются имена христианских святых, то это только результат подновления, подстановки, замены языческих имен христианскими: «В эпоху христианскую эти древнейшие воззвания к стихийным божествам подновляются подставкою имен спасителя, богородицы, апостолов и разных угодников».<sup>5</sup> Таковы, по мнению Афанасьева, единственные изменения, которые претерпевают заговоры в течение тысячелетий. Тем самым задача исследователя, по мнению Афанасьева, и заключается в том, чтобы раскрыть в позднейших заговорах их первоначальное содержание как натуралистических мифов, мифов-молитв, обращенных к стихийным божествам, т. е., иначе говоря, мифов о небесных атмосферных явлениях, о грозе, о тучах и прежде всего о боже-громовнике. Заговоры, в которых имеются обращения к месяцу, звездам, солнцу, к заре, ветрам и другим стихиям,

---

<sup>2</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1865—1869, т. 1—3. А. А. Потебня называл заговоры — выветрившимися языческими молитвами. (О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860, с. 31). Я. Порфирьев считал, что «заговоры выродились из языческих молитвенных обращений». (Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки. — В кн.: Тр. IV Археологического съезда в Риге. Казань, 1891, с. 7). П. С. Ефименко, подобно Афанасьеву, видит в заговорах «... важный источник ... для изучения древних языческих представлений наших предков» и указывал на сходство «с языческими молитвами древних литовцев» (Сборник малорусских заклинаний. М., 1874, т. 1, с. II—III).

<sup>3</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян..., т. 1, с. 43—44.

<sup>4</sup> Там же, с. 414.

<sup>5</sup> Там же, с. 419.

Афанасьев считал наиболее яркими примерами таких мифов-молив, обращенных к стихийным божествам, совершенно бесспорными и явными остатками древне-языческой мифологии.

Первым, кто выступил с возражениями против мнения, что заговоры это обломки молив, был О. Ф. Миллер. Оставаясь на почве мифологической школы и выступая как последователь Афанасьева, он вместе с тем утверждал, что заговоры возникли в более древние, «до-мифологические» времена, когда еще не было ни молив, ни мифов и не существовало еще самого представления о божестве. В соответствии с этим он выдвигал положение, что не заговоры развились из молив, но молив из заговоров. Он указывал, что обрядовые песни-игры, связанные с годовым календарным циклом, не заключают в себе никаких моливных обращений, что они вовсе не являются моливными мифами-величаниями. Эти песни-заклинания, писал о них О. Миллер «...были первоначально только подражанием тому, что замечали в природе, подражанием, имевшим в виду вынудить у нее повторение тех же явлений...».<sup>6</sup>

Впрочем, О. Миллер, уступая воздействию А. Н. Афанасьева, усматривал в «небесных атмосферических явлениях» борьбу светлых и темных небесных существ и весенние обрядовые игры истолковывал не натуралистически (как простое подражание явлениям природы с целью вызвать их появление), но мифологически (как символическое соучастие в борьбе небесных существ).

Эта же двойственность характерна также и для Н. Крушевского. В своих толкованиях заговоров он еще целиком следует за Афанасьевым. В каждом из заговоров он готов видеть миф о грозе и в каждом из заговорных персонажей — бога громовика. Но вместе с тем он уже совершенно ясно сознает всю условность и относительность подобных мифологических толкований. Схематизм мифологической школы его уже не удовлетворяет. У него возникает сомнение: можно ли все разнообразие содержания заговоров всегда сводить к одному и тому же грозovому мифу? Подобно О. Ф. Миллеру, он выступает против мнения Афанасьева, что заговоры — это молив. Для Крушевского заговоры — это не молив, но пожелания. Он предлагает определение заговора полемически заостренное против афанасьевского определения заговора как мифа-молив: «Заговор есть выраженное словами пожелание, соединенное с известным обрядом или без него, пожелание, которое должно непременно исполниться».<sup>7</sup> Заговор первоначально пожелание-чара — вот тезис, который выдвигает Н. Крушевский, противопоставляя чару моливте, психологическое определение заговора как пожелания — мифологическому определению заговора как мифа-молив-величания. Именно этот тезис,

<sup>6</sup> Миллер О. Ф. Опыт исторического обозрения русской словесности. 2-е изд. СПб., 1866, вып. 1, с. 84.

<sup>7</sup> Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876, с. 23.

высказанный Крушевским, и определил весь дальнейший ход исследовательской работы над заговорами от А. А. Потебни до позднейшей работы Н. Ф. Познанского, появившейся в 1917 г.: заговор это не просьба-молитва-величание божества, но пожелание-чара, никакого отношения не имеющая к божеству, сама в себе заключающая силу своего непосредственного осуществления. Определение заговора как пожелания-чары дополняется у Крушевского указанием на форму заговора, на его морфологическую структуру, на роль сравнения в заговоре. «Заговоры состоят из сравнений», — заявляет Н. Крушевский, приводя ряд заговоров, в которых «...вся сущность состоит в сравнении желаемого с чем-либо подобным, уже существующим».<sup>8</sup> Впрочем, из своих наблюдений Крушевский не делает никаких общих выводов. Указание на роль сравнения и определение заговора как пожелания-чары остаются у него отдельными частными наблюдениями, разрозненными высказываниями, не сведенными в систему.

То, чего не сделал Крушевский, довершает А. А. Потебня.<sup>9</sup> То, что у Крушевского оставалось в виде отдельных разрозненных высказываний, у Потебни превращается в звенья единой цепи. Эпизодические наблюдения приобретают вид стройной, продуманной, законченной системы, самым тесным образом увязанной со взглядами ассоцианистической школы в психологии (Гербарт, Лотце). Определение заговора как пожелания А. А. Потебня связывает с указанием на сравнение как на своеобразную форму заговора: «Мне кажется, основную форму заговора лучше определить так: это — словесное изображение сравнения данного или парочно произведенного явления с желанным, имеющее здесь целью произвести это последнее...».<sup>10</sup> Вопрос о сущности заговора обращается, таким образом, в вопрос о сущности сравнения, — происходит резкий поворот от мифологического понимания заговора к формалистическому и психологическому. Мифологическому определению заговора как мифа-молитвы противопоставляется формалистическое определение заговора как сравнения и психологическое определение сравнения как ассоциации.

Подобно О. Ф. Миллеру А. А. Потебня и затем Ф. Ю. Зелинский, развивший и систематизировавший взгляды Потебни на заговоры, утверждали «до-мифологический» характер заговоров. Они отстаивали мнение, что заговоры образовались независимо от таких понятий и представлений развитой мифологии, как божество, молитва и миф. «...молитва и заговор... две вещи со-

<sup>8</sup> Там же, с. 27.

<sup>9</sup> Потебня А. А. 1) Малорусская народная песня по списку XVI в. Текст и примечания. Воронеж, 1877, с. 1—53; 2) Из записок по теории словесности. Харьков, 1905, с. 615—621.

<sup>10</sup> Потебня А. А. Малорусская народная песня..., с. 21.

вершенно противоположные...», — писал Зелинский.<sup>11</sup> Заговор «существовал уже тогда, когда мифы еще не создавались».<sup>12</sup> Чтобы уяснить сущность заговора, утверждал Зелинский, нужно обратиться не к мифу и эпосу, но к элементарным и первичным состояниям человеческого сознания, из которых возникает и миф и эпос. Для мифологов, связывавших заговоры с развитой мифологией, вопрос о взаимоотношении обряда и слова в заговорах не представлялся существенным. Напротив, А. А. Потебня, Ф. Ю. Зелинский, а за ними впоследствии и Н. Познанский сосредоточили свое внимание именно на этой проблеме. Мифологи держались мнения, что развитие заговоров шло от молитвы к заговору. А. А. Потебня и Ф. Ю. Зелинский в свою очередь утверждали, что развитие заговоров шло от чар к заговорам. Заговоры возникли, по утверждению Потебни, Зелинского, из чар, а чары в свою очередь — из приметы. В основе заговоров лежит, утверждали они, не молитвенное обращение к языческим стихийным божествам, но примета, простое восприятие явлений, ассоциация как первичная психологическая функция человеческого сознания, свойственная человеку еще на до-языковой стадии его существования. «...определить примету нужно так: это — первый член ассоциации, в которой при появлении первого члена ожидается появление второго».<sup>13</sup> В этом же плане дается определение чар: «Чары, это — первоначально-деятельное умышленное изображение первого члена заранее готовой ассоциации (именно того, с чем было сравнено желанное), имеющее целью вызвать появление второго члена, т. е. сравниваемого и желанного».<sup>14</sup> Из приметы рождается чара; из чары заговор. Если чара — это примета, выраженная в действии, то заговор — это словесно выраженная чара, «словесное изображение сравнения», как определил А. А. Потебня заговор. Заговор развился из чары как словесное выражение последней: «Действие, сопровождающее здесь заговор, представляет простейшую форму чар».<sup>15</sup> Прилет жаворонков — примета прихода весны; в свою очередь обычай печь жаворонки из теста и подбрасывать их в воздух, чтобы ускорить наступление весны, — является чарой, непосредственно, как замечает Зелинский, вырастающей из приметы. Но, если чару выразить в словесной формуле, присоединить к обрядовому действию словесную формулу, мы получим заговор: «Мы выразили на словах чару и ее цель и получили формулу заговора».<sup>16</sup>

Сравнение, ассоциация, примета и чара — таковы те основные элементы, из которых психологическая школа строила свое уче-

---

<sup>11</sup> Зелинский Ф. Ю. О заговорах. (История развития заговора: главные его формальные черты). М., 1897, с. 4.

<sup>12</sup> Там же, с. 13.

<sup>13</sup> Там же, с. 19.

<sup>14</sup> Потебня А. А. Малорусская народная песня... с. 23.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Зелинский Ю. Ф. О заговорах, с. 24.

ние о заговорах, характеристику их сущности и определение процесса их развития. Потебня исходил из формальных элементов заговора, из определения морфологической структуры заговора, а вовсе не из конкретного его содержания или же исторических и этнографических данных о заговоре. Поэтому, когда Потебня затронул вопрос о том, как же возникает содержание данного заговора, чем оно обусловлено и как оно строится, то ему пришлось сослаться на случайность, на то, что сравнения и образы появляются в заговорах в результате случайной ассоциации. Случайно возникшая ассоциация приводит, по мнению Потебни, к образованию заговора: «Человек замечает, что сучок в сосне засыхает и выпадает и что подобно этому в чирье засыхает и выпадает стержень. Первое приводит ему на мысль второе, и наоборот... Поэтому он берет сухой сук, сам собою выпавший из дерева, для укрепления связи сука с чирьем очерчивает суком чирей и говорит: „Как сохнет сук, так сохни чирей, веред“». <sup>17</sup> Случайно усмотренное отношение, например конского прикола и сидения маток в пасеке, приводит, по мнению Потебни, к созданию соответствующего заговора, которым пользуются пчеловеды, чтобы обеспечить сидение маток в улье, — мнение, конечно, неправильное, потому что каждое сравнение в заговоре, каждый заговорный образ, как мы увидим дальше, тесно связан с практической целью заговора, ею обусловлен и из нее возникает.

Психологический, ассоцианистический формализм Потебни — Зелинского не дал конкретно-исторического решения вопроса ни о происхождении, ни о сущности заговора. Ссылка на случайность, на до-языковую стадию, на то, что «заговор возник из несложных психологических причин», <sup>18</sup> по существу является отказом от ответа, признанием невозможности на почве данной теории дать удовлетворительный ответ относительно того, как возникает, образовывается и строится заговор. Ведь не только заговоры, но и каждое другое фольклорное явление (да и не только фольклорное) зарождается в конечном счете на до-языковой еще стадии, восходит так или иначе к «простым и непосредственным восприятиям явлений».

Н. Познанский, книга которого о заговорах вышла в 1917 г., сделал попытку устранить ассоцианизм и формализм из теории Потебни—Зелинского, построить «генетическую» теорию заговоров, исходя из общего положения, выдвинутого Потебней и Зелинским, что заговоры возникли из чар, но совершенно независимо от каких-либо ссылок на ассоцианизм и на определение приметы и чары как ассоциации. Для Познанского, как и для Потебни и для Зелинского, наиболее существенное в заговорах — это связь слова с действием. Подобно Потебне—Зелинскому, Познанский рассматривает эту связь как генетическую, относя чары к более

<sup>17</sup> Потебня А. А. Из записок по теории словесности, с. 619.

<sup>18</sup> Зелинский Ю. Ф. О заговорах, с. 35.



ранним, а заговоры к более поздним ступеням развития. Обрядовое действие и словесную чару он рассматривает как «виды заговора, стоящие на различных ступенях эволюции». Первичные формы, пишет Н. Познанский, «состояли из простого действия».<sup>19</sup> Чарование действием — это первая ступень. «Вторая ступень уже сопровождается словом».<sup>20</sup> Причину появления словесного текста при заговорном действии Н. Познанский усматривает в постепенном забывании первоначального смысла действия. Он ссылается на забывание первоначального смысла совершаемых обрядовых действий, чар как на обстоятельство, обусловившее, по его мнению, развитие из чар заговоров: «...обряд потребовал объяснения, так как стал забываться его первоначальный смысл».<sup>21</sup> «Слово первоначально только поясняло действие», — пишет Н. Познанский.<sup>22</sup> В дальнейшем в результате сосуществования в заговорах словесной формулы и обрядового действия последнее, по мнению Познанского, начинает отмирать и словесная формула продолжает развиваться уже без всякого отношения к обряду. Такова вкратце «генетическая» теория заговора у Н. Познанского. В ней уже нет ссылок на ассоциацию и ассоцианизм; автор уже не видит в сравнении сущности заговора; чтобы объяснить возникновение при чарах словесных формул, он выдвигает новую аргументацию, ссылается, как мы уже видели, на забывание.

Изменение надстроечных элементов в процессе исторического развития, конечно, не может быть ни объяснено, ни сведено к «забыванию». Забывание не могло обусловить переход от одной «ступени эволюции» к другой, оно не могло привести к изменению фольклорных типов, вызвать появление при чаре словесной формулы. Вообще совершенно неправильна мысль, будто бы забывание само по себе может быть действенным, ведущим фактором в процессе исторического развития фольклора. Тем более что словесный текст, который присоединяется к действию-чаре, вопреки мнению Н. Познанского не является объяснением действия-чары, но только словесным выражением обряда-действия-чары, что вовсе не одно и то же. К тому же, ссылаясь на забывание как на генетический фактор в процессе исторического развития фольклора, определяя словесную формулу при чарах как объяснительную, Н. Познанский не учел того, что словесное объяснение уже наполовину забытого смысла действия не может быть тождественно с первичным его смыслом.

Вопреки взгляду Н. Познанского действие и слово равноценны и равнозначны по своей функции как средства, приемы для достижения определенной практической цели: той же цели стре-

---

<sup>19</sup> Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917, с. 152.

<sup>20</sup> Там же, с. 142.

<sup>21</sup> Там же, с. 153.

<sup>22</sup> Там же, с. 142.

мятся достичь равно при помощи чарования действием и чарования словом. В данном случае совершенно прав был Н. Крушевский, который указал, что классификация заговоров с точки зрения отношения в них слова и действия не отвечает взглядам «первобытного человека», что для последнего и слово и действие однозначно, одинаково материальны и существенны. Заговоры, отмечал Крушевский, могут быть разделены на словесные и на заговоры-чары, но это различие может иметь значение только для нас: «...в понимании первобытного человека такое различие не существует; для него слово было настолько же материально, насколько и другие действительно материальные предметы, употребляемые при заговорах».<sup>23</sup> Он пишет: «По убеждению первобытного человека, не только явление, существующее на самом деле, но и явление, существующее только на словах, должно произвести другое подобное на деле».<sup>24</sup>

Психологическая школа возводила заговоры к элементарным состояниям человеческого сознания, к до-языковой стадии. Внимание сосредоточивалось на формально-психологической структуре заговора и к конкретному содержанию заговоров проявлялось пренебрежительное отношение. Потехня со всей определенностью заявлял о случайности этого содержания. Историко-сравнительная школа, напротив, центр тяжести перенесла на содержание заговора и мнению о случайности содержания противопоставила утверждение о текстовой четкости и завершенности словесных формул заговора. В основу исследовательской работы легли чисто текстологические изыскания. Текст заговора начал рассматриваться как исконная данность, бытующая в результате заимствования. Тезису о психологических основаниях заговоров был противопоставлен тезис о книжно-литературных источниках. И. Д. Мансветов, М. И. Соколов, А. Н. Веселовский и другие обращаются к изучению заговоров от лихорадки, так как именно эти заговоры более чем какие-либо другие обнаруживают сходство с византийской литературой, именно с апокрифическими молитвами и легендами о Сисинии.<sup>25</sup>

В 1896 г. В. Ф. Миллер опубликовал статью: «Ассирийские заклинания и русские народные заговоры».<sup>26</sup> От Византии и ви-

<sup>23</sup> Крушевский Н. Заговоры..., с. 31.

<sup>24</sup> Там же, с. 27.

<sup>25</sup> Мансветов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясовицах. — В кн.: Древности Московского Археологического общества. М., 1881, т. VIII; Веселовский А. Н. 1) Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1883, вып. VI—X; 2) Заметки по литературе и народной словесности, в. 1 — Журнал Министерства народного просвещения, 1886, ч. VI, с. 288; Соколов М. И. Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками. — Журнал Министерства народного просвещения, 1889, ч. VI, с. 339—368; Познанский Н. Сисиниева легенда — оберег и сродные ей амулеты и заговоры. — Живая старина, 1912, № 1, с. 95—116.

<sup>26</sup> Миллер В. Ф. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры. — Русская мысль, 1896, кн. VII, с. 66—89.

зантийской литературы он обратился к Ассирии и к ассирийской клинописи. В. Ф. Миллер считал вполне возможным допустить «что кое-что в мифологии заговоров является сохранившимся по традиции отголоском иноземных верований, восходящих к халдейской религиозной системе».<sup>27</sup> И если Ф. Зелинский первоисточник заговоров открывал в приметах-ассоциациях первобытного дикаря, не переступившего даже еще до-языковой стадии, то В. Ф. Миллер источники заговоров усматривал в ассирийской и халдейской магической литературе, в магических ученых заклипаниях, записанных клинописью на глиняных табличках и хранящихся в дворцовой библиотеке царя Ассурбанипала (VII в. до н. э.). Сопоставляя русские заговоры и ассирийские заклинания, В. Ф. Миллер писал о последних: «По характеру заговоры были трех видов: прямые приказания, угрозы или молитвы. В заговорах первого типа, чрезвычайно сильных, преобладает категорическое повеление злему существу: „Уйди!“ — причем он заклинается именем разных богов».<sup>28</sup> Болезнь высылается из больного: «Болезни головы и недуги да улетят, как саранча, на небо, да унесутся, как птицы, в пространство»,<sup>29</sup> — приводит В. Ф. Миллер образец ассирийского заклинания с формулой изгнания, указав, что эта же формула свойственна также и русским заговорам. От типологического сходства В. Ф. Миллер заключил к исторической преемственности: «Не менее была распространена вера в силу узлов или повязок (наузов)... Завязывая узел и сопровождая это действие наговором, колдуны и колдуньи Ассирии и Вавилона наводили на людей порчу».<sup>30</sup> Сообщения о применении тех же средств встречаются в древней русской литературе. Заключительные формулы русских заговоров (типа: «этим моим словам ключ и замок») В. Ф. Миллер сопоставляет с такими же упоминаниями о ключе и замке в ассирийских заклинаниях.<sup>31</sup>

Сходство бесспорно и аналогии весьма близки. Но имеют ли эти «сравнительные» сопоставления конкретное историческое значение? Конечно, нет. В. Ф. Миллер указывает на сходство приведенных заговорных тем, но он не пытается на основании исторических и археологических данных проследить связи народов, населявших в VII в. до н. э. территорию современного юга СССР, с Малой Азией во времена Ассурбанипала, развернуть широкое и яркое полотно исторических отношений. В результате — лишённые исторической почвы сравнительные сопоставления виснут в воздухе, оказываются условными и бесплодными.

Бесплодность построений сравнительной школы нашла себе завершение во взглядах В. И. Мансикки.<sup>32</sup> Делая попытки вскрыть

<sup>27</sup> Там же, с. 85.

<sup>28</sup> Там же, с. 73.

<sup>29</sup> Там же, с. 69.

<sup>30</sup> Там же, с. 71—72.

<sup>31</sup> Там же, с. 82.

<sup>32</sup> *Mansikka W. Über russische Zauberformeln...* Helsingfors, 1909.

книжно-литературные источники заговоров, Мансикка, задолго до Г. Науманна, сделал заключение о полном отсутствии в заговорах каких-либо элементов самостоятельного народного творчества. Он отрицает творческие импульсы у народа: народ, по мнению Мансикки, не творит. Заговоры, по утверждению Мансикки, являются продуктом творчества не народных масс, но духовных лиц, книжных начетчиков, церковной и околоцерковной среды. Даже названия языческих богов в заговорах Мансикка считает «учеными интерполяциями», внесенными при составлении заговоров в их текст духовными лицами. Все изложение у него пронизано мыслью, что заговоры возникли в результате распространения в массах произведений «ученой» литературы, что заговоры — это продукт разложения церковных молитв, христианских образов, книжных символов. Изменения, которые претерпевают заговоры, по его мнению, только сводятся к тому, что понятное некогда содержание заговоров становится с течением времени непонятым, красочное обесцвечивается, первичный смысл забывается и затемняется. Задача исследователя и заключается, по Мансикке, в том, чтобы проследить этот процесс затемнения, забвения, распада (*die Aufgabe der Forschung ist den Zerfallprozess zu verfolgen*).<sup>33</sup>

Взгляды Мансикки реакционны. Если фольклористы предшествующего периода допускали возможность исследовать процесс эволюционного развития заговоров, если они говорили о развитии заговоров, о народных источниках заговоров, о народном творчестве, то Мансикка совершенно отрицает развитие заговоров. О развитии, по его мнению, не может быть и речи. Одно с другим связано: отрицание творческой фантазии народа, теория спуска, отрицание принципа прогрессивного развития, тезис о распаде. Деградация и распад — таков его окончательный отрицательный вывод.

