

# Об одном возможном восточнославянском “проторитуале” (на материале заговорной традиции)

Сергей Геннадиевич Шиндин

*On the basis of East Slavic invocations the author reconstructs Slavic mythology.*

Восточнославянские заговоры в силу своего глубоко архаичного происхождения и широты содержащейся в них информации занимают одно из центральных мест в восточнославянской фольклорной модели мира. По своей значимости для реконструкции восточнославянской и общеславянской мифологической системы заговоры могут быть сопоставлены с такими принципиальными для этих традиций жанрами, как эпическое предание, былина и волшебная сказка. Ранее уже отмечалось, что восточнославянская заговорная традиция - как и славянский фольклор в целом - близка традиции индоевропейской (конкретно для заговоров см., например: [Елизаренкова, Топоров 1987], [Топоров 1969, 1993]); при этом восточнославянские заговоры обнаруживают явные структурные, семантические и лексические параллели с целым рядом ведийских заклинаний. Это обстоятельство позволяет предположить возможность последовательной семантической реконструкции: сначала - восстановив содержательную структуру восточнославянских заговоров посредством сопоставления их с ведийской традицией и соответствующими компонентами индоевропейской перспективы, а затем - восстановив на этой основе утраченные звенья восточнославянской мифологической системы. Второй этап реконструкции в первую очередь касается мифов творения, отсутствующих в славянской традиции: именно заговоры, обладающие набором типологических признаков космогонических описаний, в исходной или переосмысленной форме сохраняют информацию о процессе сотворения мира (конкретно для русской традиции об этом см.: [Шиндин 1989]).

Особого внимания заслуживает обнаруживающаяся в восточнославянских заговорах система семантических параллелей с индоевропейским ритуалом “первочеловека”, символизировавшим творение или рекреацию космоса и регулярно воспроизводившимся в главных ритуалах годового цикла (см., например: [Топоров 1979; 1983: 242-245 сл.; 1988]). Важнейшим источником для реконструкции смысловой и мотивационной соотнесенности восточнославянского заговорного универсума с индоевропейской ритуально-мифологической традицией является мотив (p a c e ч е н и я, который, при всех претерпеваемых им в хронологической перспективе семантических трансформациях, остается наиболее достоверным материалом для анализа глубинных основ заговорной традиции и может рассматриваться как одна из конкретных реализаций ситуации разъединения жертвенного тела, предпола-

гаемой для структурно-семантического инварианта индоевропейского ритуала "первочеловека" (ср.: [Шиндин 1993; 1996]).

В полной форме мотив (рас)сечения предполагает наличие причины, объекта, субъекта и атрибута соответствующих действий; при этом все они исключительно широко варьируются, что может служить косвенным указанием если не на исходный характер самого мотива, то на его прямую генетическую зависимость от некоего содержательного ядра, в той или иной степени участвующего в формировании и функционировании всей заговорной традиции и обуславливающего структурно-семантическое единство тех смысловых схем, которые репрезентируют конкретные реализации этого мотива. Момент (рас-/от-)сечения нередко возникает в прямой связи с определенными обрядовыми действиями, направленными, как и сам заговорный текст, на достижение "медицинско-анатомического" результата; см. типичную ситуацию: *Знахарь обводит место, где больной чувствует колотье, бруском и крестит это место столовым ножом, говоря и крестясь трижды: Секу, отсекаю, рублю, перерубаю, секу, рублю колотье острым ножиком. Как брусок исчезает от укладу, от булату, от железа, так исчезни и изсохни, родимое колотье, в белой кости, в чёрном мясе, в белом тельце* [ВРЗ 88]. Значимость репрезентируемых этим мотивом конкретных ритуальных действий подтверждается и при обращении к медицинской составляющей обрядовой практики - важнейшим источником в данном случае может стать обряд и з л е ч е н и я у т и н а (болезни спины) - см. его наиболее полные описания, зафиксированные в Архангельской губернии с интервалом более чем в сто лет: «больной спиной должен лечь ниц через порог, и когда он так ляжет, лекарка-старуха кладет на спину его листоватик-веник и ударяет по нему острием топора. После каждого удара топором по венику больной должен спрашивать: что сечешь? Утин секу, отвечает лекарка. Секи крепче, говорит больной. Это повторяется до трех раз» [Ефименко 1877: 210], - и: *Чтобы спина не болела, "рубят утин". Если кольнуло на улице, то надо лечь через порог с улицы на веранду, а если в дому, то с моста в дом. На спину кладут веник и по нему легонько ударяют топором. Тот, кого "рубят", спрашивает: - Чё рубишь? - Утин. - Руби его гораздо, чтобы век не было. - И три раза надо сказать* [ТРМ 481]. Высокая частотность данного обряда и его константного лексического сопровождения (ср.: [Толстой 1993: 96-97]), как и высокая функциональная "закрытость", не допускающая использования его точных соответствий в иных ситуациях, может служить косвенным указанием на своеобразный эталонный характер этого обряда, дающий основания видеть в нем прямые отголоски проторитуальных и протозаговорных схем. Это подтверждается и широтой распространения данного способа лечения утина - к приведенным архангельским примерам (ср.: [Адоньева, Овчинникова 1993: 98, 123]), см. случаи фиксации практически полностью тождественных друг другу обрядов и их вербального оформления в Новгородской ([Соколовы 1915: 529-530]), Вологодской ([Майков 1869: 39]; [Шустиков 1902: 203]; [Зеленин 1914: 203]), Костромской ([Зеленин 1915: 648]), Рязанской ([Зеленин 1916: 1164]), Саратовской ([Минх 1890: 55]), Воронежской ([Селиванов 1886: 96]), Иркутской ([Виноградов 1915: 396-397]) и Енисейской ([Савельев 1990: 19]) губерниях России, в Брянской и Гомельской губерниях Белоруссии (см.: [Виноградова, Толстая 1993: 18]) и др.

