

The background of the cover is a complex artwork. It features a large, dark, gnarled tree branch or root system in the upper half. Below this, there is a figure, possibly a woman, with long, dark, flowing hair. The figure is rendered in a style that suggests a painting or a tapestry, with visible textures and colors like blue, green, and brown. The overall composition is layered and somewhat abstract, with a muted color palette of yellows, browns, and greys.

А. В. КОРОВАШКО

**ЗАГОВОРЫ
И ЗАКЛИНАНИЯ
В РУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ
XIX — XX ВЕКОВ**

А. В. КОРОВАШКО

ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
XIX — XX ВЕКОВ

Издательство Кулагиной
INTRADA
Москва
2009

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)6
К68

Коровашко А. В. Заговоры и заклинания в русской литературе XIX-XX веков /А. В. Коровашко. — М.: Изд-во Кулагиной — Intrada, 2009. — 364 с.

Директор
А. Л. Львова

Художник
Л. Е. Каирский

Корректор
З. Е. Межуев

В книге впервые подробно исследуется отражение фольклорной традиции заговоров и заклинаний в русской литературе XIX — XXI вв. Автор использует широкий круг литературных источников: заговорно-заклинательные мотивы выявлены им в произведениях О. Сомова, М. Загоскина, А. К. Толстого, К. Бальмонта, А. Ремизова, Е. Замятина, А. Кондратьева, Г. Иванова, Б. Пастернака, М. Шолохова, А. Ахматовой, Т. Кибирова, Т. Толстой, В. Сорокина и многих других.

Устанавливается не только происхождение магических текстов, включенных в художественные произведения, но и та новая функция, которую заговорные компоненты приобретают в «иностранном» словесном окружении. Большое внимание уделено также проблеме аутентичности некоторых известных образцов заговорно-заклинательной поэзии.

Книга предназначена для литературоведов, этнографов, фольклористов, а также всех, кто интересуется историей русской культуры.

ISBN 978-5-876042-21-7

© А. В. Коровашко, текст, 2009.

© Издательство Кулагиной, макет, 2009.

ВВЕДЕНИЕ

Проблема, о которой пойдет речь в данной книге, до сих пор почти не привлекала внимание исследователей. То, что имеет непосредственное отношение к «трансплантации» заговорных формул в художественные тексты, затрагивалось в лучшем случае попутно, не выходя за пределы разрозненных замечаний и поверхностных наблюдений¹. Особняком здесь стоит лишь работа Г.С. Виноградова, посвященная фольклорным источникам романа П.И. Мельникова-Печерского «В лесах»². В ней, наряду с другими жанрами устного народного творчества, нашедшими отражение в первой части знаменитой эпопеи, подробно охарактеризованы и различные произведения магической поэзии. При этом Виноградов не только указал на источники конкретных заговорных текстов, помещенных в романе, но и блестяще продемонстрировал, как «пересадка» аутентичного фольклорного произведения на романную «почву» сопровождается его приспособлением к требованиям новой художественной системы.

Задача нашей работы также заключается в том, чтобы, с одной стороны, вскрыть происхождение тех заговорных текстов, которые присутствуют в произведениях русской литературы XIX-XX веков³, а с другой – установить их соотношение с творческими установками того или иного писателя. Говоря иначе, нас будет интересовать как функ-

¹ Мейлах М.Б. «Заклинания» Анны Ахматовой // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. II. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с.21-25; Булушева Е.И. Суеврия в сюжетных эпизодах романа А.К. Толстого «Князь Серебряный» // Юлиан Григорьевич Оксман в Саратове. 1947-1958. Саратов, 1999, с. 240-241; Проценко Б.Н. Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998, с. 251-255; Фольклор в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» и духовная культура донских казаков // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научной конференции. Вып. 6. М., 2004, с. 131-133. Данный список, несмотря на всю его краткость, нет смысла предварять ритуальной библиографической формулой «смотрите, например...»: это действительно практически все, что хоть как-нибудь касается выбранной нами темы.

² Опыт выявления фольклорных источников романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. № 2-3. 1935. М.-Л., 1936, с. 341-368. См. также: Фольклорные источники романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Мельников-Печерский П.И. В лесах. Ч. I-II. М.-Л., 1936, с. 8-27.

³ Если быть точным, то верхняя хронологическая граница нашего исследования – начало нынешнего столетия.

циональный, так и генетический аспект всех обнаруженных заговорных «трансплантаций».

При этом мы сознательно оставляем в стороне все прозаические и поэтические тексты, не имеющие никаких реальных связей с восточнославянской заговорной традицией. Это, во-первых, различные случаи заговорно-заклинательного «импорта» (например, переводы Бальмонта из «Атхарваведы» или латинские заклинания в «Огненном ангеле» Брюсова), а во-вторых, произведения, в которых соприкосновение с аутентичной словесной магией не выходит за пределы метафорических и чисто внешних сближений (наличие приказов, пожеланий, воззваний к силам природы, общей атмосферы таинственности и тому подобных вещей). Метафизические рассуждения о могучей заклинительной силе любого стихотворного императива (наподобие «Останься пеной, Афродита...») мы отдаем на откуп любителям высокоумной филологической эквилибристики¹.

¹ О се сомнительных результатах можно получить представление по следующим декларациям: Шиндин С.Г. О содержательной близости некоторых архаических представлений и индивидуального поэтического мира («Заклинания» у Мандельштама) // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. II, с. 26-27; Смирнова Г.А. Снежные заклинания (о цикле А. Блока «Снежная маска») // Там же, с. 19. Авторы указанных замечаний, судя по всему, готовы видеть заговоры везде, где только присутствует повелительное наклонение (даже в таких фразах, как, например, «Передайте за проезд!» и «Покиньте помещение!»).

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
XIX ВЕКА

Глава 1

СЛОВЕСНАЯ МАГИЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ОРЕСТА СОМОВА

Первая попытка полноценного включения заговоров и заклинаний в литературный текст (и соответственно наделения их особой – художественной – функцией) была предпринята Орестом Сомовым.

В его повести «Оборотень» (1829) приведен заговор, позволяющий старому колдуну Ермолаю превращаться в страшного серого волка. Перед тем как при свете месяца трижды «перекинуться» через воткнутый в середину осинового пня ножик с медным черенком (все это происходит на лесной поляне) старик «бормотал вполголоса»: «На море Океане на острове Буяне, на полой поляне, светит месяц на осиновый пень: около того пня ходит волк мохнатый, на зубах у него весь скот рогатый. Месяц, месяц, золотые рожки, расплавь пули, притупи ножи, измочаль дубины, напусти страх на зверя и на человека, чтоб они серого волка не брали и теплой бы с него шкуры не драли»¹.

Действия, предваряющие заговор Ермолая, зафиксированы и в этнографической литературе. Чтобы превратиться в волка, «надо в лесу найти срубленный гладко пень, воткнуть в него с приговором нож и перекувырнуться через него – станешь оборотнем; порыскав волком, надо забежать с противной стороны пня и перекувырнуться обратно; если же кто унесет нож, то останешься навек волком»². «Оборачиваясь в лесу, он <колдун – А.К.> втыкает нож в пень и кувыркается через него три раза»³. Иногда вместо ножа используют топор: «В Кадниковском у. <Вологодской губернии – А.К.> рассказывают, что колдун приходит в лес, ударяет топором в пень и обращается в волка для того, чтобы заесть скотину, принадлежащую тому человеку, на которого он, колдун, гнева-

¹ Здесь и далее все цитаты из произведений Ореста Сомова даются по следующему изданию без указания страниц: Сомов О.М. Были и небылицы / Сост., вступ. ст. и примеч. Н.Н. Петруниной. М., 1984.

² Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1: А – З. М., 1989, с. 233.

³ Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах [1928] // Русское колдовство: Сборник. СПб., 1997, с. 198.

ется. Чтобы снова принять человеческий вид, ему надо вытащить топор из пня¹. Вовкулак может перекидываться и просто через старый осиновый пеня².

Что касается словесной части обряда, то параллелей к ней не существует. Показательно, что Н.А. Криничной, тщательно изучившей проблему вербальной магии в процессе реинкарнации, «в русских источниках определенных сведений на этот счет... обнаружить не удалось»³. Может быть, они содержались в так называемом «Чаровнике» – своеобразном руководстве по превращению в различных животных, в том числе и в волка⁴. Однако эта книга до нас, к сожалению, не дошла. Поэтому заговор, напечатанный Сомовым, является, пожалуй, единственным источником сведений по данному вопросу.

Принято считать, что воспроизведение писателем указанного магического текста было осуществлено «в целях большей достоверности в передаче и использовании фольклорного материала»⁵. Но с таким утверждением можно согласиться лишь отчасти: заговор оборотня не мог быть соотнесен с какой-либо публикацией, имеющей аутентичный характер, и потому восприниматься читателем как «подлинный»⁶. Нельзя говорить и о влиянии на Сомова «Сказаний русского народа о чернокнижии» Сахарова, где также помещен «Заговор оборотня», поскольку сахаровские материалы вышли только спустя семь лет после создания повести.

Зато с уверенностью можно утверждать, что произведение Сомова послужило одним из источников сахаровской подборки заговоров, про-

¹ Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Императорском Московском университете. Т. 69. Труды этнографического отдела. Кн. 11, вып. 1. М., 1890, с. 121.

² Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. I. Пг., 1914, с. 297, № 12: Волынская губ.

³ Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Том второй: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000, с. 376

⁴ В древнерусском тексте, осуждающем «Чаровник», его содержание характеризуется следующим образом: «Чаровник, в них же суть 12 главизн, стихи двоионадесять опрометных лиц звериных и птичьих, се же есть первое: тело свое хранит мертво и летает орлом и ястребом и вороном и дятлом и совою и рыщут лютым зверем и вопрем диким и волком, летают змием и рыщут рысью и медведем» (Турилов А.В., Чернецов А.В. Отреченные ворования в русской рукописной традиции // Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек. М., 2002, с. 8).

⁵ Р.В. Изюитова. Литература второй половины 1820-х – 1830-х годов и фольклор // Русская литература и фольклор (первая половина XIX в.). Л., 1976, с. 131.

⁶ Отметим, что в работе Р.В. Изюитовой данный заговор характеризуется именно как «подлинный».

исхождение которой до сих пор остается нерешенной научной проблемой.

Сам Сахаров следующим образом излагает историю появления помещенных в разделе «Сказания о кудесничестве» текстов: «Все представляемые здесь заговоры подслушаны мною в семейных разговорах поселян Тульской губернии, выписаны из тетрадки, писанной польскими буквами и принадлежавшей некогда веневскому деду; некоторые получены от саратовского помещика, сбиравшего их, по моей просьбе, из рассказов волжских рыбаков; а другие были присланы ко мне из Тихвина, от г. Парихина»¹. Все это очень напоминает легенду того же типа, что и выдуманная Сахаровым рукопись купца Бельского, откуда он якобы заимствовал значительную часть своих «Русских народных сказок»². В самом деле, нет большой необходимости говорить о том, что заговоры нельзя подслушать в «семейных разговорах» (они не являются темой коллективного общения); что никаких следов «перевода» с польского на русский сахаровские тексты не содержат; что хотя в «рассказах волжских рыбаков» и должны были упоминаться секреты их промысла, но ни одного заговора на рыбную ловлю Сахаров не приводит (воображаемая фигура притаившегося у рыбацкого костра помещика, внимательно прислушивающегося – по заданию Сахарова – к беспрестанно звучащим заговорам, и вовсе выглядит комично). Достоверность имеет лишь ссылка на г. Парихина, которая продублирована уже внутри самого раздела «Сказания о кудесничестве». В нем говорится, что Парихиным присланы семь заговоров (№№ 52-58): от бешеной собаки, от родимца, заговор молодухи от лютой беды, красной девицы от призороков, заговор от колотья и болестей, на изгнание с островника зверей и гадов, на поход. Впрочем, никаких особых отличий, по сравнению с другими напечатанными Сахаровым текстами заговоры Парихина не имеют. Вместе с тем личность Парихина не является такой же призрачной, как личность купца Бельского: это реальная фигура, имеющая некоторое отношение к собиранию и изучению народной поэзии. В частности, Парихиным были опубликованы фольклорные тексты³, а также статьи о старинных святочных песнях⁴ и о русских народных загадках⁵.

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 34-35.

² См. характеристику этой мнимой рукописи в недавнем пересказании сахаровского сборника: Корепова К.Е. В преддверии научного собирания и публикации сказок // Русские народные сказки. Сборники Б. Бронницына и И. Сахарова. СПб., 2007, с. 11-14.

³ Народная песня, подслушанная природным поэтом Парихиным // Пантеон русского и всех европейских театров, 1840, ч. 2, № 6, с. 63.

⁴ Маяк современного просвещения и образованности, 1840, ч.6, Материалы, с. 86-93.

⁵ Маяк, 1842, т. 6, кн. 11, Материалы, с. 47-78.

Помимо процитированной нами сопроводительной «справки», в примечании к «Заговору для любви» (№ 41) Сахаров сообщает, что он «выписан из комедии: *Чародейство, или дядя, обманувшийся колдун*. Стр. 51. Москва 1831 года»¹. Поскольку интересующий нас «Заговор оборотня» напечатан как раз перед ним, то можно предположить, что Сахаров совершенно сознательно поместил рядом два текста, имеющих литературное происхождение. Наличие «паспортизации» текста в одном случае и ее отсутствие в другом объясняется, видимо, тем, что Сомов к моменту выхода в свет «Сказаний русского народа» уже не было в живых (он скончался в 1833 году), тогда как автор комедии еще мог предъявить свои права².

Гораздо сложнее вопрос об источниках, которыми пользовался сам Сомов. Приведенный им заговор не производит впечатления фальсификации: в нем нет ясно различимых «швов», перебоев стиля и противоречий с образной системой подлинных заклинательных текстов. Даже если «Заговор оборотня» от начала до конца сконструирован писателем, то с использованием только «сертифицированной» продукции – реальных заговорных формул и мотивов.