Мансикка считал, что он идет за Веселовским. Упадочная антидемократическая концепция В. Мансикки не имеет ничего общего с глубокими принципиальными демократическими позициями этого ученого, современника Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, А. И. Герцена. Статья А. Н. Веселовского «Заметки и сомнения в сравнительном изучении средневекового эпоса», появившаяся в 1868 г., в которой затрагивается вопрос о сущности и происхождении заговоров, не потеряла своего интереса до наших дней. Оспаривая господствовавшее мнение о реликтовом характере заговоров, А. Н. Веселовский утверждал, что «фантазия» «средневекового человека» творила без всякого отношения к «затаенной внутри мифической основе». Творческая фантазия средневековья не была связана, как выражается Веселовский, «с внутреннею потребностью точно выразить содержание

---

<sup>33</sup> Мансикка употребляет тот же термин «распад», который впоследствии выскажет Г. Науманн.

поблекшего мифа».<sup>34</sup> А. Н. Веселовский решительно возражает против «реликтовой» концепции заговоров, против взгляда, что все в заговорах является продуктом реставраторства, не создания, а воссоздания. Если Афанасьев исходил из утверждения, что заговоры это, мол, всего только простые и непосредственные «отголоски поэтических воззрений глубочайшей древности», то Веселовский, напротив, исходил из тезиса о самостоятельности средневекового мифотворчества. Веселовский средневековье определяет как «вторую пору великого мифического творчества».<sup>35</sup> Он пишет: «Мифологический процесс с прежнею силой продолжал совершаться в уме средневекового человека».<sup>36</sup> «С установлением этого принципа не все, казавшееся странным и непонятным под христианской личиной, будет, как прежде, манить исследователя к мифологическому толкованию, т. е. в смысле древнего мифа, который будто бы скрыт под новым образом».<sup>37</sup> Тезису Буслаева — заговоры идут непосредственно от языческого периода — А. Н. Веселовский противопоставил тезис, что заговоры создавались непосредственно на почве христианского суеверия. А. Н. Веселовский приложил много труда и усилий, чтобы показать развитие средневекового суеверия на средневековой же почве.<sup>38</sup> «Если, — пишет Веселовский, — старые мифические черты могли проникнуть там и сям в эти новые создания христианского эпоса, то не иначе, как в виде исключения, а не как момент, определяющий развитие... Во вторую пору великого мифического творчества, которое мы зовем средними веками, он (мифологический процесс, — В. П.) мог создать ряд христианских мифов, в которых вследствие единства психического процесса могли самостоятельно воспроизвестись образы и приемы языческого суеверия».<sup>39</sup> Причина сходства архаичных средневековых заговорных формул, по Веселовскому, заключается исключительно в том, что мифический процесс творит при сходных условиях и отливается в одинаковых формах и что, как в былые времена, он произвел богатство языка и натуралистического мифа, так он продолжает творить и в века позднейшие, на других почвах, определяясь уже не от первичных впечатлений и непосредственного знания, а от того богатства объективного знания, которое накопилось в человечестве веками. В качестве примера Веселовский останавливается на заговорах такого типа, как «три добрых брата» (*tres buoni fratres*), «Лонгин был еврей» (*Longinus fuit hebraeus*), «Христос и Сикст шли

<sup>34</sup> Веселовский А. Н. Заметки и сомнения в сравнительном изучении средневекового эпоса. — Журнал Министерства народного просвещения. 1866, ч. XI, с. 289.

<sup>35</sup> Там же, с. 290.

<sup>36</sup> Там же, с. 293.

<sup>37</sup> Там же, с. 290.

<sup>38</sup> См., например: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. III. — Зап. Академии наук, 1881, № 4, т. LX. Приложение, с. 1—46.

<sup>39</sup> Веселовский А. Н. Заметки и сомнения... с. 290.

по дороге... Христос сказал Сиксту» или «Петр, Михаил и Стефан проходили по дороге» и т. д. Эти заговоры, часто попадающиеся в латинских и старо-итальянских рукописях XIV—XV вв., весьма напоминают северный древнеязыческий заговор VIII столетия в «Мерзбургских отрывках», где повествуется, что «когда-то Водан и Бальдер отправились в лес; конь Бальдера вывихнул ногу; заговаривают ее Синтгунт и Сунна, Фруи и Фолла; одному Водану удался заговор».<sup>40</sup> Веселовский пишет: «Три монаха и странствующие святые средневековых заговоров... столь похожи на древние языческие заклятия не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве».<sup>41</sup>

Обращение к историческим данным подтверждает тезис А. Н. Веселовского о самостоятельности средневекового мифотворчества, хоть и не всегда и не всюду на христианской почве, как полагал А. Н. Веселовский.

## 2

Наиболее древними русскими свидетельствами о заговорах являются летописные упоминания под 907, 945 и 971 гг. о клятвах, произносившихся при заключении мирных договоров с греками. При совершении торжественного клятвенного обряда дружинники, «некрещеная Русь», во главе с князем шли на холм, где стоял Перун, складывали свое оружие (обнаженные мечи, щиты и стрелы), снимали с шеи золотые обручи и произносили над оружием словесную клятву. Клялись богами и оружием. «А не крещенье Русь полагають щиты своя и мече свое наги (т. е. обнаженные, вынутые из ножен, — В. П.), обруче свое и [прочаа] оружья, да кленутся о всемь, яже суть написана на харатыи сеи».<sup>42</sup> Так же точно описывает летопись обряд клятвы в другом месте: «И наутрия призва Игорь слы и приде на холм, кде стояше Перун и покладоша оружие свое и щиты и золото; и ходи Игорь роте и люди его, елико поганых Руси». Упоминание об оружии, щитах и золоте в описании совершавшегося обряда раскрывает нам содержание словесного текста Святослава в записи 971 г.: «Да имеем клятву от бога... и да будем золоти, яко золото, и своим оружием да иссечени будем».<sup>43</sup>

Приведенные краткие и беглые летописные известия имеют совершенно исключительный исторический интерес: они подтверждают, что в X в. существовали заговоры и клятвы, тождественные как по форме, так и по содержанию с позднейшими за-

<sup>40</sup> Там же, с. 286.

<sup>41</sup> Там же, с. 291.

<sup>42</sup> Летопись по Лаврентьевскому списку, под 945 год. — В кн.: Полное собрание русских летописей. 2-е изд. Л., 1926, стлб. 53 и разночтение 13.

<sup>43</sup> Там же, стлб. 73 и разночтения 11 и 12.

говорами. Это были сжатые, короткие формулы, соединявшиеся с обрядовым действием и представлявшие словесное выражение этого последнего, иногда в форме образного сравнения (по формуле «как—так»).

В литературных памятниках последующих веков (XII—XV столетий) мы находим разнообразные и многочисленные свидетельства о заговорах, упоминания о бабах-чародейках, о чаровницах, шептаниях, примольвляниях, чарах, ношении амулетов, смывании болезней, сплевывании, вязании узлов («наузов») и т. д. В «Слове о злых дусех» Кирилл Туровский (XII с.) укоряет тех, которые, «оставив бога... ищут проклятых баб чародейц, наузов и слов прелестных слушают... Баба начать на дети наузы класти, смеривати, плююще на землю, рекъше беса проклинает».<sup>44</sup> В 1410 г. митрополит Фотий предписывал, чтобы «...басней не слушали, лихих баб не принимали, ни узлов, ни примольвления, ни зелия, ни ворожения...»<sup>45</sup> Из «Сказания» Андрея Курбского (XVI в.) мы узнаем, что в это время было в обычае «приводити себе на помощь» в случае болезни «презлых, чаровников и баб, смывалей и шептуней и иных различными чарами чарующих»...<sup>46</sup> В XVII в. известный проповедник и литературный деятель Сильвестр Медведев держал при себе «волхва», некоего Дмитрия Силина, который занимался астрологией и предсказывал будущее («на солнце смотрит и узнавает в солнце, — кому что будет»); занятия астрологией Д. Силин соединял с врачеванием («узнавал в животе болезнь»; «да он, Силин же, у младенцев уговаривает грыжи и от ускопу, или меж мужа и жены совету не будет — помогает»)<sup>47</sup> Это сообщение позволяет судить о диапазоне знахаря-профессионала XVII в.

Церковь и государство в XVI—XVII столетиях вели решительную борьбу с колдовством, со всем тем, что так или иначе пыталось противопоставить себя церкви, официальному культу и узаконенным служителям культа. Окрепшая государственная власть в тесном союзе с церковью во всеоружии уголовной репрессии выступает против «волхвов», «колдунов». XVII век — это столетие знахарских процессов, по преимуществу.<sup>48</sup> До нас дошли грозные указы 1653 г. на имя воевод в Карпове, Мосальске, Ми-

---

<sup>44</sup> Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси, т. 2. — В кн.: Записки Московского Археологического Института. М., 1913, т. XVIII, с. 71, 70 (Слово Кирилла Туровского «О злых дусех»).

<sup>45</sup> Послание митрополита Фотия в Новгород о соблюдении законоположений церковных. — В кн.: Русская Историческая Библиотека, издаваемая Археологическою комиссиею. СПб., 1880, т. VI, стлб. 274 (далее РИБ).

<sup>46</sup> Курбский А. История о великом князе Московском. Сочинения князя Курбского, т. 1. — В кн.: РИБ. СПб., 1914, т. XXXI, стлб. 291—292.

<sup>47</sup> Труворов А. Н. Волхвы и ворожеи на Руси, в конце XVII века. — Истор. Вестник, 1889, т. VI, с. 714.

<sup>48</sup> Ценнейшие с исторической точки зрения документы, судебные дела XVII в., собраны в книгах: Новомбергский Н. 1) Колдовство в Московской

хайлове, Туле, на Осколе, где говорилось, что «многие незнающие люди, забыв страх божий, держат отреченные еретические и гадательные книги, и письма, и заговоры, и коренья, и отравы». В 1555 г. в приговорной грамоте Троицко-Сергиева монастыря крестьянам приказывалось не держать в волости «ни волхвей, ни баб ворожей» под угрозой с сотского и каждых ста человек «взяти пени десять рублей денег; а скомороха, или волхва, или бабу ворожею, бив до ограбив, да выбити из волости вон».<sup>49</sup> Какой размах приобретали в XVII в. судебные дела о колдовстве, можно видеть из того, что по делу бабы ворожейки-татарки в 1630 г. к процессу было привлечено 36 человек; по делу Тимошки Афанасьева с сыном Ларькой в 1647 г. — 47 человек; в 1648 г. по делу Первушки Петрова — 98 человек; в том же году по делу «женки Дарьицы» — 142 человека; в 1649 г. по делу «женки Анютки Ивановой» — 402 человека; а по делу Умая Шамордина в 1664 г. было допрошено 1452 сумских жителя. И это не случайно. Это не только проявление энергии приказных крючкотворцев, но и выражение того всеобщего распространения чар, колдовства, заговоров, которое так характерно для XVII в. Не только профессионалы волхвы и знахари владели искусством заговора; но и непрофессионалы пользовались заговорами и применяли их в разных случаях жизни. К заговорам обращались люди разных сословий и званий. Судебные дела XVII в. свидетельствуют, что в феодально-крепостном обществе заговоры не были принадлежностью какого-либо отдельного класса или социальной группы. Они были принадлежностью всех классов. Представители всех классов верили в заговоры, пользовались ими, прибегали к ним и применяли их. Заговор был общебытовым явлением, широко охватывавшим все житейские обстоятельства и глубоко проникавшим во все поры жизненных отношений. «Заговорное знание» было распространено в разных сословиях: дворцовая боярыня, священник, скотник, боярский сын, работница — все запасались волшебным орудием и при случае пользовались им».<sup>50</sup>

Судебные дела XVII в. свидетельствуют также, что заговорные формулы и действия были в высшей степени просты и несложны. Это короткие с общежитейским, обыденным, очень простым содержанием формулы, обычно соединявшиеся с каким-либо действием или применением предмета, по существу безвредного,

---

Руси XVII века. СПб., 1906; 2) Слово и дело Государевы. (Процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 года). М., 1909—1911, т. I—II; *Елеонская Е. Н.* Заговоры и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетиях. — Русский архив, 1912, т. 4, с. 611—624; Тр. этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1877, т. I, вып. 2, с. 319—454; СПб., 1872, т. III.

<sup>49</sup> Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией имп. Академии наук. СПб., 1836, т. 1, с. 267.

<sup>50</sup> *Елеонская Е. Н.* Заговоры и колдовство на Руси..., с. 616.



неспособного ни причинить вред, ни принести пользу. Иногда эти заговорные формулы XVII столетия представляли собою только простое выражение желания, как, например, «чтобы де им до замужества теми руками ни ткать, ни прять». Иногда пожелание осложнялось сравнением: «Как мертвый не встает, так бы он не вставал; как у него мертвого тело пропало, так бы он пропал вовсе». Некрасова жена Дарьца «на того Евтифея похвалилася: и сделаю его такова черна, как в избе черен потолок и согнется так, как серп согнулся. И после-де той Дарьцыной похвалы тот Евтюшка заболел вскоре и три года ходя сох и сохи умер».<sup>51</sup> Столь же проста и несложна была словесная формула, произнесенная Аринкой, работницей, злоумышлявшей на попадью и для этого укравшей у попадьи кокошник да подбрусник. «...кокошник и подбрусник... свекровья ее велела положить под столб и говорить: „Каков де тяжел столб, так де бы и попадье было тяжело“».<sup>52</sup> Несложность словесного текста и действия была не исключением, но правилом. Чтобы испортить человека, достаточно было бросить под ноги ему «сухую щепку». Один крестьянин жаловался на некоего Тимошку, что этот «Тимошка о свадьбе испортил его сына... Мишку... вышел из ворот и кинул под него щепку».<sup>53</sup> В 1705 г. в Каменецком магистрате обвинялась в колдовстве Гапка Мельничка, посоветовавшая кухарке войта Гржибовского зарыть под порогом железо от плуга и при этом говорить: «Чтобы господь давал им (хозяевам) здоровье на многие лета; чтобы ничто не вредило им, как не вредит этому железу; чтобы здоровы были, как это железо, которые будут через него переступать».<sup>54</sup>

Е. Н. Елеонская писала о заговорах XVII в.: «Простота приведенных заговорных речений заставляет предполагать, что многие из них составлялись тотчас, как только в них являлась нужда».<sup>55</sup> Показания обвиняемых на суде говорят об этом со всей определенностью. Некий Несторка на допросе показал: «...те де стихи (заговоры, — В. П.) даны ему от бога просто, никто де его Несторку не учивал, и людей сам он Несторка... никого не учивал».<sup>56</sup>

Конечно, все это не значит, что рядом с простыми заговорами не существовало сложных или что рядом с творимыми и создававшимися по данному поводу заговорами не было заговоров, заимствованных или восходящих к книжным источникам или же унаследованных от глубокой древности, восходящих к древнеславянским и даже до-славянским временам, что не было заговоров,

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же, с. 613.

<sup>53</sup> Там же, с. 614.

<sup>54</sup> Тр. этнографическо-статистической экспедиции..., т. 1, вып. 2, с. 339 (далее — *Чубинский*).

<sup>55</sup> *Елеонская Е. Н. Заговоры и колдовство на Руси...*, с. 613.

<sup>56</sup> Там же, с. 616.

передававшихся из поколения в поколение, хранившихся в семьях, переходивших от матери к дочери, от свекра или свекрови к невестке, от сестры к сестре, от знахаря к знахарю.

Существовали «ученые» заговоры, заговоры, записываемые в «тетради», вычитанные и списанные, переданные по традиции, позволяющие вскрыть книжные источники. Существовали заговоры, близкие к церковным молитвам-заклинаниям, как, например, помещенные в изданном в 1641 г. в Киеве «Большом требнике» Петра Могилы, где содержатся молитвы «на случай», по существу те же заговоры, только слегка прикрытые церковной оболочкой. Но судебные процессы XVII столетия подтвердили, что не эти «ученые» заговоры преобладали в широких и разносословных массах. Напротив, заговоры как массовое явление были просты и несложны.

Социальные условия крепостного общества, суровый гнет помещицкой власти, классовое угнетение создавали ту почву, на которой полным цветом расцветало «заговорное знание». «Из домашнего тупика не было выхода. Власть помещика над дворовыми, мужа над женою и детьми была до такой степени грозною, что ухватавались за всякое средство смягчить ее».<sup>57</sup> Если к заговору прибегала работница, чтобы навести «порчу» на хозяев, крестьянин, чтобы избавиться от жестокого помещика, дворовые, чтобы «извести» господина, то в свою очередь процессы о колдовстве были мощным орудием классового преследования в руках привилегированных классов и сословий феодального общества. Кара усугублялась ради сохранения гарантий безопасности привилегированных сословий. Наказание усиливалось, когда обвинителем против «чародея» являлось лицо дворянского звания. В конце XVIII в. в окрестностях Кракова по приговору помещицкой суда сожжено было 14 женщин, заподозренных помещиком в причинении болезни его жене посредством чародейства.<sup>58</sup> В 1730 г. помещик Лука Малинский представил в Кременецкий магистрат свою крепостную Мотрону Перистую, обвиненную им в чародействе, с требованием, чтобы с нею было поступлено по всей строгости закона. Свидетели со стороны помещика показали, что эта крепостная крестьянка говорила, обращая против помещика заговорную формулу: «Тогда твои средства поправятся и отдашь замуж дочерей своих, когда волосы вырастут у тебя на ладони. Ты будешь наг и беден подобно тому, как нага ладонь твоя».<sup>59</sup> Содержание этой заговорной формулы, за произнесение которой обвиняемая крепостная крестьянка поплатилась головой, было подсказано классовой ненавистью к помещику; оно вылилось непосредственно из стихийного чувства возмущения угнетателями. Формула заговора предельно реалистична.

<sup>57</sup> *Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси... , с. 54.

<sup>58</sup> *Чубинский*, с. 326.

<sup>59</sup> Там же, с. 351.

Было бы ошибочно думать, что XVII в. был каким-либо исключительным явлением, временем особенного распространения заговорного знания, каким-то кульминационным пунктом в развитии заговоров, как, например, полагает Е. Н. Елеонская, которая пишет: «Семнадцатый век в истории колдовства и заговора на Руси может считаться последним временем его значительности. Заговор — эта яркая бытовая черта всего русского общества 17-го века — постепенно тускнеет и рамки его распространения суживаются».<sup>60</sup> Это, конечно, неверно, потому что социальные условия, порождавшие широкое распространение заговоров, оставались такими же и в XVI, и в XVII, и в XVIII в. Крепостной строй оставался крепостным строем. «Процессы о колдовстве не остановились на пороге XVII в. . . , но перешагнули этот рубеж и двинулись еще дальше», — пишет Н. Новомбергский.<sup>61</sup> Основная масса дел, исследованных В. Б. Антоновичем и приведенных им в его работе, принадлежит XVIII в.

Материалы, относящиеся к первой половине XIX столетия, указывают, что заговоры и знахари оставались характерной и своеобразной принадлежностью не только крестьянского, но и помещичьего быта крепостной России даже в это время. В заговоры верили и к ним прибегали не только крестьяне, но и помещики. Заговоры не были исключительной принадлежностью крестьянского фольклора. П. Ефименко свидетельствует, что в первой половине XIX столетия на Украине «старинные тетрадки с заклинаниями были распространены преимущественно именно среди мелкопоместных помещиков, мещан, казаков, а не крестьян».<sup>62</sup>

Насколько заговоры, шептания, знахари были распространенным явлением в помещичьем и крестьянском быту первой половины XIX столетия, видно из сообщения В. Даля: «Кто в деревнях не знает заговора от червей? У какого помещика нет на это известного старика, который спасает летом и крестьянскую и господскую скотину от этого бича? Дело это вообще известно под выражением: заламывать траву. Заговорщик идет в поле, отыскивает траву или куст мордвинник, или будак (*carbius spicus*, *s. benebictus*), заходит к нему так, чтобы тень на него не пала, говорит: «Ты трава, богом создана, имя тебе мордвинник; выведи червей из пегой яловки или коровы такого-то. Коли выведешь, отпущу, а не выведешь, с корнем изжену».<sup>63</sup> В. Даль — человек образованный; он вписывает латинское название травы, но он вполне верит в силу заговора. Он верит, что помогает именно заговор, заговорное заламывание травы, поскольку ни разу не па-

<sup>60</sup> Елеонская Е. Н. Заговоры и колдовство на Руси. . . , с. 624.

<sup>61</sup> Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси. . . , с. 31.

<sup>62</sup> Ефименко П. С. Сборник малорусских заклинаний, с. II (далее — Ефименко).

<sup>63</sup> Даль В. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. 2-е изд. СПб., 1880, IV. Заговоры, с. 32—50, X. Порчи и заговоры, с. 65—79 (далее — Даль).