Кроме самостоятельной значимости данного обряда для реконструкции его более архаичного универсального прототипа, обращение к его вариантам позволяет

проследить общие формы обрядовой трансформации в традиции, выявляющие главные способы видоизменения ритуальных действий и входящих в их состав речевых формул. С одной стороны, оказывается возможным разрушение лексического обрамления, вследствие которого искажается мотивационная основа текста, - ср. описание великорусского обряда, семантически близкого по своей функциональной ориентированности приведенным случаям: *кладут больного на порог избы и лезвием топора трогают больное место. Во время лечения больной спрашивает: «что сечёшь?» Знахарь отвечает: - «дровосеку». Больной говорит: - «секи, секи, без облыжки, чтобы не было отрыжки»* [Селиванов 1886: 96]; ср.: [Минх 1890: 55]; [Виноградов 1915: 396-397]; [Зеленин 1916: 164] и др. С другой стороны, происходящие в процессе бытования обряда изменения могут затрагивать акционально-предметное окружение совершаемых действия - см. случай затушевывания операции сечения, “метонимически” представленной в белорусском обряде образом щепок, стружек: *При ломоте в спине больному надо собрать в <...> старый лапоть самых малых “тресок” из-под топора, затем лечь на пороге хаты. Старшая в семье кладёт тогда лапоть с тресками так же на пороге, говоря: «Утин сяку, утин сяку, приговариваю: по костям не ходи, костей не ломи, рабы божьей не суши»* [Романов 1891: 80]. Одновременно с этим, сопоставление инвариантной формы обряда сечения утиной с народной медицинской традицией в целом позволяет обнаружить факты, дающие основания для предположения об исходном характере самого обряда и отстоящего от него во временной перспективе ритуального прецедента, используемых в качестве своеобразного эталона: см. зафиксированный в Вологодском крае обряд засекания “летучего огня”, построенный по тому же структурно-семантическому принципу, что и сечение утиной, - с диалогом лица, совершающего магические действия, и стороннего наблюдателя (при том, что такого рода организация обряда одновременно может отсылать и к ритуальным вопросно-ответным конструкциям, и к гипотетическому ритуалу посвящения, передачи магического знания, - тем более, что многие обряды такого класса - как и данный вариант - содержат определенные возрастные ограничения, распространяющиеся на исполнителей и участников-наблюдателей: как правило, это должны быть самые младшие и / или старшие члены семьи): *Один другого должен спросить: «что присекаешь?» Ответ: «летучий огонь засекаю»: - «Секи бойчее, чтобы век его не было»* [Шустиков 1902: 203]; ср. два полностью идентичных архангельских заговора-обрядов той же функциональной ориентации: [Адоньева, Овчинникова 1993: 124]. В этом же контексте, безусловно, следует рассматривать и другие случаи появления обрядов и заговорных текстов точно с такой же формальной организацией, но имеющих иную медицинскую направленность, - например, сибирский обряд лечения детской грыжи: «Лекарка берет ребенка и «делать вид, будто грызет ребенка». Мать спрашивает: - Кого грызешь? - Грыжу. - Загрызай, чтоб век-повеки не было» [Виноградов 1915: 391], - или нижегородский вариант окуливания коров: «баба в черепок кладет горячие угли и ладону, обнося его вокруг коровы с молитвою <...> Стоящая с другого бока коровы спрашивает: чево, баба, куришь? - Уроки. - Кури гораже!» [Мамакин 1892: 148]. Встречающаяся и в этих обрядах, и в способе лечения утиной, и в его предполагаемом архаическом “прототипе” просьба об усилении производимых действий позволяет включить в данный типологический ряд дальневосточный заговор, содержащий аналогичное требование, но уже вне явного обрядового действия (отчетливо замещаемого вводной лек-

сической формулой, явно распадающейся на реплики разных участников): *Ем я репку, ем я репку, ем родиму грыжу. Еш горазне, шtbody чтобы ввек по веки не было иё у раба Божия* [Азадовский 1914: 12]; ср.: [Толстой 1993: 96]. Легко прослеживающаяся во всех приведенных моделях определенная смысловая “диффузия” обрядового действия и заговорного текста представляется достаточным основанием для предположения о наличии между ними некоторого функционального изоморфизма, “равновесия”, что, одновременно, и объясняет многочисленные случаи взаимозаменяемости магических действий и словесных формул, и свидетельствует о существовании такой акциональной основы заговорных текстов, которая, вероятно, на определенном этапе функционирования мифологической традиции стала постепенно вытесняться, замещаться более прагматичными, мотивированными формами, использовавшими архаический ритуальный прецедент только в качестве остаточного семантического каркаса для каждого конкретного случая, требующего воспроизведения, повторения архетипического ритуала в его полном или сокращенном варианте.

Особенно отчетливо вторичный, замещающий характер словесных конструкций, изображающих конкретные ритуально-магические операции, проявляется при обращении к немногочисленным случаям относительно полной фиксации и обрядовых действий, и заклинательных формул, использующих отдельные структурные компоненты данной типологической схемы, как, например, в севернорусском обряде излечения детского испуга, зафиксированном в Вятском крае; см.: *(Бабушка мочалом меряла на пороге ниткой ребёнка.) - Чего ты делаешь? - Спускаю рёв, испуг, переполох, 12 родимцев <...>. (3 раза спускает и говорит это. Потом связывает мочало и получается круг. Потом этот круг продевает с головы на ребёнка опять.) - Что делаешь? - Снимаю рёв, испуг... (И всё дальше повторяет. Потом на пороге рубит топором.) - Чего делаешь? - Рублю рёв, переполох... (И опять повторяет. Потом избруленное мочало жгла на шестке.) - Что жжёшь? - Жгу... (И всё снова говорит. По 3 раза всё <...>.)* [ВФЗ 382]. Данный текст представляет исключительный интерес по целому ряду факторов. Во-первых, он явно демонстрирует полную тождественность, изофункциональность вербальной и акциональной составляющих заговора и его сопровождения. Во-вторых, он в эксплицитной форме выражает мотив сечения, отрубания болезней, коррелирующий с идеей возрождения, метафорически представленной в первой части обряда образом круга, который продевается на ребенка<sup>1</sup>. В-третьих, обнаруживающееся в тексте стремление к полному, всеохватному уничтожению болезни, не оставляющее возможности для ее повторения, “рекреации”,