Так, оборот «*На море Океане, на острове Буяне*», с которого начинается разбираемый нами текст, очень часто выступает в заговорах именно в качестве зачина (хотя может занимать и другую позицию). Он

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 57. Библиографические данные, которые приводит Сахаров, не совсем точны. Во-первых, заглавие пьесы выглядит следующим образом: «Чародейства, или дядя обманувшийся колдун. Комедия в пяти действиях. Москва. В типографии П. Кузнецова. 1831». Во-вторых, сам любовный заговор находится на с. 51-53. Как сообщает в примечании *Сочинитель*, он «списан с подлинной рукописи, доставшейся после смерти одного помещика его племянникам, после которого вместо ожидаемого большого капитала за проданное им в жизни значительное имение, нашли они полный сундук разных подобных сему наговоров, как то: от лихорадок, от остановки крови, от ружья и ножа, и прочее, из коих многие хранятся у меня в подлинниках» (с. 53). Отметим также, что Сахаров, перепечатавая помещенный в комедии текст, слегка его подправил: заменил остров *Буяган* на остров *Буян*, а камень *Алабырь* – на камень *Алатырь*. Что касается мотивировки появления любовного заговора в «Чародействах», то она заключается в той страсти, которую престарелый помещик Авантюринов испытывает к юной солдатской дочери Даше: не рассчитывая на взаимность, «он бросился по колдунам» (с. 16) в надежде получить приворотное средство. Поручик Любистроев, влюбленный в племянницу и воспитанницу Авантюринова Нину, выдаст себя за колдуна, чтобы иметь возможность бывать в ее доме. Во время одного из таких «замаскированных» посещений он и разыгрывает перед Авантюриновым обряд привораживания, включающий в себя интересующий нас текст. Если же оценивать комедию в целом, то она, безусловно, является чудовищным анахронизмом: автор пьесы производит впечатление не только законченного графомана, но и человека, забывшего, что восемнадцатый век давно кончился, и писать нужно как-то по-иному.

² Пьеса «Чародейства» была опубликована без подписи, и имя ее создателя до сих пор остается неизвестным науке о литературе. Однако вполне вероятно, что для современников, в том числе и для Сахарова, оно не было тайной.

является настолько распространенным, что нет большой необходимости приводить конкретные примеры его морфологического присутствия.

Последующую десакрализацию места действия («на *полой* поляне, *светит* месяц на *осиновый пен*») можно рассматривать как «парафраз» пейзажных деталей, содержащихся в самой повести: «Середь этой чащи лежала поляна, а середь поляны стоял осиновый пен, вышиною почти вполчеловека... Лучи месяца упали на самый сруб осинового пня, и Артему <приемному сыну колдуна Ермолая, подсматривающему за своим нареченным отцом – А.К.> казалось, что сруб этот белелся и светился как серебряный». Вместе с тем весь этот лесной интерьер создается не столько воображением писателя, сколько «предписаниями» тех поверий, которые регулируют функционирование народных представлений об оборотнях.

Уподобление колдуна волку, чьей добычей становится «рогатый» скот, заставляет вспомнить те многочисленные заговоры, где «протагонист метафорически отождествляет себя со зверем, хищником и одновременно утверждает свою власть над людьми, констатирует, что от него исходит угроза, советует его остерегаться»¹. По наблюдениям А.Л. Топоркова, формулы самоотождествления со зверем встречаются в русских апокрифических молитвах и заговорах со 2-й четверти XVII в. При этом «они могут включаться в тексты более распространенных заговоров, но могут и функционировать как самостоятельные заговорно-заклинательные формулы»². В обоих случаях сфера их применения затрагивала самые разнообразные аспекты человеческой деятельности. Это и пастушеские «отпуски», и отправление в путь, и умилостивление судей, и защита в бою, и предохранение от болезней, и многое другое³. Наличие женской рифмы в сомовском тексте (*«ходит волк мохна́тый, на зубах у него весь скот рогáтый»*) позволяет частично сблизить его, например, с тем приговором, который в Онежском уезде молодой произносил при входе в дом невесты: «Я иду зверь лапист и горд горла́стый, волк зубáстый; я есть волк, а вы есть овцы мои»⁴.

Обращения к месяцу с различными просьбами, отражающими «культ ночного небесного светила, веру в его силу и влияние на жизнь

¹ Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005, с. 49.

² Там же, с. 107.

³ Богатый и тщательно проанализированный материал приведен все в той же работе А.Л. Топоркова.

⁴ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. Ч. 2 // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Имп. Московском университете. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2. М., 1878, с. 141, № 7.

человека»¹, также необычайно распространены в ритуальных словесных формулах. Правда, в нашем случае мы имеем дело, скорее, не с просьбой, а с приказом. Это объясняется тем, что месяц в различных славянских традициях представляется как рогатое животное – корова, вол, козел или баран². Следовательно, месяц, наделенный своим постоянным заговорным эпитетом «золотые рожки»³, становится такой же законной добычей оборотня, как и весь тот «скот рогатый», который находится у него «на зубах». В указанных обстоятельствах месяцу вполне можно приказать расплавить пули, притупить ножи и даже измочалить дубины. И пусть мы не найдем в заговорах от оружия аналогичных распоряжений в адрес ночного светила, его роль универсального дарителя самых различных благ не исключает возможность подобного развития событий. Кроме того, восточнославянские заговоры допускают сюжетный изоморфизм волка и месяца. Например, известный ритуальный диалог о путешествии месяца в потусторонний мир («Месяц, где ты был? – На том свете. – Что видел? – Мертвых. – Как у них зубы не болят, так бы и у имярек не болели») находит соответствие в белорусском обереге от волка: «На том све́це быў? – Быў. (Мёртвых ба́чыў? – Ба́чыў) Мёртва куса́юцца? – Не. – І ты не куса́йся»⁴.

Несмотря на то что «Заговор оборотня» столь отчетливо распадается на перечисленные выше смысловые «блоки», у нас нет оснований подозревать Сомова в их механическом складывании в некую искусственную конструкцию. Ведь ему просто не на что было опереться: не существовало ни заговорных сборников, ни посвященных этому жанру народной словесности научных исследований. Скорее всего, писатель имел под руками какой-то подлинный текст, который он либо слегка отредактировал, либо значительным образом переделал. При этом необходимо учитывать, что исходный заговор мог иметь любую функциональную направленность, отнюдь не обязательно связанную с перево-

¹ Усачева В.В. Молитвенные обращения к луне // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с. 190.

² Блова О.В., Толстая С.М. Луна // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 3: (Круг) – П (Перепелка). М., 2004, с. 146.

³ См., например, реализацию данной формулы в заговорах от зубной боли: «Млад месяц, золоты рога, серебряны бока» (Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков). / Составление, вступительная статья и комментарии А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997, с. 15, № 20), «Млад мсяц, золоты рога, царь-батюшка» (Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 234, 1402), «Млад мсяц, золоты рога, царь-батюшка» («Маладик маладой, Ў твасе рог залатой» (Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.). / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003, с. 269, № 475).

⁴ Гура А.В. Полесские формулы обращения к волку при встрече с ним // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I, с. 110.

площением в лесного хищника. Ничто не мешает, например, возводить заговор Ермолая к хозяйственным оберегам, призванным защищать скотину от волков и прочих опасностей (в числе последних могли мыслиться и оборотни). Ведь достаточно заменить в нем словосочетание «серого волка» на фразу «скота рогатого», чтобы он превратился во вполне осмысленный пастушеский отпущ.

Сахаров, включая сомовский текст в свое собрание, не ограничился простой перепечаткой. Он внес в него некоторые изменения (в дальнейшем мы выделяем их жирным шрифтом). Так, в зачин были добавлены предлоги «на», увеличивающие длину соответствующей анафорической цепи («На море **на** Окиане, на острове **на** Буяне, на полой поляне»¹); расширена «площадь» лунного освещения (месяц стал излучать свое серебристое сияние не только на пень посреди поляны, но и «**в зелен лес, в широкий дол**»²); ограничено перемещение волка («**а в лес волк не заходит, а в дол волк не забродит**»³); в список его потенциальных врагов оказались включены пресмыкающиеся («напусти страх на зверя, человека и гады <sic!>»⁴). Помимо этого, Сахаров снабдил «Заговор оборотня» своей излюбленной закрепкой «**Слово мое крепко**»⁵ (ею заканчивается большинство текстов «Сказаний о кудесничестве»). Правда, и здесь он не удержался от стилистических фантазий в псевдонародном стиле: украсил ее цветистым сравнением «**крепче сна и силы богатырской**»⁶ (отталкиваясь от таких устойчивых и распространенных выражений, как «богатырская сила» и «богатырский сон»).

Несмотря на прямую зависимость сахаровской публикации от повести Сомова, связь между ними почему-то никогда не осознавалась. Было ли это вызвано скорым забвением рано умершего писателя-романтика или начавшимся обособлением литературоведения, фольклористики и этнографии (при котором узкая специализация в какой-то одной области знания приводила к потере ориентации в другой) – сказать трудно. Но уже Афанасьев, например, спустя менее четверти века после создания повести Сомова всерьез полагал, что Сахаров где-то и когда-то действительно «записал любопытный заговор *оборотня*»⁷. С

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 56, № 40.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Афанасьев А.Н. Зооморфические божества у славян: птица, конь, бык, корова, змея и волк [1852] // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996, с. 181 (в этой и последующей цитатах выделение курсивом принадлежит Афанасьеву).

точки зрения Афанасьева (обусловленной принадлежностью к мифологической школе), он «представляет *вовкулака* или, по объяснению Кормчей книги, – *облакогонештея*, на зубах которого помещается *весь рогатый скот*, то есть светила, которые понимались в образе небесных коров»¹.

Многие современные исследователи также продолжают относиться к сахаровскому «Заговору оборотня» с полным доверием. Например, В.Г. Балушок в своей статье «Инициации древних славян (попытка реконструкции)» рассматривает этот текст как неопровержимое свидетельство ритуальных контактов с духом тотемного предка². Даже в образцовой монографии В.Ф. Райана «Баня в полночь» опубликованный Сахаровым «Заговор оборотня» приведен в качестве этнографически достоверного документа³.

Другой заговорный текст Сомов поместил в рассказ «Кикимора» (1829). В нем нищая старушка учит страдающих от проделок этого существа хозяев, как избавиться от него. «В среду... ровно в полдень, запрягите вы дровни... четом, да не парой: в корень... лошадь, а на пристяжку корову, или наоборот: корову в корень, а лошадь на пристяжку... И подвезите дровни вплоть к сеним; расстелите на дровнях шубу шерстью вверх. Возьмите старую метлу, метите ею в избе, в светлице, в сених, на потолке под крышей и приговаривайте до трех раз: «Честен дом, святые углы! Отметайтесь вы от летающего, от плавающего, от ходящего, от ползущего, от всякого врага, во дни и ночи, во всякий час, во всякое время, на бесконечные лета, отныне и до века. Вон, окаянный!». Да трижды перебросьте горсть земли чрез плечо из сеней к дровням, да трижды сплуньте; после того свезите дровни этую ж самую упряжью в лес и оставьте там и дровни, и шубу: увидите, что с этой поры вашего врага и в помине больше не будет».

Ритуальные действия, сопровождающие заговор, только на первый взгляд кажутся хаотичными и лишенными смысла. Все они подчинены одной цели – «удивить» нечистую силу необычностью происходящего; если появление в доме кикиморы является нарушением «нормы» бытия, привычного и правильного порядка вещей, то все, что предпринимают его хозяева, направлено на то, чтобы открыть «канал», который – благодаря более высокому уровню «энтропии» – затянул бы поселившегося в доме демона в его родной «перевернутый» мир обратно.

¹ Там же.

² Этнографическое обозрение, 1993, № 4, с. 60.

³ Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006, с. 125. В обстоятельной рецензии А.Л. Топоркова на эту книгу содержится подробная характеристика того «доверия», которое оказывали «Заговору оборотня» этнографы и фольклористы (Антропологический форум, 2007, № 7, с. 362-369).

Первое требование старушки-экзорциста («запрягите вы дровни... *четом, да не парой*») напоминает формулировку неисполнимых задач во всемирно известном сказочном сюжете «Мудрая дева». В этой связи можно сослаться на сборник Афанасьева, где в тексте указанного типа царь выдвигает перед отцом девочки-семилетки следующее условие: «Когда дочь твоя мудра, пусть наутро сама ко мне явится – *ни пешком, ни на лошади, ни голая, ни одетая, ни с гостинцем, ни без подарочка*»¹. Однако в отличие от сказки, наставления нищенки содержат не только загадку, но и расшифровку иносказательного условия.

Шуба, расстеленная шерстью вверх, несомненно, сопряжена с таким распространенным апотропеическим мотивом, как отгон опасности на сторонний объект. В рамках обряда изгнания кикиморы она выполняет ту же функцию, что и нитки красной шерсти, которые вешают ребенка на шею для защиты от скарлатины².

Метение, с помощью которого кикимора и «переводится» на вывороченную шубу, в ритуальном аспекте обладает «способностью устранять любое зло»³, в том числе нечистую силу. В зафиксированных обрядах изгнания кикиморы обметается печь как место ее постоянного обитания⁴, иногда еще и углы⁵. В нашем случае метение производится не только в тех местах, где традиционно проходит уборка (пол), но и на потолке; тем самым обеспечиваются очищение и защита всего домашнего пространства (то же самое происходит и при других обрядах, выполняющих по отношению к человеческому жилью защитную функцию: закрещивании, нанесении каких-либо знаков и т.п.).

Сакрализация дома, с которой начинается словесная часть обряда по изгнанию кикиморы («Честен дом, святые углы!»), имеет параллель в записанном в 70-е годы позапрошлого века заговоре, произносимом «когда метешь пол»⁶. В нем жилище также приравнивается к святому

¹ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В трех томах. Том III. М., 1985, № 328, с. 20.

² Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002, с. 135.

³ Подробно об этом см.: Валенцова М.М., Виноградова Л.Н. Мести // Славянские древности. Т. 3, с. 231-236.

⁴ По сообщению Сахарова, на Грачевники «посылается знахарь в опустелый дом, осматривает все углы, обметает печь и читает заговоры» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 264).

⁵ Так это выглядит у Афанасьева, который приводит и заговор от кикиморы: «Ах, ты гой сси кикимора домовая! Выходи из горюнина дома скорее, а не то задерут тебя калсными прутьями, сожгут огнем-полымем, зальют черной смолой» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Репринт издания 1868 года. В трех томах. Том второй. М., 1994, с. 102). Отметим, что, излагая данный текст, Афанасьев опирался на следующую публикацию: Гуляев С.И. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения, 1848, т. 90, отд. III, с. 57. См. также: Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 161, № 369.

⁶ Священник Т.А. Доброзраков. Село Борисовское Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Т. 5. Н. Новгород, 1875, с. 211.

месту, находящемуся под защитой небесных сил: «Святая хижина, на святом месте поставленная, святою крышею покрытая, впереди-то – Господи, а по краям – апостолы»¹.

Далее идет мотив «сметания болезни»², сопровождаемый, с одной стороны, дифференциацией нечистой силы («врага») по характеру передвижения (летать – плавать – ходить – ползать = птицы – рыбы – звери – гады), а с другой – последовательным расширением временного диапазона ее отсутствия. Завершается заговор требованием к той же нечистой силе удалиться.