блюдал, чтобы знахарь употреблял какое-либо зелье или снадобье, «а скотина нередко ночевала у нас под замком». <sup>64</sup> Со всей серьезностью, в какой нет ни капли сомнения или скепсиса, Даль уточняет свое сообщение: «...заговор от червей составлен для скотины и лошадей; если ж барин принудит знахаря заговорить червей на собаке, то это на сей раз удается, но вперед уже черви нпкогда этого знахаря не послушаются». <sup>65</sup>

Условия на крепостной фабрике были те же, что и в крепостном селе. В. Даль о положении с медицинской помощью рабочим в случае увечья в его время на уральских заводах пишет: «На заводах уральских есть особый способ заговаривать кровь, если во время работы кто-нибудь по неосторожности бывает сильно ранен... Если кто порубится или порежется сильно при работе, то на заводах есть для этого так называемая „тряпка“... ее немедленно приносят, наполняют кровью из раны и просушивают исподволь у горна или печи, на огне. Как тряпка высохнет, так, говорят, и кровь должна остановиться». <sup>66</sup> Беспомощность, угнетение, бесправие, помещичий гнет, суровая и дикая эксплуатация заставляли прибегать к таким средствам, как описанный у Даля. Единственное средство в случае увечья на производстве: чары, заговоры, наговоренная тряпка.

Вместе с остатками феодально-крепостного строя заговоры сохранялись даже в XX столетии. Нарастание пролетарской революции, пролетаризация крестьянства, связь с городом, обострение классовой борьбы, события 1905 г. обусловили огромные сдвиги в деревне. Н. Н. Виноградов, собиравший заговоры в Костромской губернии вскоре после 1905 г., должен был констатировать, что «...собиратель произведений народного творчества лишь изредка кое-где еще может натолкнуться на случайно заполненный заговор (по большей части обрывок) или как-нибудь уцелевшую тетрадку. Уцелевшую обыкновенно, потому что бумага ее по своей толщине не годится на цыгарки... Заговоры стали редки... Заговоров стало меньше. В очень многих местностях (я здесь имею в виду преимущественно Костромскую и отчасти смежные губернии) с развитием грамотности и увеличением числа школ совершенно исчезла вера в целебную силу заговора... В это больше не верили. Постепенно перемерли все эти „колдуны“ и „ведуны“, „ворожеи“ вместе с „колдуньями“, „ведуньями“ и „ворожеями“... Вместе с колдунами исчезли и их заговоры, наговоры и приговоры». И далее он пишет, что самые заговоры уже значительно разложились и что через несколько лет в данной местности исчезнут всякие следы заговоров, как в настоящее время иссякла всякая вера в их целебное значение. <sup>67</sup>

<sup>64</sup> Там же, с. 41.

<sup>65</sup> Там же, с. 35.

<sup>66</sup> Там же, с. 70.

<sup>67</sup> Виноградов Н. Заговоры, обереги и спасительные молитвы. СПб., 1908—1909, вып. I—II, с. 3 и 89 (далее — Виноградов).

Однако это вовсе не значит, что заговоры совершенно исчезли в начале XX столетия. Вместе с прочими пережитками докапиталистического и капиталистического строя в сознании заговоры продолжали удерживаться даже после Великой Октябрьской социалистической революции.

### 3

Заговоры применялись во всех случаях и обстоятельствах жизни, как личной, так и хозяйственной и социальной: в случае болезни, неудачи в торговле, когда шли на суд, при падеже скота, чтобы вызвать любовь у женщины или же избавиться от любовной тоски, при выгоне скота в поле, перед началом кулачного боя и т. д. Заговоры проносились заблудившимися в лесу против лешего, против домового, против русалок. Существовали заговоры на выживание кикиморы, чтобы рожь хорошо росла, чтобы петух двора держался, чтобы лошади не выходили с паствы на другое место, при отыскивании кладов, от сглаза, от пули, чтобы свадьбу расстроить или, напротив, укрепить. Наиболее распространенный вид заговоров — заговоры против болезней. Из 372 заговоров, помещенных в собрании Л. Н. Майкова,<sup>68</sup> 275 относятся к числу последних.

Заговоры против болезней составляют наиболее типичную и своеобразную группу по характеру представлений и действий, с ними связанных. На этих заговорах мы по преимуществу и остановимся.

Болезнь представлялась в заговорах как личное существо, вполне телесное и материальное. Она приходит, овладевает человеком, мучит, грызет его, «ест». Человек заболел — это значит, что болезнь избрала его своим местопребыванием. Представление о болезни носило личный характер, представление о причине заболеваний — пространственно-локальный: болезнь приходит. Одно с другим связано: представление о болезни как личном существе; понимание заболевания как возникающего в результате прихода болезни. Этот взгляд на сущность заболевания прекрасно выражен в одном украинском поверье, приводимом Милорадовичем: «Лихорадка бува од того, що лижий дух убереться в середину, та й трясе».<sup>69</sup> Отсюда соответствующее обращение к болезни как к определенной личности: «матка», «сестра», «кумажа», «тетка», или же вне семейно-родственной номенклатуры: «благая», «добруха», «старуха», в третьем лице «она». Болезнь представлялась не только в антропоморфном, человеческом виде, но и зооморфном, в виде животного. Так, например, иногда лихорадку изображали в виде старухи, иногда — девицы с огненными

<sup>68</sup> Майков Л. Н. Великорусские заклинания. СПб., 1868 (далее — *Майков*).

<sup>69</sup> Милорадович В. Народная медицина в Лубенском у. Полтавской губ. — Киевская старина, 1900, вып. 1, с. 111 (далее — *Милорадович*).

волосами. По сообщению П. Чубинского, «холеру представляют в виде женщины, расхаживающей по селеньям и городам, в одной рубашке, с распущенными волосами».<sup>70</sup>

Такова система основных представлений, связь отдельных звеньев, обуславливающих возникновение и применение заговоров, тот круг идей и взглядов, из которых вытекает образование заговоров и пользование ими: антропоморфное и зооморфное представление о болезни (как о существе); пространственное понимание причины заболевания («болезнь приходит»), семейно-родственное обозначение болезни («мать», «сестра», «тетка» и т. д.).

Пользование заговором совершенно последовательно вытекало из наличия указанных представлений. Совершенно естественно, если болезнь — это некоторое существо, которое вошло внутрь человека, обратиться к ней с просьбой уйти, оставить больного. В заговоре от болезни горла — эта болезнь в соответствии с зооморфным ее олицетворением называется «жабой» — к жабе обращались: «Пришла жаба добром и отойди, жаба, добром...» (*Майков*, 101). В случае заболевания чирьем чирьи обводили углем, затем, бросая уголь на опашку, приговаривали: «Откуль пришел, туда и пойди» (*Майков*, 135). С болезнью разговаривают; с ней беседуют; ее уговаривают. Болезнь приходит, ее просят уйти. В приведенных примерах заговор — это словесное обращение к болезни, понимаемой как существо и личность. Заговоры бытуют по связи с определенным взглядом на болезнь. Они являются производными по отношению к существующему взгляду на болезнь. Болезнь приходит, ее просят уйти.

Формула словесного обращения — изгнания — одна из наиболее распространенных заговорных формул. Приведем наиболее типичные: «Выйдите все скорби и болезни!» (*Майков*, 52), «Крик, крик, поди на окиян море» (*Майков*, 57), «...изсчезни и иссохни, родимое колотье...» (*Майков*, 88), «золотуха-красуха, поди из раба (имярек)» (*Майков*, 93), «Волос, ты волос, выди на ржаной колос...» («*Майков*, 92), «Ступай, сухая и мокрая жаба, сохни!» (*Майков*, 98), «...я тебе виганяю, выклиная, проклиная...» (*Ефименко*, 26). Болезнь убеждают, что там, куда она уйдет, ей будет несравненно лучше и приятнее, чем здесь, оставаясь в больном. С ней стараются поговорить «по-хорошему», договориться. «Здесь вам не житье-жилище, не прохладище. Ступайте вы в болота, в глубокие озера, за быстрые реки и темные боры: там для всех кровати поставлены тесовые, перины пуховые; там яства сахарные, напитки медовые; там будет вам житье-жилище, прохладище...» (*Даль*, 37). Весьма любопытен белорусский заговор, убеждающий болезнь отправиться «к господам»: «Выхадитя вы ў пуховыя пярины к гаспадам: там вам чай, как-

<sup>70</sup> Тр. этнографическо-статистической экспедиции... СПб., 1871, т. 1, вып. 1, с. 222.

вья и стулья мяхкая — а то я буду прасить отча Аксентия: заганить вас у маха, у гнилыи болота гнилыи колоды гладить».<sup>71</sup> Иногда просьбы соединяются с угрозами. От болезни требуют, чтобы она ушла.

В зависимости от более или менее подробного изложения, откуда изгоняют болезнь и куда ее загоняют, заговор может оказаться более или менее кратким или распространенным. Заговор разрастается за счет изображения деталей, частных, уточнения подробностей. Можно просто сказать: «Выдите, все скорби и болезни», но можно и подробно перечислить место, куда болезни должны уйти: «Подите же вы, переполохи, за темные леса, за черные грязи, куда люди не ходят, на конях не ездят, собаки не бегают и вольны пташки не летают, — в зеленый мох, в зыбучее болото, в провалище» (*Виноградов*, I, 79). Содержание формулы изгнания может оказаться еще более разросшимся, если подробно начать перечислять, откуда, из какой части тела изгоняется болезнь: «Из костей, из мащей, из жил» и т. д. (*Добровольский*, I, 174).

Наличие взгляда на болезнь как на личное существо обуславливает применение, кроме словесных формул, также разного рода приемов, средств, действий, рассчитанных на то, чтобы так или иначе (в результате чисто физического воздействия), заставить болезнь покинуть больного. У больного лихорадкой пытаются вызвать рвоту, надеясь, что таким образом извергнется и лихорадка. С этой целью больным предлагают пить смесь сажи и табака, целовать сквозь платок собачий помет и проч.<sup>72</sup> С этой же целью смешивают испражнение свиньи с медом и дают больному (лихорадкой). Сушат лягушку, толкут в порошок и с водою дают пить (*Чубинский*, I, 120).

В других случаях пытаются отравить существование незваной гостью нестерпимо-отвратительными запахами, выкуривая ее жжеными волосами, конским копытом, летучей мышью, сушеной жабой, чешуей и др. Лихорадку лечат большею частью накуриванием, производящим такой угар, что непривычного будет рвать, как от самого большого приема рвотного (*Чубинский*, I, 118). Подкуривают кожу хоряка, свиным испражнением, шелухою гречишною, перьями. Иногда предметы, которые жгут, христианизируются. Вместо того чтобы курить шелухою гречишною и перьями (*Чубинский*, I, 119), подкуривают всякого рода «святостями»: «Положить в крышку горшка горящих уголей, разных Киевских святостей, как-то стружек и обрезок с гробниц угодников, пасхальных крох, воску из сотов умерших пчел, воску

<sup>71</sup> *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1893, ч. II, с. 168 (ч. I. СПб., 1891; ч. III. СПб., 1894) (далее — *Добровольский*).

<sup>72</sup> *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. Варшава, 1907, вып. I—II, с. 133.

страстной свечи и т. п., и когда от этого пойдет дым, то больной должен над ним наклониться большим местом» (*Чубинский*, I, 116). Совершенно очевидно, что, за исключением последнего примера, применение выкуривания рассчитано на прямое, совершенно конкретное, физическое воздействие на болезнь: сделать дальнейшее пребывание болезни в больном совершенно невыносимым, довести больного до такого состояния, чтобы он извергнул болезнь вместе с рвотой.

Обычно выкуривание соединяется с «выговариванием». Обращаясь к «бешихе», говорят: «Тут тебе не стоять и не распухать, сырью не сыпать, чиряками не кидать и в голову не бить. Я тебя выговариваю, я тебя выкуриваю за дым, за ветрами, в пустыню» (*Милорадович*, 55). Выкуривание и выговаривание функционально однозначны: это два способа удалить болезнь — заставить ее уйти — одинаково при помощи действия или же словесного обращения. Иногда, как отмечено, выговаривание соединяется с выкуриванием, но эта связь словесной формулы и действия — связь по тождеству функции. Выкуривание — такой же способ удалить болезнь, как и выговаривание, совершенно равноценный, последовательно вытекающий из соответствующего взгляда на болезнь как на существо и личность.

Прием выкуривания, выговаривания и т. д. не единственный способ удаления болезни. Болезнь не только выкуривают, ее также смывают. Как и выкуривание, смывание рассчитано на прямое, вполне реальное воздействие на болезнь. Так как болезнь нечто вещественное, материальное, то ее можно смыть. «Сухоты» можно «в бане замыть» и «водой отлить» (*Виноградов*, I, 124). Больному дают напиться, умыть лицо, руки, грудь около сердца. Его обрызгивают водою изо рта. Обрызгивая больного водою, говорят: «С гуся вада, с тебе худаба» (*Добровольский*, I, 175). Смывая болезнь с ребенка, знахарь приговаривает: «В тех озерах и в реках, и на ключах вода живая, текучая и палючая. Той водою обливаю и окропляю я, раб божий (имярек), пенья и колоды, сухие кочки и белые камни; смываю и снимаю всякую нечистоту и щерботу. Еще же умою и окропляю и помазую сего раба божьего, младенца (имярек), от худой худобы, от хворой хвороты, от лихой лихости...» (*Виноградов*, I, 128). В этом заговоре словесная формула является словесным выражением, изображением совершаемого действия. Знахарь описывает, рассказывает о том, что он делает, — содержание словесной формулы не выходит за рамки описания применяемого действия.

Однако обычно представление о смывании болезни водой перекрещивается с рядом других фольклорных представлений и верований. Вода должна быть «непочатая», «непитая», «зачерпнутая из трех колодцев». Чтобы, смывая болезнь, возбудить в болезни отвращение, сделать ей неприятным пребывание в больном, в воду бросают сор. При христианизированном варианте



приема смывания в воду кладут ладан или же берут «освященную» воду, воду, в которой «крест умочали», над которой «евангелию читали, бесы-диаволы заклинали». Так как не только болезнь, но и вода представляется как личное существо, то к воде обращаются с просьбой: «Красная дявица, сама чистая вадица, ты йшла з марскога ключа, из зямлянога нутра, ты размувала желтый пяски, ты падмувала крутыи биряжки, — змый в раба божьяго (имя) скулу урюмую и усю балесть» (*Добровольский*, I, 195).

Одним из способов удаления болезни является передача. Болезнь передают какому-либо другому существу или вещи. Существуют различные способы передачи, так, например срезают у больного ногти и волосы, заворачивают их в бумажку, вкладывают в клешню живого рака и, пуская его в воду, приговаривают: «Пльви, раче, за водою, бери трясцю (лихорадку) за собою» (*Милорадович*, 111). Больному желтухой «вешают на шею живого линя и держат до тех пор, пока он жив» (*Чубинский*, I, 113), затем линя выбросят, а с ним выбрасывают и переданную ему болезнь. Больного обкатывают круглым мякишем хлеба или яйцом, куда переселяется болезнь, и эти предметы отдают собаке или выбрасывают на дорогу. Передача во всех подобных случаях является не чем иным, как опосредованным изгнанием, удалением болезни через посредство удаления предмета, которому была передана болезнь. Передачей болезни зерну пользуются, чтобы уничтожить болезнь. Больной носит в рукавице, надетой на руку, хлебные зерна, сеет их, а когда они взойдут, раздавливает их, уничтожая таким образом болезнь (*Даль*, 79). Весьма часто «передача» соединяется со «смыванием». «В купель, приготовленную для больного дитяти, кладется черная кошка» (*Чубинский*, I, 123). То же соединение «смывания» с «передачей» мы имеем в том случае, когда больного чахоткой купают в отваре вербы и воду затем выливают под вербу (*Чубинский*, I, 123), смывши болезнь, передают ее вербе.

Если хворь осела на лице больного, на его волосах, бровях, щеках, то ее снимают или же смахивают. Снимая болезнь с лица, знахарь говорит: «И возьму раба божья (имярек) осуды и призоры с костей, моздей, с ясных очей, с высоких бровей. И положу в собачью кость и вынесу на Океан-море» (*Майков*, 218). В приведенном заговоре знахарь выступает и действует от своего имени: он сам лично снимает или же смахивает «хворь». Но рядом с данным типом заговоров существует и другой, в которых знахарь обращается к какому-либо персонажу. В заговоре от лихорадки ворожея, снимая хворь с лица больного, обращается к заре. «Ворожея приходит к больному три раза по зорям, выводит больного на зарю и, смотря на воду в сосуде, говорит: «Заря, зарница, красная девица, избавь раба божья (имярек) от матухи, от знобухи, от летучки, от жетучки от Марьи Иродовны и от всех двенадцати девиц трясовиц. Потом старуха кре-

стообразно смахивает хворь со лба, бороды и обеих щек больного, плюя каждый раз на землю, и, наконец, умывает его наговоренною водою» (*Майков*, 109). При заговаривании «от ногтя» обращаются с просьбой к «святителям»: «Я раб божий (имярек) помолюсь и поклонюсь четырем святителям...: „Смахивайте и сганивайте с (имярек) все двенадцать noktей“» (*Майков*, 196).

Представлению, что хворь оседает на лице больного, приему смахивания болезни соответствует создание образа «метущей девицы с веником», введение в заговор как «смахивающего» персонажа, «девицы с шелковым веником». В заговоре «от уроков и переполохов» (*Виноградов*, I, 20) к девице «с шелковым веником», сидящей на Латыре-камне, обращаются с просьбой: смести уроки и призоры, и родимическую скорбь в синее море: «... Девица, мети с раба божьего (имярек) щепоту и ломоту, уроки и призоры и родимическую скорбь и болезнь в синие море. Сметай же с раба божья (имярек). От матерняго рождения и от святого крещенья — век по веку, отныне и до веку». В заговоре (*Майков*, 218) вместо «девицы» выступает «поп с черными рукавицами»: «На Сиянской горы стоит черный поп, у черного попа черны рукавицы; он вспахивает, он взмахивает с раба божья младенца осуды и призоры, скорби и болезни...».

Только что приведенные примеры показывают, как в заговорах возникают соответствующие заговорные образы и персонажи, которые находятся в непосредственной связи с представлением о причине заболевания и тем приемом, к какому прибегают, чтобы устранить болезнь: если болезнь смахивают, то в содержание заговора вводится образ девушки с веником, смахивающей болезни в «синее море». Заговор «мифологизируется» вне какой-либо связи «с внутреннею потребностью точно выразить содержание поблекшего мифа», как совершенно верно выразился А. Н. Веселовский.<sup>73</sup> Образы и персонажи заговора создаются в полном соответствии с функциональным назначением заговора как практического средства устранить болезнь.

Подобная линия построения заговоров может быть отмечена и по отношению к той группе заговоров, в которых выступает тема «выклеивания болезни». Прием выклеивания болезни вытекает непосредственно из общего, того же взгляда на болезнь, что и приведенные выше: выговаривание, выкуривание, смывание, смахивание. Этот прием связан также с представлением о возможности передачи болезни. Болезнь передают, например, зерну; с этой целью больного «обсевают», обсыпают зерном, а затем куры, склевывая зерно, вместе с тем уничтожают болезнь. Прием уничтожения болезни при помощи склевывания применяется при лечении ребенка «от стня» («стень, як хто сохнить, худеить») (*Добровольский*, I, 166). Ребенка больного с стнем сажают на бочку («дежку»), трижды обсевают его зер-

<sup>73</sup> *Веселовский А. Н. Заметки и сомнения...*, с. 289.

ном, затем сзывают кур, «штоб оны надбиралы зирнятка — степь большого».

Так же точно поступают при лечении «ат притки» (*Добровольский*, I, с. 199); заговаривая «ат притки» обращаются к курам, чтобы они выбирали, выклевывали болезнь из жил-суставов больного: «куры рябыи, хахлатки, разнаперыи, выбирайте боль и притча из жил-суставыѹ у раба (имя)». Отсюда возникновение соответствующего словесного образа «клюющей птицы», птицы, склевывающей уроки, призоры и наговоры и уносящей их с собою за синее море, причем в процессе словесно-поэтического творчества народная фантазия, усиленная образность, изображает эту клюющую птицу с «железным носом» и «булатными когтями», — весьма обычный способ усиления образности. Заговор «от призора и наговора» начинается с традиционной формулы: «встану, пойду. . . в чистое поле, к синему морю». Затем следует столь же традиционная формула «камня на море»: «В окнян-море пуп морской; на том морском пупе — белый камень Олатырь; на белом камне Олатыре сидит белая птица». Белая птица, летая, прилетела из-за моря и села имяреку «на буйню голову, на саве тима», «железным носом выклевывала, булатными когтями выцарапывала, белыми крыльями отмахивала призоры и наговоры, и всякую немочь за синее море, под белый камень, под морской пуп» (*Виноградов*, I, 35). В заговоре «от усоев» (*Майков*, 90) фигурируют такие же птицы: «. . . Есть море золото, на золоте море золото древо, на золоте древе золоты птицы, носы железны и ногти железные дерут, волочат от раба божья (имя-река) (усоев, — *В. П.*) на мха, на болота». Эти заговоры показывают, как постепенно простой и обыденно-бытовой несложный образ «клюющей птицы», который вместе с тем является образом птицы, уносящей болезнь, в конечном счете вырастает в фантастический образ некоего «грифа». Реалистические корни данного образа восстанавливаются со всей очевидностью. Количество примеров может быть значительно увеличено, но в конце концов в каждом отдельном случае приходится упереться в то же представление о болезни как о существе и личности и в соответствующий этому представлению тот или другой способ, прием удаления, уничтожения болезни, обусловливающий в свою очередь при переходе от бесперсонажных заговоров к персонажным возникновение того или другого мифологизированного образа, соответствующего практической цели заговора.

