Е. П. ФРЭНСИС-ГЛАДКИХ

ОБЗОР СБОРНИКА СТАТЕЙ: ЗАГОВОРЫ, ИХ ИСПОЛНЕНИЕ И ИСПОЛНИТЕЛИ

Международные исследования по устной магии. Под редакцией и с предисловием Джонатана Ропера. Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic. Edited by Jonathan Roper. Hampshire, England and New York, Palgrave MacMillan, 2009. ISBN-13: 978-0-230-55184-8, ISBN-10: 0-230-55184-X. Серия Пэлгрейв «Исторические исследования колдовства и магии» (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic)

В предисловии к серии говорится, что, несмотря на заметный рост количества и качества публикаций по магии на английском языке, до сих пор некоторые регионы и аспекты освещены недостаточно. Цель данной серии — ликвидировать этот пробел, а также уделить больше внимания таким мотивам и темам, как ангелы, черти, духи, привидения, знахарство и гадания.

Сборник предваряет редакторская статья **Джонатана Ропера «Единство и разнообразие в науке о заговорах»** (Jonathan Roper «Unity and Diversity in Charms Studies»). Ее он начинает с того, как часто заговоры из рукописных сборников, представляющие научную ценность, могут быть проигнорированы и потеряны для науки по причине их сходства с библейскими цитатами. Ропер также подчеркивает древность и универсальность заговоров с точки зрения психологической, имея в виду их повсеместную распространенность в качестве инструмента приспособления к стрессу, например, болезням или любовным переживаниям.

Началом, точкой отсчета серьезного изучения заговоров Ропер считает публикацию «Великорусских заклинаний» Л. Майкова 1869 г., вместе с тем отдавая должное работе ученых-фольклористов Европы второй половины XIX в. При этом он отмечает, что даже в тот период заговоры как жанр часто игнорировались. Однако в начале XX столетия наука изучения заговоров

© Е. П. Фрэнсис-Гладких, 2016

пережила свой Золотой век, счастливо избежав таких крайностей, как слишком пристальное внимание к язычеству и националистические тенденции. Затем наступил период упадка интереса к этому жанру, вызванный в Западной Европе модой на этнологию и городской фольклор, а в Восточной Европе — идеологическими причинами.

Наше время с его усилением интереса к жанру заговора Ропер называет серебряным веком. В подтверждение он приводит международные конференции 2003, 2005 и 2007 гг., а также сам факт создания Комиссии по вербальной магии в рамках Международного Общества по изучению фольклорных нарративов. Такой же живой интерес, увеличение количества публикаций характерны и для стран Восточной Европы, Кавказского региона и Балтийских стран, и в этом ряду особенно выделяется Россия.

В результате исследователями был выработан ряд схем анализа заговоров. Среди них рассмотрение исторической связи между текстами; изучение взаимосвязи между текстом и контекстом, между текстом и ритуалом; исследование традиции передачи заговоров от одного исполнителя другому; рассмотрение вариативности текста; создание портрета исполнителя; анализ внутренней логики и поэтики текста; изучение психологии исполнителя и «заказчика», признание ценности заговора как исторического источника.

Сборник, который является предметом нашего обзора, разделен на две части. Первая посвящена проблемам изучения заговоров, а вторая — национальным традициям. Ропер оговаривается, что разделение это условное, поскольку авторы второй части, концентрируя внимание на национальном материале, не могут избежать сравнительного анализа, рассматривая конкретный текст как пример и мирового и общеевропейского заговорного наследия.

Первый раздел открывается статьей **Лоры Старк «Тело исполнителя заговора и его поведение как зеркало самоидентификации»** (Laura Stark. «The Charmer's Body and Behavior as a Window Onto Early Modern Selfhood»). Финская фольклористка анализирует материалы Фольклорного архива Финского литературного общества, собранные в XIX–XX вв. Первое, что подчеркивает Старк, — это прямая зависимость распространения защитной магии от социально-экономических условий жизни в деревне. В прошлом, при практически полном отсутствии медицинской помощи и социально-правовой поддержки, крестьянин был вынужден прибегать к магии, чтобы защищаться от агрессивной среды, потенциально заключающей в себе угрозу болезней и насилия. В современном мире эта необходимость отпала. Если обратиться к анализу восприятия исполнителями заговоров человека вообще и собственной личности в частности, то становится понятным, что и тело и сознание воспринимались как нечто незащищенное. Знание магии подчас было самым действенным орудием выживания в опасном мире

и единственным способом защиты своего физического и психологического «я» от чужих посягательств.

Человека, который обладал силой тайного магического знания, называли *tietäjä* (в буквальном переводе — «тот, кто знает»). Он совмещал в себе качества колдуна, целителя и предсказателя. Хотя в его практике можно легко проследить элементы евразийского шаманизма, но, в отличие от шамана, *tietäjä* не было нужды путешествовать по мирам духов и мертвых, так как он воздействовал на агрессию словом — заклинаниями. Именно его репертуар сохранил наиболее ценные ритуалы и образцы народного эпоса.

Л. Старк подчеркивает еще один важный аспект исполнения магических заклинаний *tietäjä:* сознательное искусственное создание состояния гневного экстаза, без которого ритуал, направленный на защиту или мщение, не совершался. Колдун в таком состоянии говорил громко, с пеной у рта, скрежеща зубами, нахмурясь и выкатив глаза, топая ногами, подпрыгивая. Поэтому колдунов иногда называли *intomies*, в буквальном переводе «неистовыми людьми». Нам кажется, что в этом описании можно увидеть элементы шаманского камлания, поскольку такое искусственное введение себя в экстатическое состояние для усиления действенности заговора довольно показательно, хотя любая ритуальная коммуникация такого рода всегда напрямую связана с демонстрацией своей власти над потусторонними силами. Примеры, приводимые Старк, подчеркивают важную роль как экстатически-гневного состояния во время совершения ритуала, так и создания для зрителя образа хорошей защищенности от вредоносного воздействия чужой магии. В последнем особую роль играла *luonto* — врожденная способность колдуна производить магические действия, которой он гордился. Окружающими это воспринималось как уникальное, присущее только этому колдуну свойство, которое одновременно служило предостережением против причинения ему вреда. Внешним признаком сильного *luonto* у колдуна обычно выступало наличие хороших зубов, а также его магическая способность делать собственное тело необычайно сильным и неуязвимым для оружия, как бы заключая его в невидимую броню. С нашей точки зрения, здесь опять проглядывает параллель между колдуном и шаманом (такие качества последнего, как неуязвимость для оружия и один из видов инициации по формуле «болезнь–выздоровление»). В качестве примера магической защиты солдата перед уходом на фронт Старк приводит ритуал, включающий обмен рубашкой с умершим, а также последующее использование «побочного продукта» такой защиты — пуль, отскочивших от тела, — в лечении домашних животных.

В заключение автор сравнивает поведенческий механизм современного европейца и человека доиндустриальной эры в социуме. Если в XXI в. вырабатывается самоконтроль под влиянием образовательных учреждений, которые призваны сформировать индивидуум, подавляющий свои эгоисти-

ческие порывы в пользу социума, то в крестьянской культуре XIX–первой половины XX в. механизм защиты личности был направлен вовне. Целью являлось установление и защита «внешних границ» собственного «пространства», и магия была для этого единственным действенным средством.