Требование троекратного перебрасывания земли через плечо, которым знаменуется «возвращение» акционального компонента обряда, также несет в себе ярко выраженную отгонную семантику. Известно, например, что сербы «трижды бросали землю с могилы праведника через плечо на поле, чтобы никто не сглазил посевы»³. Что касается сплевывания, то оно до сих пор является, пожалуй, наиболее популярным оберегом, не нуждающимся в каких-либо развернутых комментариях⁴.

Заключительное предписание, согласно которому дровни вместе с лежащей на них шубой необходимо оставить в лесу, выглядит как обрядовый аналог такого популярного заговорного мотива, как изгнание недуга (или любого источника опасности) в далекие, пустынные места⁵.

Таким образом, заговоры, которые мы находим в произведениях Ореста Сомова, имеют несколько ключевых особенностей. Во-первых, их публикация предшествует началу строго научного собрания, издания и изучения текстов данного жанра; во-вторых, к ним нельзя подыскивать близкие варианты, что позволяет говорить об их уникальности; в-третьих, они (несмотря на свою литературную «прописку») не противоречат образной и сюжетной системе реально существующей заклиательной поэзии. Все это позволяет нам воспринимать их (разумеется, с множеством оговорок и очень осторожно) в качестве специфического источника по изучению народных верований, обрядов и устного творчества.

¹ Доброзраков указывает, что «без произношения этих слов грех пол мести» (там же).

² См. о нем: Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917, с. 226-228; Валенцова М.М., Виноградова Л.Н. Ук. соч., с. 235-236. В данном случае он действует параллельно со своим акциональным эквивалентом.

³ Белова О.В., Виноградова Л.Н., Топорков А.Л. Земля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д – К (Крошки). М., 1999, с. 319.

⁴ Об использовании земли и слюны для защиты и обезвреживания см.: Зеленин Д.К. Магическая функция примитивных орудий // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934. М., 1999, с. 122-125.

⁵ См. о нем: Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.), с. 97, 99.

Глава 2

ПОЭТИЧЕСКАЯ ВОЛЬНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО РОМАНИСТА: УПРАЖНЕНИЯ МИХАИЛА ЗАГОСКИНА НА ЗАГОВОРНУЮ ТЕМУ

Если при написании своих рассказов Орест Сомов стремился не порывать с живой фольклорной традицией, то в историческом романе М.Н. Загоскина «Аскольдова могила» (1833), имеющем подзаголовок «Повесть времен Владимира Первого», мы наблюдаем противоположный подход – создание искусственного заклинания, соответствующего не реальным жанровым канонам (что всегда предполагает уверенную ориентацию в конкретном эмпирическом материале), а субъективным представлениям писателя о том, каким должно быть магическое слово.

Эти представления получили воплощение в восьмой главе третьей части, где великокняжеский слуга Садко отправляется к живущей в лесу колдунье, чтобы с ее помощью выяснить, кто похитил принадлежащий хозяину серебряный кубок. В таком способе разыскать утраченное нет ничего удивительного: ведь когда «приключится... в доме покража... прибегают к колдунам и колдуньям и просят их помощи и советов»¹. Те же, в свою очередь, «тотчас обличают вора и находят потерянную вещь»².

Ведунья, к которой обратился Садко, имеет образцовую для своей профессии внешность: «Покрытое бесчисленными морщинами смугло-желтое лицо... простоволосой, одетой в лохмотья старухи... едва походило на человеческое; зеленые, кошачьи глаза, ястребиный нос и беззубый рот, выгнутый подковою, – все было в ней отвратительно и безобразно до высочайшей степени»³. Вместе с тем, одна из деталей этого портрета связана с образной системой заговоров и заклинаний, где наряду с другими причинами сглаза и порчи часто упоминаются «девки

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Репринт издания 1869 года. В трех томах. Том третий. М., 1994, с. 440.

² Там же. В то время, которое можно считать соприкасающимся с изображенным в романе, подобные представления также были распространены: «аште и погоубиши (потеряешь) что, то къ влѣхвоу течещи», – говорится в Изборнике Святослава.

³ Здесь и далее все цитаты из романа Загоскина приводятся по следующему изданию без указания страниц: Загоскин М.Н. Аскольдова могила: Романы, повести. М., 1989.

простоволоски»¹ и «бабы простоволоски»². Правда, не стоит полагать, что она была заимствована именно оттуда, так как «распущенные и непокрытые волосы считались... характерным признаком женских персонажей нечистой силы: русалок, вил, самовил, ведьм, чумы и др.»³

Руководствуясь желанием продемонстрировать «высочайшую степень» безобразия, писатель наделяет нашу полусказочную героиню только теми чертами, которые удовлетворяют критерию «отвратительности». Однако последний не всегда сочетается с требованиями жизненной достоверности. Такую «нестыковку» мы наблюдаем в случае с беззубым ртом. В реальной действительности он означал бы потерю магической силы: практически повсеместно «беззубый колдун считался неопасным»⁴.

Жилище колдуньи сам Садко сравнивает с «избушкой на курьих ножках», что заставляет видеть в ее обитательнице существо, родственное Бабе-Яге (смешение этих персонажей иногда встречается в побы-вальщинах, где «ягой может быть названа ведьма, колдунья или нечистый дух»⁵). В действительности это «чертово гнездо» представляло собой «приставленную к утесистому скату оврага» и «покрытую хворостом и драньем ветхую избушку». Примечательно, что некоторые бы-

¹ Великорусские заклинания, с. 82, № 211.

² Там же, с. 90, № 226.

³ Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1: А – Г. М., 1995, с. 423. По мнению Афанасьева, в период язычества распущенные волосы считались символом «двественных, полных сил». Лишь «в христианскую эпоху *простоволосие* (непокрытая и распущенная коса) стало рассматриваться, как грех» (Афанасьев А.Н. Ведун и ведьма // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа, с. 61–62). Как видим, Афанасьев не указывает причин подобного пересемсления (можно, правда, предположить, что они, с его точки зрения, сводились к столкновению аскетического идеала христианской доктрины с «дионисийским» культом язычества). Согласно современной интерпретации, «распущенные волосы, как и нагота, означают снятие признаков культуры для вступления в контакт с природными силами» (Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001, с. 155).

⁴ Мазалова Н.Е. Состав человеческий, с. 162. Было бы, конечно, странным обвинять Загоскина в просчетах такого рода. Констатируя данное несоответствие, мы лишь подготавливаем проверку на жанровую и ритуальную «чистоту» по отношению к включенному в его роман заговору: прежде чем решить вопрос о том, насколько искусственный или, наоборот, аутентичный характер он имеет, необходимо выяснить, в какой степени отражает этнографические реалии тот контекст, в который он «погружен».

⁵ Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995, с. 28. В севернорусских губерниях ведьм иногда «приравняли... к сказочным бабам-ягам, живущим в избушках на курьих ножках» (Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила // Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995, с. 353). Довольно часто «именем «яги» – точно так же, как именем «ведьмы» – поселане называют в брань старых, сварливых и некрасивых женщин» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 591).

лички «расквартировывают» своих знающихся с нечистой силой героев (нарисованных теми же красками, что и в романе) в аналогичных условиях. «У нас над оврагом, – говорится, например, в одном из бытовавших в Тульской губернии рассказов, – стояла ветхая избушка, а в избушке этой жила старая-престарая старуха – «наученая колдунья-ведьма», угрюмая на вид, желтая, как рыжик, с морщинами на лице по аршину и с таким же носом, как собака на бугре»¹.

Внутреннее убранство «чертова гнезда» заключалось в таких атрибутах колдовства, которые давно превратились в его собирательную эмблему: «На закоптелых стенах... висело несколько собачьих шкур и большое решето. В одном углу стояла длинная метла; в другом, на полке, сидела, повертывая направо и налево свою уродливую голову, огромная сова; на полотах лежал мохнатый черный кот... В печи, над разложенным огнем, стоял железный котел, в нем что-то шипело, а на шестке лежала целая вязанка чемерики, дурмана и других ядовитых растений».

Собачьи шкуры могут восприниматься читателем как примитивное украшение ведьмовского жилища (нечто вроде замены настенного ковра), но не стоит забывать, что «ведьмам, по народному поверью, необходимы для чародейства нож, шкура и кровь <...>, следовательно – все то, без чего немыслим обряд жертвоприношения; нож и шкура употребляются ими при оборотничестве»². Кроме того, «шкура животных служит для оберегания от нечистой силы; на ней гадают»³ (обычно, правда, используют в этих целях либо овчину, либо воловью кожу). В гаданиях употребляют и решето (именно этот способ «принимается с большою доверенностью при пропаже домашних вещей и животных»⁴). В нашем случае оно, подобно ружью, которое, хотя бы раз появившись на сцене, затем должно обязательно выстрелить⁵, почти тут же пускается в дело: после ворожбы на потерянный кубок (о чем речь будет идти ниже), ста-

¹ Колчин А. Из статьи «Верования крестьян Тульской губернии» (Глава III) // Русское колдовство, с. 231. Вместе с тем необходимо отметить, что Колчин дает в своей работе не точные записи быличек и поверий, а их пересказ, причем пересказ, постоянно «соскальзывающий» в книжный стиль, украшенный ходячими риторическими оборотами и тяготеющий к несобственно-прямой речи. Вот как, например, он описывает то, что осталось на месте сгоревшей старухиной избушки: «Но теперь там нет ничего такого, только ручеек журчит, да враг мух и других насекомых показывает свою неуклюжую мордочку с обнаженным языком и другие водяные обитатели живут около этого ручейка» (Там же, с. 232). Вполне возможно поэтому, что и портрет старухи, и наружность ее жилища – не только воспроизведение услышанного собирателем, но и отголосок прочитанного им.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 483.

³ Афанасьев А.Н. Вслун и ведьма, с. 60.

⁴ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 112.

⁵ Стоит напомнить, что значительное место в творческом наследии Загоскина занимает драматургия.

руха-колдунья – по просьбе все того же Садко – берется выяснить, где скрывается наложница, сбежавшая от князя Владимира (для нее это не составляет труда, потому что она же и приютила беглянку); инсценируя настоящее ритуальное действие, она сняла со стены решето и «просеяла сквозь него на столе несколько горстей ячменя, перемешанного с черным куколем». Дальнейшее «гадание» сводилось к тому, что колдунья выводила «пальцем по рассыпанному ячменю какие-то чудные узоры», растолковывая доверчивому Садко их скрытое значение (вся эта процедура напоминает широко известное гадание на бобах, но не имеет ничего общего с традиционным гаданием на решете, описанном, например, у Сахарова¹).

Верхом на метле ведьмы, как известно, совершают свои ночные полеты. В котлах же они варят «ядовитые травы и коренья и распускают по всему небесному своду клубящиеся пары»². Черный кот и сова также присутствуют не случайно. Оба они всегда считались постоянными спутниками ведьм и колдуний, их друзьями и слугами³. Кроме того, «самый излюбленный образ, всего чаще принимаемый чертями, – образ черной кошки»⁴. Поэтому, например, женщину, заподозренную в злом волшебстве, на Руси «завязывали в мешок, вместе с собакою, черною кошкою и петухом, и зарывали в землю или топили в реке»⁵. Сова, так же как филин и сыч, воспринималась птицей зловещей, наделенной демоническими свойствами⁶.

Но вернемся к поиску потерянного кубка. Получив в качестве аванса две ногаты, ведьма приступила к делу: «Старуха подошла к котлу и помешала в нем железным ковшом. Вода в котле закипела, густой пар поднялся кверху, сова захлопала глазами, черный кот замыкал, а колдунья, продолжая взбалтывать воду, запела отвратительным голосом:

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 112-113.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 459.

³ Среди животных, которые помогают волшебству, первое место занимают «филины, совы, черные, без всякого пятнышка, кошки...» (Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 349).

⁴ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 251. Колдунья-ведьма, из упомянутой выше былички, держала у себя кота (правда, не указывается, какой масти), который был «не кто иной, как черт» (Колчин А. Из статьи «Верования крестьян Тульской губернии», с. 231). В Чехии бывало повсрьс, «что черная кошка через семь лет делается ведьмою, а черный кот – дьяволом, что через них совершаются волшебные чары и что колдуны постоянно держат с ними совет» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 534).

⁵ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 523.

⁶ См. об этом: Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997, с. 568-574.

Чур, меня, чур!
Есть у меня сто слов
С приговорками,
А из тех ли слов
Три слова заповеданных:
Как шепну одно –
Ходуном земля пойдет;
Как другое скажу –
Звезды ясные запрядают;
А как третье вымолвлю
Да перекинуся
Через двенадцать ножей –
Так солнце затуманится.
Чур, меня, чур!

Старуха перестала петь, зачерпнула ковшом из котла и, поставив его на стол, принялась над ним нашептывать; потом, дунув несколько раз на воду, заговорила нараспев и покачиваясь из стороны в сторону:

А чье дело, тому худо:
Чтоб не спалось ему и не елося;
Чтобы черная немочь его,
Как осину горьку, скоробила;
Чтоб сухота, как могильный червь,
Источила его заживо;
А лиходейка-тоска сердце выела;
Чтоб засох он, как былиночка,
И зачах, как голодный пес;
Чтоб сестрицы мои
Поплясали и потешились
Над его могилою;
Повалялися, покаталися
На его белых косточках...

– Ну, вот и дело с концом! – сказала старуха, пошептав еще над водой. – Я отолью тебе в кувшинчик, а ты уж сам, батюшка, иль вьявь, или тайком, как хочешь, только дай всем вашим челядинцам хлебнуть этой водицы.

– Хлебнуть! А ради чего, Вахрамеевна?

– Ради того, кормилец, чтоб татьба вышла наружу.

– Да ты этак, пожалуй, у нас всю дворню испортишь.

– Небось, родимый: кто не грешен в покраже, тому ничего не будет; одному лишь вору туго придется. Увидишь сам: или он подкиннет вашу пропажу, или вовсе изведется и зачахнет».

Итак, перед нами сознательная имитация заговора «на покраденную вещь»¹. В композиционном отношении он делится на две части: первая часть сопровождает варку волшебного зелья, вторая же представляет собой нашептывание над ним. При этом первая часть как бы окольцовывается «зачуранием», которое, скорее всего, мотивируется не заботой колдуньи о собственной безопасности, а стремлением продемонстрировать, что ситуация находится под ее контролем, что именно она хозяин сложившегося положения. Такой психологический ход вполне можно рассматривать как обязательный для колдовского поведения, в чем помогают убедиться рассуждения С.В. Максимова, опирающиеся не на художественный, а на реальный этнографический материал: «Когда ловкие и опытные колдуны видят, что воображение верующих достаточно напугано, они выговаривают страшное слово: «Чур меня, чур!» Этим они желают показать, что нечистая сила уже явилась, невидимо присутствует тут, у него за плечами, и готова творить всякое зло. Но колдун, сильный человек, ее обуздывает, останавливает одним этим могучим словом «чур меня, чур», то есть не тронь меня, не смей тронуть, в то самое время, когда нежить готова кинуться на людей и натворить разных бед и напастей. За проговоренным же словом все стало безопасны и не прикосновенны, как за каменной стеной, потому что заручены вызванным добрым духом, всегда готовым на помощь, чуром: они «зачурованы» – заговорены от нечистой силы»².