Представлению, что болезнь живое существо, отвечает представление, что ее можно умертвить, зарезать ножом, зарубить топором и т. д. Отсюда соответствующий прием «засекания болезни». Приведем несколько бесперсонажных заговоров. При лечении «черной болезни» должно в полок бани снизу воткнуть нож и трижды сказать: «Булатный нож, подрежь черную болезнь в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах» (*Майков*, 234). Точно так же лечат от «утина», боли в спине: болезнь секут топором.

Между больным и лечащим знахарем происходит диалог. Больной спрашивает лекаря: «Что сечешь?» — «Утин секу!» — «Секи горазже, чтобы век не было». Это повторяется трижды; потом лекарь бросает топор и голик в сени, плюнув туда же три раза (Майков, 86). Приведенные заговоры принадлежат к числу «бесперсонажных»: знахарь лично отсекает болезнь, действует и провозносит формулу изгнания от своего собственного имени. Однако рядом с ними имеются также и заговоры с определенным «персонажем», в которых выступает соответствующий образ, например образ богородицы с ножницами. Заговор (Виноградов, I, 31) «от порчей и других болезней» построен по обычной схеме: сначала вступительная формула «встану я, пойду в чистое поле», затем следует образ камня на море и образ Марии с золотыми ножницами, сидящей на золотом стуле: «Как в чистом поле Акиян святое синее море; во Акияне святом синем море бел Златырь камень. Как в белом Златаре камени стоит золот стул, на золотом стуле сидит святая Мария, на золотом стуле, она, святая Мария, обрезывает, дух святой остригает и обрезывает с раба божья (имярек) прикосы, призоры, уроки». . . В данном случае и в приведенных выше мы встречаем церковно-христианские образы: Марии, богородицы, святого духа, попа с Сионской горы и т. д. Впрочем, в них нет ничего специфически христианского, кроме имени. Подобные и аналогичные образы не восходят и не могут восходить ни к каким церковно-литературным источникам вопреки мнению исследователей, стремившихся за каждым заговорным образом открыть книжную христианскую формулу. Образ Марии с золотыми ножницами вырос не на почве христианской религиозной книжной традиции, а из практической функции данного заговора в соответствии с представлением, что уроки, порчи и т. д. могут быть отрезаны, отсечены, колотье перерублено и т. д.

Что заговорные образы создаются, последовательно вырастая из общей темы-способа устранения болезни в соответствии с общим взглядом на болезнь, это особенно ярко видно на примере заговоров, где речь идет о заедании, откусывании, загрызании болезни. Болезнь загрызают, ее откусывают и, откусывая, изгоняют («поди»): «Читать трижды и при каждом разе укусить больное место: „Крыза ты грыза, боровая ты грыза, грызи ты, грыза, пенья, коренья и серое каменя. И поди ты, грыза, во чисто поле гулять. . .“» (Майков, 125). Приведенный заговор принадлежит к числу «бесперсонажных». Рядом с ним имеются заговоры с введением в их текст персонажа. Представлению уничтожения болезни при помощи загрызания, кусания болезни соответствует образ кусающей щуки, которую народная фантазия в порядке усиления ее действительного функционирования снабжает железными зубами. «В чистом поле течет река медвяная, берега золотые; плывет по этой реке рыба, а имя ей щука. И тая щука железными зубами, медными щеками, оловяными глазами загрызает, закусывает и загладывает грыжу» (следует перечисление грыж) (Ви-

ноградов, I, 42). Так же точно построен заговор от «грыжи», приведенный у Майкова (128): «Есть в чистом поле Окиян-море, и есть на Окиян-море белый камень, и есть под белым камнем щука золотая и перье золотое, и кости золотые, и зубы золотые. И приходи, щука, к рабу божию (имярек), и выгризи у раба божня (имярек) своими золотыми зубами грыжу... и пойди, грыжа... за быстрые реки...». Этому зооморфному образу выгрызающей щуки аналогичен образ Соломониц, загрызающей у имярека грыжные грыжи. «Бабушка Соломония... заедала, загрызала и заговаривала грыжные грыжи у раба божня (имярек)... Не троньте и не грызите раба божня... Пойдите, грыжи, из сеней воротми, из байни дверьми, в чистое поле. В чистом поле есть сер камень; грызите, грыжи, серый камень» (Майков, 122). В белорусском заговоре, приведенном у Добровольского (I, 194), эта бабушка Соломонидушка снабжена железными зубами: «Бабушка Саламанидушка у пресвятой Багародицы грыжу заговаривала (или заедала) медными щемами, зялезными зубами, — так и я заговариваю у раба божня (имя)». Как видим, народная фантазия, создавая определенный тематический образ, соответствующий его функциональному применению, усложняя и развивая его, не только щуку наделяет медными щемами и железными зубами, но и евангельскую Соломониду. Для народной фантазии зооморфный и христианский образы равноценны. Использование для обозначения данного заговорного персонажа христианского наименования не вносит никаких изменений ни в структуру образа, ни в процесс его создания народной фантазией. Развитие образа определяется исключительно только усилением его функциональной образности: железные зубы, железный нос и т. д., безотносительно к тому, является ли этот образ церковным, или нет.

Атрибуты христианских персонажей, выступающих в заговорах (Соломонида с железными зубами, святой дух с ножницами, богородица с прялкой), вырастают вовсе не на почве христианской символики, а из функции данного заговора, объекта и цели заговора, функционального назначения данной заговорной темы и данного образа. Так, в заговорах на останавливание крови исходная формула-тема «завязывания крови» приводит к созданию образа «прядущей богородицы», которая завязывает ниткой кровь. «Пресвятая мать бугородица на залатую пряслицу пряла, нитку атарвала, кроў завизала» (Добровольский, I, 201). Прядущая богородица выступит также и в охотничьем заговоре — она прядет нити для ловушек и сетей. «Она держит золотую пряленку и золотое веретенцо, а прядет она нити... на белых зверей, на белых зайцев; на красных лисиц...» (Виноградов, I, 86).

Заговоры иногда встречаются с одним образом и с одной темой, но в большинстве случаев они комбинированные, т. е. соединяют несколько способов устранения болезни, несколько образов и тем. Комбинируется несколько приемов и соответственно

несколько образов. Если заговор (Майков, 234) включает прием подрезывания черной болезни булатным ножом, то к нему же присоединяется прием смывания болезни, окачивания больного холодной водой. Смывание соединяется с передачей, формула словесного изгнания с выкуриванием. Приведенные выше заговоры представляют примеры таких комбинированных скрещенных заговоров, соединяющих заговаривание, словесное изгнание с передачей, омыванием, выкуриванием. При произнесении заговора «ат притки»: «Куры рябы, хахлатки, разнаперыи, выбирайся боль и притча из жил — суставіу у раба (имя)», больного ребенка также обдают водой и, кроме того, «подкуривают вербой» (Добровольский, I, с. 199).

#### 4

Весь проделанный выше анализ с предельной четкостью показал функциональный характер тех образов, персонажей и их атрибутов, какие нам встретились в заговорах, — будет ли это образ «клюющей птицы с железным носом», «метущей девицы с шелковым веником», «кусающей щуки», «прядущей богородицы», «святого духа с ножницами» и т. д. Ни один из этих образов не является самостоятельным и самодовлеющим. Каждый из них подчинен целевой установке заговора и непосредственно вытекает из нее. Представлению, что болезнь можно смести, и соответствующему приему отвечает образ «девицы с веником», представлению, что болезнь можно отрезать, засечь, — образ «Марии и святого духа с ножницами» и т. д.

На анализе структуры заговоров мы имели возможность убедиться в производности содержания заговоров, вскрыть непосредственную связь образов в заговорах от болезни с соответствующим представлением о болезни и способе ее удаления. То, что было сказано в отношении заговоров от болезни, должно быть повторено и в отношении к любовным заговорам («присушкам») и ко всем заговорам вообще, потому что и любовь, и успех на охоте, и благополучие скота на выпасе в лесу или на поле, и личная удача на суде или в жизни — все это рассматривается как выражение конкретных, личностных отношений. Персонализация любого житейского обстоятельства и события — отличительная черта мировоззрения, порождающего заговоры.

Еще в свое время А. А. Потенбя, вскрывая корни символики образов в любовных заговорах, указал, что возникновение подобного рода заговоров непосредственно связано с представлением о любви, как огне. Он пишет: «На представлении любви (желанья) огнем основаны некоторые заговоры (присушки) и любовные чары...».<sup>74</sup> В соответствии с этим представлением о любви, как огне, центральным образом любовных заговоров

<sup>74</sup> Потенбя А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887, ч. 1, с. 173.

является пламя, горящие дрова, пылающие печи и т. д. «... пойду я, раб божий, в лес к белой березе, сдору белое бересто, брошу в печь огненную. Как то бересто на огне горит и тлеет, и пылает, так бы и у рабы божьей... сердце бы тлело и горело и пылало бы ко мне рабу божью...» (*Виноградов*, I, 122). Изложение в приведенном заговоре подчинено параллелистической схеме сравнения: «как—так» — как береста горит, так бы горело сердце. Тот же параллелизм наблюдаем и в других любовных заговорах. «В печи огонь горит, палит, пышет и тлит дрова, так бы тлело, горело сердце у рабы божьей...» (*Майков*, 5). Образ пылающего огня и сравнение с огнем составляют ядро любовных заговоров.

Так как любовь это огонь, а огонь это сухота и цель заговора заключается в том, чтобы заставить «сохнуть» любимого человека, то сравнения и эпитеты в любовных заговорах — заговорах «на присуху», «присушках» — носят присушливый характер, представляют собою формулы присушивания по преимуществу. «Агонь, агонь, гарючий, балючий, тебе макрата, а мне сухата», — говорится в одном белорусском заговоре (*Добровольский*, I, 198).

Примером «присушливого» эпитета в любовном заговоре может служить эпитет «сухой» в заговоре на присуху, помещенном в сборнике Виноградова (I, 54), сквозное применение в заговоре эпитета «сухой» создает образы: «сухого дерева у камня на море», «сухого мужа, секущего сухое дерево», «скоро разгорающегося на огне сухого дерева» и т. п. «Встану я, пойду я... выйду я в чистое поле; в чистом поле синее море; в синем море лежит белый камень; у того белого камня стоит сухое дерево. У того сухого дерева стоит сухой муж, сечет сухое дерево и кладет на огонь». Заговор заканчивается присушливым сравнением: «Коль скоро и круто разгоралось сухое дерево на огне, так бы скоро и круто разгоралось сердце у рабы божьей (такой-то)...» (*Виноградов*, I, 54). В других любовных заговорах «присушливые» сравнения-пожелания даются в виде образов «сохнувшей травы», «сохнущего на теле пота», «сохнущей на камне пены» и т. д. «Как на быстрых реках луговая трава подкошенная сохнет и вянет, так же бы и у рабы божьей... сердце сохло и вяло, и ныло, и тосковало о рабе божьем...» (*Виноградов*, I, 123). Или ряд аналогичных: «Как пот сохнет», «как пот не отпадает», «как кости тела своего держатся», «как на камешке пена кипит и сохнет», «так бы и у рабицы божьей (имярек) ретивое сердце, горячая кровь кипела и сохла о мне...» (*Виноградов*, I, 77).

Кроме «присушливых» эпитетов и сравнений, для любовных заговоров типичны также такие образы, как, например, «рыбы без воды», «дитяти без матери» и т. д., — заговорные формулы, утверждающие невозможность для одного лица жить без другого. «Закину невод, вытяну рыбу морскую. Как тяжело морской

рыбе без воды жить, так бы тяжело было и рабе божьей (или рабу божию, имярек) без раба божия (или без рабы божией, имярек) жить» (*Виноградов, I, 125*). Иногда заговор состоит из ряда подобных сравнений, представляет собою нанизывание нескольких одноформульных заговоров, соединяющих «присушливые» образы-сравнения с образами типа «рыбы без воды», «дитяти без матери». «Как кокушица в лесу кокует и горюет... Как в печке дрова сохнут... Как без хлеба и соли никакой человек ни быть, ни жить не может... Как не может лежать мертвец без земли, а рыбы жить без воды» (*Виноградов, I, 45*). «Как не может жить медведь без матери земли... Как не может быть птица без лесу... Как не может жить младенец без матери... Как никто эти слова не может отговорить, так не мог бы никто отворотить раба божия (имярек) от рабицы божией (имярек)» (*Виноградов, I, 41*).

В противоположность заговорам «на присуху», которым свойственны «присушливые» эпитеты и сравнения, заговорам «на остуду» свойственны «остудные» образы-сравнения, образы стужи, холода, дерущихся кошки и собаки, ледяного царя и т. д. В заговоре «на остуду» (*Виноградов, I, 32*) народная фантазия обычные формулы «встану я, пойду», «острова на море» перерабатывает в остудном направлении. Через весь заговор проходит сквозной эпитет «ледяной». Ледяной остров помещается в «подсеверной стороне», на этом подсеверном ледяном острове «ледяная камора, в ледяной камере ледяные стены, ледяной пол, ледяной потолок, ледяные двери, ледяные окна, ледяные стекла, ледяные печки, ледяной стол, ледяная лавка, ледяная кровать, ледяная постеля, и сам сидит царь ледяной. В той ледяной камере, на той ледяной печке сидит кошка польска, сидит собачка заморска и т. д.». Заключительное сравнение имеет тот же «остудный» характер: как царапаются и кусаются кошка и собака, «так же бы грызлись и кусались раб божий (имярек) с рабой божьей (имярек)». В заключение дано остудное обращение к царю ледяному: «Застуди и заморозь ретиво сердце у раба божья (имярек) и у рабы божьей (имярек)...».

Любовные заговоры, «присушки», как и прочие виды заговоров, распадаются на две группы — «бесперсонажных» заговоров и заговоров, в которых выводятся действующие персонажи. В «персонажных» заговорах образ «пылающих печей» дополняется образом того или другого существа, распалющегося эти печи. Таков, например, фигурировавший в приведенной выше «присушке» сухой муж, секущий сухое дерево и бросающий его в огонь. В присушке, опубликованной у Майкова, упоминается баба-сводница: «... сидит баба-сводница, у той бабы у сводницы стоит печь» (*Майков, 1*). В «остудном» заговоре фигурирует «ледяной царь» и т. д. Можно думать, что основной, исходной формой персонажных заговоров была персонификация любовной сухоты, представление любовной тоски как существа, обращение



к тоске и сухоте как к личностям, на которые можно воздействовать, к которым можно обратиться с просьбой. Заговор «на при-суху» (Виноградов, I, 56) начинается формулой «стану я, пойду», соединенной с формулой «острова на море»: «в чистое поле, в широкое раздолье, на синее море, на свят остров; на том острове стоит изба новая, дубовая; в той избе... лежит тоска, тоскующая, сухота сухотующая, бьется руками и ногами о стену, головой о лавку». Далее в заговоре следует непосредственное обращение к тоске: «...встань, тоска тоскующая, сухота сухотующая, поди к моей... прожги белое тело, черную печень... чтобы она... не могла без меня ни дни днествовать, ни ночи коротать, по утру рано, по вечеру поздно; где бы не загуляла, где бы не заслышала, — все бы ко мне бежала; питьем бы не запивала, едой бы не заедала, все бы меня на уме держала» (Виноградов, I, 56).

Любовь, тоска — это вообще нечто предметное, телесное, вещественное. Ее можно снять, отнести, вложить как особый предмет в сердце имярека.

Отсюда обращение к ветрам, к «царю Ироду», к «стасемидесяти дьяволам» и «единому белу солнцу», чтобы они перенесли любовную тоску и вложили ее в сердце любимого человека. «Скиньте с меня раба божья Василья, тоску и сухоту <...> перенесите через огненные реки, через огненные озера <...> положите в акулинино сердце <...> чтобы она <...> не могла без меня <...> ни жить, ни быть» (Виноградов, I, 55). «Я вам, братья ветры, поклоняюсь и помалаяюсь: ой вы, двенадцать братьев ветров, подсобите и помогите мне, рабу божью <...> снимите с меня тоску, печаль и сухоту несусветимую, отнесите и напустите на рабу божью, чтобы сохла и тосковала она по мне по рабе божьем» (Виноградов, I, 124).

## 5

Переходим к промысловым заговорам. Их основная практическая функция — оградить стадо от падежа и нападения диких зверей. С этой целью стадо окружается, «тынится» железным тыном. Образ «железного тына» является наиболее типичным для промысловых заговоров, хотя этот образ встречается также и в других заговорах, имеющих значение «оберегов», заговоров с «охраняющей», «защитительной» функцией, например в заговорах «от зла человека», «идучи на суд», «свадебных» и т. д. Все эти заговоры строятся обычно на формуле «замыкания», «заграждения»: «Постави, осподи, вокруг моего стада тын золезной, а другой булатный, а третий мидяной и стену каменну во глубину земную — сколь небесная высота, а вышиною до небес. Вокруг стены завали, осподи, землю матерней во глубину неизмеримую; и проведи, осподи, реку огненную со всех четырех сторон...» (Виноградов, II, 6).

Как и в других случаях, так и в промысловых заговорах наряду с «бесперсонажными» встречаются «персонажные» заговоры, заговоры, в которых «тыны тынит», «ограждает» стадо, человека, его промыслы то или другое лицо. В заговоре (*Виноградов*, I, 46) «тыны тынит» «царь морской». «И ставит царь морской железные тыны от земли до неба, от неба до земли; и около меня, раба божия (имярек), ставит и тынит железные тына от земли до неба, от неба до земли, меня раба божия (имярек) в те же тыны тынит». Весьма часто персонаж, «тыны тынящий», христианизируется. Заговор (*Виноградов*, I, 57) адресован к «Христу и Михаилу архангелу»: «Ставьте круг меня... железный тын, — сколь вверх высоко, столь и в землю глубоко, от какого тыну злomu человеку... ни подрыться, ни подкопаться». Такой же «железный тын» «ставит святой Егорей». Он ставит «железной тын от востока до заката и от лета и до севера; от каменной горы до небесной высоты, до господня престола; от престола до каменной горы; от каменной горы до железной подошвы, до трех китов, а толщина по три сажени печатных» (*Виноградов*, I, 29).

Вариантом формулы «ограждения тыном» является формула «космического ограждения». Образ «железного тына», простирающегося от земли до неба, со всех четырех сторон на три версты, достигающего в вышину «до престола господня», а в глубину до трех китов, перерастает в космический образ ограждения звездами, солнцем, небесными светилами. Подобное космическое развитие образов возникает, вызываемое пожеланием, чтобы заговаривающего — его стадо и ловушки — «никто ни в чем не повредил, не изурочил, не обоял». Для этого он восходит на гору, становится на железном току, под медным потолком, одевается высотой, подпоясывается зарею, отыняется звездами, замыкается месяцем, в результате чего делается недосыгаемым для злых людей, для призоров и прикосов. «И взойду я, раб божий (имярек), на Сионскую гору, и стану я, раб божий (имярек), на железном току под медным потолком; и оденусь я, раб божий (имярек), небесной высотой, подпояшуся светлою зарею вечернею и утреннею, осыплюся частыми звездами и умоюсь свежеею водою» (*Виноградов*, I, 126). «Покрылся есмь я, раб божий (имярек), небеси от всяких лихих людей и супостатов; против меня, раба божия (имярек), солнце, над главою моею месяц, звезда моя в небеси» (*Виноградов*, I, 48).

Как видим, формула «ограждения» в приведенных заговорах приобретает весьма яркую мифологическую окраску, что и дало основание представителям мифологического направления (Афанасьев и др.) рассматривать формулу «космического ограждения» как продукт архаического мифологического мышления. Однако вполне вероятно, что подобное мифологизирование формулы «ограждения» возникает позже, на почве средневекового мифотворчества, независимо от первичных мифических образов, что звезды, солнце, месяц в заговорах с формулой космического огражде-

ния — это звезды и солнце нового неба и новых не архаических, а средневековых горизонтов.