Вторая статья посвящена заговорам на изгнание крыс: **Пол Ковделл «Если не сработает, используйте крысиный яд: Выявление общих элементов в заговорах против крыс»** (Paul Cowdell. «If Not, Shall Employ "Rough on Rats": Identifying the Common Elements of Rat Charms»). Автор делает попытку систематизировать заговоры против крыс, используя при этом самые разнообразные данные. Ковделл одновременно привлекает исследования по зоологии; исторические и литературные источники античности и средневековья, свидетельствующие об умении этих грызунов предсказывать будущее (например, объеденная крысами одежда или мебель может предвещать смерть члена семьи). С целью выяснить, не являются ли упоминания о мышах одновременно упоминанием о крысах или грызунах вообще, исследователь использует этимологический анализ самого́ названия этого вида грызунов в английском языке. Кратко касаясь истории исследования этой группы заговоров, Ковделл упоминает ритуал «доставки письма» в крысиную (мышиную) нору, наклеивание «письма», адресованного грызунам, на стену дома, а также упоминание св. Никасиуса Реймсского (St. Nicasius) или св. Гертруды (St. Gertrude of Nivelles). Традиционные элементы иконографии последней в католической традиции — кошки, мыши и крысы и ее имя часто встречаются в заговорах против крыс. Ковделл напоминает о средневековых легендах, рисующих крыс как воплощение душ убитых, наказывающих убийцу, как, например, в немецкой легенде о епископе Гаттоне (Hatto of Mayence), и о фразеологизмах, иллюстрирующих ум грызунов и их способность предчувствовать будущее (поговорка «крысы бегут с тонущего корабля»).

Ковделл предлагает классификацию заговоров против крыс. Первая группа прозаических и поэтических текстов включает письменные «объявления», обязательными элементами которых являются следующие: формальный стиль обращения, имитирующий язык официальных документов, суровое, но вежливое по тону требование к грызунам уйти в другое предложенное место и угроза расправы за неповиновение, например, разрезать на 7 кусков. Автор приводит примеры из греческих, французских, британских, шотландских, ирландских, американских и голландских заговоров. В некоторых случаях ритуал с требованием уйти сопровождался битьем в кастрюлю или металлические предметы, свистом, игрой на музыкальном инструменте (как в легенде о Гамельнском крысолове). Ковделл выделяет в этой группе заговоров еще не очень хорошо исследованные мотивы пересечения крысами водной преграды или дороги и в заключение приходит

к выводу о закрепленном за этой тематикой определенном наборе ритуальных действий, мотивов и характерной закономерности в построении сюжета.

Третья публикация первой части сборника — большая статья **Евы Поч «Чудеса и мотивы “невозможного” в магической фольклорной поэзии»** (Éva Pócs. «Miracles and Impossibilities in Magic Folk Poetry»). Как заявлено в самом названии работы, цель исследовательницы — рассмотрение ряда мотивов «невозможного» в их взаимосвязи с мотивами «чуда». Наряду с опубликованными материалами древнегреческими, русскими и южнославянскими Поч использует заговоры, записанные ею в 2002–2004 гг. в Трансильвании. Формулам «невозможного» она уделяет самое пристальное внимание, описывая структуру их расположения: грамматическую группировку (сравнения и метафоры), напоминая о связях заговора с мифом и легендой. Представляя эту связь в виде «паутины» переплетающихся соединительных «нитей», Поч концентрирует внимание на логике отношений между сравнениями в структуре текста и мотивами чудес, которые помогают преодолеть «невозможность» разрешения проблемы.

Исследовательница предлагает анализ структуры заговора такого типа. Во-первых, в такой конструкции главное, системообразующее сравнение содержит мотив «невозможного» в утвердительной или отрицательной форме. Такое сравнение может быть или частью текста («Вода не потечет вспять»), или комментарием к совершаемому ритуалу («Эти ячменные зерна не прорастут»), может также содержать упоминание о мифе, легенде или чуде («Христос не может родиться дважды»). Во-вторых, следом обязательно идет пожелание, начинающееся с «как», «когда» или «если». И если формы «условий» могут варьироваться, то постоянной величиной всегда остается мотив «невозможности». Поч подробно анализирует противопоставление в мотивах «плодородия–неплодородия» растений и животных, «жизни–смерти», «здоровья–болезни». Их постоянный компонент — образ камня: «Пусть головная боль начнется, когда этот камень даст трещину». Отдаленные параллели этому мотиву автор находит в образах сухих растений, мертвых или лишенных конечностей человеческих тел, птиц без крыльев в древнегреческих, коптских и русских заговорах.

Поч делает наблюдение, что иногда содержание подобных текстов включает космогонические мотивы с такими персонажами, как Бог и дьявол. В таком случае сюжет имеет дело с божественной или демонической первоосновой мира и оппозицией «человеческое–демоническое», «Божье–сатанинское», «Божий мир» — «демонический хаос», часто произрастая из апокрифических молитв Восточной Европы. Именно в таких заговорах дьявол (сатана) изгоняется в бесплодное пустынное место, где ему дается какое-либо невыполнимое задание, например, разбить камень, сосчитать

звезды на небе и пр. Одним из вариантов подобной оппозиции является противопоставление присутствия Бога (святого) в доме и инфернальных сил, которые не могут войти или нанести вред.

К ряду анализируемых заговоров Поч находит параллели в средневековых апокрифах и христианской агиографии. В то же время она указывает на постоянное присутствие элементов двоеверия в текстах: одновременное упоминание и библейского дьявола и (или) существ низшей демонологии, например, вызывающих болезни. Анализируемые заговоры отобраны таким образом, что в них присутствует мотив сотворения мира, причем в качестве творца упомянут дьявол. Как считает исследовательница, в рассматриваемых текстах можно проследить связь между мотивом построения мироздания духами-демонами и дуалистической философией сотворения мира в духе богомильской ереси.

Фольлористка **Ритва Херьюлфсдоттер** (Ritwa Herjulfsdotter) пишет о скандинавских заговорах на укус змеи («**Swedish Snakebite Charms from a Gender Perspective**»). Ее работа близка по духу статье Ковделла, но в нее дополнительно включен гендерный элемент. Это интересное исследование базируется на шведском и финско-шведском материале около 500 текстов, как архивных, так и опубликованных (1880–1930-х гг.). Херьюлфсдоттер разделяет тексты по группам: «Дева Мария лечит змеиные укусы», «Змея на траве», «Иисус встречает змею», «Адам и Ева встречают змею», «Змея и корни» — и анализирует их. В первую очередь она концентрирует свое внимание на 4 вариациях в первой группе: «Дева Мария шла по траве», «Дева Мария шла по дороге», «Дева Мария дала мне повязку». Этот заговор, зафиксированный в 57 вариантах, чаще всего исполнялся женщинами:

«Дева Мария дала мне повязку,
И этой повязкой я свяжу
Печень и лёгкие,
И яд и язык
Во имя Троицы:
Отца, и Сына, и Святого Духа».

Еще один пример — «Змея на траве» (28 вариантов), чаще исполняемый мужчинами:

«Черная змея
Лежала на траве,
У нее длинное змеиное жало.
Дева Мария явилась
С ярко-красной и золотой повязкой,
И сразу жжение и боль прошли».