Между начальным и конечным «зачуровыванием» разворачивается своеобразная «рекламная» кампания, где ведьма перечисляет свои сверхъестественные способности, сводящиеся к умению воздействовать (с помощью «заповеданных» слов) на главные природные локусы и объекты: землю, звезды и солнце. В первом случае она похвастается способностью вызвать землетрясение, во втором – заставить сорваться с неба звезды, и в третьем – затемнить ясный лик солнца. Характер этих воздействий вполне соответствует тому, в чем так любили подозревать ведьм и колдунов. От волшебных песен чародеев «дрожат земля и небо и волнуются глубокие моря»³. Когда видят падающие звезды, то говорят, «что их уносит ведьма и прячет в кувшины»⁴; «чтобы погубить че-

¹ Заговор с таким названием приведен у того же Сахарова: Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 56, № 39.

² Максимов С.В. Из книги «Крылатые слова» // Максимов С.В. Избранное. М., 1981, с. 425-426.

³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 476.

⁴ Там же, с. 455.

ловека, вещица снимает с неба его звезду и гасит ее в колодце»¹. С другой стороны, «послушные волшебным чарам, тучи сгущаются, закрывают небесные светила и претворяют ясный день в темную ночь»². Поэтому «сокрытие небесных светил тучами и астрономические затмения солнца и луны принимались... за явления тождественные и равно приписывались вражескому нападению демона-змея или влиянию злого чародейства»³. У Загоскина это чародейство состоит из произнесения «заповеданного» слова, соединенного с таким привычным для желающих стать оборотнем действий, как переворачивание через двенадцать ножей⁴.

Вторая часть заклинания может быть соотнесена с «черным» заговором, поскольку в ней содержатся проклятия в адрес виновного, которому должно стать «худо». Первое из этих проклятий («чтобы не спалось ему и не елось») призвано лишить вора сна и аппетита, что напоминает насылание (близко насыланию) симптомов любовного чувства в присушках: «не можно бы ей... ни ись, ни спать...»⁵; «чтобы... сном бы она не засыпала, едою не заедала...»⁶; «чтобы раба (имя рек)... ни на еже не заедала, и во сне не засыпала...»⁷; «чтобы тебе меня... в еже бы не заедал... во сне бы не засыпал...»⁸ и пр. Пожелание, «чтобы лиходейка-тоска сердце выела», также следует считать отголоском любовных заговоров, в которых не редкость оборот, подобный следующему: «...разойдись, тоска тоскущая, кручина кручинская, по ретивому сердцу...»⁹

Финал «заклинания» Загоскина – это рудимент словесной формулы из восточнославянской сказки «Ивашко и ведьма», где Баба-Яга (Египиха) говорит: «Покататься бы мне, поваляться бы мне на Иванушкиных косточках!»¹⁰. Ее присутствие не оставляет никаких сомнений в том, что и сестры Вахрамеевны также состоят на службе у нечистого.

¹ Там же, с. 810.

² Там же, с. 453.

³ Там же, с. 453-454.

⁴ «Чтобы сделаться оборотнем, надобно перскинуться через двенадцать ножей, поставленных вверх острыми концами, и употребить при этом известные заговоры» (Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000, с. 369).

⁵ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, с. 141, № 6.

⁶ Великорусские заклинания, с. 11, № 7.

⁷ Там же, с. 16, № 18.

⁸ Там же, с. 20, № 27.

⁹ Там же, с. 19, № 25.

¹⁰ См. о ней: Зеленин Д.К. Восточнославянские земледельческие обряды – катанье и кувырканье по земле // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934, с. 46.

Таким образом, имитация заговора в романе Загоскина примечательна тем, что выполнена с минимальным использованием ресурсов «родного» жанра, но с привлечением чуждого по происхождению материала: поверий, быличек и сказок.

Глава 3

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ «СЕПАРАТИЗМ»: СИБИРСКАЯ ЗАГОВОРНАЯ ТРАДИЦИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Н.С. ЩУКИНА

Как утверждал М.К. Азадовский, «сибирская беллетристика тридцатых годов вполне может послужить источником и для этнографа, и для фольклориста, и для исследователя сибирских наречий»¹. Это обусловлено ее насыщенностью разнообразными местными чертами, переданными – в соответствии с интенсивно формирующейся поэтикой областной литературы – максимально достоверно. Вполне закономерно поэтому, что те явления простонародного быта, которыми могла бы пренебречь литература «метрополии» (по причине грубости, приземленности, принадлежности к миру суеверий и предрассудков), легко «просачивались» в произведения провинциальных писателей, проживающих по ту сторону Уральского хребта: их присутствие мотивировалось как «выступом сибирских нравов и происшествий в европейском мире»², так и желанием «вывести нравы и происшествия совершенно оригинальные»³. Среди этих нравов (в этом «выступе») нашли себе место и представления о чудесной силе заговорного слова. Так, в повести Николая Семеновича Щукина⁴ «Посельщик» (1834) говорится, что соединявшиеся в разбойничьи шайки беглые каторжане «слепо повинова-

¹ Азадовский М.К. Сибирская беллетристика тридцатых годов // Азадовский М.К. Очерки литературы и культуры в Сибири. Вып. 1. Иркутск, 1947, с. 91.

² Ангарские пороги. Сибирская быль. Сочинение Н.Щ<укина>. СПб., 1835, с. 3.

³ Там же.

⁴ Наиболее развернутая (и вполне объективная) характеристика художественного наследия этого писателя, этнографа и красавца содержится в работе Ю.С. Постнова: Постнов Ю.С. Русская литература Сибири первой половины XIX в. Новосибирск, 1970, с. 237-255. Вместе с тем в нем еще столько «белых пятен», что говорить об исчерпанности данной темы не приходится. Например, даже в датах жизни Щукина легко можно заблудиться: согласно Постнову, это 1792 – 1883 гг.; обстоятельный библиографический справочник называет 1792 – 1870 гг. (Русская литература Сибири XVII в. – 1970 г. Библиографический указатель. Часть I. Новосибирск, 1976); в указателе имен к собранию сочинений В.Г. Белинского (рецензировавшего повести Щукина) говорится, что года рождения и смерти писателя неизвестны (Белинский В. Г. Собрание сочинений: В 9-ти т. Т. 1. Статьи, рецензии и заметки 1834-1836. Дмитрий Калинин. М., 1976, с. 730). Никем также не предпринималась попытка проанализировать совокупность этнографических работ Щукина (книгу «Поездка в Якутск», публиковавшуюся в журналах 1850-х гг. описания Забайкалья и т.д.).

лись своему атаману, которого почитали знающим заговор против огнестрельного оружия, которого не удерживали ни веревки, ни цепи, ни крепкие тюрьмы, который хватал руками пули, в него пушенные, и бросал их в неприятелей своих»¹. В своем убеждении разбойники были не одиноки: «К несчастью, и сибиряки верили этим бредням, и хотя между крестьянами всегда есть несколько отличных стрелков из винтовки, но они не решатся стрелять по заколдованному человеку, полагая, что от того испортится их ружье... Наши стрельцы, без предводительства, при уверенности, что разбойники заговорены против ружья, нередко обращались в бегство при первом выстреле варнаков»².

Автор не может удержаться от того, чтобы подчеркнуть: сила заговора не в словах, из которых он состоит, а в особой направленности человеческого сознания, предрасположенного к самовнушению. На того, кто не знает, что данный заговор (или любой другой магический обряд) должен сработать, он не производит никакого воздействия³; так как бурятам, например, не известно, что «ружье можно заговаривать», то они, «искусно владея винтовкою и луком», без особого труда решают проблему разбойничьего беспредела.

Жертвой последнего становится деревня, где долгие годы жил главный герой щукинской повести, сосланный в Сибирь за клевету на своего полкового командира. В один из весенних дней на нее «напало

¹ Здесь и далее все цитаты из повести Н.С. Щукина даются по следующему изданию без указания страниц: Щукин Н. Поселщик. Сибирская повесть // Восточная Сибирь в ранней художественной прозе. Иркутск, 1938, с. 40-68.

² Варнаками в Сибири называли каторжных и бродяг (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1, с. 166).

³ Как писал Леви-Строс, «действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах, дополнительных по отношению друг к другу. Прежде всего, существует вера колдуна в действительность своих приснов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, в могущество колдуна и, наконец, доверие общества и его требования, создающие нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает» (Леви-Строс К. Колдун и его магия // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 2001, с. 172-173). Соглашаясь с этими наблюдениями, следует все же добавить, что нет необходимости видеть в таком поддерживающем существование магии «гравитационном поле» какую-то автономную силу. Трехстороннее соглашение между колдуном, его жертвой и обществом – не более, чем дополнительный «протокол» к договоренностям по коммуникативным стратегиям, принятым внутри какой-либо социальной группы. В подтверждение этой мысли можно сослаться на точку зрения Гуссерля, который полагал, что персоны в своих духовных действиях всегда направлены друг на друга. Все их поступки подчинены стремлению подвинуть Другого к определенным способам поведения, варьирующимся между согласием и отказом. Результатом таких обоюдных воздействий становится система согласий и взаимопониманий, названная Гуссерлем коммуникативным окружающим миром (см. об этом: Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999, с. 64-68). Напрашивается вывод, что вера в могущество колдовства – лишь один из его элементов.

человек двенадцать разбойников, хорошо вооруженных». Их «атаман шел перед шайкою и вполголоса читал заговор против ружья:

Стану я не благословясь,
Пойду не перекрестясь,
Из ворот в ворота,
Из дверей в двери,
На чистое поле,
На широкое раздолье.
На том на чистом на поле,
На том на широком раздолье
Стоит-лежит бел-горюч Алатырь-камень и пр. и пр.»

Крестьяне уже «готовы были оставить деревню», но Секретный (так называли они поселщика), подобно бурятам, не знавший о могущественной силе заговоренных ружей, убил предводителя шайки наповал; боевой дух нападавших был настолько сломлен случившимся, что разбойники сдались на милость нечаянных победителей. Те, сдав арестантов управителю завода, в свою очередь, «общим приговором постановили, что если Секретный и колдун, а то как же бы он убил заговоренного атамана, но все-таки добрый человек. «Почем знать, – говорили некоторые, – может быть, он в одиночестве молится о спасении души своей и читает божественные книги и, может быть, заговор атамана уничтожил молитвою» (в системе этих рассуждений молитва рассматривается как наиболее эффективный заговор – «заговор от заговора»¹).

Может показаться, что в «предсмертных» словах атамана нет ничего специфически местного (сибирского, приангарского или забайкальского); что перед нами вариант характерного для черных заговоров «отрицательного» зачина, где «все как бы вывернуто наизнанку, рисуется картина «антимира»², порывающего с официальным благочестием обычного вступления, предполагающим благословение, крестное знамение и т.п. Но это только в том случае, если мы будем рассматривать их изолированно, вне какой-либо связи с жанровой традицией, морфологическими шаблонами и функциональной направленностью. При отказе же от этих условий ситуация начинает выглядеть совершенно иначе.

Во-первых, в зачинах указанного типа подвергаются отрицанию не только подготовительные действия имярек (как в заговоре злосчастного

¹ Гипотетически вполне можно допустить, что такие «заговоры от заговоров» существовали (ср. саму ситуацию снятия порчи, предполагающую нейтрализацию нанесенного ранее – но опять же с помощью слова, заклинания – вреда).

² Байбурин А.К. Леонид Николаевич Майков и его собрание заговоров // Великорусские заклинания, с. 174.

главаря разбойников), но и сам характер его движения: «Стану я, не благословясь, пойду не перекрестясь, из избы не дверями, из двора не воротами, в чистое поле»¹; «Стану я, раб Божий (имя рек), не благословясь, и пойду не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота; выйду подпольным бревном и дымным окном, в чистое поле»²; «Стану, не благословясь, пойду, не перекрестясь, – из избы не дверьми, из двора не воротами, собачьими дырами, тораканьими тропами, не в чистое поле и не в восточную сторону, а в темный лес»³ и т.д. Во-вторых, нарушена логически обусловленная (и, видимо, поэтому повсеместно распространенная) последовательность перемещений: выход из ворот предшествует выходу из дверей. В-третьих, «отрицательный» зачин стыкуется, как правило, с текстами довольно узкой тематики; так, в сборнике Майкова (репрезентирующем, безусловно, восточнославянскую традицию в целом) он предваряет некоторые присушки, отсушки, а также заговоры на раздор между мужчиной и женщиной (супругами, новобрачными или просто влюбленными); заговорам от оружия во всех их разновидностях он чужд. То, что в щукинском произведении он все-таки с ними «сросся», можно объяснить его косвенным использованием в таких же небогоугодных (черных), как и любовная магия, делах: разбоях, грабежах и т.д.

«Диалектной» чертой заговорной традиции, получившей воплощение в щукинском романе, по большому счету является сам факт распространения в пределах одного пространственно-временного «континуума» (его географические координаты: «треугольник» Иркутск – Байкал – Ангара, хронологические: вторая половина XVIII – начало XIX веков⁴) представлений о чудодейственных способностях разбойничьих главарей, владеющих – помимо прочего – могучим волшебным словом⁵. К

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, с. 140-141, № 5. Но это, так сказать, «идеальный» вариант.

² Великорусские заклинания, с. 23, № 33.

³ Виноградов Н. Заговоры, обряды, спасительные молитвы и проч. Вып. III // Живая старина. Вып. IV. Приложение. СПб., 1909, с. 4.

⁴ Свой подвиг поселящик совершает (насколько об этом позволяют судить содержащиеся в романе указания) летом 1811 года.