Христианское суеверное средневековье вообще сохраняет формулу «ограждения», но окрашивает ее в церковно-культурные тона. «Заговаривающий» ограждается не «железным тыном», а «крестом», «скипетрами» святых, градом Вифлеемом и т. д. От космических образов заговаривающий переходит к культурным и литургическим, сочетая первые со вторыми. «... Небом покроуси, землей подмоуся, крестом огражуся» (*Виноградов*, I, 46). Или: «Архангели и ангели, и все лики святых, святой Димитрий Селунский и святой Георгий храбрый, те меня оберегут и огордят... своими скипетры» (*Виноградов* I, 49). «От всякия скверныя и от ветров буявых, и от воды пришедших, всяких скорбей и болезней я святым крестом огражусь» (*Виноградов*, II, 8). В заговоре «заградить уста супостату» христианизированная формула «космического ограждения» читается так: «Одеяйся небом, покрывайся облаками, препоясайся поясом и силою пречистые богородицы и святыми ангелы ее... Ангелы и святые мои со мною, солнце одесную, месяц опую раба божия (имярек), звезды на главе моей». Формула «ограждения» в христианизированной трактовке может быть представлена в виде формулы покрытия «ризами нетленными». «Стану я... перед святым образом, помолюсь истинному Христу, Михаилу архангелу: закройте, закройте меня... своими нетленными ризами от всякого злого, лихого человека, от супостата, от всякие злые лихие крови» (*Виноградов*, I, 57). Как видим, в средневековом мифотворчестве формула «ограждения» развивается в церковно-христианском направлении, вбирая в себя церковные культовые образы. Однако сама по себе формула ограждения весьма архаична и в промысловых заговорах восходит к дофеодальному времени. Она встречается не только в русском сельскообщинном фольклоре феодального периода, но и в фольклоре первобытнообщинного периода, где, сохраняя все свои наиболее типичные черты и особенности, бывает обращена не к «святым», а к «хозяину реки». Шаман-чукча общил В. Г. Богоразу о средстве, к которому он прибегает, чтобы защитить стадо от копытной болезни и нападения волков: «У хозяина Песчаной реки я прошу большой железный ящик. Я помещаю в него мое стадо и затем запираю его на ключ. Как он (т. е. кель) войдет в него?»<sup>75</sup> При всей краткости данного сообщения и отсутствии подлинного текста шаманского заговора, рассказ шамана о заговорах, записанный Богоразом, позволяет утверждать, что формула ограждения существовала в дофеодальном фольклоре, что она была характерна для шаманских заговорных формул, что формула ограждения, как и в фольклоре феодального периода, применялась в промысловых, пастушеских заговорах, что практическая функция, цель, с которой применялась дан-

<sup>75</sup> *Богораз-Тан В. Г. Чукчи*. II, Л., 1939, с. 168.

ная заговорная формула ограждения, была в обоих случаях та же: защитить стадо. Для этого шаман помещал оленье стадо в «большой железный ящик», выпрошенный у «хозяина реки», и затем запирает этот ящик на ключ, т. е. делает то же, что и колдун, пастух, ограждая стадо железным тыном. Образ «железного ящика» в шаманских пастушеских заговорах вполне отвечает и по своему содержанию, и по своей функции образу «железного тына» в русском фольклоре. Сравним другие образы ограждения в чукотском фольклоре. «Чтобы защитить мое стадо от волков, я окружаю его длинным ремнем. Я протягиваю его в воздухе. На ремень я навешиваю много всякой одежды. От ветра она раскачивается во все стороны и отпугивает волков. Поэтому они не могут подойти к стаду».<sup>76</sup>

Формула «ограживания» в соединении с формулой «замыкания», образ «железного тына» («ящика»), дополняемый образом «замка» и «ключей», типичны как для шаманского фольклора дофеодалного периода, так и для русского фольклора феодальной эпохи. «...и стану я, рап божей Филип, тот тын запираеть и замыкать накрепко-крепко; спущу ключ в синее море» (*Виноградов*, I, 73). Средневековые темы «ключей» в христианизированном варианте заговора придавало церковное каноническое истолкование; ассоциировало ключи, которыми запирается тын, с «ключами апостола Петра». Иногда в промысловых охотничьих заговорах в результате смещения канонической символики с ключами выступает не апостол Петр, а пророк Илия, более устойчивая и обычная фигура «демоноборца» в народно-бытовой средневековой традиции. «И как ты, святой Илия, милостивой государь, замыкаешь тридевять храмов и тридевять церквей божиих в тридевять замков и в тридевять ключев от сатаны и дьявола, и також ты... замкни меня... и мои ставушки, и ловушки, и мой тын железной в тридевять замков и в тридевять ключев от колдуна и от колдуньи, и от лихого человека» (*Виноградов*, I, 62). В белорусском заговоре: «чтоб быть оправданному на суде», формула «замыкания», завершая формулу «космического ограждения», используется в самостоятельной функции как непосредственный прием-средство «замкнуть уста недоброжелателям». Устану я (имя) ранешенька, я умыюся бялешинька, я уватруся жарким соўнышкым, подпаюшуся ясным месяцым и пойду я к самому госпуду богу, и возьму я на престоли тридевить замкоў, тридевить ключоў и тридевять подзамкоў. И пойду я (имя) на сход мира, кругом уси сходки абыйду, уси сирца их лихей пазамкну — усим, от верхниха чилавека да паследнига: сборщикку, дисяцкыму, сельскыму, уряднику, валасному, становому, испраўнику и усим тым, которые при сходи будуть» (*Добровольский*, I, 204). Вне формулы «ограждения» формула замыкания встречается в заговорах на останавливание («замыкание») крови.

<sup>76</sup> Там же.

В этих заговорах фигурирует богородица с ключами, которыми она и замыкает кровь.

После того как замок замкнут, ключ или опускается в море, где его проглатывает щука, или же относится «ко красному солнышку, ко светлому месяцу, ко частым звездам» (*Виноградов, I, 78*), отдается «истинному Христу», кладется на престол под нетленную ризу. Заключительное сравнение в заговоре строится на параллельном сопоставлении: как невозможно достать ключи (проглоченные в море щукой, положенные в небо на престол господний), так невозможно нарушить заговор. «Мои ключи брошены в синее море. Кто мои ключи из синего моря достанет, тот мои слова обморочит и переговорит» (*Виноградов, I, 20*). «Как этому ключю не бывать поверх синего моря, так бы не было бы у меня, раба божия Филипа, не порцы, не пытошки, не тоски, не щипоты. . .» (*Виноградов, I, 73*). «С востоку идет гасподь наш Иисус Христос, из палудня Михаил архангел, с вечерней зари Николай Миластивый; гарадят каменную аграду вокала раба божья (имя), замыкають тремя замками, тремя ключами; ключи атносят в акиян-моря, пад кит-камень, в щуку-рыбу. Хто можить акиян-моря выпить, тот можить и mine раба божья (имя) асудить и агаварить. Ключ неба, земля замок» (*Добровольский, I, 204*).

Образы замка и ключа входили обычно в содержание заговорных «закрепок», представляя собою характерный вид заговорной концовки. Вот образец наиболее распространенного вида закрепки: «Будь мои слова крепко-накрепко, плотно-наплотно; к моим словам ключ и замок, булатная печать» (*Ефименко, 60*). «Словам моим и наговорам тут укрепа: небо — ключ, а земля — замок» (*Виноградов, I, 68*). В. Ф. Миллер образ «замыкания» и «ключа» в русских заговорах был склонен возводить к ассирийским источникам, к заклинаниям ассирийской магической литературы. Однако то обстоятельство, что эти образы «ключей» и «замыкания» рядом с образом «ограждения» встречаются в заговорных формулах фольклора народов севера СССР, свидетельствует, что указанные образы являются общей принадлежностью первобытнообщинного фольклора, вырастая на почве первобытного мышления и не являясь литературными заимствованиями.

До сих пор речь шла исключительно о словесном выражении заговорных образов. Однако ряд заговорных образов, в том числе и образ «замка» и «замыкания», имеют двойное выражение: кроме словесного, также еще и обрядовое, в обрядовом действии. Так, например, «свадебное обережение» (*Виноградов, I, 46*), представляя собою словесное развитие темы «огораживания» и «замыкания», сопровождается указанием: «Говорить в замок и, замкнув, с собой возить». Подобное указание сопровождает также и другой заговор: «Трижды с молитвами говорить, разпуска замок, сотвори Аминь, говорить трижды да поди на недруги и на суд, а замок замкни и возми с собой» (*Виноградов, I, 5*). Замок при-

меняется также и в пастушеских берегах; для того чтобы «замкнуть» овец от волков, шерсть, взятую от овцы, замыкают в замок. Такая же двойная выраженность — словесная и обрядовая — может быть констатирована и в отношении опускания ключей в воду. Словесному тексту заключительных концовок в заговорах: «ключи брошены в синее море», «ключи атносят в акиян-море», «спущу ключ в синее море» и т. д. соответствовало такое же действие: ключи действительно опускались в воду. В словесном выражении, в тексте заговоров образ, начиная расти и развиваться, обрастать деталями, заменяет «воду» «морем-океаном», вводит мифическую щуку, проглатывающую ключ, и т. д.

Промысловые заговоры, охотничьи и скотоводческие (пастушеские) занимают весьма важное место в фольклоре первобытного общества. По общему взгляду на заговоры, свойственному первобытнообщинному периоду, успех в охоте и скотоводстве зависел от того, насколько данный охотник-промышленник или владелец стада знал нужные заговоры. Так, например, у чукчей, по сообщению В. Г. Богораза-Тана, относящемуся к началу 900-х годов, «удача в оленеводстве всегда приписывается действию могущественных заклинаний, которые принадлежат владельцу и обеспечивают процветание его стада. Богатый человек должен постоянно покупать от знающих людей добавочные заклинания, приносящие удачу в оленеводстве. Про бедного же человека, наоборот, говорят, что он неразумен и не имеет заклинаний, приносящих счастье. Оленевод, у которого стадо начинает уменьшаться, считает, что его заклинания утратили силу, и, если сам он окончательно беднеет, он обычно передает кому-нибудь часть своих заклинаний, а остальные просто забывает».<sup>77</sup> Заговоры, таким образом, — существенная и необходимая принадлежность охотничьего промысла, скотоводческого хозяйства. Хозяйствовать — обладать и пользоваться заговорами. Человек бесхозяйственный — человек, лишенный заговоров. Для успеха промысла необходимо, чтобы промышленник-охотник закрыл и защитил себя, свои ловушки и ставушки, весь свой промысел «от колдуна... от вещика... от порченика, от стричного, от дохтура» и т. д. и очистил, смел и омыл с себя и со своих «ставушек и ловушек, всякую порчу, всякую притчу» (*Виноградов*, I, 52), чтобы «птаенники, злопомышленники, забаенники, заугольники» не смогли «уркнуть, испортить, изурочить» его «ловушки и ставушки», сети и снасти. Отсюда правило: «Когда нитку или ловушку смываешь, или снасть какую, говори трою по реке: „Как ты, река-матица, смываешь и обманываешь свои крутые, красны бережка с вершины и до устья, а с устьяносишь во синее море, так ты, река-матка, смывай и обмывай мои ставушки, мои ловушки, с них уроки, призоры, встречи, привстречи, перебеги, поспехи, злые и лихие отговоры, лихую думу, лихие оговоры, лихую кровь, радости и

<sup>77</sup> *Богораз-Тан В. Г. Чукчи*, с. 146.

помышления, всякие озены“» (*Виноградов*, I, 89). Следует помнить, что, по представлениям первобытнообщинного времени, зверь, попавший в ловушку, не «добыча», а подарок, дар, что зверь бывает дан охотнику. Попавший в ловушку зверь — выражение благорасположения к промысловому «лесного хозяина зверей», «лесной звериной матери». Зверь попал в ловушку только потому, что он питал «хорошие намерения» к охотнику. Подобное представление мы найдем у гиляков, айну Сахалина, у ненцев, нанайцев, гольдов, шорцев на Алтае, на Кавказе и т. д. Отзвуки подобного взгляда на зверей и охоту мы найдем также и в русском сельско-общинном фольклоре феодального периода: зверь дан. «Когда увидишь в нитке зайца, говори: „Поддал мне господь, подаровал мне господи, пречистая богородица“» (*Виноградов*, I, 87). Господь, богородица, Георгий — явные и достаточно прозрачные псевдонимы дохристианского лесного хозяина зверей. За христианской символикой охотничьих заговоров легко расшифровывается тот же леший, хозяин зверей, за образом богородицы — лесная мать зверей. Заговаривающий обращается к Георгию: «Красные лисицы. . . рыси и росомахи, волки и волчицы, черноухие и долгохвостые. . . гони к моим ставушкам и ловушкам безотпятно, безотворотн со все четыре стороны, по всякой день, но всякий час, по всякую ночь» (*Виноградов*, I, 50). Одновременно с заговорами, в которых выступает «датель», имеются также заговоры, в которых обращение адресовано не к «дателю», но непосредственно к попавшему в капкан зверю. «Дар» и «даритель» выступали в нерасчлененном виде. В заговоре (*Виноградов*, I, 88) советуется: «Когда вынешь из ловушки зайца или кого и кладешь в котомку, говори. . . „Куда ты, мой белый заяц, шел и бежал, и следы топтал, туда бы шли и бежали, и следы топтали твои деды и прадеды, и отцы, и матери, и братья, и сестры“». Аналогичное пожелание, чтобы звери «текли бы они и бежали. . . со отцами и матерями, со всем родом и со всем племенем. . .» высказывается также и в другом заговоре (*Виноградов*, I, 86). Подобное обращение к попавшему в ловушку зверю вообще характерно для первобытнообщинного фольклора. У айну, голяков, чукчей, коряков, гольдов, ненцев и т. д. убитого зверя просят, чтобы он вернулся на следующий год и пришел не один, а привел с собой еще и других зверей-сородичей. Такое прямое обращение непосредственно к зверю более архаично, чем обращение к дателю, хозяину зверей. В русском фольклоре бытуют формулы как первого, так и второго типа, деформированные пережитки воззрений дофеодального периода.

Мы рассмотрели промысловые и другие заговоры, которые строятся на формулах «ограждения тыном», «космического ограждения», «замыкания замком», заговоры, которые вырастают из обращения к дателю — хозяину зверей, а также к попавшему в ловушку зверю. В этих заговорах сравнение может отсутствовать. Однако среди промысловых заговоров имеется группа — и

довольно значительная — типичных параллелистических заговоров, целиком и полностью строящихся на приеме сравнения. Так, например, заговор на «сохранение и сбережение» скота построен на отрицательном сравнении. «Как здесь на земли седьмого неба никому не видать, небу з землю не сжажаваца, а земле с небом вместе не сталкиваца, тако зверю скотины не ядаты и в ущетном стаде не бывать» (*Виноградов, I, 71*). Разнообразны сравнения в заговорах, имеющих целью обеспечить «места слученя и ко двору своему прихождение» скота. «Солнышко приведеное пониже, а мои скотинки к дому поближе» (*Виноградов, I, 85*). Или: «Как муравьей дити чарю своему муравью служат и слушают; и как медовые пчелы слетаются к гнездам своим... и как стекаются быстрые рички и малые и большие в славный окиян-море, и так бы мое стадо стекайтесь на голос со всех четырех сторон...» (*Виноградов, II, 5*). Обычен для этих заговоров образ-сравнение «людей, идущих в церковь». «Сбирайся, мое милое стадо, ко всякой ночке к своему дому, как збирается мир православный ко двору колокольному, ко духовному, и пению церковному» (*Виноградов, II, 5*). Подобный образ встречается в космическом выражении: «И как идет божия тварь, солнце и луна, и часты, мелки звезды, и планеты всякие, и все ключи, и поточины, подземельные тайные жилы, и да слушаются они истинного Христа... не ворочаются они от черных облаков, от темных лесов. Также бы не ворочались от моих ставушек, от моих ловушек, от моих тенет и от моих опушин христовые звери и все божьи птицы...» (*Виноградов, I, 86*). Для «скоцких оберегов» типичен также образ «крепко стоящего во дворе столба». Заговор (*Виноградов, I, 85*) — «скоцкий оберег» — дан как формула сравнения: «В моем широком дворе закладное, краевое бревно упоместилося. Как закладному бревну в лесе не бывать и на пеньке не стаивать, так бы и мою скотинку медведю... волку... росомaxe, и рыси, век живучи, не хватывать, не цапывать и не утаскивать». Бытовой образ «крепко стоящего во дворе столба» может заменяться аналогичными книжно-церковными образами: «Заговариваю свое стадо — коровье, овечье и коневое: сколь твердо, крепко основание земное, никто не может сдвинуть с места, и сколь крепок гроб осподень на воздухе во святом граде Иерусалиме и сколь тверд и жесток камень спний в окияне-море, не крошится и не колетса, столь крепок мой заговор на словах моих век пов веку» (*Виноградов, II, 7*).

## 6

Вопроса об отношении заговоров как особого фольклорного жанра к другим видам фольклора касалась Е. Елеонская в статье: «Некоторые замечания по поводу сложения сказок. Заговорная формула в сказке».<sup>78</sup> В качестве примеров она приводит не-

<sup>78</sup> Этнографическое обозрение, 1912, № 1—2, с. 189—199.



сколько белорусских заговоров, которые, по ее мнению, представляют собою не что иное, как вынутые из сказки эпизоды; к последним и прикреплен тот или другой заговор. Так, например, для сказок характерен эпизод: герой отправляется в путь, на пути он встречается хатку на курьей ножке, а в этой хатке старуха. Этот же эпизод, столь распространенный в сказках, встречается в одном из белорусских заговоров на заговаривание крови, помещенном в сборнике Романова:<sup>79</sup> «Ехав Данило... стоиць хатка на куриной ножцы, и у той хатцы старая бабка — типичная сказочная формула, текстуально точно повторенная в заговоре. В свою очередь в сказках встречаются заговорные образы и формулы. Так, например, в заговорах от змеиного укуса место пребывания змеиной матери обычно описывается с такими подробностями: «На море на Окияне, на острове на Буяне стоит част куст ракитовый; возле того куста ракитового стоит част куст липовый, третий куст черемоховый. Среди трех кустов, среди трех частых лежит черное руно, переярошное, перелетовое — сам царь Сопецкий, змей Скрабедкий» (*Виноградов*, I, 82). То же дает и белорусский заговор. «На мати, на Буяни, на вострыви, на Кияни, стаить ракитовый куст. Под ракитывым кустом лежить змия Шкурупея» (*Добровольский*, I, 184). «На поли, на кияни стоит дуб... под тым дубом куст явору, а у том у кусьци гняздо, а у том гнязде яйцо» (*Романов*, V, 185). Эта картина, столь типичная для заговоров от змеиного укуса, воспроизводится также и в сказках. В одной из белорусских сказок герою указывается путь, по которому он должен идти: «Ест на мори войстров, на тым войстрови стоиць дуб, под тым дубом лежаць два камени, у тых камянях гняздо, а у тым гнязду сядзиць птушка, а ук той птусы яечко» (*Романов*, III, 72).

Е. Н. Елеонская считает, что подобные совпадения (которых найдется немало количество), казалось бы, проще всего было объяснить воздействием сказки на заговор, особенно в тех случаях, когда материалом для сравнения служат сказки и заговоры, бытующие вместе в определенной среде. Но причины подобных совпадений лежат глубже и должны быть усматриваемы в том поэтическом мышлении, которое под влиянием известного мировоззрения, ассоциируя разнообразные впечатления и представления, создает эпические картины вообще и затем, по мере надобности, размещает их в различных произведениях поэтического творчества.<sup>80</sup> Речь, таким образом, идет не о взаимодействии двух фольклорных жанров с типичными для каждого из них мотивами и образами, но о тождестве общих воззрений, обуславливающих то, что и в заговоре, и в сказке, т. е. вне каких-либо жанровых различий, описание местопребывания «змеиной матери» будет

<sup>79</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вып. V. Витебск, 1891, с. 151 (вып. III. Витебск, 1887); (далее — Романов).

<sup>80</sup> Елеонская Е. Заговоры и колдовство на Руси..., с. 199.

изложено совершенно одинаково. Данное утверждение следует повторить и по вопросу об отношении заговора к песне. Ярким примером, иллюстрирующим отношение заговоров к песням, может служить формула «космического ограждения». Эта формула, типичная для промысловых и других заговоров, встречается также и в песнях, например свадебных. На Украине, когда мать выводит жениха из избы с тем, чтобы он ехал к невесте, дружки поют: «Мати Юрася родила, місяцем обгородила, сонечком під-перегала, до мило выражала».<sup>81</sup> В заговорах этому песенному образу соответствует подобная же формула: «Встану я... между небом и землею; отынуся частыми звездами: подпояшуся белым светом, замкнуся я... младым светлым місяцем» (*Виноградов, I, 52*). Как видим, заговорная тема вполне соответствует песенной. Однако формула «космического ограждения»: «Солнце одесную, місяц ошую», «звезды на главе моей» в заговоре (*Виноградов, I, 12*) служила не только оберегом, формулой защитительной функции, она же имела значение формулы «космического украшения», была средством заимствовать красоту от звезд и солнца. «Зорі, зірниці, если б вас на небі три рідні сестриці четверта хрещена, порожденна Марія. Ідїть ви, зберїть ви красу, покладїть на хрещенну, порожденну Марію» (*Чубинский, I, 93*). Это прямое обращение к звездам («зорям») дополняется сравнением: «Як ви ясні, красні межа зорами, щоби була так красна меж дівками» (*Чубинский, I, 93*). С той же просьбой обращаются также и к солнцу. Нужно встать рано утром, на восходе солнца и, когда не будет туч, стать перед солнцем и говорить: «Добрий день тобі, соняко яснее. Ты святе, ти ясна-прекрасна; ты чиста, величне й поважна, ти освіщаєш гори і долини і високиї могили, освіти мене, перед усім миром: добротою, красою, любощами, милощами...». Заговор заканчивается сравнением-концовкой. «Як ти ясна, велична, прекрасна, щоб я така була ясна, велична, прекрасна перед усім миром» (*Чубинский, I, 93*). Эти образы, фигурирующие в заговорах, встречаются также и в песнях. Заговорная тема является вместе с тем и лирической темой: изображением красоты. «Отынясь», замыкаясь частыми звездами, девушка заимствует красоту от звезды, становится прекрасной, как звезда. А. А. Потебня пишет, что в галицкой песенке мысль о происхождении красоты от звезды выражена так: оттого сегодня девица хороша, что около нее вчера упала и рассыпалась звезда, а она подобрала осколки и, как цветами, убрала ими волосы. Как изображение красоты можно принимать и следующее, необъясненное в сербской песне выражение: «Анђа... сунцем главу повезала, месецом се опасала, А звездами накитила».<sup>82</sup> Потебня добавляет, однако, что подобные выражения имеют обыкновенно смысл защиты, предохранения от действия враждебных

<sup>81</sup> *Метлинский А. Л. Народные южнорусские песни. Киев, 1854, с. 111.*

<sup>82</sup> *Потебня А. А. О некоторых символах... с. 38.*

темных сил. Вообще же песенная поэтика с характерным песенным параллелизмом и параллелизм сравнений в заговорах указывают на тождество основных творческих приемов-средств. Возьмем в качестве примера песенное двустипие: «скрипливи ворітчки, не могу відперти; буду любити дівчиночку до самої смерті». Устанавливается сравнение-тождество: как невозможно открыть ворота, так же невозможно, чтобы прекратилась любовь. От невозможности первого делается заключение о невозможности второго. При тождестве приема и общей структуры это, конечно, еще не заговор. Ярче близость песенных и заговорных приемов улавливается на другом примере:

Не свявайся трава с повилкой,  
Не свыкайся молодец с дівцею:  
Хорошо было свыкатися, тошно расставатися.<sup>83</sup>

Топилися сніги з гори, на долині стали  
Любилися сиві очі, тепер перестали.  
Котилися вози з гори, на долині стали  
Кохалися, любилися, тепер перестали.<sup>84</sup>

Данные песенные параллелистические формулы-сравнения еще не имеют функции пожелания, но выраженные в виде пожелания, они могут целиком совпасть с заговором.