<sup>1</sup> Ср. широко зафиксированную в славянской традиции практику “перерождения” больного или слабого ребенка, включающую в себя, в частности, обряд протаскивания его через развилку дерева или сквозное отверстие в нем; см., например, в украинской традиции: «Хилого и слабого ребенка продевают трижды через расщепленный молнией дуб» [Гринченко 1895: 31]; ср. как более “прагматичную” и, следовательно, более вырожденную форму русский обряд излечения ребенка от грыжи: «Когда младенец болен грыжей, то <...> отец и мать несут его в лес, отыскивают два рядом растущих молодых дубка и становятся друг против друга, три раза передают ребенка один другому в прогал между ними <...>. Этот способ лечения называется местами *относ* и употребляется в разных детских болезнях» [Минх 1890: 54]; к расширению конкретных способов в славянской традиции вообще ср.: [Толстая 1992: 56] и др.; применительно ко взрослому см., например, сходный обряд, бытовавший в Пошехонском уезде; см.: [Дерунов 1889: 118]; ср. также: [Зеленин 1991: 286]. Называя в этом типологическом ряду пропускание больного через хомут, сквозное дупло, лестницу и т.п. и пропускание лошадей через земляной туннель, Б.А.Успенский замечает, что подобного рода действия символизируют повторное рождение и связанное с этим обновление организма; см.: [Успенский 1982: 132]; там же - подробная библиография вопроса. - Любопытно

сопоставимо с аналогичными побудительными причинами и действиями, присутствующими в других типах восточнославянских заговоров, в частности, в текстах от змей и лихорадок, что выступает дополнительным подтверждением, с одной стороны, смыслового единства заговорной традиции и, с другой стороны, общности стоящих за нею в целом и, следовательно, за каждой из конкретных функциональных групп, ритуально-мифологических представлений о мире. В четвертых, ситуация отсечения болезни, практически полностью тождественная аналогичной операции, совершаемой при лечении утина, позволяет предположить, что и обряд избавления от утина на ранней стадии функционирования мог представлять собой более развернутое действие, сократившееся в процессе бытования только до центрального его компонента, что служит дополнительным доказательством высокой степени значимости операции отсечения, отъединения для магического сознания. Разумеется, при сопоставлении этих обрядов в качестве исходного или совершенно обособленного можно считать более лаконичный обряд излечения от утина; в таком случае применительно к первому обряду (излечения бессоницы) речь в равной степени может идти как об усилении стандартных, универсальных действий (отсечения, отрубания) посредством введения дополнительных семантических звеньев (спускания, снятия и сжигания), так и о полной самостоятельности этого обряда и невозможности его сопоставления с обрядом лечения утина. В любом случае, сравнение анализируемого текста с функционально родственными ему заговорами позволяет довольно ясно проследить происходящие в традиции структурно-семантические трансформации исходной модели. Так, в границах того же вятского ареала обнаруживаются обряды, содержащие только один акциональный компонент из рассматриваемого ряда действий - спускание (см.: *(Если испугают маленьких ребят, говорят слова, замеривают. Начинают с головушки. Ниточку возьми и сначала здесь, от темечка <держа нитку вертикально, опуская вдоль позвоночника к пяткам. - Соб.> - <...> Меряю я, меряю раба божьего испуги, переполохи* [ВФЗ 385]), разрубание (см.: *(Если переполох навели на ребёнка, возьми мот пряжи, руби его на пороге и говори:)* - *Рублю-перерубаю шорох, переполох, урок* [ВФЗ 386]) и сжигание (см. обрядовую рекомендацию: *Если ребёнок испугался, надо взять кудельку, чтоб длиной с ребёнка, и вроде плести её в другую сторону, в обратную, а потом сжечь* [ВФЗ 384])<sup>2</sup>. Наконец, в данном смысловом ряду нельзя не учитывать и акционально близкий приговор от ячменя, представляющий собой, вероятно, остаток заклинательной словесной формулы, эквивалентной собственно обрядовому действию, но вне его "метатекстуального" описания: *Ячень, ячень, на тебе кукишь; что хочешь, то купишь; купи себе топорок, руби себя поперёк!* [ВРЗ 84]; ср. смоленский: *Ячень, ячень! вот табе кукиш, што хочиш, то и купиш; купи сабе тапарок, сяки сябе пулярёк!* [СЭС 199], - и, особенно, казанский варианты:

фигурирующее в Саратовской губернии именование обряда "отansom", которое не может не вызвать ассоциаций с широко распространенной практикой оставления детей в лесу, в частности, зарегистрированной и волшебной сказкой, - со всеми возникающими в этой связи инициационными параллелями, - см.: [Пропп 1986: 82-85].

<sup>2</sup> Первые два способа как эквивалентные друг другу варианты встречаются и в украинской традиции, причем так же в рамках одного ареала - см. свидетельство о том, что переполох «лечится присеканием топором у порога хаты двенадцати палочек из веника. От "переполоха" же и "завирчают". Делается это таким образом. Приглашенный знахарь измеряет ниткою длину большого дитяти» и т.д. [Коваленко, Манжура 1891: 171].