⁵ Конечно же, нельзя отрицать, что почти всегда «сверхъестественные способности, приписанные колдунам, – оборотничество, умение тайно мстить врагам через дьявольские наваждения, заговорить оружие, превратить любую вещь в средство достижения своей цели (кошку – в лодку, воду из стакана – в речной поток) – приписывались главарям разбойничьих вольниц» (Русский демонологический словарь, с. 263-264). Однако к началу XIX века подобные поверья, безусловно, рассматривались уже как «дела давно минувших дней, преданья старины глубокой» (не случайно они связывались с теми, кто никак не мог претендовать на звание современника – Стенькой Разиным, Ермаком и др.); только в Сибири они продолжали оставаться регулятором повседневной жизнедеятельности простого народа (крестьянского населения). Показательно, что Белинский даже увидел в них своего

такому выводу подталкивает и наличие «перекрестного» свидетельства в повести Николая Полевого «Сохатый»; поверье, которое приводит автор последней, говорило, что легендарный атаман Буза «заговаривает ружья, что пуля не берет его, что он скрывается под водою, когда за лодкою его гонится погоня»¹. Так же как и у Щукина, конец разбойничьим подвигам атамана кладет вмешательство бурят, но на этот раз их удача связана не с отсутствием информированности (они не знают, что победить заговоренных разбойников нельзя и потому добиваются успеха в, казалось бы, безнадежном деле), а с «брешью» в защитном поле, которое, по идее, «выстраивает» заговор: рассчитанное на пули, оно пропускает более архаичные средства ведения войны: «Стрела бурята разрушила в роковую минуту смерти все очарования, и Буза погиб»². Разумеется, эту локальную специфику не следует и преувеличивать. Ведь совсем не случайно Щукин ограничился воспроизведением одного только зачина, хотя и имел полную возможность напечатать весь текст без изъятий. «И прочее», которым заканчивается «вкрапление» в его повесть разбойничьего магического фольклора, не равнозначно хлебниковскому «и так далее»; оно, скорее, свидетельствует об уверенности автора в том, что читатели сами восполнят отсутствующие фрагменты приведенной им заговорной конструкции; а раз так – напрашивается вывод о ее типичности, обладании статусом знака или «ярлыка» всего жанра, независимо от этнических, территориальных или каких-либо еще ограничений (точно так же для современного массового читателя³, весьма уверенно – хоть и понаслышке – судящего обо всем и вся,

рода «визитную карточку» региона; по его мнению (высказанному, впрочем, с изрядной долей иронии), сведения о Сибири, которые даст читателю повесть Щукина, сводятся к тому, «что там бывает очень холодно, что там уходят с заводов каторжные и режут глупых мужиков, которые почитают их умеющими заговаривать ружья; что Сибирь очень богата естественными произведениями и т.п.» (Белинский В.Г. Послешник <рецензия> // Белинский В.Г. Собрание сочинений: В 9-ти т. Т. I, с. 359-360).

¹ Полевой Н.А. Сохатый // Полевой Н.А. Мешок с золотом: Повести, рассказы, очерки. Иркутск, 1991, с. 534. Впервые повесть была опубликована: Денница. Альманах на 1830 год, изданный М. Максимовичем. М., 1830, с. 272-292, 249.

² Там же. На то, что заговоры от оружия можно выстроить по «ранжиру» (начиная с универсальных и заканчивая избирательными) указывал еще Даль: «Вообще заговор от ружья бывает различный; один спасает человека от всякого оружия, другой портит известное оружие, лишает только то или другое оружие средства вредить, делает его негодным. В числе множества рассказов об этом предмете, находим между прочим также объяснение, для чего заговоры эти так многословны; некто заговорился от ружья, от пули свинцовой, медной, железной, чугунной, стальной, крылатой, пернатой – а от серебряной и золотой позабыл, это узнали, да и убили его серебряной пулей» (Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 66-67). В нашем случае казавшийся неуязвимым Буза позабыл (или не смог – из-за отсутствия обладания нужным «словом») заговориться именно от «пернатой» пули (стрелы).

³ А точнее – потребителя «культурной» продукции.

былины – это прежде всего «Ой, ты, гой-еси добрый молодец...», а сказка – «В некотором царстве, в некотором государстве жили-были старик со старухой...», независимо от разнообразия жанра).

Заговорная тематика (хотя и очень опосредованно) присутствует и в другой повести Щукина – «Ангарские пороги». Здесь главные герои (посельщик Александр и его жена Надежда) вынуждены скрываться от преследований коварного, жестокого и преступного комиссара, воплощающего в себе гражданскую власть на местах. Столкнувшись во время своих блужданий по тайге с проводящим геологическую разведку шихтмейстером¹, они пытаются внушить ему, что оказались вдали от людей по вполне законным причинам. Александр (буквально на ходу) выдумывает историю о том, как в его заснувшую в поле супругу заползла змея: «После того и стала худеть да сохнуть, что день, то хуже; уж чем-то мы ее ни лечили: и *наговорили* <выделено нами – А.К.>, и в бане потом лошадиным поили, – нет легче. Наконец узнали мы, что между Балаганскими бурятами есть один шаман, который весьма хорошо лечит от этой болезни, и говорят, что не одну уже змею выгнал из живота человеческого. Вот мы и путешествуем к нему»².

Требованиям надежности эта импровизированная (сочиненная *ad hoc*) «легенда» удовлетворяет потому, что не покидает прочной почвы действительно существовавших (и существующих до сих пор) поверий. Как целостная структура рассказ шукинского героя соответствует сюжетной форме «выманивание змеи», выделенной Н.К. Козловой внутри широкого круга фольклорных текстов о проникновении пресмыкающихся в человека³. Указанная разновидность данной тематической группы включает в себя следующие основные элементы: «Человек засыпает на поле... Ему в рот заползает змея. Кто-то оказывается свидетелем этого происшествия... Свидетель применяет какое-либо выманивающее средство (поит пострадавшего наговоренным коровьим молоком, смешанным с конопляным маслом; укладывает [в жарко натопленной бане]⁴ и рядом ставит миску с парным молоком; кормит соленым и не дает пить, а затем укладывает и ставит рядом миску с водой; кормит соленым и дает запить конским потом; укладывает и ставит рядом зер-

¹ Шихтмейстер – низший горный чин российской Табели о рангах.

² Ангарские пороги, с. 197-198.

³ Выводы исследователя основаны на анализе публикаций XIX-XX вв. и полевых записей недавних лет в Прииртышье.

⁴ Здесь и далее в квадратные заключены элементы, которые, как указывает Н.К. Козлова, могут опускаться в тех или иных вариантах.

кало и проч.) Пострадавший засыпает, змея выползает (через рот). [Ее убивают]. (Или змея выходит со рвотой)»¹.

Путешествие к шаману за исцелением также выглядит вполне правдоподобным: известно, что крестьяне обращались «в крайности к знахарям-нехристям и к тем, которые при лечении... пользуются услугами нечистой силы»² (шаман как бы совмещает обе указанные категории).

Таким образом, акциональные и вербальные магические процедуры в художественных произведениях Щукина действительно дают реальную возможность уточнить и дополнить наши представления о состоянии традиционной духовной культуры русского населения Восточной Сибири рубежа XVIII – XIX веков.

¹ Козлова Н.К. Змея внутри человека (сюжеты и мотивы мифологических рассказов) // www.ruthenia.ru/folklore/kozlova3.htm. С. 2. Наибольшей близостью к описанным у Щукина выманивающим средствам отличалось то, что применялось в Енисейской губернии. Там «женину, подозревающую, что у нее во внутренностях находится змея, поили мочой сильно перепотевшей лошади, парили в так жарко натопленной бане, как только можно было вытерпеть» (Русский демонологический словарь, с. 204).

² Попов Г. Знахарство // Русские заговоры. Сост., предисл. и примеч. Н.И. Савушкиной. М., 1993, с. 231.

**ЗАГОВОРЫ
В НАУЧНОМ И ХУДОЖЕСТВЕННОМ НАСЛЕДИИ
В.И. ДАЛЯ**

Нам уже приходилось писать¹, что в XIX столетии конкурировали между собой два противоположных подхода к изучению заговоров и заклинаний. Для сторонников первого из них любой словесный магический текст лишь «улика» в заочном процессе против суеверий и невежества, для представителей второго – произведение устного народного творчества, вполне соотносимое с определенными эстетическими критериями и художественными канонами. Выбор указанных позиций в некоторых случаях не был окончательным и бесповоротным; он мог меняться в зависимости от особенностей той аудитории, которой предназначались работы исследователя, под влиянием накопленного и заново осмысленного материала и т.д. Такую смену точек зрения на один и тот же предмет мы наблюдаем, в частности, в публикациях В.И. Даля.

В книге «Солдатские досуги», вышедшей в 1839 г., он предстает как непримиримый и суровый обличитель различного рода знахарей, кудесников, чародеев и ворожей. Все они, говорится в очерке «Знахарство и заговоры»², «отвечать будут за обманы свои на страшном суде Божиим; отвечать будут не за ворожбу, потому что ворожить человек не может, будущее известно одному Богу, – а отвечать будут за то, что обманывали людей». Среди таких обманщиков, – продолжает писатель – довольно часто встречаются знахари, способные внушить простому солдату, «что есть заговор от пули, от сабли, от копья, от стрелы, и что заговор этот спасает и сохраняет человека и избавляет от смерти». В качестве примера приводится «заговор ратного человека, идущего на войну», купленный одним доверчивым служивым у какого-то старика-пройдохи, выдавшего себя за знахаря. Заговор этот заимствован Далем из принадлежащих Сахарову «Сказаний русского народа», где он имеет следующий вид: «Встану я рано, утренней зарей, умоюсь холодной росой, утрюсь сырой землей, завалюсь за каменной стеной, кремлевской.

¹ Нижегородские заговоры, с. 114.

² Здесь и далее данный текст будет цитироваться по следующему изданию без указания страниц: Даль В.И. Полное собрание сочинений: В 10-ти томах. Т. 6. СПб., 1897, с. 72-77.

Ты, стена кремлевская, бей врагов-супостатов, дюжих татар, злых татарченков; а я был бы из-за тебя цел, невредим. Лягу я поздно, вечерней зарей, на сырой росе, во стану ратном; а в стану ратном есть могучи богатыри, княжей породы, из дальних стран, со ратной русской силой. Вы, богатыри могучи, перебейте татар, полоните всю татарскую землю; а я был бы из-за вас цел, невредим. Иду я во кровавую рать татарскую, бью врагов и супостатов; а был бы я цел-невредим. Вы, раны тяжелые, не болите, вы, удары бойцов, меня не губите, вы, пищали, меня не дежтерите; а был бы я цел, невредим. Заговариваю я раба такого-то, ратного человека, идущего на войну, сим моим крепким заговором. Чур слову конец, моему делу венец!»¹

Однако Даль не ограничился простым копированием оригинала. Он внес в исходный текст несколько изменений и дополнений, каждое из которых имеет либо рациональную (приведение к нормам «здорового смысла»), либо художественную (решение определенных стилистических задач) мотивировку. Так, поскольку борьба с «татарами» и «татарченками» давно отошла в прошлое², Даль добавил в реликтовый перечень «побиваемых» Кремлевской стеной супостатов «ярких Турчанинов, Шведов мокрых, Французов теплых», прекрасно знакомых русскому солдату первой половины XIX века по нескольким войнам и продолжавших сохранять статус потенциального врага. Эпитеты, которыми они снабжены, указывают на какой-то устойчивый признак этнической природы (далеко, впрочем, не первостепенный): жестокость первых, пребывание в холодном и влажном северном климате вторых и благоприятное (в температурном отношении) местонахождение третьих. Другое изменение носит исключительно грамматический характер: «лягу я поздно, вечерней зарей, на сырой росе, во стану ратном...» превращается в «лягу я поздно, вечерней зарей, на сырой росе, в стане ратном...» (архаическая форма предложного падежа уступает место более привычному для нас варианту). Не переставая помнить, что «татары» покинули лагерь противников русского государства, Даль поручает могучим богатырям перебить не их, а вообще «супостатов», полонить не татарскую, а «все заморские земли». Безымянный «раб такой-то» становится конкретным Иваном Стропиловым – незадачливым героем анализируемого очерка, которого (после «вмешательства» Даля) заговаривают уже не просто заговором, а «словом-заговором на всю его жизнь, по сей день, по сей час, по сю битву».

Последняя фраза сахаровского заклинания («Чур слову конец, моему делу венец!») отбрасывается полностью, уступая место более ти-

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 54, № 34.

² Последний, пожалуй, эпизод этой борьбы – завоевание Крымского ханства в 1771 году.

личной (с точки зрения Даля) формуле «Слово мое крепко». Эта закрепка не только подводит итог заговорному тексту как таковому, но и «реанимирует» авторское повествование, возвращая тему сомнений и скептицизма, прерванную воспроизведением оберега: «Крепко оно да не совсем. Язык без костей, мели, что хочешь, да много ли в том пути?» – вопрошает создатель «Солдатских досугов» предполагаемого читателя. В том, что «пути» здесь мало, должна убедить и дальнейшая судьба Ивана Стропилова, которого «в первом сражении, под Эски-арнаутларом¹, зацепила... роковая пуля с хвостиком, да раскроил ему голову турецкий наездник».

Кроме заговора на оружие, «тот же знахарь читал и заговор от порезу», слово в слово повторяющий еще один текст сахаровской подборки²: «На море на окияне, на острове на Буяне, лежит бел горяч камень Алатырь; на том камне Алатыре сидит красная девица, швея-мастерица, держит иглу булатную, вдвевает нитку шелковую, рудожитую, зашивает раны кровавые. Заговариваю я раба – такого-то – от порезу. Булат прочь отстань, а ты, кровь, течь перестань».

Действенность, которую временами обнаруживает этот заговор, Даль объясняет влиянием естественных физиологических процессов: «как из всякой раны, коли не перерублены большие кровяные жилы, кровь течет покое не запечется, да и перестанет, так знахарь наш и похвалялся, что кровь остановил, заговорил, а мужики, поглядевши на порез, ахали, да за ним тоже: так и есть, остановил, заговорил, не течет!» В тех случаях, когда рана была слишком серьезной, знахарь отговаривался невозможностью разрушить чужое колдовство: «это порублено топором наговорным; надо было сперва отчитать топор <или другое холодное оружие – А.К.>, а теперь – не знаю, как справимся!»

Свои филиппики против обманов и хитроумных проделок знахарей Даль завершает пространным рассуждением в духе средневекового номинализма, суть которого сводится к тому, что любое человеческое слово (включая потаенные слова заговоров) лишь «пустой бессильный звук».

Совсем иначе решается проблема магического воздействия словесных знаков в книге Даля «О повериях, суевериях и предрассудках русского народа»³. Здесь он признается, что заговоры составляют для него

¹ Точное указание на место, где происходило сражение, призвано обеспечить веру читателя в реальность всей этой истории.

² Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 55, № 37. Единственное изменение заключается в замене слова «рудожелтую» на «рудожитую», которая может быть объяснена либо простой опечаткой, либо невнимательностью автора при цитировании.

³ Составлена из статей, печатавшихся Далем с 1845 по 1846 г. в журнале «Иллюстрация». Отдельным изданием впервые вышла в 1880 г. В дальнейшем мы будем ее цитировать по

«самый загадочный предмет, между всеми поверьями и суевериями», в котором «кроется не один только обман, а еще что-нибудь другое». Чтобы выяснить, в чем это «другое» заключается, необходимо, по мнению Даля, разыскать «невидимые нами средства» (то есть скрытые механизмы магического ритуала), производящие «видимые нами действия» (реальные изменения исходной ситуации). По мере их нахождения «мнимые чудеса будут переходить из области заговоров в область естественных наук, и мы просветимся».