Тексты рассматриваются с той точки зрения, кто был исполнителем заговора и кто пациентом. Таким образом делается попытка выявления связи между вариантом заговора и полом участников обряда. Автор замечает, что поскольку среди архивных текстов бóльшая их часть записана от мужчин, то первоначально создается впечатление об их преобладании среди исполнителей. Однако в результате дальнейшего анализа исследовательница приходит к выводу о том, что такие заговоры бытовали и передавались преимущественно в женской среде. В большинстве случаев это происходило от профессиональной знахарки — другой женщине, мужчинам же заговоры передавались преимущественно в письменной форме. При этом Херьюлфсдоттер замечает, что хотя она не смогла выявить преимущественного использования того или иного заговора исполнителями-женщинами или мужчинами, но подробный анализ материала позволяет ей сделать вывод о доминирующей роли женщин в традиции лечения змеиных укусов.

Небольшая статья **Ульрики Волф-Кнатс** (Ulrika Wolf-Knuts) **«Заговоры как средство адаптации»** («Charms as a Means of Coping») также написана на шведском материале, и в ней рассматривается заговор об излечении коровы Иисусом и Марией:

«Дева Мария вышла на зеленый луг и встретила Своего сладчайшего благословенного Сына. “Что Ты ищешь, Моя благословенная Мать?” — “Я ищу Моего медового шмеля, ищу Мою корову, которая перестала давать молоко и загрустила: у нее больна печень, легкие, сердце — она совсем больна”. Иисус и добрая Мать Мария решили: “Мы будем лечить ее вместе! Возьмем соль и солод, дадим ей, и она сразу выздоровеет!..”».

Задача Волф-Кнатс — показать психотерапевтическую функцию заговора, поскольку он используется для общения с персонажами-помощниками христианского пантеона с целью добиться от них немедленной помощи в конкретной критической ситуации. В этом оригинальность подхода исследовательницы, которая при этом рассматривает связь «ментальной» составляющей текста и структуры заговора вообще.

Для этой цели, как подчеркивает автор, важно провести историческую реконструкцию прошлого, той обстановки, при которой заговор произносился. Поэтому она обращается к психологии религии. При таком подходе заговор видится автору прежде всего способом осмысления ситуации и решения проблемы. Независимо от положительного или отрицательного результата его применения он представляется единственным способом преодоления трудностей в конкретной обстановке, предлагая определенную стратегию действия (ритуал, основная, эпическая часть, закрепка). Основной психологической связью между нуждающимся в помощи человеком и конкретным заговором, выбранным для оказания такой

помощи, Волф-Кнатс считает мысленную аналогию по схеме: исполнитель заговора и ритуала создает ассоциативную связь с персонажами заговора, и в результате между ними возникает своего рода невидимая параллель. Поэтому заговор, в котором действуют магические персонажи, выступает как сценарий, как модель, приложимая к реальной ситуации, потенциально способная ее разрешить благодаря этой второй воображаемой реальности.

Владимир Кляус в статье «**Систематизация прозаических элементов в славянских заговорах**» продолжает темы своих предыдущих работ и напоминает о важности «внетекстовой» части заговора. Именно недостаток информации о реальном бытовании заговора: его исполнении (степени участия исполнителя и слушателя), а также знания комплекса религиозно-мифологических представлений как части содержания заговора — часто создает трудности для правильной интерпретации. В. Л. Кляус использует материал славянских заговоров, показывая, что иногда текст может состоять только из одного короткого восклицания, не содержащего даже глагола, но ясно указывающего на определенное действие. Важный элемент, необходимый для полного понимания заговора, — знание верований, стоящих за текстом и ритуальными действиями (вера в дурной глаз и магические функции воды). При этом нельзя забывать о наличии определенного сюжета. В нем должны присутствовать, как минимум, четыре взаимосвязанных элемента: персонаж, указание на выполняемое действие, объект действия и место действия. Основная идея, положенная в основу «конструкции» заговора, как простейшего по своей структуре, так и крупного, с развитым сюжетом, — его функциональная направленность.

В своей статье В. Л. Кляус возражает В. П. Аникину в его определении мотива заговора, утверждая, что он формируется любой комбинацией двух вышеуказанных элементов. Источник ошибочной теории Аникина, по мнению автора, в том, что при изучении этого жанра нельзя опираться только на текст, поскольку должна учитываться и внетекстовая часть заговора. Кляус утверждает, что чем текст меньше, тем масштабнее и важнее сопровождающий исполнение контекст.

В статье автор ссылается на составленный им «Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» (1997), а также на свою монографию «Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. К постановке проблемы» (2000). Согласно систематизации Кляуса, действие в заговоре — это базовый элемент, формирующий сюжет. И в его «Указателе» представлена концепция оппозиции сюжетных тем, разделенных по типу действия на две большие группы: А (разрушение, уничтожение, удаление) и Б (создание, возвращение). В качестве иллюстраций автор приводит обширный материал, показывающий, что один и тот же персонаж (ветер, птица) может

выполнять противоположные действия, или противостоящие персонажи выполняют схожие действия (дьявол и Господь). Другими важными составляющими жанра являются сам «герой», его действия, объект действия, место действия и предметы, упомянутые и используемые при исполнении обряда, а также приписываемые им качества. Все это дает автору основание для сближения заговора и сказки на почве создаваемой ими схожей модели мира.

Если Кляус старается вывести за пределы анализируемого материала тексты, ведущие свое происхождение от молитв, то для своего анализа **Т. М. Смоллвуд** (T. M. Smallwood) в статье «**Общее и индивидуальное в средневековых английских заговорах [1150–1500 гг.]**» («Conformity and Originality in Middle English Charms») выбирает именно такой тип заговора. Он анализирует записи XIV–начала XVI вв. Многочисленные письменные источники свидетельствуют об их широкой распространенности, даже использовании в профессиональной медицинской практике, популярности среди образованных классов и в церковной среде. Последнее Смоллвуд объясняет тем, что эти тексты близки к молитвам (библейские сюжеты, персонажи христианской мифологии). В некоторых сборниках заговоры, содержащие минимальное количество языческих элементов, помещались под рубрикой «молитвы».

Большинство сохранившихся в записях заговоров — стандартны, и в них мало оригинального. Внимание Смоллвуда сконцентрировано на поисках оригинальных сюжетов, которые он находит в нескольких текстах. Например, заговор на кровь «Река Иордан» с необычной комбинацией мотивов; заговор от сапа, где сюжет базируется на схеме «встреча двух героев» (диалог архангелов Михаила и Рафаила). Однако интересные вариации, встречающиеся в таких текстах, не выходят за границы библейских ассоциаций, как, например, сближение образа Иуды и ядовитой змеи. Другие заговоры такого типа, например, от кровотечения, это комбинация двух мотивов: библейского («Христос страдал за наши грехи, а не за Свои») и приземленного, упоминающего конкретную проблему («ангелы останавливают кровь»). Вторая, импровизационная часть заговора, развивающая библейский сюжет, лежит в основе наиболее интересных вариантов заговорных текстов, таких как «ангелы собрали и сохранили кровь Христа». Одновременно библейское содержание дает исполнителю простор для «нанизывания» строк, прибавляя участвующих в лечении персонажей одного за другим (Христос, Мария, ангелы, епископы...). Таким образом появляются оригинальные варианты, часто рифмованные, по форме близкие к средневековой поэзии, что косвенным образом может свидетельствовать об участии образованного среднего класса в развитии заговорной традиции.