Горить моє біле личко:  
Либоть буде дощ.  
Ой дощичку поливайчику,  
Поливай, поливай;  
Козаченьку, до дівчини  
Прибувай, прибувай!

(Чубинский, III, 166)

Здесь лирическая песня имеет вполне вид заговора; сравнение является пожеланием, исполнение которого отвечает установлению параллелистического тождества. Тождество поэтических творческих приемов обуславливает обратимость песни в заговор, а заговора в песню, предполагает возможность наличия песен-заговоров, хотя, впрочем, русский фольклор не сохранил подобных песен-заговоров, а если и сохранил, то только в виде незначительных обломков. Таков, например, песенный заговор, чтобы шел дождь: «Дощичку, дощичку, зварю тобі борщичку в зеленому горщичку; сікни, рубин дійницею, холодною водицею» (*Ефименко*, 192).

В свою очередь заговор весьма часто выливается в ритмическую форму, снабжается рифмой, приобретает стихотворный вид и тем самым более или менее сближается с песней. В особенности это относится к белорусским заговорам. Последние в большинстве случаев ритмичны и часто рифмованы. Что же касается западно-

<sup>83</sup> Якушкин П. И. Народные русские песни. СПб., 1865, с. 187.

<sup>84</sup> Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. II, с. 340 и 344.

европейских заговоров, то для них вообще характерна стихотворная форма. Там почти каждый заговор представляет собою короткий стишок.

Вопрос о взаимоотношении песни и заговора не раз затрагивался фольклористами. Мифологи считали песенную форму первоначальной в соответствии с их основным исходным общетеоретическим положением, что заговоры развились из языческих молитв-песнопений. Веселовский предполагал, что первоначальная форма могла быть стихотворная, иногда перемешанная с прозой. Крушевский, а за ним и Зелинский видели, напротив, в рифме и стихе начало позднейшее, и притом разлагающее. Что касается Е. Аничкова, то он построил целую теорию относительно возникновения песни из особого вида народного творчества (обрядовой песни-заклинания).

Мифологи, утверждая, что стихотворный песенный размер заговоров ведет свое начало от древних заклятий, не учитывали разрыва, существующего между фольклором двух различных эпох. Они утверждали, вместо того чтобы исследовать. Бесспорно, что связь между заговорами феодального и дофеодального периодов существовала, а в ряде случаев прослеживается совершенно конкретно. Однако что касается песенной формы, то именно по этой линии на материалах русского фольклора связь заговоров XVII—XX вв. с песенными заговорами (заклинаниями-молитвами), исполнявшимися некогда общинными волхвами, как раз вопреки мнению мифологов не прослеживается. Для русского сельскообщинного фольклора феодального периода, известного в записях XII—XX вв., песенная форма заговоров вообще нехарактерна и представляет не правило, а исключение. Крушевский и Зелинский были совершенно правы, усматривая в ритме и рифме, свойственных некоторым заговорам, явление позднейшее и разлагающее. Появление ритма и рифмы в заговорах указывает на начало того процесса превращения заговорных формул в короткие стишки, который нашел свое выражение и завершение в западноевропейских коротких заговорах-стишках. Совершенно понятно, что стихотворная форма этих западноевропейских заговоров-стишков не имеет ничего общего с песенной формой заклинаний-заговоров первобытнообщинного времени, развившись самостоятельно на почве средневековой виршевой метрики.

Особо следует остановиться на вопросе об отношении заговоров к обрядовой поэзии, семейно-бытового и календарного цикла. В этом случае особый интерес представляют промысловые заговоры, пастушеские и охотничьи, непосредственно связанные с обрядовой поэзией календарного цикла. Заговоры от болезни, а также любовные заговоры — «присушки» — не связаны с определенными календарными датами. Они исполняются в любое время по мере надобности. Что же касается промысловых заговоров, то они по большей части носят сезонный характер, бывают приурочены к определенным календарным периодам,

чаще всего к началу промысла, ко времени выгона скота в поле, к началу или концу беличьего промысла, охоты на зайцев и т. д. Они исполняются наряду с другими заговорами, входят в состав определенного обрядового комплекса, являясь основной и характерной принадлежностью охотничьего и скотоводческого празднества-игрища, открывающего или завершающего время промысла. Иначе говоря, те или другие празднества, «игрища», приуроченные к определенному дню и имеющие то или другое промысловое значение, в конечном счете могут быть разложены на ряд заговорных формул и действий. Так, например, в Егорьев день при выпускании скота в поле заговоры органически входят в состав совершаемых обрядов, и по существу обрядность Егорьева дня — это разросшаяся и усложненная обрядность заговоров, совокупность пастушеских, направленных на охрану скота заговорных словесных формул и действий. Таковы, например, обряды, совершавшиеся в начале XX в. в Егорьев день в Смоленской губернии. В этот день хозяин и хозяйка обходят на дворе вокруг весь скот, приговаривая: «Святой Ягорий, батюшка, здаем на руки тебе свою скотинку и просим тябе: сохрани же от зверя лютого, от человека лихого». Затем кладут на землю под ворота замок и ключ: «чтобы пасть звериная была так крепко заперта, как запирается замок на ключ». «Хозяин и хозяйка... в ворота хлева кладут пояс, сковородку, топор, замок и косу — тогда, непременно сами, выгоняют скот в поле. При этом пояс означает, что скотина не будет отходить от дома, как пояс не отходит от тела хозяина; железные вещи означают, что, как железо нельзя есть, так и скот не может съесть ни один зверь». Весьма важные и существенные справки, указывающие на взаимообратимость слова и действия. Одна и та же цель достигается или применением слова, словесной формулы, или же обрядового действия. В общий состав обрядового действия включается также и обряд ряженья, — заговорное действие («замыкание замка») исполняется ряжеными старухами. «Как только скотину выгонят за ворота, многие старушки вывертывают шубу наружу шерстью, надевают в таком виде шубу и stanовятся среди своего скота; у какой-нибудь коровы или овцы вырывают клочек шерсти, и эту шерсть запирают замком, чтобы волк не трогал стада». Весьма яркий и значительный пример коллективно исполняемого ряжеными женщинами заговорного действия, которое входит в состав праздничного игрища, приуроченного ко дню весеннего выгона скота в поле.

Когда весь скот оказывается выгнанным в поле, в поле готовится снесь для пастуха и подпасков, и в это время исполняется диалогизированная сцена, весьма близкая по содержанию к заговорам. Пастух назначает, кому из его подпасков быть зайцем, кому слепым, кому хромым, кому замком, кому колодой. Расставляет их всех кругом стада. После этого берет приготовленную яичницу и идет с нею, прежде спрашивая у зайца: «Заяц, заяц, горька ли осина?» — Заяц отвечает: «Горька!» — «Дай бог, чтобы

и наша скотинка для зверя была горька». Потом спрашивает у слепого: «Слепой, слепой, видишь ли?» — Слепой отвечает: «Не вижу!» — «Дай бог, чтоб и нашу скотинку не видела зверинка». Дальше спрашивает хромого: «Хромой, хромой, дойдешь ли?» — Хромой отвечает: «Не дойду!» — «Дай бог, чтобы и зверинка не дошла до нашей скотинки». Дальше спрашивает у замка: «Замок, замок, разомкнешься ли?» — Замок отвечает: «Не разомкнусь!» — «Дай бог, чтобы и у зверя не разомкнулись зубы для нашей скотинки». И наконец спрашивает у колоды: «Колода, колода, повернешься ли?» — Колода отвечает: «Не повернусь!» — «Дай бог, чтобы и зверь не повернулся к нашей скотинке». Таким порядком пастух обходит стадо три раза.<sup>85</sup>

Для заговоров вообще характерно накопление формул сравнения с разным содержанием; как видно из приведенного примера, подобному накоплению сравнений в словесном тексте заговора отвечает соединение разнообразных действий, представляющих в совокупности некий игровой драматизированный обряд, заключительный момент скотоводческого пастушеского празднества-игрища. По существу мы имеем сложный заговор, составленный из ряда сравнений: как горька осина, так...; как слепой не видит, так...; как хромой не может пройти, так...; как замок не размыкается, так...; как колода в лесу не поворачивается, так... Тожественное содержание, выраженное в виде словесной формулы, как единый заговор оказывается выраженным и представленным как драматизированный игровой диалог-сцена. Исполняемое одним лицом исполняется многими лицами.

У Л. Майкова, например, приведено описание обрядовых заговорных действий, исполняемых, как и описанные выше, весной в день выгона скота в поле: «... Возьми воск и шерсть в руку, положи на ворот образ божий, топор волочи и около скота на посолонь обойди трижды; на выпуске по сторонам расклади огни и, как приговоришь шерсть, закатай и сомни в одно место с воском и положи треть в древо, 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...» (Майков, 285). Текст заговора здесь не приведен, но мы его знаем по другим записям. В тексте заговора читаем в полном соответствии с изложенным выше обрядовым действием: «Запрусь я, раб божий (имярек), от всякого лихого человека крепким замком, железным ключом и отпущу я, раб божий (имярек), ключ этот в Окиян-море» (Виноградов, I, 34).

Заговор, заговорное действие выступает в приведенном у Л. Майкова описании как составная часть сезонного обряда. Заговор разрастается в сложный обряд, вырастает в обрядовое действие, в праздничное игрище, совершаемое на разных этапах раз-

---

<sup>85</sup> Добровольский В. Н. Егорьев день. — Живая старина, 1908, № 2, с. 152.

вития общины: на этапе родовой общины — всею родовой общиной, на этапе сельской общины — всем селом, «скопом», «миром», с распадом общины — отдельной изолированной семьей. Исполнение обряда становится частным делом и заговор, выпадая из состава целостного праздника-игрища, бытует уже по преимуществу в разрозненном единичном виде.

## 7

Поэтика заговоров весьма своеобразна в сравнении с поэтикой других видов фольклора и заключается в том, что в заговорах содержание непосредственно связано с формой, что форма заговоров находится в прямой зависимости от их содержания. Нигде так ярко не выступают мировоззренческие основы поэтики заговоров, как в заговорах. Любая и каждая из особенностей поэтики заговоров позволяет ощутить ее производность по отношению к мировоззрению, порождающему заговоры, обуславливающему их возникновение и развитие. И если в других видах фольклора, например в эпосе, в лирической или в обрядовой поэзии, весьма трудно и подчас невозможно вскрыть корни и пути, процесс образования той или другой поэтической формулы, образа, эпитета, сравнения и т. д., то генетические основы поэтики заговоров выступают перед нами со всей очевидностью и конкретностью, быть может не всегда пока исторически явной, но типологически во всяком случае прослеживаемой более или менее четко.

Среди заговоров можно различить несколько групп: параллелистические заговоры, строящиеся на приеме сравнения; заговоры с развитым центральным образом вне приема сравнения; заговоры, представляющие собою обращения; заговоры как формулы пожелания, заговоры-просьбы, заговоры-молитвы, заговоры типа абракадабр и т. д.

Параллелистические заговоры, построенные на приеме сравнения, образуют большинство заговоров. Сущность заговоров-сравнений заключается в сопоставлении (словесном или в действии) двух явлений в уверенности, что подобная при помощи параллелистического сравнения сопоставленности явлений должна повлечь за собою осуществление данного тождества в действительности. Заговоры основаны на вере в действительную осуществимость сравнения. Тем самым функция сравнения в заговорах резко отличается от функции сравнения в других видах фольклора. Функция сравнения в заговоре реализующая, тогда как в других видах фольклора изобразительная. В других видах фольклора сравнение — чисто изобразительное средство, средство возможно более реального изображения действительности; в заговорах же сравнение — средство воздействия на действительность, средство реализации известной практической цели. Ход мысли, лежащей в основании множества чар и заговоров, требует, чтобы в действительности происходило то, что служит образом желаемого собы-

тия. Как тухнет уголь, как потухает заря (*Майков*, 211), так бы погасла болезнь. Как уходит за воду солнце, так вместе с ним или вслед за ним ушла бы болезнь. Чтобы не видеть на себе тоски, нужно, произнося заговор, «стать на зарю спиною»: «Как мне зари не видеть, так бы мне и тоски на себе не видеть» (*Виноградов*, I, 66).

Поэтические средства заговора-сравнения, образы, эпитеты и т. д. строятся в полном соответствии с практической целью заговора. Желание, чтобы командиры «онемели и одубели», порождает сравнение с «онемевшими и одубевшими вороненками». «Летел ворон через темное море. Семь вороненков онемели и одубели, — так и всякие командиры онемели и одубели» (*Виноградов*, I, 63). Сравнения могут быть в заговорах неожиданны и фантастичны, но цель заговора всегда конкретна и реалистична: чтобы всякие командиры онемели, чтобы тоски на себе не видеть, чтобы болезнь погасла и т. д.

Параллелистические заговоры-сравнения бывают двух типов: заговоры с положительным и заговоры с отрицательным сравнением. Прием отрицания, отрицательного сравнения довольно распространен в параллелистических заговорах. Примером «отрицательного заговора» может служить заговор от уроков: «Ни от оборотней цветы, ни от камня плоды, ни от меня, раба божия (имярек), ни руды, ни крови, ни щекоты, ни болезни, ни коея тягости» (*Виноградов*, I, 18). «Как раб божий (имярек) не видит сзади тмени, так бы он ненавидел бы рабу Божию (имярек) и на глаза бы не пушал, и на душе бы не держал» (*Виноградов*, I, 108).

Наличие выраженного сравнения в заговоре не всегда необходимо. Параллелистические заговоры могут принадлежать к группе заговоров-сравнений, хотя формальные черты сравнения могут в них отсутствовать или же только подразумеваться. Так, например, заговор (*Виноградов*, I, 88) «скоцкой оберег» дан в виде подобного невыраженного сравнения: «В моем широком дворе матерой столб стоит крепко-накрепко, плотно-наплотно, никуда он не пошатнется, не погнется и не свалится, и ничего этот столб не боится. Не боюсь и я ни парня скалозуба, ни бабы пустоволоски, ни девки долговолоски. Кто на мой широкий двор придет, и тому бы над моим табуном ничего не дельывать». Прием счета «от большего к одному» (*Ефименко*, 37) так же точно представляет собою своеобразный вариант формулы сравнения, быть может, формулы отрицательного сравнения: «Було вас одинадцать, а з одинадцати десять, з десяти дев'ять, с дев'яти вісім, а з восьми... а з одной та не одной»... (*Чубинский* I, 116). Подразумевается сравнение: как из одиннадцати в конечном счете не осталось ни одной, так бы... и т. д.

Потебня, Зелинский и др. уже были склонны рассматривать все заговоры как заговоры-сравнения. Основную форму заговора они определяли как словесное изображение сравнения. Подобный взгляд, бесспорно, является ошибочным, потому что, несмотря на



распространенность заговоров-сравнений, имеется целый ряд заговоров, которые не являются заговорами-сравнениями. Таковы, например, заговоры-обращения, составляющие весьма значительную группу среди заговоров.

Заговоры-обращения строятся на прямом обращении. К болезни, любви, тоске, как к личному существу, обращаются с просьбой (или угрозами), чтобы она ушла. «Выдите, все скорби и болезни» (*Майков*, 52). «Встань, тоска тоскующая, сухота сухотующая, поди...» (*Виноградов*, I, 56). «Напади моя тоска и печаль, а великая кручина ни на воду, ни на землю... а рабе божьей на ретивое сердце, в горячую кровь, черную печень» (*Виноградов*, I, 60). К типу заговоров-обращений близко примыкает группа заговоров-просьб или заговоров-молитв. Как и заговоры-обращения, так и заговоры-просьбы вырастают из представлений об явлениях, состояниях, стихиях как личных существах. Отсюда заговоры-просьбы, обращенные к ветрам, воде, звездам, солнцу и т. д.

На молитвенном обращении к «утренней заре Маремьяне, к вечерней заре Маремьяне» строится заговор «на присуху». К заре обращена просьба: «Сними с меня тоску и печаль и великую кручину» (*Виноградов*, I, 66). «Вы зоры-зорниці, вас на небі три сестриці... Тягніть до мене...» (*Чубинский*, I, 92). «И благовослови меня, пречистая богородица, идти во чисто поле, из чистого поля в темные леса... разоставлять и разметывать пути и опутины, и тенета на христовых зверей, на белых зайцев, на белых рябей, на красных лисиц» (*Виноградов*, I, 86).

Прием сравнения отсутствует также и в заговорах с ограждающей защитительной функцией. Таковы, например, свадебные, промысловые и другие заговоры-обереги с образом «железного тына» или же с образом «космического ограждения», о которых была речь выше. В этих заговорах нет сравнения. Заговаривающий не прибегает к сравнению как средству для реализации цели, но непосредственно ограждает «железным тыном» или же солнцем, светом, звездами себя, идучи на суд, свои ловушки, свое стадо, новобрачного во время свадебного торжества и т. п. Анализ показал, что ни один из образов, встречающихся в заговорах (железного тына, пылающих печей, горящих в печи дров, метущей девушки, щуки с железными зубами, Соломонида, смывающей уроки, богородицы с прялкой или же с ножницами) не является простым образом-метафорой, рассчитанной на чисто эстетическое восприятие. Заговоры перестали бы быть заговорами, если бы заговорные образы не несли практически действенной функции. Как и сравнения, образы в заговорах — не изобразительные средства, но средства для достижения определенной утилитарной цели. Каждый данный образ: метущей девушки, смывающей Соломонида, стригущей Марии и т. д. связан с представлением, что болезнь можно смыть, смести, ostrичь, отрезать, удалить.

Для любовных заговоров характерны образы огненной печи, пылающих в печи дров, горящей бересты, сохнувшей на лугу

травы, пены, сохнущей на камне, пота, сохнущего на теле, сухого мужа, жгущего в печи сухие дрова, и т. д. Любовь — это огонь, сухота; огонь сушит — вот схема представлений, порождающих соответствующие образы в заговорах. Создавая образ горящих в печи дров, разжигая дрова в печи, сочетая образ горящих дров и воспламененного любовью сердца, заговаривающий, чтобы достичь желаемого, возбудить любовь, прибегает к заговору.

В силу того что в заговорах сравнения и образы вырастают из общих представлений и общей цели, содержание сравнений и содержание образов в ряде случаев бывает тождественным. Единство сравнения и образа, подчиненных исходному представлению и практической цели заговора, выдерживается также и по отношению к эпитетам. В заговорах не бывает случайно выбранных эпитетов. Как сравнения, образы, так и эпитеты вводятся в содержание заговора в соответствии с его практической целью, исходным общим представлением с образом, лежащим в основе заговора. . . Как Н. Познанский отметил, эпитет обыкновенно выбирается по какой-нибудь ассоциации с тем явлением, на которое заговор направляется. Например, больной желтухой должен пить воду из золотого сосуда или из выдолбленной моркови. С болезнью ассоциируется желтизна золота и сердцевина моркови. В заговоре на «остуду» между двумя лицами появляется эпитет «ледяной», в заговоре от опухолей — «пустой».

Эта последовательность в выборе эпитетов особенно ярко проявляется на примере «сквозных» эпитетов. Данный эпитет проводится сквозь весь заговор, прилагаясь к каждому существительному. Подобные заговоры со сквозными эпитетами обладают силой большой впечатляемости. «Як був чоловік пустий и воли пустийї, плуг пустий, погоничи пустийї, пусту ниву орали, і пусту пшеницю сїяв, пуста зїйшла, пуста и поспїла, пустий жнеці пустими серпами жали. . . по пустому камню молоты, ту бежуху розмолоты, по хатах, по болотах, по пустых очеретах» (*Чубинский*, I, 116—117). В любовном заговоре «на присуху», в любовной «присушке» фигурирует эпитет «сухой». Прием сквозного эпитета является принадлежностью также и западноевропейских заговоров. Так, например, в немецком заговоре от рожи фигурирует сквозной эпитет «красный». «Я шел через красный лес и в красном лесу там была красная церковь, и в красной церкви там был красный алтарь, там лежит красный нож. Возьми красный нож и разрежь красный хлеб» (*ich ging durch linen roten Wald*. . .). Сквозной эпитет «чорный» проведен через латинский заговор от родимца.