При этом, однако, Даль продолжает придерживаться все той же «номиналистской» позиции, заявленной в «Солдатских досугах». Он по-прежнему считает, что «в болтовне заговора, конечно, не может быть никакого смысла и значения». Но на этот раз аргументы в пользу такого решительного утверждения берутся не из «фонда» колдовских конфузов (наподобие тех, что приключились в истории с Иваном Стропиловым), а из явлений другого круга. Так, Даль ссылается на многочисленные пословицы и поговорки, в которых, как он полагает, отразились представления народа о невозможности повлиять на что-либо с помощью одних только слов или звуков: «язык без костей – мелет»¹; «собака лает, ветер носит»; «криком изба не рубится»; «хоть чертом зови, да хлебом корми» и проч. Правда, при этом он почему-то игнорирует наличие столь же многочисленных и, безусловно, ему известных альтернативных паремий: «Мал язык – горами качает. Языком что рычагом. Язык – стяг, дружину водит. Язык царствами ворочает»², «Слово не стрела, а пуше стрелы (а разит). Слово не стрела, а сердце сквозит (язвит). Слово не обух, а от него люди гибнут»³ и т.д.

Кроме того, Даль считает весьма показательным, что «на один и тот же случай есть множество различных, но, по мнению народа, равносильных заговоров». Это обстоятельство, по всей видимости, он истолковывает как дополнительный признак абсолютного безразличия любого слова к тому предмету, который оно замещает. Уверенность в подобной индифферентности позволяет ему сделать вывод, что нет смысла выискивать какую-либо связь между именем вещи и ее сущностью, связь, которая позволила бы манипулировать объектами окружающего мира посредством слов.

Но вместе с этим, подчеркивает Даль, народ верит, «что кто умеет произнести заговор как следует, не только языком, но и душой, соблю-

последней публикации (Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996) без указания страниц.

¹ Эта пословица приведена и в «Солдатских досугах».

² Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа: Сборник В.И. Даля: В 2 т. Т.1. СПб., 1997, с. 335.

³ Там же, с. 342.

дая... все установленные для сего, по таинственному преданию, приемы и условия, тот успеет в своем деле». Такое мнение становится следствием веры «в таинственную силу воли, в действие духа на дух, на незримые по себе и неведомые силы природы, которые, однако же, обнаруживаются затем в явлениях вещественных, доступных нашим чувствам». Несмотря на то что здравый смысл противится допустить наличие сверхъестественных явлений, нарушающих привычные законы мироздания, Даль склонен признать их присутствие, апеллируя при этом к феномену «животного магнетизма». Именно благодаря «животному магнетизму» – качеству, присущему не тексту, а его исполнителю – заговоры в целом ряде случаев перестают быть ловким трюком профессиональных обманщиков, приобретая действенность и вполне ощутимую силу. Таким образом, «научная» позиция Даля по вопросу о заговорах (в противовес «просветительской», представленной в «Солдатских досугах») имеет весьма парадоксальный характер. По сути дела, она предполагает отказ данному жанру в праве быть тем, чем он является, – предельно формализованной словесной конструкцией, призванной изменять состояние мира или положение дел. Взамен этого на первый план выдвигается личность заклинателя, ценностный статус которой зависит от степени его «экстрасенсорных» (если воспользоваться современной терминологией) способностей. Слова заговора при этом не только не имеют какого-либо смысла, но даже и не нуждаются в нем: все решает «энергетика» того, кто их произносит. И вербальный магический ритуал, и система обрядовых действий становятся всего лишь точкой приложения «магнетических» сил, которым по большому счету все равно, где находить выход.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ «РЕКОНСТРУКЦИЯ» ЯЗЫЧЕСКИХ МОЛИТВ

Еще Афанасьев утверждал, что «заговоры суть обломки древних языческих молитв и заклинаний»¹. Однако попытки выяснить, как выглядели эти древнейшие заклинания, предпринимались не так уж и часто², что объясняется отсутствием абсолютно надежных методик реконструкции. Но то, что останавливает исследователей, не является сколько-нибудь серьезной помехой для писателей, особенно для тех, кто не утруждает себя необходимостью соблюдать строгое соответствие исторической действительности.

Неудивительно поэтому, что один из первых шагов в указанном направлении (не претендующий, впрочем, на статус научной гипотезы) был сделан Александром Вельтманом – художником, в исторических романах которого, по характеристике М.П. Погодина, «воображение... гуляло на просторе, с полным удовольствием»³. В его «былине старого

¹ Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Репринт издания 1865 года, с исправлениями. В трех томах. Том первый. М., 1994, с. 43.

² Наиболее известны в этом отношении следующие работы: Топоров В.Н. К реконструкции индо-европейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969, с. 9-43; Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984, с. 5-72; Он же. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993, с. 82-110; Иванов Вяч. Вс. Проблемы восстановления общиндоевропейских заговорных текстов // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I, с. 66-68; Агапкина Т.А., Топорков А.Л. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990, с. 68-75.

³ Богданов А.П. Александр Вельтман – писатель-историк // Вельтман А.Ф. Романы. М., 1985, с. 459. Правда, только что приведенная оценка тут же лишится своего негативного оттенка, «если мы попытаемся рассмотреть эти произведения как фольклорно-исторические, то есть с учетом фольклорной поэтики как своеобразные романы-сказки» (Калутин В.И. Романы Александра Вельтмана // Ук. изд., с. 7). С другой стороны, нужно помнить, что даже многочисленные научные труды Вельтмана «наряду с блестящим громадным ученым, энциклопедизмом, большим количеством вводимых в оборот исторических материалов, остроумными гипотезами, при общей установке на скрупулезную археологическую реконструкцию... содержали фантастические теории, вольные трактовки и несо-

времени»¹, опубликованной в 1833 году под названием «Кошей бессмертный», предок главного героя (прапрапрадед, если быть до конца точным) Олег Пута проводит свои отроческие годы при находящемся в глухом лесу храме Световича (Световида)². Несмотря на то что данный эпизод романа относится к середине XII столетия (в 1170 году Олег Пута уже является зрелым мужем), в этом «законспирированном» языческом храме продолжают проводиться богослужения³, во время которых жрецы поют:

Свете, свете, свете, векожизный!
Укажи ны правду по закону,
Не розвай-се тучю по небу,
Не взмути ны струю сребропенну!
Не губи ны лютою угрозою,
Не сотри шеломы гор зеленых,
Не повей на вежи огонь и смагу,
Не оstri на ны меча карайча!
Выповедай розмысл нам и правду,
Присени ны ризой златотканой,
Усыти на голод жирне-ествой,
Упои ны жажду млеком сладким,

тивированные постросния» (Ильин-Томин А.А. Вельтман Александр Фомич // Русские писатели. 1800 – 1917: Биографический словарь. Т. 1: А – Г. М., 1989, с. 408).

¹ Этот подзаголовок примечателен, кстати, тем, что впервые вводит слово «былина» из «Слова о полку Игореве» в литературный язык XIX века.

² Наличие такого бога у восточных славян никакими источниками не засвидетельствовано. Это, конечно же, было известно Вельтману, который в комментариях к своей «былин» совершенно точно указывал, что «сему идолу поклонялись Северные Славяне, жившие при Балтийском море, называвшиеся *Поморянами*, и особенно на острове Руген». Однако в условно-фантастическом хронотопе «Кошей бессмертного» достоверность пространственно-временных локализаций не имеет существенного значения. Точно так же можно простить Вельтману и превращение (в дух народной этимологии) аутентичного Световита в несчастную жертву фонетических «репрессий» по имени Световид: несмотря на всю свою эрудицию, писатель до конца жизни оставался рьяным приверженцем «прежней шишковской методы, состоящей в сближении слов по одному, весьма часто случайному созвучию, и в объяснении их значения только на основании предположений и догадок» (Бусласв Ф.И. «Индо-германы, или сайванс» А.Ф. Вельтмана // Бусласв Ф.И. Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006, с. 551).

³ В этом, кстати, нет серьезного отступления от исторической правды, поскольку «искоренение языческих верований шло медленно, языческие обряды сохранялись долго, а культовые места и общинные святилища сохранялись по крайней мере до XIII в.» (Русанова И.П. Культовые сооружения и жертвоприношения славян-язычников // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). Материалы по археологии России. Вып. 3. М., 1997, с. 54). Почти повсеместно сопротивлявшиеся христианству язычники «уходили в леса и дубри, где «по украинам» молились своим богам и создавали новые религиозные центры» (там же).

Вечиною твоею нас уприви,
Свет, свет, пламень правдовестный!

По своей структуре эта молитва (вне всяких сомнений, придуманная самим Вельтманом) всего лишь длинный ряд обращенных к Световичу просьб. При этом наблюдается определенный параллелизм: шести просьбам не делать чего-либо опасного для подвластного ему племени противопоставлены шесть просьб о ниспослании различных благ материального и духовного характера. Правда, полной симметрии в их подаче мы не находим: если просьбы первого рода идут сплошным текстом, занимая собой стихи с третьего по восьмой, то их антиподы разбиты на две неравные подгруппы, образованные, с одной стороны, вторым по счету стихом, а с другой – пятистрочием, включающим стихи с девятого по тринадцатый. Такая же «неравновесность» присутствует и в оформлении молитвы: хотя и первый, и последний стихи представляют собой обращения к Световичу (его своеобразные «титулы»), тем не менее во вступлении слово «свет» почему-то дается в архаической звательной форме («свете»), а в заключительной строке – уже в привычной форме именительного падежа («свет»). Отмеченный «дисбаланс» проявляется и на синтаксическом уровне: снабженное эпитетом «векожизный» трехкратное обращение в первом стихе сменяется конструкцией «двукратное обращение + приложение + эпитет» в последнем.

Мнимое «удревнение» молитвы, способное внушить неискушенному читателю мысль о ее подлинности, достигается за счет намеренного использования историзмов и архаизмов. То обстоятельство, что большая часть из них нашла отражение в приложенных к роману авторских комментариях, позволяет нам прийти к выводу об их первостепенной, с точки зрения писателя, роли в создании своеобразной лексической «патины» – скопления непонятных широкой аудитории слов, свидетельствующих в пользу принадлежности данного текста к далекому прошлому.

Исходя из этой установки, Вельтман счел нужным привести толкования для таких понятий из «молитвы» Световичу, как «вежа», «смага» и «вечина». Не только прозрачность смысла, но и реальность существования у них, конечно же, различна.

Наиболее благополучно обстоит дело со словом «вежа», которое, по справедливому указанию Вельтмана, имеет в памятниках древнерусской письменности два основных значения: обзорная башня и крепость (укрепленный город). Нельзя даже сказать, что слово «вежа» полностью дотягивает до полноценного историзма, ведь, согласно Далю¹, для обо-

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1, с. 175.

значения башни или каланчи оно и в XIX веке продолжало сохраняться в западных губерниях Российской империи.

Слово «смага», толкуемое Вельтманом как «жар», там также было в употреблении¹, но нет сомнений, что писатель, не владея соответствующим диалектным материалом, заимствовал его из «Слова о полку Игореве», где оно звучит в следующем контексте: «А Игоревы храброго плъку не кресити. За ним кликну Карна, и Жля поскочи по Русской земли, *смагу* людем мычючи в пламене розе». В примечаниях к своему стихотворному переводу этого знаменитого памятника древнерусской литературы (вышедшему, как и «Кошей бессмертный», в 1833 году), Вельтман так объясняет ту логику интерпретации существительного «смага», которой он придерживался: «Сими словами ясно выражено огнестрельное оружие... Огнестрельное оружие, пищали в древности назывались смаговницами. Слово смага знач. жар»². Необходимо при этом отметить, что полной ясности в данном вопросе не существует и до сих пор, о чем красноречиво свидетельствует подборка разноречивых мнений в словаре-справочнике «Слова о полку Игореве»³.

Зато настоящим лексическим «призраком» является слово «вечина» (с ударением на втором слоге). В трактовке Вельтмана – это «верховная воля, определение, закон, решение, суд, приговор». Но среди производных от слова «вече» («вечь», «вечье», «вечный», «вечник», «вечии»), зафиксированных в памятниках древнерусской письменности, оно не фигурирует. Его источником стала так называемая «Зеленогорская рукопись» – одна из самых знаменитых фальсификаций XIX столетия. Входящий в ее состав «Любушин суд» содержит фрагмент, который и ввел в заблуждение Вельтмана. Выглядит он так: «И вечину проволати в народ» (то есть, поясняет романист, «приговор Веча провозгласить народу»).

Вместе с тем комментарии Вельтмана не имеют исчерпывающего характера: в них отсутствует целый ряд слов, способных озадачить не только читателя наших дней, но и воображаемых современников писателя. Так, если для понимания значения лексемы «ны» (представляющей собой церковнославянские и древнерусские формы дательного и винительного падежей от местоимения «мы») достаточно контекста молитвы Световичу, то в случае со словом «розвлай-се» уже не обойтись без учета семантики архаического «вляяться»: «колебаться, мястись; мыкаться, носиться»⁴.

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 4: Р – в. М., 1991, с. 230.

² Песнь ополчению Игоря Святославича. М., 1833, с. 48.

³ Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 5 (Р – С). Л., 1978, с. 175-180.

⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1, с. 213.

Но не только в последнем случае Вельтман как бы предлагает нам решить своеобразную морфологическую «шараду». Точно так же необходимо, например, догадаться, что «меча карайча» – это «меча карающего», а «присени» – авторский неологизм от глагола «сѣнить» («осенять, затенять, бросать тень, сень; застенять или застити»¹), выступающий в значении «закрыть».

Именно с этим новообразованием связан единственный рудимент подлинной заговорной традиции в молитве к Световичу – получивший частичное воплощение в десятом стихе мотив «чудесного одевания». Фраза «Присени ны ризой златотканой» может быть сопоставлена с теми многочисленными заговорами, которые восходят к 103-му псалму Давида («Одейся светом, яко ризою, простираяй небо, яко кожу...»²). Соответствующие фрагменты в них выглядят следующим образом (выделение курсивом во всех примерах принадлежит нам): «Мать Пресвятая Богородице, своею белою рукою и черною пеленою, *красною ризою*, сам Господь Бог, Михайле архангеле и святые святители, *закройте и защитите меня...*»³; «И *защичивай* меня, государыны царицы Богородицы, *своею ризою златою* нетленною...»⁴ и т.п. Но даже если допустить сознательную ориентацию писателя на корпус данных текстов (что, впрочем, крайне маловероятно, поскольку «Кошей бессмертный» создавался задолго до выхода в свет «Сказаний русского народа» Сахарова, впервые включивших в научный оборот заговорно-заклинательную поэзию⁵), то занести ему это в актив, безусловно, нельзя: слишком велика спаянность мотива «чудесного одевания» с христианской по своему происхождению топикой.