*ячень, ячень, на те кукиш - чего хочешь купишь; купи себе топорик, сруби себе головку, по самую маковку!* [Аршинов 1889: 11]; как постепенную трансформацию “адресата” см. вятский: *Пече-ячень, на тебе кукиш! Чего хочешь, того и купишь. Купи себе топорок, иссеки себя вдоль и поперёк* [ВФЗ 432], - и забайкальский варианты: *На тебе печемень кукиш, <...> бери топорок, секи поперёк* [Савельев 1990: 18].

Внимания заслуживает и присутствующий во многих вариантах приведенных обрядов образ *в е н и к а*, чей мифологический смыслообразующий потенциал далеко выходит за пределы сферы его собственно бытового употребления<sup>3</sup>. Существенным признаком этого предмета может считаться характеризующая его “обратимость”: веник в равной степени может выступать в функции как объекта, так и субъекта (рас)сечения; с приведенными примерами ср. белорусский обряд от детского ночного крика: *Узять из голня три пруты и под куросаднем кажным прутом три раза дзяценка секануць*, - сопровождающийся магической формулой: *Отсекаю криксы-плаксы* [Романов 1891: 151]. Наделение в данном контексте веника “активным” началом представляется или позднейшей инверсией (являющейся одним из примеров той глобальной обратимости, которая характеризует все уровни магической практики и проявляется, в частности, в способности одних и тех же предметов выступать в качестве объектов и субъектов ритуальных действий), или экстраполяцией из другой сферы обрядовой деятельности (например, связанной с образом бани); думается, что на первоначальной стадии своего употребления этот образ еще должен был сохранять ритуальные коннотации<sup>4</sup>. Неявным подтверждением этого может служить зафиксированный в Брянской губернии случай рассекания и разбрасывания частей веника, прямо перекликающийся с аналогичными действиями в ритуале принесения

<sup>3</sup> Об использовании метлы или веника в подобных обрядах и лечебной магии вообще см.: [Виноградова, Толстая 1993: 16-18].

<sup>4</sup> Отчасти доказательством сохранения образом веника отдаленных следов ритуально-магического происхождения может являться запрет на уборку и выметание мусора в доме в праздничные дни, зарегистрированный на всей территории расселения восточных славян; характеризуя систему праздничных запретов, С.М.Толстая выделяет три наиболее общих формы: работы, связанные с шитьем и ткачеством, работы с острыми (режущими, колющими и рубящими) орудиями и работы, связанные с землей (см.: [Толстая 1984: 181]). Можно заметить, что все эти действия в большей или меньшей степени обнаруживают соотносимость с ритуальной программой: острые орудия - как явные эквиваленты атрибутов ритуального жертвоприношения, земля - как, в конечном счете, последний “адресат” ритуального акта (тем более, что практически любые сельскохозяйственные работы предполагают использование острых орудий), а ткачество - как своего рода “эквивалент”, универсальная мифологическая метафора сотворения мира (ср. также роль нити в уже приведенных обрядах излечения от детского крика, во всех индоевропейских заговорах на остановку кровотечения и др.), тоже связанная с острыми атрибутами. Таким образом, кажется вероятным предположение о том, что приуроченные к праздникам запреты (явно глубоко языческого происхождения) распространяются на те объекты и предметы, которые в эти дни “наполняются” особым ритуальным значением, смысл которого полностью утрачен традицией, но память о котором механически сохранена в требовании соблюдения мер предосторожности от случайной десакрализации этих предметов; о такого рода семиотической переоценке вещей см., например: [Свешникова, Цивьян 1979: 165-171]; [Байбурин 1989] и др. Безусловная необходимость дополнения предложенной С.М.Толстой типологии запретов запретом на уборку дома как раз и позволяет говорить о подобной оценочной и функциональной амбивалентности веника, вероятно, сохраняющей рудиментарные следы участия его прототипа в реконструируемом восточнославянском “проторитуале”. Определенную информацию в этом отношении могут предоставить пасхальные обряды, широко употреблявшиеся в Белоруссии и на Украине и включавшие момент сечения ветвями освященной вербы, сопровождавшийся ритуальным диалогом и своеобразной “переадресацией” совершаемых действий; см.: «Как только придут домой из церкви, вербой хлещут друг друга: «Не я бью, верба бьет. Якая? Святая. За тыждень - Великдень. Будь здоров на увесь год»

в жертву “первочеловека”; см.: «Если ребенок долго не начинал ходить, <...> клали ребенку между ножек веник, затем рассекали его и раскидывали прутья» [Виноградова, Толстая 1993: 17]. С “креативными” возможностями образа веника согласуется и его участие в любовных заговорах (нередко в соположении с образом порога); см. русский “приворотный” обряд, где использование веника служит еще одним доказательством изоморфизма вербальной и акциональной частей обрядового комплекса: *Из свежеева веника берётся пруток. Пруток кладётся на пороге двери, в которую войдёт тот, для кого назначена присуха. Как только он перешагнёт через прут, то последний убирают в такое место, где его никто не мог бы видеть. Потом берут прут и кладут в жарко натопленной бане на полки, приговаривая: «как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне (имя) раб божий (имя)»* [Лосев 1925: 22]; аналогичное - в: [Лосев 1925: 23]; [НС А, 14]. Наконец, в связи с образом веника и его ритуальным ореолом необходимо отметить случай фиксации его известной функциональной тождественности камню как обрядовому алтарю: *Пойду я, раба божья (имя) в парную баню, помылюсь, попарюсь. Выйду я, раба божья (имя) из парной бани, встану на шелковый веник и помолюсь и покорюсь трём ветрам, трём вихорям* [Соболева 1926: 28], - в сибирском любовном заговоре; ср. архангельские варианты: *Пойти в баню, после паренья, стать на тот веник, которым парились, и говорить: «Выйду я из парной бани, стану своим белым бумажным телом на шелков веник <...>»* [НС А, 17], - и более показательное в рассматриваемой перспективе соединение ситуации стояния на венике с анатомической образностью: *Стану я млада на шелков веник белым телом, белой грудью, чёрными бровями, ясными очами, ретивым сердцем* [НС А, 21]<sup>5</sup>. Наконец, здесь же может быть отмечена особая роль веника в обрядах, связанных с баней, банниками и домовыми; ср., например, сибирский обрядовый комментарий к исполнению заговора от притки, “банной погани”: *Читаешь на веник в бане, чтобы не прилипла какая боль. Плеснёшь на веник воды над каменкой и говоришь* [Виноградов 1915: 397].