Особую группу заговоров составляют заговоры с эпической повествовательной вступительной частью. В подобных заговорах сравнение отсутствует. В них есть только эпическая часть. Это заговоры типа «Мерзебургских заклинаний». В них повествуется, как шли те или другие лица, как они указали средство, с помощью которого можно достичь желаемой цели, или же произвели

действии, обеспечившее достижение желательного результата: «Чараз золотыя кладки, чараз сяребренный мост шилы три сястры, усн три родны. Одна нясла злото, другая сребро, а третьца иголку и нитку шовку, — загуваривали вопухи, ядрось и зашивали рану и замувляли кров» (*Романов*, V, 69). «Чираз моря-акиянь шила божжия матирь, Стеўся з ею Сус Христос, сам господь бох. — Куда, божжа матушка, идеш, куда золоты ключики нясешь? — Такому та рабу кроў замкнуть» (*Добровольский*, I, 201).

Заговор от «скотского падежа» изложен по той же «эпической схеме». «Шол сам батюшка, Исус Христос, в чистом поле, в темном лесе, путем дорогой, а навстречу ему, батюшку, Томаша идет». Далее следует диалог. Томаша говорит, что скотина «вся в хворости». Христос советует, как избавить скотину от болезни.

Некоторые из исследователей считали заговоры, основанные на параллелизме, сокращением эпических заговоров; другие, например Зелинский, высказывали противоположное мнение, что заговоры с эпической частью развились из параллелистических заговоров-сравнений. Данный вопрос решается несколько в иной плоскости. О заговорах с эпической частью можно сказать, что они представляют собою заговоры с невыраженным сравнением в контаминации с так называемыми персонажными заговорами. Устанавливается параллель между данным случаем, когда необходимо прибегнуть к заговору (в случае вывиха ноги, кровотечения, болезни скота и т. д.), и якобы некогда происходившим событием, в котором принимали участие некие три сестры, бог или же святые. Событию приписывается божественный характер и заговорная формула вкладывается в уста необыкновенного существа (бога, святых, мифических сестер и т. д.). Представляя собою заговоры с невыраженным сравнением, эпические заговоры могут быть сближаемы с заговорами, в которых знахарь ссылается, что это не он заговаривает, а кто-нибудь из святых, божия мать и т. д. «Господа бога мать пресвятая богородица на помощь призвала и все скорби и болезни обмывала; не я пособляю, не я помогаю, не я избавляю; помогает и пособляет сам Исус Христос и сама мать пресвятая богородица... Сама мать богородица своего сына Христа обмывала и нам, для младенцев, ополоченки посылала... Выйдите все скорби и болезни» (*Майков*, 52).

Переходим к рассмотрению структуры заговоров. Заговоры-сравнения двухчленны: они строятся по схеме «как—так», и в том случае, если включают только один образ-сравнение, бывают кратки. Двухчленность — отличительная особенность заговоров-сравнений. Из двух членов заговорной формулы первый — то, что сравнивается; второй — то, с чем сравнивается.

Заговоры-сравнения бывают простыми и сложными. Сложным, или составным, заговором называем такой заговор, который содержит не один образ-сравнение, а несколько образов-сравнений, представляя собой нанизывание ряда сравнений. Такой заговор весьма легко разлагается на элементарные составные части.

То же нужно сказать и вообще по отношению к распространенным заговорам. Заговоры в русском фольклоре позволяют легко вскрыть пути развития как объема заговоров, так и образности. Н. Познанский указывал на характерный для заговорного творчества прием «симпатической гиперболы».<sup>86</sup> Точнее было бы говорить о числовом развитии центрального образа. Числовое, троекратное и многократное усиление образа является своеобразной стилистической особенностью заговоров, характерным средством поэтики. Схема развития заговорных образов всегда одинакова: это прием количественной повторности. Исходный единичный образ дается в троекратном или многократном умножении. Так, в любовных заговорах «на присуху» иногда фигурирует одна «тоска тоскующая, сухота сухотующая» (*Виноградов, I, 56*), но иногда их оказывается три: «три тоски тоскующие, три тоски сухующие и три тоски не усыпающие. И те три тоски... падут к рабице божией (имярек) в ретивое сердце...» (*Виноградов, I, 45*). Единичный, характерный для любовных заговоров, образ «огненной печи» в процессе количественного роста дает три печи: «В чистом поле, на краю синего моря поставлены три огненных печи: печь израцатая, печь железная и печь булатная. В тех трех печах горят-разгораются, тают-растопляются дрова дубовые, дрова смолевые. Так бы горелось-разгоралось и таяло сердце, растоплялось ретиво сердце у раба божия (имярек)...» (*Виноградов, I, 37*). Количество печей, возрастая, может дойти до 77. Точно так же развивается и образ горящего в печи огня; образ огня приобретает космические размеры, охватывая «небо и землю, всю подселенную», превращаясь в образ космического огня. Обычно в заговорах с формулой «замыкания» фигурирует один замок, но их может оказаться и много больше в том же троекратном увеличении: «трыдевить замкоў», «тридевятъ ключоў и тридевятъ подзамкоў» (*Добровольский, I, 204*).

В заговорах-оберегах, промысловых и свадебных заговорах, заговорах с формулой ограждения обычно выступает один железный тын, но в процессе усиления вместо одного тына появляется три тына; усиление идет дальше: кроме трех тынов, в содержание заговора вводятся каменная стена и огненная река, чтобы никому невозможно было «ни подрыться, ни подкопаться».

Подобно тому как печи в заговорах при троекратном увеличении их числа оказываются булатной, оловянной или тыны — железным, булатным и медным, точно так же и зубы у чудесной щуки или же евангельской Соломонида оказываются железными, щеки медными, глаза оловянными. «В заговоре (у щуки) зубы железны, щеки медны, глаза оловянны. Откуда такой образ? — спрашивает Н. Познанский и отвечает: — Здесь мы имеем дело с симпатическими эпитетами... Они даны щуке только затем,

---

<sup>86</sup> Познанский Н. Заговоры... с. 211.

чтобы ярче оттенить ее способность грызть, подчеркнуть именно то ее свойство, которое в данном случае в ней ценится». <sup>87</sup>

Числовое, количественное, а также пространственное усугубление образа, вырастающее из стремления усилить действие заговора, приводит к возникновению нового, качественно отличного образа, обычно с космическим содержанием. Тыны тынятся в высоту до неба, в глубину земную «до трех китов», в толщину до «трех сажней печатных». Огонь усиливается до того, что разжигает «небо и землю и всю подселенную».

Кроме приема числового усиления, для поэтики заговоров характерен также прием перечисления. Прием перечисления находит себе выражение в подробном перечислении: уроков, порчей и т. д., которые высылаются; частей тела, из которых эти уроки, порчи и т. д. высылаются; лиц, которые их наслали; условий времени и места, когда эти уроки, порчи и т. д. могли быть насланы. Перечисляются «суроцы, притчи, скула, статья, лихотыца»; «жаноцкие, хлопецкие, молодецкие, дзявотские» и т. д. (Романов, V, 29), «ляканья цепляное, ветраное, водзяное, лесовое, жаноцкое, мужчицкое, хлопяцкое, дзявотское» (Романов, V, 145). Тщательно перечисляются части тела, из которых изгоняются уроки, притчи и т. д. «Выбираю сцень с такога-то, з головы з яго, з ног, ис сердца, з зубов, з вушов, со рта, из носа, с шии, с плеч, з рук, с ног, из жил, ис крови» (Романов, V, 147). «Выходзиця (снучи и здрыги) з раби божия из щираго сердца, з радиваго живота, с чорных печани, з белаго лехкаго, с потроха, з голосной гортани, з ясных вочей, из слуховых ушей, з боявых ноздрей, из буйных головы, из белых рук, из резвых ног» (Романов, V, 142). Перечисляются все и всякие «зглазы, призоры, озены и обаи» (Виноградов, I, 128). Перечисляются «потаенники, промышленники, забаянники, заугольники, колдуньи, колдуны, лихие чело-веки, дохтуры, попы» и т. д., «кой сидит на пече и на воронце, и на голубце, и на куретнике, на полу и на лавке, и на конике, и на шестке» (Виноградов, I, 52).

В немецких заговорах эти перечисления значительно более кратки. Было бы совершенно ошибочно источники возникновения приема перечисления в заговорах возводить к литературным воздействиям или же к заимствованию. Подобное перечисление видов болезни и частей тела обусловлено представлением, что если не упомянуть данный вид болезни или данную часть тела, то болезнь будет продолжать гнездиться в данной части тела. Чтобы избавиться от болезни (порчи, уроков и т. д.), надо перечислить по возможности все виды болезни, все виды порчи, все виды уроков, все части тела, в которых может находиться порча, уроки и т. д., всех лиц, занимающихся порчей, все часы дня и ночи, когда могла быть совершена порча, насланы уроки. Так распространенность объема заговоров, прием перечисления в заговорах

<sup>87</sup> Там же, с. 169.

порождены не требованиями формальной поэтики, но общим взглядом на способ избавиться от уроков, порчи, сглазу и т. д. В заговорах форма заговора является и его сущностью. Из сущности заговора и его содержания вырастает также и его форма.

Заговоры имеют зачин, вступительную формулу, обычно в виде формулы ухода: «встану, пойду». А. Потєбня сравнивал эти зачины в заговорах с «запевами» в песнях («Ой пиду я», «Ой зійду я», «Ой стану я» и т. д.).<sup>88</sup> В христианизированном варианте зачин имеет такой вид: «Стану я, раб божий, благословясь, пойду, перекрестясь. . .». Подобный зачин с формулой ухода естественно включает в свое содержание описание места, куда идет заговаривающий, чаще всего это море, река, поле и лес, причем нередко «море» и «поле—лес» контаминируются и выступают в довольно своеобразных сочетаниях. Не менее часто встречается зачин типа космического или христианского молитвенного обращения (к звездам, солнцу, ветрам, воде или же к святым, богородице и т. д.). После зачина в центральной, основной части заговора обычно говорится о камне, лежащем в чистом поле, или же в океан-море, об острове с деревом и с теми же или другими образами-персонажами. В любовных присушках на поле вместо острова с деревом выступают «огненные печи» (*Виноградов*, I, 37). Заканчивается заговор просьбой об исполнении желаний, иногда сравнением. Заключительная формула представляет собою часто так называемую «закрепку», в которой обычно упоминается ключ и замок. «Небо ключ, земля замок, тому ключу наружному». Так тын «над аминями аминь» (*Виноградов*, I, 1). «Многа посабляить сие слова: „Ключ неба, а замок земля“» (*Добровольский*, I, 201).

Приведем несколько примеров построения распространенных заговоров. Заговор (*Виноградов*, I, 62) строится, например, из соединения трех формул: сначала вступительная обычная формула: «встаю я, пойду я в чистое поле», затем формула «космического ограждения»: «светом ограждаюсь и звездами подпоясываюсь», далее формула сравнения, являющаяся вместе с тем и формулой пожелания: «Как радуется и веселится мать божия господу богу, так бы и мне начальники радовались и веселились, рук своих не подымали и уста свои не растворяли». «Заговор судей» (*Виноградов*, I, 68) начинается формулой: «Стану я. . . и выйду я. . . в чистое поле, в широкое раздолье. В том чистом поле, в широком раздолье течет река огненная. Дальше следует обращение: «И попрошу я ту реку огненную. . . напади и посуши ты, река огненная, начальника (имярек), чтобы не мог на меня умом подумать и злыми, лихими словами поспеть. . . делал бы так, как мне подобно». Образ «огненной реки», введенный в «заговор судей», находит себе соответствующее тематическое развитие в формуле невыраженного сравнения-пожелания. «Где бы слова и

<sup>88</sup> Потєбня А. А. Объяснение малорусских. . ., с. 2.

заговоры мои его не заступили... тут бы карали и жали, и разжигали; и напала бы на него тоска, сухота и великая жалость; и показался бы я, раб божий (имярек), ему, рабу божью (имярек), лучше всего в света белого, лучше солнца красного, милее отца и матери» (*Виноградов, I, 68*).

## 8

Заговоры в русском фольклоре, составляющие еще в XVII—XVIII столетиях достояние всех классов и сословий феодального общества и известные нам в этнографических записях XIX—XX столетий как принадлежность крестьянского фольклора по преимуществу, весьма мало или почти вовсе не изучены с точки зрения отношения их к порождающему их мировоззрению. Между тем мировоззренческие основы заговоров могут быть вскрыты и прослежены с достаточной полнотой и четкостью.

Заговоры возникают на почве диффузного, по терминологии Н. Я. Марра, мышления с характерной для этого мышления нерасчлененностью представлений. Именно наличие диффузного мышления и диффузных, нерасчлененных представлений о природе явлений, состояний, существ, стихий и вещей и обусловило возникновение заговоров.

Мировоззренческие основы заговоров-сравнений вскрываются столь же четко и в том же направлении, как и мировоззренческие основы заговоров-обращений. Заговор, построенный на сравнении горячей бересты с любовью, мог возникнуть только тогда, когда каждое состояние, действие, качество представлялись и мыслились столь же вещественными и предметными, как и любой предмет, любая вещь и любое существо. Сравнение с огнем в любовных заговорах связано с наличием нерасчлененного представления о любви, как огне, отождествлением любви и огня. Так как любовь и огонь равно «сушат» и сухота — одинаковое свойство любви и огня, то для того, чтобы заставить данную особу любить, сохнуть, для этого нужно разжечь огонь, использовать присушливые свойства огня. Береста брошена в печь; она горит в печи; так же будет гореть сердце у девицы или молодца. Сопоставление явлений в слове или действии, установление их нерасчлененности в сравнении обуславливает воспроизведение произведенного сопоставления, выявление их нерасчлененности в действительности, — здесь, в наличии данной мысли, — корни возникновения заговоров-сравнений.

Заговоры-сравнения основаны на сопоставлении явлений, заговоры-обращения — на представлении каждого из явлений как личного существа. В мышлении, порождающем заговоры, не противопоставляются существо и явление, существо и состояние, существо и вещь или же стихия природы. Болезнь и любовь не состояния, эмоции какого-либо существа, какой-либо личности. Всякое явление природы, как и всякое состояние человека, есть

существо. Любовь такое же личное существо, как и человек или камень, как существом является дерево, а равно ветер, огонь, звезды.

Так как каждое данное явление, вещь, стихия представляют собою личное существо, то с ним, как и с каждым существом, можно общаться, вступить с ним в личное общение, лично на него воздействовать. С болезнью, с сухотой сухуюющей, с тоской тоскующей, с братом-ветром, с водой Ульяной можно поговорить, попросить, убедить, угостить вкусными яствами или же, напротив, воздействовать угрозами, выкурить отвратительными запахами. «Царь батюшка река!.. Омой и оторви от раба божьего (имярек) всякие болезни...» (*Чубинский*, I, с. 111). «Свята вода Олияно, очищаеш луги и береги, и корінья, и камінья, очисти, господи... раба божого N», приговаривая так, моют руки, ноги, груди и плечи, воду выносят и выливают в ворота «під п'ятку» (*Чубинский*, I, 135). После родов, выпарив родильницу в бане, повитуха парит новорожденного, приговаривая: «Не будь седун, будь ходун; банюшки-паруши слушай. Не слушай ни уроков, ни кричищев, не урочищев...» (*Майков*, 51). «Воображение крестьян... представляет себе кумушку (лихорадку) живым существом, наделенным сверхъестественной силой. В чрезвычайных обстоятельствах она (одинаково с чумой и холерой) становится видимой, принимая на себя личину женщины, сразу бросающейся в глаза плохой одежкой и старческим безобразием лица».<sup>89</sup>

Мышлению, порождающему заговоры, свойственно существование, личное представление о вещах и в свою очередь — предметное, вещественное представление о существах. Вещь есть существо точно так же, как существо есть вещь. Представлению предмета как существа отвечает представление существа как предмета — предметное, вещное представление о существе. Каждое явление и состояние, каждая эмоция и действие — предметны и вещественны — будет ли это любовь, болезнь, уроки, притча, гнев, тоска, ненависть. В свою очередь вещь, имеющая отношение к человеку (одежда, след человека, его волосы, срезанные ногти и т. п.), является предметным воплощением человека. Вещь, относящаяся к человеку, тождественна человеку. Она представляет человека, — и это вполне понятно с точки зрения данного мировоззрения, не противопоставляющего, не расчленяющего существа и вещи.

На наличии в мировоззрении, порождающем заговоры, подобных предметных, вещественных представлений о явлениях и состояниях, которые с нашей точки зрения не являются ни вещами, ни чем-либо предметным, основываются все приемы и средства «магии передачи» и «магии прикосновения». Так как любовь, болезнь предметна, то ее можно снять, смести, смыть, можно наслатъ, перенести, передать. Болезнь можно передать через

<sup>89</sup> Макаренко А. А. Материалы по народной медицине. СПб., 1897, с. 8.



белье больного. В белье, в каком человек захворал лихорадкой, нужно выйти на распустье и там, сняв его, оставить. Кто поднимет белье, на того и перейдет лихорадка.<sup>90</sup> Особенно часто передают болезнь животному, кошке, собаке, курам; болезнь передают, вешая на шею больному живого лия. При лечении зоба ударяют камнем по зубу и бросают его в воду, говоря: «Дай бог, чтобы исчез зуб, как исчезает этот камень». От головной боли камнем прикладывают к голове и говорят: «Пусть она будет крепка, как камень». Мышление, порождающее заговоры, не расчленяет существа, вещи, действия, субъекта и объекта действия. Это относится также и к слову. Слово столь же вещно, действительно и существенно, как и каждая вещь, каждое существо и каждое действие. В литературе о заговорах говорят обычно о связи слова с обрядовым действием; более правильно говорить о функциональной однозначности заговаривания и действия. Заговоры и действия существуют как практические средства достичь желаемого. Заговаривание и действие (выкуривание, обмывание, смахивание, засекание и т. д.) — это тождественные средства для достижения той же цели. Они могут применяться отдельно, независимо одно от другого, но могут применяться и одновременно. Слово и действие не противопоставляются. Одной и той же цели можно достичь и при помощи слова, и при помощи действия. Слово столь же существенно, предметно, вещественно, как существенно, предметно и вещественно действие. Противопоставленность слова и действия для нас не была противопоставленностью слова и действия для мировоззрения, порождавшего заговоры. Отсюда ошибочность мнения, высказанного Н. Познанским. Н. Познанский писал: «Заговор есть словесная формула, первоначально служившая пояснением магического обряда».<sup>91</sup> Между тем, конечно, словесная формула в заговоре не является «пояснением магического обряда», потому что с точки зрения мировоззрения, порождающего заговоры, слово и действие равнозначны. Одна и та же цель может быть достигнута словом и действием. Сравнение для достижения цели может быть произнесено, но может быть и произведено. Словесное произнесение сравнения и обрядовое произведение того же сравнения должны иметь одни и те же последствия.

Нерасчлененность представлений одинаково характерна как для первобытнообщинного мышления дофеодалного периода, так и для средневекового мышления феодального периода. Представление о болезни, любви, стихиях как существе свойственно одинаково как и мировоззрению первобытнообщинного времени, так и средневековому мировоззрению с той разницей, что в средневековом мировоззрении болезнь — это личное существо, в перво-

---

<sup>90</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива императорского Русского Географического общества. Пг., 1914, вып. 1, с. 439.

<sup>91</sup> Познанский Н. Заговоры... с. 162.

бытнообщинном — существо, взятое в соотнесенности к данному родовому коллективу. Заговоры феодально-крепостной эпохи совершенно потеряли родовой характер. Для фольклора дофеодального, первобытнообщинного периода, напротив, характерно наличие гентильных родовых представлений о всех вообще явлениях, в том числе и о болезни и о причине заболевания. И. Н. Смирнов приводит своеобразную «молитву», записанную им у удмуртов, весьма ярко иллюстрирующую своеобразное представление о «матерях» и «дедах» как причиняющих боль. Некогда удмурты обращались к своим «родителям» с молением-просьбой: «Дедушка, не посылай болезни, бабушка, не посылай болезни, мать, не посылай болезни».<sup>92</sup> В этом обращении весьма четко отразилось родовое, гентильное понимание болезни, представление, что болезнь причиняют родовичи, что «матери» и «деды» посылают болезнь. Русский фольклор не сохранил подобных представлений. Диффузное мышление первобытнообщинного времени было в своих наиболее архаических формах родовым, гентильным мышлением, мышлением того времени, когда род, племя были границей для человека, составляли предел, через который он не мог переступить. Солнце было матерью, как матерью была и река, а равно и болезнь, лес, лесная мать зверей, мать-огонь, мать-вода и т. д. Материнско-родовому восприятию было подчинено как восприятие солнца, так и восприятие болезни. В условиях перехода от дофеодальной эпохи к феодальной в результате разложения родового строя представления о болезни, смерти, рождении, успехе на охоте и других промыслах и т. д., потеряв свои родовые черты, деформировались в личностные представления; болезнь, например, стали представлять не как связанную с родителями и ими подчиняемую, но как личное существо.