Благодаря авторской воле, под сводами храма Световича звучат не только молитвы. Вельтман описывает, «как приготавлился заблаговременно пирог из *мусты*⁶, величиною с малую келию; как жрец садился в

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 4, с. 379.

² О происхождении мотива «чудесного одевания» см.: Познанский Н. Заговоры, с. 253-258; Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV – XIX вв., с. 210-271.

³ Великорусские заклинания, с. 143, № 330 (заговор от вражеского оружия).

⁴ Заговор от оружия из Великоустюжского сборника XVIII в. (Отреченное чтение в России XVI–XVII ввек. М., 2002, с. 178).

⁵ Хотя сахаровская подборка и содержит заговоры с мотивом «чудесного одевания», прямых соответствий вышеприведенным формулам закрывания золотой ризой в них нет (последние появляются уже в более поздних публикациях).

⁶ «Виноградный сок; слово, сохранившееся в Молдавском и Сербском языках. И потому жертвенный хлеб у поклонников Световида пекся не на меду, как заключали наши Мифологи, а на молодом виноградном соке, который заменял и дрожжи и мед» (примечание Вельтмана).

него и, вынесенный Световидовыми *кметами*¹ к богомольцам, вопрошал всех: «Видите ли мене?» – «Не видим», – отвечали поклонники. «В ново лето узрите!» Кто желал видеть жреца и не удостоился видеть, тот должен был класть в огромную медную чашу не менее *долгеи*², и потому мало было охотников наслаждаться лицезрением Световича, сидящего в пироге».

Нетрудно увидеть в этом эпизоде парафраз повествования Саксона Грамматика о празднике урожая, справлявшемся в XII веке при храме Световида в Арконе. Датский хронист сообщает, что после гаданий о будущем урожае в жертву приносился «медовый пирог-каравай, круглый и такой большой, что высотой он почти с человека. Ставя этот пирог между собой и народом, жрец имел обыкновение спрашивать у руянцев (жителей Руяна), видят ли они его. Когда ему отвечали, что видят его, он выражал желание, чтобы через год его не могли видеть»³.

Сопоставление этих описаний (художественного и этнографически точного) показывает, что Вельтман абсолютно не понял самой сути зафиксированного в «Деяниях датчан» архаического ритуала-диалога. И дело здесь не в наличии такой фантастической детали, как заточение жреца Световида в огромный пирог, а в противоречии его заключительных слов («В ново лето узрите!») подлинной цели обряда, заключающейся в том, чтобы богатый урожай будущего года позволил испечь праздничный пирог, величина которого превосходила бы размеры взрослого человека (позволяла бы ему спрятаться за ним).

Однако если подойти к опытам Вельтмана по художественному воссозданию языческих молитв максимально беспристрастно и объективно, то нельзя будет не признать, что они, несмотря на весь полет фантазии, вполне «политкорректны». Ведь никто не станет спорить, что молитвы любой эпохи (в том числе и дохристианской) подразумевают наличие обращенной к божеству просьбы (или даже целого ряда просьб). Столь же логичным выглядит и обращение к тем скудным, но достоверным свидетельствам о словесном коде языческих обрядов, которые нам оставили раннесредневековые хронисты (в последнем случае мы получаем в распоряжение своеобразные репортажи с места событий, где доля вымысла минимальна).

¹ «Род сельских Сошников или Десятских» (примечание Вельтмана). Как указывает А.П. Богданов (автор комментариев в последнем издании «Кошца бессмертного»), Вельтман «использует позднее значение этого слова. В Древней Руси *кметь* – искусный воин, дружинник, витязь» (с. 30).

² «Древняя Русская монета. В грамотах Новгородских 1305 – 1308 годов к князю Михаилу сказано: «погон имати от князя по пяти кун, а от Тиуна по две долгеи... от вола по векше» (примечание Вельтмана).

³ Цитируется по книге Н.И. Толстого: Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003, с. 315.

С сожалением приходится констатировать, что в полной мере уроки Вельтмана отечественной словесностью не были усвоены. Так, если мы обратимся к написанному через полтора столетия после «Кошея бессмертного» роману Раисы Иванченко «Гнев Перуна» (согласно аннотации, он дает читателю возможность увидеть «широкую панораму жизни Киевской Руси в последней трети XI – начале XII века»¹, вобравшую «в себя многие важные события того далекого прошлого...»²), то найдем там заговорно-заклинательную «палеонтологию» совершенно фантастического характера (скорее в духе Марра, чем Кювье).

Демонстрация ее «успехов» начинается в тот момент, когда старый волхв Сновид (его имя, видимо, призвано указать на оторванность от земной суеты и способность видеть во сне будущее) пытается принести человеческую жертву перед Перуновым дубом³:

«Перуне-господине! Пошли к нам своих зорких лучников, с очами пылающими, с истоками кипящими! – Сновид говорил негромко, вытянув руки к пламени... – Даем тебе в дар белое тело, честную душу невесты твоей благолепной, ее очи светлые-пресветлые, ее перси – тугие-невинные. Кабы нас ты защитил от печали-тоски, кабы стрелами своими сразил врагов наших... А коль узришь нашу неискренность, коль души наши запутались в сетях обмана и лжи – испепели нас с родом нашим, разверзи под нами Пековые недра, и пусть вечно наши кости горят в огне живом...»

Мольба старого волхва состоит из четырех частей. Первая часть представляет собой обращение к богу-громовержцу с просьбой при-слать его слуг, персонифицирующих, насколько об этом можно судить, одно из главных оружий Перуна – стрелы; лингвистическим показате-

¹ Иванченко Р.П. Гнев Перуна: Роман. Пер. с укр. М., 1986, с. 2. Текст самого романа цитируется далее по данному изданию без указания страниц.

² Там же. Оговоримся сразу, что мы вовсе не стремимся поставить знак равенства между Вельтманом (значение творчества которого начинает осознаваться все больше и больше) и рядовым историческим романистом советского времени: нас интересует лишь то, какими способами они решают аналогичные художественные задачи (мы также спешим дистанцироваться от любого участия в гипотетической дискуссии о полной независимости украинской словесности).

³ Разумеется, это действие совершается им нелегально: события книги происходят – как это сообщает сам автор – спустя восемьдесят лет после принятия христианства, когда все языческие требы были официально запрещены. Однако в художественном мире романа (что, впрочем, как и у Вельтмана, достаточно хорошо согласуется с реальными историческими данными) язычество сохраняет свое существование: связанные с ним культовые действия продолжают справляться наследниками жреческой традиции, которые не только не дают угаснуть религии предков, но и (тут уже явно сказываются шаблоны официальной советской историографии) возглавляют вооруженную борьбу простого народа за социальную справедливость, нарушенную, как стремится доказать писатель, именно введением христианства (пропаганда смирения, которую оно ведет, оборачивается «освящением» насилия и жестокости сильных).

лем «седой» языческой древности выступает при этом на удивление правильно образованная форма звательного падежа («Перуно-господине»). Вторая часть – перечисление того, что приносится Перуну в дар (выглядит этот перечень довольно странно: если соседство души и тела обусловлено их совмещением в стандартной оппозиции, то переход от «светлых» очей к «невинно-тугим» персям ничем, по сути дела, не мотивирован). Третья часть – вновь просьба, но уже в виде сослагательного наклонения («кабы... ты... [глагол в прошедшем времени]»), что придает ожиданию желаемых благ оттенок некой безнадежности. Заключительный фрагмент подчиняется формуле «если... то...»: если Перун увидит, что обратившиеся к нему с просьбой люди недостойны его внимания и заботы, то он получает право расправиться с ними примерно теми способами, которыми в христианстве принято наказывать грешников. Созданный по этому случаю ад получает название «Пековых недр», то есть отдается в ведение придуманного (или где-то вычитанного) писательницей Пека – бога, по ее словам, «кровопролития и смерти в славянской мифологии» (справки о языческом пантеоне и низшей демонологии дохристианской Руси, которые рассыпаны по роману в виде «научных» примечаний, временами просто умиляют). Тот факт, что такого бога у славян никогда не существовало, разумеется, не требует каких-либо развернутых комментариев. Хорошо известно, что «представления о пекле... сложились под влиянием христианского учения об аде»¹, а не в результате морфологических экзерсисов над одним из фиктивных языческих теонимов (если быть до конца точным, то не Пек «породил» пекло, а наоборот: преисподняя дала имя своему воображаемому владыке). Бросается также в глаза, что, несмотря на высокое положение главного волхва (не предполагающее какого-либо двоеверия), Сновид в ладах с христианской гомилетикой: обнаружить церковнославянизмы в его «молитве» не составляет труда («очи», «благолепная», «узришь», «разверзи»). Причина этого анахронизма вполне очевидна: торжественность изображенного в романе момента требует, по мнению автора, должной выпренности, а она уже давно (в том числе и на уровне обыденного сознания) ассоциируется с обилием церковнославянизмов. Еще одним лингвистическим просчетом является неуместное употребление эпитета «живой» применительно к слову «огонь». Ведь «живой огонь» – это огонь, добываемый в ритуальных целях (например, во время эпидемий) «при помощи деревянных палочек или специальных приспособлений»², он не имеет ничего общего с тем пламенем, которое освещает мрачные глубины ада (не случайно его называют также «свя-

¹ Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Т. 2. К–Я. М., 1988, с. 296.

² Топорков А.Л. Огонь // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 285.

той» или «небесный»). Недопустимость указанного просчета усугубляется еще и тем, что, как мы увидим ниже, автору все-таки знакомы скрывающиеся за выражением «живой огонь» реалии.

Ситуация, в которой произносится следующая молитва, носит почти экстремальный характер: к ее помощи прибегает спасающийся от преследования степных кочевников гонец племени уличей (те эпизоды, действие которых разворачивается в предшествующую принятию христианства эпоху, происходят в воображении Нестора-летописца, создающего «Повесть временных лет»). Протянув руки к месяцу (дело происходит ночью), он восклицает:

«– Ты, сын всемогущественного бога Неба-Сварога, ты, ночное светило, отец вечной Тьмы!.. Властелин снов и страж дубрав... Ты, охранитель тайн Ночи и помощник татей... исцелитель больных и утешитель несчастных... Прислушайся к моей молитве... Помоги моему верному Одару <коню героя – А.К.>! Дай силы его телу, а ногам быстроту... Защити от острого камня и стрелы коварной... Помоги доброму Чуру... Защити от неожиданной Мораны-смерти... К тебе мое слово... мое моление... Не посылай туч на поле небесное, не прячь от глаз моих Белую дорогу и Полнощную звезду <Млечный путь и Полярную звезду – прим. авт.>. Мой род за сие принесет тебе в жертву самого большого тура, а я добуду из сухого древа живой огонь и во дни разгорания Солнца зажгу и тебе бадняк. Дабы и ты, Месяц-Сварожич, набрался от живого тепла света и силы...»

Отступлений от исторической действительности здесь допущено еще больше. Так, в славянской мифологии месяц никогда не был сыном неба – Сварожичем. Родственную связь между ними делают невозможной два фактора. Во-первых, Сварог (если не считать его измышлением древнерусских книжников¹) – это бог огня². Во-вторых, сыном Сварога

¹ Такую «нигилистическую» позицию по отношению к Сварогу отстаивает, например, Н.И. Зубов (Зубов Н.И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина, 1995, № 3).

² Конечно, Афанасьев мог утверждать, что «небо у древних славян олицетворялось в мужском образе Сварога» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый, с. 129), но только в рамках научных представлений своего времени и собственной теоретической системы. Можно, кстати, предположить, что решение объявить Сварога отцом Месяца появилось у Раисы Иванченко под непосредственным влиянием афанасьевских рассуждений, предлагающих, помимо прочего, и такую генсалогию: «У славян *отец* Небо получил название Сварога: он верховный владыка вселенной, родоначальник светлых богов, прабог... Дело ума поэтически выразилось в естественной форме рожденья новых богов от Сварога» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый, с. 64-65). Если к этому добавить, что иногда «Солнце и Месяц были представляемы в родственной связи» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый, 74), как сестра и брат (рожденные, по мнению Афанасьева, тем же Сварогом), то логика предпринятого писательницей «усыновления» становится вполне понятной. Отме-

считался либо воплощающий солнце Дажьбог (как гласит Ипатьевская летопись, «... сего ради прозваша и богъ Сварогъ... и по семь царствова сынъ его именем Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ»¹), либо упоминаемый в поучениях против язычников Сварожич².

Почти так же обосновательно выглядит в «молитве» и обращение к «доброму Чуру»³. Ведь вполне убедительно доказано, что его причисление к мифологическим персонажам «более чем проблематично, ибо не подтверждено достоверными текстами и записями (некоторые свидетельства о наличии у белорусов *Чура* – бога, оберегающего границы владений (Deus Terminus), еще Потехня справедливо «считал за выдумку»)⁴. Правда, в отличие от принудительной записи в свароговы родственники, оно возникло в «Гневе Перуна» не на пустом месте: автор присоединяется к той точке зрения, которую разделяли такие авторитетные филологи, как Афанасьев, Рожнецкий, Брюкнер, Погодин, Максимов, Десницкая и др.

Последним ингредиентом в этом своеобразном теонимическом «ас-сорт» является образ «Мораны-смерти». Неправомерность его присутствия объясняется тем, что богиня смерти Морана обязана своим происхождением современной подделке в чешских глоссах средневековой энциклопедии «*Mater Verborum*»⁵ и, следовательно, не может претендовать на полноценный сакральный статус. Правда, с точки зрения В.Н. Топорова (не отрицающего фальсифицированный характер указан-

тим также, что в последнем обобщающем исследовании по славянскому язычеству права Сварога на владение небесной твердью были восстановлены (Клсйн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. М., 2004, с. 239-240); однако легитимность подобной «реституции» вызывает большие сомнения.

¹ Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров. Сварог // Славянская мифология, с. 348.

² Впрочем, «остается не до конца ясным, относились ли оба варианта имени <Сварог и Сварожич – А.К.> к одному персонажу (как нейтральное и уменьшительно-ласкательное), или они обозначают отца (*Сварог*) и его сына (*Сварожич*, которым мог быть, например, Дажьбог), или же *сварожич* – земной огонь, костер, воплощающий образ самого Сварога» (Топоров В.Н. Праславянская устная словесность // История литератур западных и южных славян. Том I: От истоков до середины XVIII века. М., 1997, с. 61). Запутанного вопроса о «семейных» делах Сварога касается в своей недавней монографии и В.Я. Петрухин (Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I. (Древняя Русь). М., 2000, с. 239-240).