Таким образом, анализ определенной обрядовой парадигмы, состоящей из набора функционально, акционально и вербально близких вариантов, дает некоторые основания для реконструкции если не общезаговорного ритуально-заклинательного прототекста, то некоего стереотипа, послужившего основой для формирования целого класса родственных (и, следовательно, генетически зависимых) обрядов и /

---

[Малинка 1902: 248-249], - с явной “новогодней” ориентацией, сопоставимой с приуроченностью главного архаического ритуала к Новому году; ср. другой интересный случай отождествления - с пространственными объектами: *Верба бье, не я бью, за тыждень Великдень. Будь великий, як верба, а здоровий, як вода, а багатий, як земля* [Номис 1864: 8]; там же - вариант с диалогическим строением. В этом же ряду могут рассматриваться и исключительно употребительные случаи хорошо известного использования ветвей при первом весеннем выгоне скота в поле. - Кроме того, необходимо иметь в виду то обстоятельство, что в образе веника в “реалистической” форме содержится центральная для рассматриваемого типа ритуалов идея комбинации предельной дробности и единства. - Здесь же см. относящееся к Московской губернии свидетельство предельного магического потенциала веника, становящегося его “компрессированным” эквивалентом: *жил Иван Колдун. Он умер, а колдовство свое передал, как умирал, своему сыну “на венике”. Подозвал сына, попросил веник, пошептал чтото на него и перекинул за голову. Потом ему самому шото говорил... Он теперь колдовство-то и знает* [Елеонская 1925: 225], - при том, конечно, что в роли объекта наговаривания и перебрасывания через плечо могли выступать самые разные предметы.

<sup>5</sup> О подобном использовании веника в обрядах “присушивания” и его возможных функционально-семантических трансформациях см.: [Познанский 1917: 209-211].

или текстов. Несмотря на жесткую функционально-прагматическую мотивированность всех образующих инвариантную форму данного обряда элементов, каждый из них с достаточно высокой степенью достоверности может быть возведен к некоему ритуальному прецеденту; во всяком случае, все они прямо или опосредованно репрезентируют различные аспекты главного годового ритуала. *Цель* этого ритуального действия - новая (и, в предельном варианте, “окончательная”) победа над хаосом, вторгающимся или потенциально способным вторгнуться в регулярное существование, представлена финальной фразой обряда, призванной закрепить отчуждение, отсутствие болезни (реальной или грозящей) в некоей бесконечной временной перспективе, то есть спроецировать на уровень микромира - дома, семьи, индивидуума - то космическое равновесие, которое должно быть восстановлено в главном годовом ритуале. Представлено в восточнославянском обряде и ритуальное *время*, являющее собой квинтэссенцию прошедшего и настоящего: хаотическое прошлое манифестировано “хаотическим” настоящим участников, а благополучное “новое”, космическое время - той хронологической перспективой “очищенного” существования, на которую ориентированы совершаемые действия<sup>6</sup>. Соответственно, и тот локус, к которому регулярно приурочивается исполнение обряда, не может не ассоциироваться с *местом* ритуала: порог, фигурирующий практически в большинстве вариантов, - наиболее четкая, пространственно выражаемая граница своего и чужого миров, и, следовательно, граница повседневного и экстремального, профанического и сакрального, опасного и гарантированного и т.п.<sup>7</sup> Вероятно, образ порога может интерпретироваться и как форма семантического возвращения к хронологическому аспекту отражения следов “перворитуала” - время, к которому он регулярно приурочивался, - это тоже порог, граница, причем одновременно и временная, и пространственная. Более отчетлива возможная связь восточнославянского обряда с индоевропейским ритуалом на уровне *действий*: акциональное тождество двух типов ритуального поведения не может не вызвать предположения об общности, по крайней мере, стоящих за ними представлений. При этом фигурирующее в восточнославянском обряде лицо, выступающее как своего рода “носитель” объекта заговора (болезни), вполне сопоставим с *жертвой* (или

<sup>6</sup> Вполне вероятно, что одна из реализаций рассматриваемого инварианта содержит и компрессированный образ мифологического *пространства* - см. архангельский вариант излечения летучего огня: «Большого ребенка сажают к печному столбу, берут кремень и кресало. Далее происходит такой диалог родителей больного ребенка и знахаря: «Что секешь?» - «Огонь летучий» - «Секи хорошенько, чтобы у раба божьего (имя) век не бывало» [Заговоры 1980: 172], - где образ печного столба не может не ассоциироваться с любым семантическим трансформом мирового древа (и, следовательно, его репрезентациями в ритуале), - то есть всего макрокосма, а приуроченность к этому образу больного ребенка, возможно, допустимо рассматривать как полностью разрушенный рефлекс соположения мирового древа (в форме его ритуальных эквивалентов) и, с одной стороны, жертвенного тела, а с другой стороны - фигуры первочеловека.

<sup>7</sup> О пороге в мифологической традиции вообще см., например: [Богатырев 1929: 251, 270]; [Иванов, Топоров 1965: 168-170]; [Топоров 1983: 263 сл.]; конкретно для восточнославянского ареала ср.: [Байбурин 1983: 136-140]. Здесь же следует учитывать то особое место, которое отводится в русских заговорах изображению различного рода микрограниц между домом и внешним пространством дверей, сеней и ворот, хотя образ порога, как правило, в таких конструкциях не эксплицирован. Наконец, нельзя не включить в этот ряд довольно употребительные случаи расположения под порогом острых предметов, выполняющих охранительные функции: см., например, вологодский способ: «Под порог в избе <...> вделяют старую сенокосную косу, которую <...> каждый входящий в избу задевает ногою: она предохраняет хозяина от злоумышленных людей и <...> болезней» [Зеленин 1914: 259].