На материале заговоров литературного происхождения примерно того же периода представила в сборнике работу известная британская фольклористка **Жаклин Симпсон** (Jacqueline Simpson) — **«Заговор от ночного кошмара в “Короле Лире”»** («The Nightmare Charm in “King Lear”»). Она обратилась к 4-му акту шекспировской трагедии, где рассматриваемый эпизод связан с сюжетной линией Едгара, его преображением в безумного нищего Тома и встречей со слепым отцом. В определенный момент Эдгар произносит заговор на ночной кошмар, схожий с письменно зафиксированными (XV–XVI вв.), в которых фигурирует св. Георгий, и который произносили при подвешивании над больным «куриного бога»; цитируем по переводу Т. Л. Щепкиной-Куперник: «Это бес Флибертиджиббет. Он выходит, как погасят в домах огни, и бродит до первых петухов. Это он посылает бельма, косоглазие, заячью губу; это он портит пшеницу рожками и всячески вредит бедным земным созданиям.

Святой Витольд поляну три раза обошел,
Он Мару там и девять сестер ее нашел;
И им велел пропасть,
Его признавши власть!
Прочь, ведьма, прочь ты, ведьма, убирайся!»

Это распространенная в Восточной Европе, в еврейских диаспорах Европы, в Средиземноморье и на Британских островах заговорная схема, в которой путешествующий святой или библейский персонаж: Дева Мария в венгерских заговорах, в русских заговорах — Моисей встречает демона и прогоняет его. Сравнивая версии, Симпсон пробует расшифровать темные места эпизода, а именно реплики Эдгара. Она приходит к выводу, что помимо традиционного мотива встречи святого с персонифицированной болезнью и ее сестрами (в других вариантах — с дочерьми) в этой части заговора образ болезни как бы дополняется ее несколькими «отражениями» (копиями), которых может быть, к примеру, 3, 9, 12 или 77. Шекспировский же вариант текста, однако, отличается своей концовкой от традиционной сюжетной схемы. Он не содержит уверения в победе над демоном, но его замещает формула-восклицание, характерная для ритуала экзорцизма, что может быть оригинальным авторским приемом.

Еще один вопрос остается открытым — причины замены привычной фигуры св. Георгия на несуществующего св. Витольда, хотя некоторые исследователи думали, что это имя может быть искаженным вариантом имени итальянского мученика св. Виталия. Симпсон предлагает свою версию, предполагая, что в контексте сюжетных линий и общего настроения сцены безумия необычное имя святого может быть авторским неологизмом. Расшифровывая смысл заговора у Шекспира, использующего необычное имя персонажа-помощника, Симпсон приходит

к оригинальному заключению. Дело в том, что в буквальном переводе это имя, возможно, является своеобразной лингвистической пародией и может переводиться как «святой дубина-рогоносец». Эту теорию подтверждают наблюдения Симпсон за спецификой юмора других шекспировских пьес, когда включение элементов черного, часто непристойного юмора в трагический контекст оказывается художественно оправданным в определенных эпизодах.

Завершается первая часть сборника статьей исследователей марийского фольклора **Натальи** и **Владимира Глуховых** «**Выражения невозможности и неизбежности в заговорах Мари**». Работа эта, написанная на основе анализа около полутысячи текстов, интересна попыткой определить закономерности использования вышеупомянутых мотивов математическими методами. В данном сборнике статья отчасти перекликается с работой Е. Поч, также анализирующей мотивы невозможности.

После классификации типов исполнителей заговоров согласно их функциям в статье предлагается разделение заговоров по направленности, цели их исполнения. Как большинство заговоров, анализируемые здесь тексты также носят защитные функции: здоровье, сохранение скота, несчастные случаи, вред, наносимый личным отношениям, и пр. В статье рассматривается роль гиперболы, важной для осознания контраста мира реального и воображаемого. Они связаны с числительными, имеющими магическое значение в фольклоре Мари (1, 9, 7, 11, 41, 77). Гиперболы могут быть и единичными, и умножающимися, но во всех них есть элементы «невозможности», и чем больше невозможных событий «нанизывается», тем сильнее получает выражение невозможность реализации такого события. Последняя чаще всего выражается гиперболами, например, «колдун сможет меня заколдовать, только если он (она) сосчитает за одну минуту 77 песчинок одну за одной».

Вывод, к которому приходят исследователи: чем больше выражаемых гиперболами формул невозможного, тем сильнее они защищают от нежелаемого события, вероятность осуществления которого чрезвычайно низка, но теоретически может быть реализована. Проанализировав математическими методами возможность реализации событий, авторы делают вывод, что заговорные тексты базируются на оппозиции между возможным событием и событием, вероятность реализации которого необычайно мала, и сами тексты композиционно являются вариациями комбинаций формул невозможности и неизбежности.

Если первая часть сборника содержит статьи общего, теоретического плана, то вторая часть главным образом включает исследования национальных заговорных традиций: русские, словенские, финские, эстонские, литовские, английские, сербские, грузинские и др.

Одно из самых обширных исследований принадлежит известному исследователю **Андрею Топоркову — «Русские любовные заговоры в сравнительном освещении»**. Автор рассматривает любовные заговоры, сравнивая заговоры русские, славянские и западноевропейские и рассуждая об их схожих чертах. При этом А. Л. Топорков отмечает существующую неопределенность в выявлении причин такой схожести, задаваясь вопросом, является ли это унаследованным исторически у родственных народов типологическим сходством или взаимовлиянием культур. Для того чтобы объяснить причину сходства, напоминает Топорков, необходимо учитывать географию распределения, наличие или отсутствие текстов в письменных источниках и их количественную характеристику, а именно: сколько заговоров данного вида известно в определенной традиции.

В своей работе автор ставит перед собой две задачи: поиски схожих черт заговоров русских и других стран, а также выявление специфического характера первых. Для достижения этой цели проводится сравнение на нескольких уровнях. Во-первых, для автора важно рассмотреть различные этнолингвистические традиции, обращая внимание на наличие или отсутствие определенных тематических групп заговоров. Во-вторых, он сравнивает конкретные заговоры разных народов — те, которые содержат схожие формулы и темы и направлены на достижение схожей цели. В-третьих, по мнению исследователя, необходимо сравнить отдельные формулы структурной и лексической композиции, направленные на достижение одной и той же цели. Так, анализируя группу русских и греческих любовных заговоров, Топорков на примере формулы «пусть она не ест и не пьет» показывает поразительное сходство греческого заговора I–IV вв. и большой группы русских текстов. Он отмечает, что причины подобия таких любовных заговоров могут быть или типологическими или объясняться культурно-историческими связями. Скорее всего, выдвигает гипотезу автор, на русские заговоры или повлияла греческая традиция, или это сходство — результат происхождения от общего неизвестного третьего источника, например, из Ближневосточного региона.

Дополнительные сравнения, используемые в статье, относятся к гендерному аспекту — к исполнителям заговора. Так, например, украинские, сербские и болгарские заговоры исполнялись не мужчинами, а женщинами, и исполнение заговора было направлено на укрепление семьи, но не на возникновение сексуальной зависимости партнера противоположного пола, как большинство греческих и русских текстов, исполняемых мужчинами.

Топорков приходит к выводу, что описанная близость греческих и русских заговоров может быть объяснена тождеством целей их произнесения, их связью с магией и ее метафорическим языком, а также подобием реальных жизненных ситуаций. Он выдвигает гипотезу о заимствовании этой группы заговоров из Греции, возможно, через Византию, приводя

в подтверждение этой мысли христианский сюжет III в. о языческом волхвователе Киприане и Иустинии, замечая при этом и о вероятности влияния на эти тексты балканской традиции.