Персонализация явлений и жизненных отношений — плод взглядов, восходящих к дофеодальной эпохе, своеобразно деформированных: родовые черты представлений окончательно отмерли; выкристаллизовались и возникли новые, отличные от предшествующих представления о существе и личности. Родовое восприятие начисто отмирает в заговорных формулах и действиях феодального периода. Сельскообщинный фольклор феодального периода не обнаруживает следов первичного родового сознания, первобытного гентильного мышления. Феодализм стер из сознания представления о родовых связях. Подобное сознание оказалось исключенным полностью. Идея родовых связей была полностью вытравлена из сознания крестьянина-общинника феодального времени, но нерасчлененность представлений об явлениях — существах — вещах — действиях сохранилась. Теряя родовой характер, связь с родом, мировоззрение крестьянина-общинника в феодальный период сохраняло ту же нерасчлененность представлений о действии и действующем субъекте, состоянии и су-

<sup>92</sup> Смирнов И. П. Вотяки. М., 1890, с. 188.

шестве, существе и вещи, которые в мировоззрении древнородового времени носили материнско-родовой характер.

Именно в этой же плоскости следует решать и вопрос о магии и магизме заговоров. Когда мы говорим о магизме заговоров, мы должны со всей четкостью различать магизм, вырастающий на почве диффузного мышления с характерной для него нерасчлененностью представлений о субъекте и объекте, вещи, существе, действии, и магизм, вырастающий на почве противопоставления субъекта и объекта. Магизм магизму рознь. Совершенно понятно, что магизм, основанный на архаическом «диффузном» мышлении, на нерасчлененности представлений о существе и действии, субъекте и объекте действия, принципиально отличен от магизма, основанного на противопоставлении субъекта и объекта, и тем более отличен от демонологического магизма, утверждающего подчиненность духов могущественному заклинателю-магу, осуществляющему свои приказания через подчиненных ему духов, от магизма, основанного на идее господства и демонологического воздействия. Средневековое мировоззрение знает как магизм до-демонологической стадии, так и магизм демонологической стадии. То же следует сказать и о заговорах в русском фольклоре. Здесь мы найдем заговоры, магизм которых основывается на нерасчлененности представлений, и заговоры с ярко выраженным демонологическим характером, заговоры-заклятия, заговоры-абракадабры и т. д., заговоры «ученой» средневековой магии.

Заговоры, по определению М. Н. Сперанского, есть вид литературы традиционной.<sup>93</sup> А. Н. Афанасьев говорил «о вековой прочности слова» в заговорах. Он был не совсем прав. Так, например, заговоры как словесные обращения к определенной личности, которую хотят упросить или заставить уйти, бытуют в силу непосредственного творческого создания их на почве определенной системы мировоззрения. Речь должна идти не о «вековой прочности» словесного текста, но о «вековой прочности» взглядов, устойчивости представлений, обуславливающих повторное и неизменное в своей повторности возникновение аналогичных словесных формул.

Анализ структуры заговоров, а также обращение к историческим документальным материалам XVII—XVIII столетия показали, что заговоры в феодально-крепостную эпоху не были только окаменевшими реликтовыми пережитками, бытовавшими исключительно в силу инерции. Заговоры были живы. Они возникали и развивались. Они творились. Они были творчески живы в сознании людей того времени. Однако это вовсе не значит, что заговоры строились и создавались на почве средневекового мифотворчества в полном отрыве от мифотворчества дофеодального периода, вне какой-либо связи с фольклором первобытнообщинного времени. Такого мнения держался, например, академик А. Н. Веселовский.

<sup>93</sup> Сперанский М. Н. Русская устная словесность. М., 1917, с. 445.

Полемизируя с представителями мифологической школы, А. Н. Веселовский отстаивал мнение, что заговоры строились на почве христианского средневекового суеверия, вне каких-либо связей с мифологией древнеязыческой. А. Н. Веселовский был конечно, неправ, указывая только на линию разрыва и не учитывая вместе с тем связей, не замечая весьма сложного и своеобразного процесса деформации представлений, перехода от архаических гентильно-родовых представлений к новым представлениям феодально-крепостной эпохи, принципиально отличным, но все же как-то своеобразно связанным с прежними. Свойственный заговорам образ «птицы на дереве», «дерева на острове (камне)», «камня-алатыря», «острова на море» А. Н. Веселовский пытался объяснить из христианской церковной символики (гора Сион, крестное дерево и т. д.). Он, например, утверждал, что «алатырь не что иное, как алтарь, понятый как символическое выражение христианского таинства...».<sup>94</sup> Так же точно и образ «мирового дерева» он истолковывал как возникающий из образа «древа-церкви» и вырастающий затем в космический образ. Мировое дерево в христианских средневековых легендах изображалось так: «... мировое дерево высится до неба, корень спускается в ад; кругом ствола обвился змей, на вершине символическая птица, неприязненная тому змею; на ветвях — птицы, четвероногие, питающиеся от его плодов; с боку — рана, откуда сочится влага; у подошвы райский источник, источник юности. Это напоминает Иггдрасил северных преданий: его ветви осеняют весь мир; один из его корней спускается в Niflheim, где его гложет змей Nidhöggr, другой в царство Азов или людей, под ним источник Урды, вода которого обновляет и молодит. На вершине восседает орел; четыре оленя гложут его молодые побеги, а с боку оно гниет. Если вероятно воздействие христианских представлений на мифологию Эдды, то причины сходства будут ясны, отличие вменяется искажению».<sup>95</sup>

С возражениями А. Н. Веселовскому выступил Н. И. Коробка. Он отстаивал мнение, что в приведенных образах мы имеем дело «не с христианским представлением, искаженным до неузнаваемости, а с образом мифическим, некоторые детали которого получили христианское истолкование».<sup>96</sup> Что образ «мирового дерева на камне (острове)» и «птицы на дереве» является архаическим, восходящим непосредственно к дофеодальному периоду, в этом нет никаких сомнений, но Н. И. Коробке не удалось указать на исторические корни этих образов в русских заговорах.

<sup>94</sup> *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха, III, с. 25. «Алатырь вышел из символики алтаря-трапезы». — Там же, с. 40.

<sup>95</sup> Там же, с. 66—67.

<sup>96</sup> *Коробка Н. И.* 1) «Камень на море» и камень-алатырь. — Живая старина, 1908, вып. 4, с. 422; 2) Чудесное дерево и вещая птица. — Живая старина, 1910, вып. 3, с. 189—214, вып. 4, с. 281—304.

Обращение к археологическим материалам указывает, что у народов, населявших территорию СССР в древнейший период, в частности у скифов, существовало мифическое представление о «мировом дереве», вполне соответствующее тому, какое А. Н. Веселовский считал принадлежностью средневековой легенды. В «Древностях Приднепровья» воспроизведено изображение такого «мирового дерева», осеняющего мир, охватывающего все изначально земное и небесное. На некотором возвышении (этому возвышению отвечает в словесном изложении «камень», «остров») водружено дерево; сверху дерева на верхних его ветвях сидят две птицы; внизу по ветвям восходят четвероногие звери; у ствола осеняемый ветвями стоит обнаженный человек; на цепочках к ветвям прикреплены месяцы и солнца. Заговоры сохранили этот космологический образ, образ дерева, представляющего собой вселенную, в своих истоках восходящий к мифологическим представлениям дофеодального периода.

Образ вселенной как дерева с двумя космическими птицами на его ветвях распространен в мифологии многих народов. Кроме приведенного скифского изображения, этот же образ археологически засвидетельствован рисунком на глиняном цилиндре из древних Суз. Подобно тому как Иггдрозил и мировое дерево христианских легенд включают комплекс фигур: кроме дерева, птицу, змею и оленей, — точно так же и на указанном рисунке в центре изображено дерево, около дерева человек, над деревом солнце, а по бокам бросающаяся змея и антилопа, приготовившаяся к прыжку. Архаичность заговорного образа «дерева на острове среди моря» не подлежит сомнению. Кроме того, известны многочисленные изображения «мирового дерева на ладье». Дерево на ладье, очевидно, на мировом океане-море, дано в наскальном изображении из Локебурга в Богуслене. Средиземноморье (Эгейская область) также знает изображение ладьи с деревом и под деревом на ладье — человек.

Об архаичности образа «железного тына» в русских заговорах, восходящего к фольклору первобытнообщинного времени, была речь выше. Столь же архаичен также образ «щуки с железными зубами». На исследовании этого образа специально останавливался Н. Познанский. Познанский отмечал, что «такие приемы лечения, как сечение или покалывание больного, основываются на вере в возможность подействовать физически этими средствами на болезнь, представляющуюся в виде живого существа». Это же относится также и к приему загрызания, откусывания болезни. Болезнь отгрызают. Отгрызание совершается человеком, мышью, а также щукой. «Так, — замечает Познанский, — на почве симпатического обряда создается мифический образ». Образ создается непосредственно из обряда-действия, являющегося средством физического воздействия. Н. Познанский совершенно прав, когда пишет: «Когда создавались в заговорах подобные образы, они не представляли за собой никаких мифов. Миф тут только

впервые творился, творился с прямою практической целью».<sup>97</sup> Однако возможность на материалах русских заговоров проследить типологически развитие данного образа не исключает, как сказано, его глубокой архаичности. Данные чукотского и эвенкийского (тунгусского) фольклора подтверждают архаическое бытование мифического образа «щуки» в фольклоре первобытнообщинного времени. В. Г. Богораз-Тан сообщает: «На Тихоокеанском побережье *tujketuj* значит „щука“. В Колымском же районе это название означает „гигантскую рыбу“ (щука в Колымском районе называется „кусливая рыба“ — *juitku -nepp*), живущую в тундренных озерах. Она — людоед, постоянно таскает людей, особенно купальщиков, и пожирает их. Однажды она сожрала юношу, пришедшего на озеро рыбачить... У других племен северо-восточной Азии распространено то же самое представление о гигантской щуке, живущей в неизвестных тундренных озерах».<sup>98</sup> В свою очередь «у олекминских тунгусов встречается шаманский очистительный атрибут в форме пасти большой морской рыбы; это изображение во время прохода больного не стоит на земле, а лежит... Больной оставляет в зубах свой недуг».<sup>99</sup> Е. Г. Кагаров сопоставляет с этим обрядом эвенков «мотив загрызания грыжи чудесной щукой», который он рассматривает как «рудимент старого магического обряда с действительными щучьими зубами».<sup>100</sup> В этих заговорах и в этих обрядовых действиях «щука с железными зубами» выступает в роли целителя. Однако, как отметил Н. Познанский, «щука... из существа, врачующего грыжу, сама сделалась олицетворением грыжи».<sup>101</sup> Таков, например, заговор, приведенный у Ефименко: «И возговорит красна девица: ой еси грыжа, вошла еси ты в раба божьего в вотчину щукою, и ты выйди из него окунем, и пойди к белому камню...».<sup>102</sup> Познанский отказывается объяснить подобную двойственность образа «целителя болезни»: «Совершенно... невозможно проследить, как щука обратилась в олицетворение грыжи».<sup>103</sup> Между тем сочетание образа «целителя болезни» и самой болезни не является единичным. В заговорах от змеиного укуса мы находим такое же нерасчлененное представление о болезни и целителе. Змея в этих заговорах выступает нерасчлененно: как жалящая, так и целящая, умерщвляющая и оживляющая. В случае если змея укусит, «съест скотинину», то к ней же

<sup>97</sup> Познанский Н. Заговоры... с. 231, 171, 169.

<sup>98</sup> Богораз-Тан В. Г. Чукчи, II, с. 39.

<sup>99</sup> Кагаров Е. Г. К вопросу о классификации народных обрядов. — ДАН, Сер. В, 1928, № 11, с. 191.

<sup>100</sup> Там же.

<sup>101</sup> Познанский Н. Заговоры... с. 171.

<sup>102</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. 2, с. 17. — В кн.: Тр. этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Кн. V, вып. 2. М., 1878.

<sup>103</sup> Познанский Н. Заговоры... с. 174.

обращаются, чтобы она вынула свое «жало», запечатала свою ядовитую слюну. «Змея Скорпья, вынь свое жало, вынь свои зубы, вынь свои крюки, соткни зуб с зубом, запечатай свою слюну» (*Виноградов*, I, 80). Смысл этого нерасчлененного представления разъясняется в следующей фразе: «Если укусишь раба божьего (имярек) — в белое тело, пустишь свою черную слюну в горячую кровь, то сам и уймешь, всякую болезнь выгонишь» (*Виноградов*, I, 40). Змей, к которому обращаются — или царь, владетель, повелевающий подданными, или же мать, приказывающая своим дочерям. Такое представление является, впрочем, позднейшим; более первоначальным вариантом является тот текст заговора, в котором обращаются не к «царю» и не к «матери», но к той же змее; к змеям вообще: «Собирайтесь уси, змеи, .. вынимайте свое лютыя жала и лихую ярысть ат етой животный» (*Добровольский*, I, 180). «Из моря, из-за горы, из белокаменной пещеры выходила широкоперая змея, выносила трои клещи железные и вынимала жало от черного гада, от пестрой гадницы, от ярца и переярца» (*Майков*, 186).

Эта нерасчлененность представлений, обратимость болезни и ее исцеления, полное отсутствие каких-либо элементов противопоставленности является характерной чертой не только для наших русских заговоров, но, например, и для греческой мифологии. Греческая мифология дает нам то же архаическое нерасчлененное представление о змее, причиняющей болезнь и целящей, изгоняющей болезни, врачующей. Взгляд, что укушенный змеей должен обратиться к змее же за исцелением, что змей — это исцелитель, изгоняющий болезни, отразился во всей сложности деформированных мифологических представлений в греческом мифе о врач-исцелителе Асклепии, первоначально, в своем исходном образе — змее.

К фольклору дофеодального периода восходит также и прием стирания, сметания, соскребывания болезни. Больного обтирают рубахой, тряпичей, мать обтирает ребенка подолом, говоря: «Чем родила, тем и отходила». Больного протаскивают через развилку в дереве, через нору в земле. Скот прогоняют через «земляные ворота». «Викошай нору у землі, краще всього у рові, протягни дитину тричі скрізь землю» (*Чубинский*, I, 123). У эвенков «перед началом охотничьего сезона... охотники срубают дерево, раскалывают его на две части за исключением зеленой верхушки... На другое утро охотники с ружьями и собаками пролезают через расщеп».<sup>104</sup> Шаманы у эвенков сооружают *sálgat* — деревянный развил в виде циркуля и *ungudum* — деревянную раму, две стороны которой изображают рыбу. «Изображения рыб на раме *ungudum* делаются для того, чтобы шаман мог водворить в них побежденного духа болезни и затем сопровождал его в нижний мир. Больная женщина пролезла между рук шамана в расщеп

<sup>104</sup> Кагаров Е. Г. К вопросу о классификации... с. 104.

sálgat'a под оленью шкуру. Как только она вылезла с противоположной стороны, шаман страшно зарычал и... топтал ногами и шкуру, и палки, и sálgat. Топтанье предметов, в которые вселился, по убеждению шамана, дух болезни после протаскивания большого через тот или другой предмет, основывается на вере в возможность физического воздействия на болезнь и на духов». <sup>105</sup>

Отношению заговоров русского фольклора феодального периода к разговорам и действиям в шаманском фольклоре дофеодального периода отвечает отношение положения знахаря в русской деревне к положению шамана. Знахарь и колдун, конечно, не шаман, но, как и шаман в родовой общине, он был необходимой фигурой в крепостной и послекрепостной деревне. У П. В. Шейна приведено несколько сообщений о белорусских знахарях, записанных С. Н. Рачинской в 70-е годы. С. Н. Рачинская описывает старика-знахаря Якуленка. «К темным силам, от злого влияния которых охранял людей, он (Якуленок) относился со страхом и уважением. Первому заговору (от укушения змеи) он выучил меня, стоя со мною в сосновой роще, где я с ним встретилась во время прогулки: он возвращался от какого-то больного. Весь заговор он говорил таинственным шепотом, поминутно останавливаясь и пугливо озираясь при малейшем шорохе в траве. Он боялся, чтобы змеиный царь Ур и царица Урица не подслушали его». <sup>106</sup> «У кажинного знахаря свое дело», <sup>107</sup> своя специальность, свой круг заговоров, которыми он владеет. «Заговором (от змей) он (Якуленок) заслужил себе известность во всех окрестных наших деревнях». <sup>108</sup> В комнате «перед тем как сказать новый заговор, он усердно молился, заставляя и меня молиться. Пока я записывала заговоры, он все время что-то шептал, потом брал меня за правую руку и заставлял прямо смотреть ему в глаза, окна закрыл, сказал, чтобы я сегодня во всех углах комнаты покропила бы святой водой». <sup>109</sup> «Дмитрий Шваркун личность совсем другого рода. Это мужик (хитрый), не особенно добродушный, и на него смотрят не как на знахаря, а как на колдуна. Он почти никогда в церковь не ходит. Его все боятся, так как он на многих зло наводил и наружность его производит совсем другое впечатление, чем наружность Якуленка. Роста он небольшого, с вечно всклокоченной головой и злыми, хитрыми глазами. Шваркун более всего отличается умением отгонять лешего и русалок. К ним он относится не с таким уважением, как Якуленок, а с какой-то насмешкой: „Мы, дескать, их не боимся“». <sup>110</sup> Пересказывая заговор в комнате, Шваркун тоже потребовал,

<sup>105</sup> Там же, с. 105.

<sup>106</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. 2. СПб., 1893, т. 2, с. 518.

<sup>107</sup> Там же, с. 519.

<sup>108</sup> Там же, с. 520.

<sup>109</sup> Там же, с. 528.

<sup>110</sup> Там же, с. 519.



чтобы окно закрыли: «Гэта поганая нечисть покоя не дасьць», — говорил он. О себе Шваркун говорил: «Якую бог открыў, а хто мне открыў — про то я знаю».<sup>111</sup> С. Н. Рачинской описана также и женщина-знахарка. «Знахарке Арине Максимовой лет 50; она женщина бойкая, живая. . . Говоря заговор, Арина очень волновалась, вскакивала со стула, крестила углы, молилась сама и меня заставляла молитву читать. После каждого заговора она брала меня за правую руку, держала ее молча довольно долго, глядя прямо мне в глаза. Всей премудрости она научилась у своей бабки, которая слыла колдуньей и умела зло накликать. Я уверена, что и Арина это умеет, но сознаться в этом не хочет».<sup>112</sup>

Знахарь не шаман; он прежде всего не монополист в сношении с невидимым миром богов, хозяев и родителей-матерей; кроме него есть еще священник. Знахарь в крепостной деревне — компромиссная фигура, сочетающая элементы феодальных и дофеодальных отношений. Как компромиссна, «двоеверна» фигура знахаря, так же компромиссны, двоеверны и заговоры. В заговорах содержание и образы, восходящие к первобытнообщинному фольклору, сочетаются с содержанием и образами христианского средневековья. Архаический первобытнообщинный образ «железного тына» в русских заговорах может выступать в сочетании с образом «двенадцати апостолов», «истинного Христа и всех сил небесных». «Двенадцать апостолов, тын железной, врата медные, верей железные, в землю тридевятью лакоть, от земли до небеси, от небесп до земли, от востока до запада, до севера и до лета, со всех четырех сторон на три поприща, на три версты, истинный Христос и вся небесныя силы, станьте круг меня, раба божия (имярек), круг моего милого жывота, крестьянского скота. . . на сохранение и на сбережение, и место на случение, и ко двору своему на прихождение» (*Виноградов*, I, 74).

Это сочетание церковного образа и фольклорного, их сопоставление и отождествление весьма характерны для средневекового мифотворчества (суеверного). Средневековое мифотворческое сознание не проводит различия между «двенадцатью апостолами» и «тыном железным, вратами медными, вереями железными». В средневековом заговорном мифотворчестве образ «железного тына» может быть заменен евангельским, церковным образом «града Вифлеома». «Я, раб божий (имярек), оболокаюсь солнцем и светлым месяцем, покроюся облаком, а от земли и до Небеси стани около меня, раба божия (имярек), и около всякого промыслу. . . граде Вифлием, а в том граде Вифлиеме породила пречистая богородица сына своего. . .» (*Виноградов*, I, 49). На почве средневекового мифотворчества нерасчлененное представление «существа-дерева» может дать образ: «березы-богородицы». «На том синем окиян-море, в чистом поле стоит белая кужлеватая бе-

<sup>111</sup> Там же.

<sup>112</sup> Там же, с. 520.

реза — сама матушка пресвятая богородица» (*Виноградов, I, 127*).

Продуктом средневекового мифотворчества являются апокрифические спасительные молитвы. В сборнике заговоров Н. Виноградова большое место уделено публикации таких текстов, как «Сон пресвятой богородицы», «Похвала пресвятой богородице», «Молитва архистратигу Михаилу», «Свиток Иерусалимский». Они пользуются большим уважением, их считают гораздо важнее всех церковных молитв и стараются читать прежде всего утром, на ночь или в каком-либо другом подходящем случае». <sup>113</sup>

Параллельно с христианскими заговорами-молитвами и дохристианскими языческими формулами существовали в русском фольклоре также заговоры и заклятия, являвшиеся отзвуком «ученой» западной и восточной магии. Магия европейского средневековья внесла в обиход русского заговорного фольклора, между прочим, магические заклинательные формулы, типа *sator, arepo, retus...* и т. д., читавшиеся слева направо и справа налево. К тем же источникам восходят формулы заклинательных имен и слов, обрывки неясного магического предания, так называемые абракадабры. Таков заговор-абракадабра «от зубной боли»: «Басмилляхир рахманир рахым кульяыбадвильне зине» (*Виноградов, I, 104*) и т. д. Или: «Ключ хиге важе порье жакть саварже карже сафер бар каюр бар небу по земли не хаживать, а земли по небу, тако порче не бывать отныне и до веку» (*Виноградов, I, 71*).

---

<sup>113</sup> *Виноградов, с. 89.*