жертвенным телом) ритуала (при том, что эта близость усиливается обязательной горизонтальной ориентированностью, подкрепляемой столь же обязательной приуроченностью к низу). В то же время, встречающееся разграничение участников обряда по признаку старший-младший (с регулярным преобладанием первого из них в качестве отличительной черты исполнителя обрядовых действий) обнаруживает следы отдаленного сходства с фигурой *жреца*, выполняющего соответствующие ритуальные процедуры, обязательно сопровождающиеся *диалогом*, что, в свою очередь, перекликается с устойчивым употреблением в восточнославянском обряде вопросно-ответных конструкций<sup>8</sup>. Кроме этого, обязательный для обряда или замещающего его заговорного текста топор (и изофункциональный ему веник) может одновременно рассматриваться и как своего рода жреческий *атрибут*, и как собственно *орудие* совершения ритуала, - во всяком случае, если не как прямое генетическое следствие, то как типологическая параллель.

В результате оказывается, что все главные составляющие индоевропейского “перворитуала”, определяющие и манифестирующие его сакральный, идеологический, персонологический, акциональный, предметный и формальный уровни, в виде вероятных семантических рефлексов обнаруживаются в восточнославянской заговорной традиции, применительно к которой появляется возможность говорить о наличии некоего вербально-акционального инварианта, вбирающего в себя все эти смысловые параллели и реализующегося как в относительно полных, так и в сокращенных формах. Такого рода инвариант, разумеется, не может считаться прямым отражением главного годового ритуала; более правдоподобным представляется тот факт, что репрезентирующие его конструкции являют собой сумму семантических следов тех промежуточных обрядовых форм, которые возникали в традиции по мере трансформации проторитуала, образуя новые комбинации из элементов, относящихся к разным стадиям этой трансформации. Применительно же к обряду излечения утиная и функционально и структурно-семантически близким ему моделям в таком освещении, очевидно, уместнее говорить о наибольшей степени приспособленности к самосохранению в процессе бытования, что опятьтаки может служить косвенным подтверждением его опосредованной зависимости от архаического проторитуала с его высоким формо- и смыслообразующим потенциалом.

Если протомедицинское начало обнаруживающихся в мотиве (рас)сечения действий очевидно, то их космогоническая, космообразующая основа указывается в текстах крайне редко; сами действия, однако, могут изображаться с достаточной полнотой, как, например, в великорусском охотничьем обереге с явной “спациальной” природой, содержащем комбинацию, во-первых, мотивов сечения сакрального персонажа и космоса вообще (что может рассматриваться как последующее перенесение причинно-следственных связей с жертвенного тела на универсум, с ним отождествляемый), во-вторых, выпускания животных, в-третьих, образа четырех сторон света, задающих основные координаты вселенной, и, в-четвертых, набора основных элементов пространственного кода заговорной модели мира; см.: *под <...>*

<sup>8</sup> При этом нельзя не отметить то обстоятельство, что и данные содержательные элементы могут быть сопоставлены с образом порога, границы: “анатомической” - при отсечении, отчуждении болезни от тела человека и “экзистенциально”-хронологической - при разграничении по признаку старший / младший.

*кипарисом сидит сама Мать Пресвятая Богородица. Держит Она <...> три прута <...>. Ударю я первым прутом по сырým лесам, ударю я другим прутом по мхам, по болотам: сырые леса сиагаются, мхи-болота сколеблются; разбежатся белые звери горностали на все на четыре стороны! <...> Ударю я третьим прутом белаго мужа Журбила! Ай, ты, бел муж Журбило, сам ты бел и конь под тобой бел; заезжай и залучай со всех четырёх сторон, со стока и запада, и с лета и с сивера: идите со всех четырёх сторон белые звери горностали; как идёт солнце и месяц, и частые мелкие звёзды и вся луна поднебесная [ВРЗ 298]<sup>9</sup>. Вероятно, к числу остаточных форм могут быть отнесены все реализации мотива расщепления, не находящие в тексте какой-либо удовлетворительной прагматической мотивированности, но при этом явно содержащие в себе следы сопутствовавших им (или ими замещенных) ритуальных операций над жертвенным телом.*