Исследовательница **Моника Кропей** (Monika Kropej), как и предыдущий автор, уделяет внимание установлению параллелей и взаимовлияний в работе «**Словенские заговоры в южнославянской и центральноевропейской традициях**» («Slovenian Charms Between South Slavic and Central European Tradition»). Кропей указывает на параллели между словенскими заговорами и заговорами, зафиксированными в приграничных регионах. Статья представляет собой хорошо сбалансированное сочетание обзора коллекции одной местности на границе Австрии и Словении (собранный автором полевой материал) и подробного портрета исполнителя. Основным информантом была целительница Мария Вейзер. Переняв свое искусство по семейной линии, она также включает в репертуар заговоры из старинных печатных изданий и апокрифические молитвы. Ценность очерка Кропей состоит в подробной фиксации деталей ритуала, как, например, табу на словесную благодарность, использование освященного на богомолье колокольчика, платка и полотенца, святой воды и еды при лечении скота (шкурка от пасхальной ветчины с солью и перцем); салфетки, пепла, растительного масла, лестницы, вилки и серпа.

На основании анализа этого материала Кропей предлагает классификацию текстов, иллюстрируя ее примерами как из репертуара Вейзер, так и опубликованными материалами. Девять групп, на которые она разделяет материал, основаны на различных формулах. Они следующие: изгнание нежелательного объекта в недоступное место; Бог и святые, запрещающие причинять вред; приказ вредоносному объекту вывести свой яд; мольба об исцелении; повествование об аналогичных актах с использованием сравнений; текст, базирующийся на уменьшающемся ряде числительных; упоминание ран Христа; притча, включающая имя святого; просьба к святому о помощи.

Завершает статью глава об особенностях словенских заговоров, являющихся частью традиции южной и юго-восточной Европы. Кропей пишет о влиянии на них печатных источников, ирландской католической традиции и православия и до некоторой степени — мусульманских текстов. Она отмечает особую схожесть образцов своей коллекции с австрийской и итальянской традициями, особенно в медицинских заговорах. В заключение Кропей дает обзор космологических элементов, относящихся к персонажам подземного мира, воздуха и надзвездного мира.

Перекликается с этой статьей (лечебные заговоры и их классификация) работа финской исследовательницы **Хенни Иломяки** (Henni Ilomäki) **«Финские заговоры от укуса змеи»** («Finnish Snakes Charms»). Она начинает

работу напоминанием о присутствии в мифологии и фольклоре всех народов образа змеи и об использовании змей в лечебных целях. Заговоры от укуса змеи распространены повсеместно, и финский материал в этом случае не исключение. При этом автор оговаривает, что не всегда змея называется змеей, но используются такие синонимы, как «крокодил», «ящерица» или «червь».

Змея могла принести вред, или забравшись в человека во время сна, или укусив его. В первом случае предлагалось перевернуть больного вверх ногами и поставить около него молоко, чтобы выманить змею. Во втором случае нужны были заговор и ритуал. Финский материал предоставляет много интересного в том, что касается и того и другого. Иломяки старается представить максимально детальную картину, анализируя и структуру (перечисление частей тела, из которых должен выйти яд) таких текстов, и редкие поверья о змеях, например, необычную веру в то, что змею можно «вырастить» и натравить на врага, произнеся формулу: «У твоего отца были зубы, а где же твои?» Бóльшая часть рассматриваемых ею заговоров — лечебные.

Как и автор предыдущей работы, исследовательница предлагает свое разделение этой группы заговоров на категории. В основе — иерархические отношения между исполнителем и змеей. Первая группа — это короткие тексты в виде команды, которые обращены или к змее, или апеллируют к дьяволу. Другая группа также использует повелительное наклонение, но это приказание самой змее излечить рану, изредка с использованием угрозы. В подобных заговорах исполнитель не называет змею змеей, но использует описательные конструкции, например, «черный червь». Иломяки замечает, что в таких случаях образ змеи низводится с мифологического уровня на более низкий, земной, равный целителю, а иногда даже подчиненный. Это доминирование исполнителя необходимо, чтобы дать ему право повелевать змеей. Дополнительную власть знахарю придает также упоминание в тексте Христа и святых.

Это низведение змеи на более низкий уровень, как правило, достигается упоминанием ее в контексте «земля–природа–зверь» и указанием на происхождение змеи. Последнее варьируется: воля Христа, плевок Иуды или финского домового Лемпо. В таких сюжетах укус змеи обычно врачуют святой Петр, Христос, Дева Мария или «адская девица», сидящая на «холме боли».

Иломяки подчеркивает важность анализа заговоров в неразрывной связи с учетом эволюции ви́дения мироздания: от единого мира с природой и миром мертвых, когда исполнитель вступает в переговоры с представителями других «измерений», до периода двоеверия, обусловленного христианизацией мировоззрения, например, «черный червь» ассоциируется с сатаной. Автор приводит оригинальный сюжет, иллюстрирующий одно-

временно сосуществование и противоречие языческих и христианских воззрений: человека, ужаленного змеей, видит Христос и учит его заговору от укуса змеи. Подобное ви́дение Христа и святых — как в дохристианские времена духов природы — обусловливает появление библейских персонажей в заговорных текстах. Таким образом очевидно, что они взаимозаменяемы и могут мирно существовать, играя в контексте одну и ту же роль.

Как показывает Иломяки, это приводит к тесному переплетению архаических и христианских элементов в фольклоре, и особенно в заговоре. Соответственно изменяется и образ змеи: от понимания ее как части природы до символа библейского Зла. Мотив, часто используемый в заговорных текстах: у змеи когда-то были ноги, но они исчезли, когда Христос ее проклял. Еще один пример — поверье, что, если человек увидит змею, он должен ее убить и тогда ему простятся 9 грехов, в противном случае ему придется убивать змей руками в аду. Все эти интересные элементы финских заговоров только подтверждают тесное переплетение и взаимососуществование языческих и христианских верований. Иломяки также пишет об особом характере «змеиных» заговоров балтийских стран с их древним культом змей, которые долгое время воспринимались как домашние животные, мирно сосуществующие с человеком.

Еще одна работа сборника на основе текстов Балтийского региона — «**Прозаические эстонские заговоры в европейском контексте**» («Estonian Narrative Charms in European Context»). Автор этой статьи **Джонатан Ропер** (Jonathan Roper) исследовал большую коллекцию заговоров Фольклорного архива Тарту. Она насчитывает около 10 000 текстов и наряду с финскими собраниями является одной из самых крупных в Европе. В ее составе также печатные источники (среди них превалируют немецкие издания), публикации в газетах и альманахах, полевые записи. Туда же автор относит тексты, по его определению, явившиеся результатом «жанрового перевертыша», когда религиозные песни использовались в качестве заговоров или включались в них — явление, часто наблюдаемое в XIX–XX вв.

Ропер предполагает, что прозаические заговоры Эстонии — явление относительно недавнее, и они ведут свое происхождение от немецких оригиналов. Он обращает внимание на то, что в основе сюжетов этой группы — только два мотива: «кость к кости» и «три розы», и общее число таких текстов составляет около 60%. Первая группа — заговоры для лечения растяжения у животных и людей (286) — по мнению многих исследователей балтийско-финского фольклора, немецкого происхождения, и Ропер соглашается с этим утверждением. Вторая группа — заговор с основным мотивом «три розы», который был впервые зафиксирован в немецких печатных источниках в 1500 г. Этот сюжет популярен в Скандинавии (за исключением Финляндии), Латвии, Литве и России. Заговор использовался для лечения

рожи. Автор анализирует структуру заговора, в котором есть главный герой (Иисус, Мария, три девы, три ангела и др.) и всегда указывается место, где растут розы (лилии, цветы) — сердце Иисуса, Его могила.

Одновременно Ропер рассматривает еще одну группу, условно названную им «Змея ужалила и Христос (Мария) сказал(а)». Обычно это короткий текст, который нужно повторить 3 раза. Подобные заговоры были записаны в Германии, Дании, Швеции и Франции. Автор приходит к выводу, что эти тексты также немецкого происхождения. Еще одна группа заговоров немецкого происхождения (наиболее ранний из них зафиксирован в печатном источнике в 1400-е гг.), которую выделяет Ропер, построена на сюжете «Христос и пылающий факел». Мотив этот популярен в Германии, Дании, Норвегии и Эстонии и широко распространен в Центральной и Восточной Европе. На основании анализа других групп заговоров (15) Ропер приходит к выводу, что все они заимствованы из Германии. В качестве контраста к вышеупомянутым группам он приводит образец авторского заговора «Три змеи с поля», записанный в разное время от одной и той же исполнительницы Анны Куусик. Однако и в этом случае Ропер ставит под сомнение его оригинальность, так как исполнительница была известна своим интересом к фольклорным изданиям.

Автор приходит к заключению, что, несмотря на обширность тартуской коллекции, необходимо больше материала по эстонской заговорной традиции (включая эстонские диаспоры за границей) для того, чтобы сделать окончательный вывод о составе корпуса национальных заговоров.

Обширное исследование **Дайвы Вайткевичене** (Daiva Vaitkevičienė) продолжает линию исследования заговоров Балтийского региона — **«Литовские и латвийские заговоры: в поисках параллелей»** («Lithuanian and Latvian Charms: Searching for Parallels»). Исследовательница приходит к выводу, что, несмотря на общую границу и близость языков, литовские заговоры обнаруживают бóльшую близость к русским и белорусским, чем к латышским.

Свое внимание Дайва Вайткевичене фокусирует на лечебных заговорах. Общее количество зафиксированных литовских текстов — 1300, и по мотивам и синтаксической структуре среди них выделяют 345 типов. Латышские заговоры более многочисленны: в фольклорном архиве хранится 54 262 текста, однако они не так хорошо исследованы с точки зрения их типологии и текстуальных аспектов.

Статья Вайткевичене анализирует 28 сюжетов обеих групп, но при этом параллелей находится не так уж много. Например, заговоры на молочный зуб: «Мышка, мышка, вот тебе зуб костяной, дай мне железный». В латвийском варианте чаще обращаются к сверчку, а в русском — к домовому, в английских — к Богу. Другая большая группа заговоров — от герпеса. Она интересна мотивом «дразнения» болезни. «Я говорю утром: “Добрый вечер,

герпес!". Я говорю вечером: "Доброе утро, герпес!"». В литовских текстах часто обращение к трем сестрам — святым девам, которые вызывают эту болезнь. Этот сюжет получает дальнейшее развитие в латышских заговорах. В них, как в литовских заговорах, включен призыв к девам попариться в бане. Вайткевичене обращает особое внимание на сравнения и находит совпадения между литовскими и латышскими текстами, например, образ луны на ущербе в заговорах от бородавок и рожи.

В исследовании есть также глава, подробно анализирующая заговоры диалогической структуры. Таковы заговоры от «стреляющих» суставов или в помощь долго не начинающему ходить ребенку. Другая интересная группа текстов включает счет, и особая группа текстов содержит проклятья и пожелания болезни переселиться в другого человека или животное. Заговоры повествовательного характера из Латвии, как правило, упоминают мифологических персонажей (Лайма), иногда в комбинации с библейскими, тогда как в литовских текстах почти нет следов национальной мифологии. Заговоры из обеих стран объединяет относительно частое присутствие библейских персонажей.

Интересно, что, как и автор предыдущей статьи, Вайткевичене обращается к сюжету «Три розы», популярному в Литве, в котором Христос или Дева Мария путешествуют, и розы растут или в саду Божьей Матери, или на лугу. Эта группа заговоров насыщена средневековой христианской символикой. Существует гипотеза об их заимствовании из Германии через Латвию. Подобная группа литовских текстов, в которых действуют Христос, св. Петр и Иоанн Креститель, — заговоры от укуса змеи или собаки. Первые, подобно финским «змеиным» заговорам исследования Иломяки, содержат уничижительное упоминание змеи как червя.

Проанализировав обширный материал литовских и латышских заговоров и сравнив их с русскими, польскими и немецкими, Вайткевичене заключает, что 8 типов текстов с христианскими мотивами можно назвать идентичными и их вариативность обусловлена только локальными особенностями. Она приходит к выводу, что схожесть большого количества заговоров с русскими не объясняется только территориальной близостью. По мнению исследовательницы, наиболее вероятный источник этого — общность культуры балто-славянских народов до их разделения в VI в.

Ли Олсен (Lea Olsan) в статье **«Заговорный состав содержания британских средневековых лечебников»** («The Corpus of Charms in the Middle English Leechcraft Remedy Books») также рассматривает лечебные заговоры, но она ограничивается только текстами одного английского лечебника первой половины XV в. (отчасти такой выбор сближает ее работу с исследованием Т. Смоллвуда). Автор подчеркивает, что подобные сборники содержали по большей части рекомендации по лечению. Они располагались в анатомическом порядке заболеваний по направлению от головы к ногам

и включали ограниченное количество заговоров. Олсен сравнивает выбранный для анализа сборник с 21 рукописью того же периода (все они считаются вариациями этого сборника) и еще одним лечебником из библиотеки Кембриджского университета, тоже близким к нему по составу. Вопросы, на которые пытается ответить автор, следующие: как представлены заговоры в сборниках; какие появляются чаще других; каким образом они формируют коллекцию; как заговоры соотносятся с медициной и религией средневековой Англии. Результатом сравнительного анализа этих источников (статья содержит ценные публикации текстов и описание ритуалов) явилась таблица, хорошо иллюстрирующая распределение текстов в рассматриваемых источниках и позволяющая выделить «первооснову» коллекции лечебных заговоров.

Особый интерес исследователя вызывает то, почему только определенный список болезней или состояний, по мнению жителей Англии XV в., мог быть вылечен заговорами. Причем каждый из них напрямую ассоциируется с конкретным недомоганием через специфический мотив, который автор называет «семантическим». К примеру, в заговорах на остановку крови это мотив реки Иордан, воды которой остановились во время крещения Христа, или мотив истечения воды и крови из раны Христа, нанесенной копьем сотника Логвина. В заговорах от зубной боли используется мотив пыток св. Аполлонии, а в тех, которые помогают при глазных проблемах, упоминается слепота ветхозаветного Товита. Таким образом, заговоры апеллировали к хорошо знакомым образам.

Другим повторяющимся элементом заговоров, напрямую ассоциирующимся с определенной болезнью, являются вставки формул «абракадабры». Они, по-видимому, использовались известными в то время врачами, так как авторство некоторых из них иногда приписывалось конкретному доктору.

Близка к описанной выше статье М. Кропей работа **Марии Вивод** (Maria Vivod) «**Заговоры знахарки (баялицы) Биляны из Будиславы (Сербия)**» («The Charms of Biljana, a Bajalica (Conjuror) in Budislava, Serbia»). Это подробный очерк об исполнительнице заговоров — целительнице Биляне. Она пользуется известностью в Сербии и в соседних странах. Биляна практикует популярный в Южной Европе и на Балканах вид этномедицины, который в переводе с сербского называется «плавить страх» (сочетание ритуала и заговора). Болезнь, от которой она лечит, называется *strava* («страх», «испуг», «сглаз»). Важная часть лечения — плавка кусочка свинца. По форме расплавленного металла Биляна может «увидеть» причину болезни, к примеру, если ребенок испугался собаки: а если установлен источник, то болезнь поддается излечению.