<sup>9</sup> В данном контексте особенно важно то обстоятельство, что имя персонажа - Журбило - В.Н.Топоров предлагает рассматривать как трансформацию имени Ярилы (см.: [Топоров 1993: 94-95]; ср.: [Иванов, Топоров 1965: 177]), в восточнославянском мифологическом пантеоне олицетворяющем собой плодородие и опосредованно соотносящимся с любовными заговорами, - при том, что пережитки культа Ярилы сохранились в широко распространенном обряде его похорон, во многом сходном с обрядом похорон Костромы; см., например: [Снегирев 1839: 51-61]; [Терешенко 1848: 99-104]; [Афанасьев 1865: 439-457]; [Ефименко 1869]; [Забылин 1880: 80-83]; [Зеленин 1995: 269-271] и др.; особенно ср.: [Иванов, Топоров 1965: 121-125 сл.; 1974: 180-193, 212-213 сл.]. Отдельные конкретные формы таких обрядов (ср., например: [Шейн 1900: 367-370]) явно напоминают жертвоприношение земле или водному источнику, на что уже обращалось внимание ранее - см. мнение Д.К.Зеленина об обряде похорон Ярилы: «быть может, это магическое вызывание усиленной производительности земли, в которую хоронится мужское оплодотворяющее начало?» [Зеленин 1995: 270]. - В данном контексте может рассматриваться и встречающийся в украинской песне другой персонаж - Журило, ранее сопоставленный с Ярилой Н.Сумцовым, в частности, предложившим рассматривать происхождение Журилы от особого вида хлебной пищи - жура; он же указал славянские «параллели» к этому блюду, в первую очередь, польские, соотнес их с фигурирующим в обрядовых песнях паном Журовским (Zurowski), которого предложил рассматривать как олицетворение этого блюда и хлебной пищи вообще; см.: [Сумцов 1885]. Кроме этого, автор сопоставил финал украинской песни (*Куда Журыло шов, Туды ячменик зійшов, А куды Ксеня ишла, Туды пшеничка зійшла* [Сумцов 1885: 417]) с одним из устойчивых песенных приемов пожелания урожая, в которых аналогичные описания приурочены к Яриле, святому Петру или Спасителю; см.: [Сумцов 1885: 425]. Близкую белорусскую песню в связи с фигурой Ярилы цитирует Д.К.Зеленин: *А гдзеж јон нагою, Там жыто капою, А гдзеж јон ни зырне, Там колас зацьвице*, - со ссылкой на П.Древлянского (см.: [Древлянский 1846: 21]) и замечанием о том, что «в точности сообщений Древлянского можно сомневаться» [Зеленин 1995: 270], - однако достоверность этого текста подтверждается как более поздними, так и типологически более широкими данными; см.: [Иванов, Топоров 1974: 181, 187-190, 212]. Наконец, Н.Сумцов предлагает рассматривать в качестве позднейшего заместителя Журилы былинного Чурилу Пленковича - от: полный, хорошо заквашенный жур [Сумцов 1885: 428]. Нельзя не заметить, что при любом толковании образ Журбилы оказывается опосредованно соотносим с идеей плодородия, что возвращает к общему космообразующему ореолу цитируемого заговора. Еще существеннее тот факт, что применительно к славянским обрядам, связанным с фигурами Ярилы, Георгия (Егория, Юрия) и Ильи можно говорить «о сложном напластовании и переплетении нескольких христианских и языческих культов, приуроченных к одному и тому же календарному циклу» [Иванов, Топоров 1974: 184], - причем свидетельством исключительной древности этих культов может, в частности, выступать определенная близость Ярилы образу Яровита; см.: [Иванов, Топоров 1965: 121 сл.; 1974: 184-185].

### Пнипятые сокращения

- ВРЗ* - [Майков 1869: 417-580], цифрой обозначен порядковый номер текста.  
*ВФЗ* - [Вятский фольклор 1994], цифрой обозначен порядковый номер текста.  
*ЗАС* - [Романов 1891], римской цифрой обозначен номер раздела, арабской - номер текста внутри него  
*НС* - [Ефименко 1878: 139-222], буквой обозначен раздел сборника, цифрой - порядковый номер текста внутри него.  
*СЭС* - [Добровольский 1891: 166-215], цифрой обозначена страница.  
*ТРМ* - [Адоньева, Овчинникова 1993], цифрой обозначен порядковый номер текста.

### Литература

- Адоньева, Овчинникова 1993 - *Традиционная русская магия в записях конца XX века*. Санкт-Петербург 1993.  
Азадовский 1914 - Азадовский М. Заговоры амурских казаков. "Живая старина". 1914. Вып. III-IV.  
Аршинов 1889 - Аршинов В.Н. О народном лечении в Казанском уезде. "Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете". Т. LXI. «Труды этнографического отдела». Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. I (Обычное право, обряды, верования и пр.). 1889.  
Афанасьев 1865 - Афанасьев А. *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*. Т. I. Москва 1865 (репринт: Москва 1994).  
Байбурин 1983 - Байбурин А.К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград 1983.  
Байбурин 1989 - Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград 1989.  
Байбурин 1993 - Байбурин А. Из теста - поляницу, из девки - молодичу. Заметки к описанию операционного плана обряда. *Мифологические представления в народном творчестве*. Москва 1993.  
Богатырев 1929 - Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья (= *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique*. Paris 1929). Богатырев П.Г. *Вопросы теории народного искусства*. Москва 1971.  
Виноградов 1915 - Виноградов Г. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилото населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния. "Живая старина". 1915. Вып. IV.  
Виноградова, Толстая 1993 - Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях. *Символический язык традиционной культуры: Балканские чтения-II*. Москва 1993.  
Вятский фольклор 1994 - *Вятский фольклор: Заговорное искусство*. Котельнич, 1994.  
Гринченко 1895 - Гринченко Б.Д. *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях*. Вып. I. Рассказы, предания, пословицы, загадки и пр. Чернигов 1895.

- Дерунов 1889 - Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии. *"Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете"*. Т. LXI. *"Труды этнографического отдела"*. Кн. IX. Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. I (Обычное право, обряды, верования и пр.). 1889.
- Добровольский 1891 - Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник Ч. I. *"Записки Императорского географического общества по отделению этнографии"*. Т. XX. Санкт-Петербург 1891.
- Древлянский 1846 - Древлянский П. Белорусские народные предания. *"Журнал Министерства народного просвещения"*. 1846. Прибавления. Кн. 1.
- Елеонская 1925 - Елеонская Е.Н. Записи обычаев и обрядов Московской губернии Можайского уезда. Елеонская Е.Н. *Сказка, заговор и колдовство в России*. Москва 1994.
- Елизаренкова, Топоров 1987 - Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ Х.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. *Литература и культура древней и средневековой Индии*. Москва 1987.
- Ефименко 1869 - Ефименко П.С. О Яриле, языческом божете русских славян. *"Записки Императорского географического общества по отделению этнографии"*. Т. II. Санкт-Петербург 1869.
- Ефименко 1877 - Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 1. Описание внешнего и внутреннего быта. *"Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете"*. Т. XXX. *"Труды этнографического отдела"*. Кн. 5. Вып. 1. 1877.
- Ефименко 1878 - Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. 2. Народная словесность. *"Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете"*. Т. XXX. *"Труды этнографического отдела"*. Кн. 5. Вып. 2. 1878.
- Забьлин 1880 - Забьлин М. *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*. Москва 1880 (репринт: Москва 1990).
- Заговоры 1980 - Заговоры Пинежского р-на Архангельской обл.. *Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970-1972 гг.)*. Москва 1980.
- Зеленин 1914-1916 - Зеленин Д.К. *Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества*. Вып. I. Петроград 1914. Вып. II. Петроград 1915. Вып. III. Петроград 1916.
- Зеленин 1991 - Зеленин Д.К. *Восточнославянская этнография*. Москва 1991.
- Зеленин 1995 - Зеленин Д.К. *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки*. Москва 1995.
- Иванов, Топоров 1965 - Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древнейший период)*. Москва 1965.
- Иванов, Топоров 1974 - Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва 1974.
- Коваленко, Манжура 1891 - Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малоруссов. *"Этнографическое обозрение"*. 1891. № 4.