Как обычно, знахарка выступает в роли посредника между реальностью и параллельным миром, населенным, по преданиям, духами при-

роды — феями («vila»). С приходом христианства последние в народном мировоззрении были замещены местными святыми. В сербском православном календаре 81 святой, и 20 из них особенно важны, так как несут дополнительную функцию святых покровителей («slava»). Обязательной информацией, которую знахарка получает от пациента, является имя святого-покровителя, с которым общается целительница во время обряда. Это важно еще и по причине веры в то, что болезнь насылается этим святым как знак предостережения или наказания за проступок, например, стирку в праздничный день. Имя святого-покровителя всегда используется в заговоре: «Господь Иисус Христос, Сын Божий... (*имя святого*), сохрани и помоги (*имя пациента*)». Одной из особенностей заговоров Биляны является элемент обратного счета: «Сохрани, Господи, моего (мою) (*имя пациента*) от дурного глаза, от злобных глаз, от любого вреда или всякой боли и от несчастий и от колдовства. Заговариваю девять раз, от девяти восемь, от восьми семь... от одного ничего».

Знахарка плавит свинец в ложке, кидая куски металла в чашку, держа ее поочередно над разными частями тела, к примеру, над головой больного, одновременно произнося заговор. Пациент бросает полученный от знахарки металл через плечо. Один и тот же кусок свинца используется несколько раз до тех пор, пока он не треснет, произведя громкий звук. Это трактуется как знак того, что молитва услышана.

Свой очерк Вивод заканчивает анализом причин популярности знахарства в современной Сербии. Среди них и недостатки медицинского обслуживания, и посттравматический психологический стресс в результате недавней гражданской войны.

Работа **Ли Хэринг** (Lee Haring) **«Устные заговоры в малагасийской сказочной традиции»** («Verbal Charms in Malagasy Folktales»), несмотря на материал географически далекий, перекликается с ранее рассмотренными статьями, посвященными средневековым британским заговорам. Причина этого в социальном аспекте, а именно — в прямой зависимости вида текста от социального статуса исполнителя.

Заговоры (защищающие от града, убийства и пр.) на Мадагаскаре начали записывать в конце XIX в. Автор подчеркивает, что местная традиция уникальна по двум причинам. Во-первых, заговор всегда связан с определенным амулетом, оберегом. Во-вторых, заговор напрямую соотносится с лингвистическим аспектом национальной культуры. Дело в том, что малагасийский язык отражает историческое разделение на касты. Существуют три разновидности-диалекта, употреблявшиеся для высшего слоя — благородного сословия, для свободных граждан и для рабов.

Заговор в качестве сюжетного элемента сказки всегда рассказывается на наречии той социальной группы, к которой принадлежит главный герой. Анализ нескольких сказок показывает, что правом произносить заговор

наделяются только герои благородного происхождения. Одна из анализируемых сказок с любовным сюжетом содержит заговор с формулой «если... тогда» и хорошо иллюстрирует тот факт, что заговор произносит только персонаж, принадлежащий к высшей касте. Наиболее часто в сказке встречается эпизод, включающий заговор в момент возвращения героя (героини) к жизни. В результате автор приходит к выводу, что такие персонажи наделяются сверхъестественными способностями, источник которых — в их божественной природе, а именно в королевском происхождении. Последнее позволяет героям выполнять функции прорицателя или волшебника. Например, они могут общаться с деревьями и оживлять мертвых.

Одновременно Хэринг указывает, что важно отличать две группы исполнителей заговоров. Первая, «аристократическая» — это те, кто умел пользоваться заговорами, наследуя это право (сакральное знание ассоциировалось с благородным происхождением). Вторая группа — деревенские целители, которые знали, как это делать по природе своего ремесла.

Статья **«Структура заговоров и их использование в Грузии на Кавказе» («The Structure and Use of Charms in Georgia, The Caucasus») Мери Циклаури** (Meri Tsiklauri) и **Давида Ханта** (David Hunt) анализирует грузинскую заговорную традицию.

Авторы статьи подчеркивают недостаточность общетеоретических исследований, посвященных грузинским заговорам, при большом количестве хранящихся в архивах текстов, например, в Фольклорном архиве Института грузинской литературы в Тбилиси.

Первые грузинские заговоры, как и сам термин «заговор», означающий в буквальном переводе «молитва, произнесенная, чтобы помочь страдающему», были записаны в X в. Этот термин относительно поздний. Дело в том, что одновременно был зафиксирован и другой термин, арабского происхождения, означающий «заговор» как «колдовство». В языках же других народностей, живущих на территории Грузии, в этимологии слова «заговор» прослеживается комбинация значений «просить» и «читать», а также «язык волшебника».

По функции авторы сначала разделяют заговоры на «экономические» и «лечебные». Среди старинных текстов можно найти также заговоры «социальные», например, способствующие хорошим отношениям с вышестоящими, используемые при постройке дома, для победы над врагом и пр. Далее ими представлены несколько форм возможной классификации национальных заговоров. Предлагаются различные варианты разделения на группы. Они следующие: по принципу, сопровождаются ли заговоры действиями и нужен ли определенный объект во время их произнесения; по манере их произнесения (шепотом, громко); записывается ли заговор и используется ли текст в функции амулета; по жанру (проза или поэзия); по религиозному содержанию (языческие, христианские, синкретические).

Продолжая классификацию заговоров, Циклаури и Хант приводят 9 вариантов их возможной структуры. Среди них такие широко распространенные, как наличие молитвенной закрепки, два рифмующихся слова в зачине; диалогическая структура (к примеру, между Господом и болезнью), абракадабра, формула невозможности и др.

Например, заговор, призванный помочь пациенту, который чем-то подавился:

«На вершине дерева сидел голубь,
Я взобрался на дерево без ног
И взял его, изжарил без огня
И съел без рта».

Они фиксируют традиционные действия, которые совершает исполнитель: он дует или плюет, рисует углем крест или круг на том месте, где болит. При этом принимаются во внимание предметы, используемые во время ритуала: нож с черным черенком, игла, утюг, квасцы, сера, свиное сало, соль, шелк, вода, травы, зерно, палка из орехового дерева. Отмечаются время произнесения заговора — вечер новолуния и частота повторения: три или семь раз, три дня или семь недель подряд. Авторы не обходят вниманием и гендерный аспект, упоминая, что чаще всего исполнительницы — пожилые женщины, а небольшое количество мужчин, знающих заговоры, обычно из горных районов.

Анализируя поэтические приемы в заговорах, Циклаури и Хант находят и иллюстрируют примерами следующие: рифмы, аллитерации, тропы, сравнения, эллипсис, анафора и др. В работе приведены наблюдения и анализ использования трех основных цветов, выбор которых зависит от могущества сил зла. Соответственно, самый сильный — черный (иногда заменяемый синим), самый слабый — белый. Слабость или болезнь ассоциируются с желтым цветом, зеленый — со здоровьем, красный — с огнем. Например, заговор от ожога начинается словами: «У красного священника был красный бык...» или заговор от икания:

«Фиолетовый — тому, кто говорит обо мне,
Розовый — тому, кто вспоминает меня,
Семилетняя лихорадка,
Жар и лихорадка
Тому, кто говорит обо мне плохое».