- Лосев 1925 - Лосев Л. Заговоры народные, записанные в Кунгурской округе. "Кунгурско-Красноуфимский край". 1925. № 2.
- Майков 1869 - Майков Л. Великорусские заклинания. "Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии". Т. II. Санкт-Петербург 1869.
- Малинка 1902 - Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниговская, Волынская, Полтавская и некоторые другие губернии). Собрал А.Н.Малинка (Колядки, щедровки, загадки, пословицы, заговоры, народная медицина, приметы, рассказы и сказки). Чернигов 1902.
- Мамакин 1892 - Мамакин И. Заговор от лихорадки, лихоманкой и кумохой в простонародьи называемой. Как окуривают новотельных коров. "Живая старина". 1892. Вып. III.
- Минх 1890 - Минх А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии. Санкт-Петербург 1890.
- Номис 1864 - Украинські приказки, прислів'я та інше. Збірники О.В.Марковича та інших. Спорудив М.Номис. Санкт-Петербург 1864.
- Познанский 1917 - Познанский Н. Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Петроград 1917 (репринт: Москва 1995).
- Пропп 1986 - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград 1986.
- Романов 1891 - Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. V. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891.
- Савельев 1990 - Лечебные "наговоры" Приангарского края из собрания А.А.Савельева. Сост. В.Л.Кляус. Москва 1990.
- Свешникова, Цивьян 1979 - Свешникова Т.Н., Цивьян Т.В. К функциям посуды в восточнороманском фольклоре. Этническая история восточных романцев: Древность и средние века. Москва 1979.
- Селиванов 1886 - Селиванов А.И. Этнографические очерки Воронежской губернии. Воронежский юбилейный сборник: В память 300-летия г. Воронежа. Т. 2. Воронеж 1886.
- Снегирев 1839 - Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. IV. Москва 1839.
- Соколовы 1915 - Соколовы Б. и Ю. Сказки и песни Белозерского края. Санкт-Петербург 1915.
- Сумцов 1885 - Сумцов Н.Ф. Опыт объяснения малорусской песни о Журиле. "Киевская старина". 1885. Т. XII. Июль.
- Терещенко 1848 - Терещенко А. Быт русского народа. Ч. V: Простонародные обряды. Санкт-Петербург 1848.
- Толстая 1984 - Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю (А-Г). Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. Москва 1984.
- Толстая 1992 - Толстая С.М. Магия против смерти. Балканские чтения-2: Симпозиум по структуре текста: Тезисы и материалы. Москва 1992.
- Толстой 1993 - Толстой Н.И. Еще раз о славянском ритуальном диалоге. Славянское и балканское языкознание: Структура малых фольклорных текстов. Москва 1993.
- Топоров 1969 - Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-позитических формул (на материале заговоров). "Труды по знаковым системам". Вып. IV. 1969.

Об одном возможном восточнославянском “проторитуале” (на материале заговорной традиции)

- Топоров 1979 - Топоров В.Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношения целостности-расчлененности и спасения. *Переднеазиатский сборник. Вып. 3: История и филология стран древнего Востока*. Москва 1979.
- Топоров 1983 - Топоров В.Н. Пространство и текст. *Текст: семантика и структура*. Москва 1983.
- Топоров 1988 - Топоров В.Н. Об одном латинском заговоре (Tabella defixionis in Plotium). К реконструкции архаичного ритуального “анатомического” протекста. *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму*. Ч. I. Москва 1988.
- Топоров 1993 - Топоров В.Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). *Исследования в области балтославянской духовной культуры: Заговор*. Москва 1993.
- Успенский 1982 - Успенский Б.А. *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Москва 1982.
- Шейн 1900 - *Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В.Шейном*. Т. 1. Санкт-Петербург 1900.
- Шиндин 1989 - Шиндин С.Г. Миф о сотворении мира и русские заговоры. *Известия Академии наук ЛатвССР*. 1989. № 10.
- Шиндин 1993 - Шиндин С.Г. О возможном присутствии рефлексов архаического ритуала в русских заговорах. *Славяноведение*. 1993. № 3.
- Шиндин 1996 - Шиндин С.Г. Семантическая трансформация архаической ритуальной практики в восточнославянских заговорах. *Концепт движения в языке и культуре*. Москва 1996.
- Шустиков 1902 - Шустиков А.А. Простонародное лечение болезней в Кадниковском уезде. *Живая старина*. 1902. Вып. II.

### **On the Possible East Slavic “Protoritual”. Based on the Tradition of Invocation**

*Sergej Gennadievič Šindin*

On the basis of Russian invocations the author reconstructs different phases of East Slavic mythology. His basic premise is that the Slavic invocative tradition reflects the most important elements of the Indo-European mythological tradition. In the course of his research he recapitulates the findings of V. V. Ivanov and V. N. Toporov.