Иллюстрируя основные идеи упомянутых подходов к классификации грузинских заговоров, авторы приводят 13 текстов с подробными комментариями о ритуалах во время обряда, используемых травах и снадобьях.

Завершает сборник статья, посвященная заговорной традиции Малайского архипелага. Это работа **Лоу Кок Он** (Low Kok On) «***Мантерас***:

Обзор заговорной традиции Малайского архипелага» («*Manteras*: an Overview of a Malay Archipelagoes' Charming Tradition»). Как в предыдущем исследовании, автор так же анализирует термин заговор — «мантера» — в малайском языке, объясняя его происхождение от санскритского «мантра». В переводе термин имеет несколько значений: от магической формулы до цитаты из «Веды». Одновременно существуют еще два термина, которые можно перевести как «заговор». Одно слово обозначает молитву, произносимую перед принятием лекарства, другое — проклятье, отгоняющее злых духов.

Лоу Кок Он прослеживает изменение заговоров в зависимости от религиозных верований, эволюционировавших от первобытного анимизма, через стадию индуизма к исламу. Все эти религиозные системы так или иначе оставили свой отпечаток в текстах заговоров. Как и несколько других авторов работ сборника, Лоу Кок Он делает попытку классификации заговоров. Он связывает их с вышеупомянутым постадийным изменением верований жителей Малайского архипелага. Соответственно заговоры разделяются на четыре группы, и последняя их них, четвертая — это синкретические заговоры, содержащие элементы всех трех религий. Как и авторы статьи о грузинских заговорах, Лоу Кок Он разделяет заговоры на группы согласно их функциям: лечебные, социальные (успех в делах), любовные, экономические (на урожай), защитные (от диких животных).

Так же, как и большинство авторов, Лоу Кок Он уделяет внимание ритуальным действиям, сопровождающим произнесение заговора. Так, он приводит свидетельства, что в прошлом любой мог произнести заговор на закате, после того как выплюнет заранее набранную в рот воду в сторону заходящего солнца, разбрасывая припасенный пепел. Однако в настоящее время хранители и исполнители заговоров — шаманы. Малайские заговоры, несмотря на негативное отношение к ним исламских религиозных лидеров, популярны и являются частью современной культуры. Например, шамана часто нанимают, чтобы принести удачу команде перед началом футбольного матча или для успешного начала бизнеса: «...Пусть чаша будет полной, пусть легкий мешок с деньгами потяжелеет...» Другие примеры, приводимые автором, носят на себе следы взаимовлияния трех культур: туземной, буддизма и ислама.

Как упоминалось ранее, статьи серии Пэлгрейв «Исторические исследования колдовства и магии» призваны заполнить пробелы в изучении заговорной традиции и с точки зрения публикации малоизвестных материалов недостаточно изученных регионов, и с точки зрения их эволюции от средневековой традиции до бытования в современной культуре. Работы, представленные в этом сборнике, выполняют эту функцию. Во-первых, они наглядно показывают связь состояния заговорной традиции с социально-

экономической ситуацией в данном регионе и социальным статусом исполнителя (Л. Старк, Ли Хэринг и Лоу Кок Он), не забывая о важности психотерапевтической функции этого жанра (У. Волф-Кнатс). Во-вторых, не обойден вниманием и гендерный анализ нарративов (Р. Херьюлфсдоттер, А. Топорков, М. Циклаури и Д. Хант), а также психолого-физический аспект исполнения ритуала (Л. Старк). В-третьих, большинство авторов уделяет самое пристальное внимание и тексту, и ритуалу, и портрету исполнителя. Самый яркий пример такой работы представляют статьи М. Кропей, с подробным рассказом о словенской целительнице М. Вейзер на фоне ее семейной истории, репертуара, исполнительской манеры, и этот рассказ дополняется характеристикой и классификацией лечебных и погодных заговоров. Другой образец ценного очерка такого типа — репертуара одной целительницы с детальным описанием ритуальных действий — представлен в статье М. Вивод о сербской целительнице Биляне. В широком масштабе этот вопрос освещается В. Кляусом, который предлагает свою группировку заговоров по типу действия, заостряя внимание на невозможности объективной трактовки заговора вне контекста. В-четвертых, большинство авторов представляет на суд читателя различные варианты классификации определенных сюжетов и тематических групп, базируя их на материале, ранее не публиковавшемся: или полевых записях (М. Кропей, Е. Поч), или записях, найденных в архивах (М. Циклаури и Д. Хант), либо сочетая рукописные и опубликованные источники (В. Кляус, Р. Херьюлфсдоттер, Д. Ропер, Л. Олсен). В этой связи хотелось бы отметить, что деление этого сборника на два раздела довольно условное, поскольку даже в статьях, рассматривающих одну группу заговоров (Х. Иломяки, А. Топорков) или репертуар одного исполнителя (М. Вивод), дополненный материалом конкретного региона, авторы также предлагают различные классификации текстов.

Статьи, вошедшие в сборник, отличаются большим разнообразием подходов к анализу заговоров. Например, оригинальное видение материала Х. Иломяки, разделяющей заговоры от укуса змеи на группы по принципу иерархических отношений между целителем и змеей. Другим примером может служить статья Н. и В. Глуховых о заговорах мари, в которой авторы используют математический анализ для более наглядной иллюстрации соотношения невозможности и неизбежности желаемых (нежелательных) событий. Большая часть составляющих сборника, особенно его первого раздела, представляет хороший пример комплексного подхода (привлечение сведений по зоологии в исследовании П. Ковделла о заговорах против крыс). Важная часть сборника — статьи, в которых авторы пытаются проанализировать параллели и взаимовлияния заговорной традиции у народов, близких по культуре и языку, соседствующих географически (А. Топорков, М. Кропей, Д. Ропер). Особняком стоят два исследования, включающие

литературную традицию, современную рассматриваемым нарративам. Это сближение медицинских заговоров со средневековой английской поэзией в статье Т. Смоллвуда, а также работа Э. Симпсон, предлагающей оригинальную интерпретацию эпизода шекспировского «Короля Лира», в которой в заговор вводятся авторские неологизмы.

Аннотация: В результате обзора материалов сборника «Заговоры, их исполнение и исполнители: "Международные исследования по устной магии"» можно сделать вывод о его неоспоримой ценности для фольклорно-этнографического изучения заговоров. Сборник статей интересен не только с точки зрения публикации неизвестных ранее текстов, но и предложенных авторами работ оригинальных идей их интерпретации, что служит основной задаче системного описания заговорной традиции, а также позволяет максимально полно показать единство и разнообразие мирового наследия заговорной традиции.

Ключевые слова: заговоры, их исполнение и исполнители, исследования по устной магии.

Y. P. Francis-Gladkikh (Chapel Hill, NC, USA). A review on a collection of articles: Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic. Edited by Jonathan Roper. Hampshire, England and New York, Palgrave MacMillan, 2009. ISBN-13: 978-0-230-55184-8, ISBN-10: 0-230-55184-X Palgrave series of historical studies witchcraft and magic (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic).

A review of the book «Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic» proves the book's undeniable value for the folk-ethnographic study of the tradition of charms. The collection of articles is not only interesting because of the publication of previously unknown texts, but also because of the authors' creative ideas of their interpretation, which contributes to the target of forming a system description of the magic tradition. At the same time this book shows the unity and diversity of the world heritage of the charms tradition.

Keywords: charms, charmers and charming, research on the verbal magic.