³ Как сообщает Иванченко в примечании, «Чур, Цур, Шур <в последнем случае, видимо, опечатка: должно быть *Щур* – А.К.> – весьма популярный у славян бог – охранитель домашнего очага, благополучия, рода».

⁴ Толстой Н.И. *Чур и чушь* // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 365. См. также: Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005, с. 433.

⁵ Нидерле Л. Славянские древности. М., 1956, с. 285.

ных глосс), ее упоминание не лишено «некоторого реального смысла»¹. И хотя он ограничивается всего лишь этой репликой, можно догадаться, что имеется в виду существование мифологических персонажей, чьи имена, так же как и имя Мораны, восходят к праславянскому *mor- / *meg- / *mьg-. Это, например, символизирующая смерть словацкая *Morena*, чучело которой уничтожалось в период Великого поста. Но даже в этом случае включение «Мораны-смерти» в мольбы посланца уличей не перестает оставаться ошибочным: обряд избавления от Мо(а)рены / Смерти принадлежат к западнославянской народной традиции², чьи признаки, конечно же, нельзя механически приписывать ритуальной практике славян восточных (пусть даже она воссоздается не в научных, а в художественных целях).

Однако сам автор был, по-видимому, одержим ложно понятой идеей славянского единства и потому решил представить в своей «молитве» еще и южнославянскую лексику. Именно к ней принадлежит слово «бадняк», обозначающее в балканском ареале кусок дерева, сжигаемый в сочельник или в ночь на Коледу³.

Такое безудержное смешение разнородных элементов (хронологических, этнических, лексических, обрядовых и т.п.), проводится в романе постоянно. Лишь оно позволило перенести капище бога балтийских славян Свентовита (вопреки всем звуковым законам вновь переименованного в *Световида*⁴) с острова Рюген (Руян) на берега Западного Буга, где он стал верховным богом племени дулебов. Конечно, эту «транспортировку» облегчило то, что на историческом порубежье волынян (дулебов), хорватов, тиверцев и бужан в середине XIX века был найден знаменитый языческий идол, который из-за своей четырехликости (четырёхголовой была и статуя Свентовита в рюгенской Арконе⁵) получил название збручского Святговита. Но автор романа должен был прекрасно понимать, что ставшее столь популярным уподобление не

¹ Топоров В.Н. Праславянская устная словесность, с. 65.

² «Чучела типа Марсны / Смерти делают в Чехии, Моравии, Словакии (за исключением самой восточной части), в Лужише и Польше» (Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002, с. 599).

³ Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Бадняк // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Т. 1. А–К. М., 1987, с. 150. В комментариях Иванченко вновь все поставлено с ног на голову: она сообщает читателю, что бадняк – это «живой огонь у древних славян, который добывали из сухого дерева и зажигали на Новый год».

⁴ А это уже непростительно, потому что со времен Вельтмана историческая фонетика славянских языков не только шагнула далеко вперед, но и выработала ряд положений пропедевтического характера, доступных любому образованному человеку (в том числе и тех, которые позволяют установить корреляцию *Свентовит* – *Святговит*).

⁵ От себя добавим, что *четырёхликий* и *четырёхголовый* – это все-таки явления разного порядка.

более чем основанная на внешнем сходстве метафора. И хотя поднятое со дна реки Збруч изваяние, «несомненно, представляет собой идола какого-то божества из западных славянских земель»¹, это, разумеется не Святовит; «кия бога, которого изображал этот идол, мы не знаем»².

Как бы то ни было, внешний облик романного *Световида* в главных своих чертах совпадает со збручской находкой³, что, безусловно, можно занести автору в актив (историческое правдоподобие пострадало бы куда больше, вздумай он воспроизвести статую из рюгенской Арконы): «Посреди... стоял вытесанный из белого камня бог дулебов Световид. Лики дулебского бога были высечены на четырехгранном столбе, потому и был о четырех лицах. Он одновременно глядел на все четыре стороны света – то с усмешкой лукавой на тонких губах, под длинным носом, то с жестким прищуром глаз под насупленной бровью, то будто грустно всматривался вдаль или мечтательно углубился в свои раздумья. Голову Световида покрывала высокая шапка, напоминавшая бараньи шапки пастухов». Однако, как мы уже сказали, полного сходства нет; лица збручского идола разнятся не своим эмоциональным состоянием, а тем, что принадлежат фигурам четырех самостоятельных персонажей: женщине с рогом, женщине с кольцом, мужчине с конем и мечом, а также мужчине с солярным знаком. У этих фигур (занимающих лишь один из трех горизонтальных ярусов изваяния) нет общих частей тела, тогда как писательской волей *Световид* ими наделен: «Руки, также высеченные из камня, тяжело упирались в черен <рукоять – прим. авт.> меча, а внизу, под ногами, крепко упиравшимися в землю, будто вросшими в нее, было высечено два скрещенных копыя и серп. Бог Световид, должно, также пахал землю, сеял хлеб, жал его и ломал копыя тех, кто посягал на добытое в поте чела добро». В этом последнем фрагменте вновь обращают на себя внимание различные изъяны повествования. Так, все та же погоня за церковнославянскими привела к образованию нелепого выражения «в поте чела», заменившего привычное «в поте лица своего» (видимо, автору неизвестно, что чело – это лоб, а не лицо). Однако этот просчет кажется незначительным по сравнению с алогизмом, демонстрирующим полное пренебрежение к визуальной стороне описания: если ноги Световида крепко упираются в землю (вросли в нее), то как под ними можно было еще что-то высечь?

¹ Нидерле Л. Ук. соч., с. 289.

² Там же.

³ Ее изображения широко известны, поэтому мы ограничимся тем небольшим фрагментом словесного описания памятника, который дает Б.А. Рыбаков: «Идол сделан из известняка; он четырехгранный, квадратный в сечении... Верхняя часть его оформлена в виде округлой шапки с меховой рельефной опушкой. Под общей шапкой – четыре человеческих лица, завершающие четыре плоские грани идола» (Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 2001, с. 226).

Впрочем, в наши задачи не входит подробный анализ тех способов, с помощью которых в романе Раисы Иванченко «воссозданы» предметные реалии славянского язычества; нас по-прежнему интересует лишь его словесная составляющая.

Не обошелся без нее и культ Световида. Почти сразу после эпизода с посланцем уличей описывается празднование дулебами дня урожая, где старейший волхв по имени Остромов произносит следующую молитву: «Пусть сын Неба и земли, ясновидящий Световид, отведет от нас напасть, пусть даст силы рукам и телу, дабы потом, зерном, чадами и своими могилами засевали мы землю. Дабы тело наше не утомлялось ни днем, ни вечером, ибо никто не ведает, какая нива даст урожай, а какую иссушат Стрибоговы внуки. Пусть душа человеческая не знает ни усталости, ни сомнений и мелочное не кажется ей великим, а великое – низким. Пусть душа нашего племени не опустошится. Ибо если душа станет пустой – пустым станет и мир, отпрянут от нее боги – и в землю изойдет род наш... Прими, великий Световид, наш хлеб и наше моление, не оскуди память нашу и род наш, дабы мир воздал нам своими плодами и утвердил нас на земле...»

Модернизированный характер этой молитвы также вполне очевиден: от начала и до конца она выполнена в духе церковной проповеди, произносимой в каком-нибудь сельском храме. В некоторых местах ее риторика начинает опираться не только на прославление смиренной жизни простого земледельца (день изо дня терпеливо и неустанно выполняющего свое предназначение), но и на постулаты политической теории Нового времени, с ее постоянными апелляциями к духу народа или национальному характеру (последние два понятия как раз и соответствуют почти мифической «душе племени»). Но даже в тех случаях, когда речь идет о вполне заурядной душе отдельно взятого человека, «молитва» Световиду обнаруживает тяготение к усложненным этическим построениям: душа не только наделяется способностью различать добро и зло, но и лишается той самой возможности «лениться», о которой (в таком же «запретительном» ключе) говорится в известном стихотворении Николая Заболоцкого («Не позволяй душе лениться! Чтоб в ступе воду не толочь, Душа обязана трудиться И день и ночь, и день и ночь!...»¹). Что касается скрытой цитаты из «Слова о полку Игореве» («се ветры, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами»), то ее, разумеется, недостаточно, чтобы придать «молитве» Световида сколько-нибудь достоверные черты языческого мироощущения (к тому же – вновь скажется неумение автора справиться с миром предметных реалий –

¹ Заболоцкий Н.А. Столбцы: Столбцы, стихотворения, поэмы. СПб., 1993, с. 330.

ветры не могут иссушить нивы; это, как известно, под силу только солнцу).

«Молитву» Световиду сменяет в романе очередное обращение к Перуну. Оно звучит при тех же обстоятельствах, что сопровождали призывы к Сварожичу (только на этот раз от кочевников пытаются скрыться послы племени полян, а не уличей): «Испепели черную смерть нашу, Перуне-Огнище... Срази ее стрелами своими. Сломай коня, погни мечи, чтоб в землю навек вошли». Казалось бы, незначительный объем этой просьбы о заступничестве гарантирует отсутствие каких-либо несообразностей (они просто не должны успеть появиться). Однако и здесь есть повод высказать некоторые претензии. Так, соединенный с именем Перуна эпитет «огнище», видимо, представляется автору возвеличивающим, указывающим на огромные размеры того пламени, символическим воплощением которого выступал бог-громовержец (морфологическим основанием для подобных коннотаций – если они действительно сыграли решающую роль – следует считать наличие суффикса -иш-¹). При этом писательница совершенно не учитывает, что слово «огнище» имеет в славянских языках множество значений, весьма далеких от идеи увеличительности. Как указывал, например, Афанасьев, «огнище (серб. и др.-болг. огниште, чеш. ohnisko, луж. ognisko), употребляемое во многих славянских наречиях в смысле горна, очага, в лужицком и польском означает сверх того дом, жилье»². В некоторых диалектах русского языка «огнище» – это не только место, где выжжен лес (в чем, естественно, можно при желании усмотреть идею увеличения³), но и просто «огонь, разведенный на земле»⁴.

Другой недочет связан с выражением «черная смерть», которое использовано в молитве Перуну как метафорическое обозначение кочевых орд, вторгшихся на территорию славянских племен («Черная Степь...

¹ «Суффиксы увеличительности в словах, где они выступают, имеют более или менее резкую эмоциональную окраску – оттенки удивления, отвращения и под. Для названий и существ и неодушевленных предметов может употребляться суффикс -иш- с различием флексии в зависимости от рода имен существительных: *парнище, человечье, лесичье, чудище, болотище* (мужск., средн. р.), *рыбища, дурища, жарыща, ручища* (женск. р.). Кроме фамильярного и ласкового *дружичье* все подобные образования мужского рода для названий существ малоупотребительны... Исключительную употребительность эти формы получают в поэзии Маяковского: «Об пол с потолка *звоночище* хлопал. И снова, Звенящий *мячище* точно, Взлетал к потолку, ударившись об пол...» «А сердце глубже уходит в рога-тину! Течет *Ручьище* красной меди». «*Шерстищу* с *лапиц* и с *мордиц* выбрил. Гляделся в лядину» (Булаховский Л.А. Курс русского литературного языка. Том I. Киев, 1952, с. 137).

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй, с. 25.

³ В этом случае «огнище» будет означать территорию, куда смог распространиться (а следовательно, увеличить границы своего воздействия) огонь.

⁴ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй, с. 25.

Катится сызнова... Черная смерть... Всем нам смерть» – говорит одна из героинь романа). Может быть, это и создает определенный поэтический эффект, но он все-таки не в состоянии вытравить из читательского сознания память о том, что «черная смерть» – это традиционное перифрастическое описание чумы¹, а значит, более привычное значение будет постоянно «заслонять» собой окказиональное, имеющее силу только в рамках конкретного случая (это почти то же самое, если бы какому-нибудь избитому выражению попытались бы «навязать» другую сферу употребления).

После второй – и последней – молитвы Перуну тех, кто движется по страницам романа, ожидает знакомство с лечебным разговором. Его появление мотивировано тем, что в походе на своего старшего брата Изяслава неожиданно заболевает киевский князь Всеволод (младший сын Ярослава Мудрого). Излечить его берется жрица капища Живы, которую – простор для фантазии, видимо, был невелик – зовут Живка. Вопрос, каким образом близ Киева оказался храм главного женского божества полабских славян², в ответе, конечно, не нуждается, поскольку мы уже имели возможность убедиться, что для создателя «Гнева Перуна» нет ни времени, ни расстояния³. Сам процесс лечения выглядит следующим образом. Живка смазывает князю виски какой-то «пахучей мазью», подносит к его лицу миску с водой, что-то шепчет, на кого-то машет рукой, «будто прогоняя», заставляет пить росу, сбрызгивает с помощью голубиного крыла водой (все эти действия перемежаются нравственными наставлениями, суть которых сводится к необходимости почитания старших⁴) и только потом произносит: «Приляг, князь, отдохни. А я заклинанья проговорю над тобой. Ты же слушай – и верь... Верь моему слову, князь!.. А ты, Огнеястра и Невея-Мертвяща, всем лихорадкам сестра старшая, окаянная, беги от князя моего без оглядки, ибо напушу на вас Живу-живицу – и даст она вам по триста ран на день. Убегайте в темные леса, на гнилые воды, в места пустынные и безводные, дабы вам красной крови князя моего не пити, сердца его не сушити, белого тела не ломати... Идите на топи, на темные луга, на густые

¹ Черной смертью, например, называли «мор, опустошавший русскую землю в 1352 году (при Симсоне Гордом)» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 59).

² Известная по хронике Гельмольда (XII в.), Жива «воплощает жизненную силу и противостоит мифологическим воплощениям смерти» (Мифы народов мира. Т. 1, с. 440).

³ Если в романе-сказке Вельтмана с этим можно было благополучно смириться, то во вполне традиционном историческом романе – уже нет.

⁴ О том, в каком ключе выдержаны речи Живки, можно составить представление по следующему отрывку: «Все мы – мимолетные искры в мирах – вспыхнули и гаснем. Ничего не остается после. Только пепел. Да слава о деяниях наших. Да память о добре...»

камыши, на сухие леса... на овраги глубокие, на степи степучие... Спи, спи... спи...»

Нетрудно заметить, что заклинание языческой жрицы «скалькировано» с так называемых трясавичных молитв, направленных против лихорадки (чьи симптомы как раз и персонифицированы в образе тряса-виц) и проникших на Русь вместе с христианской книжностью на рубеже X–XI веков. Таким образом, соответствие хронологическим критериям здесь соблюдено: в тот период, о котором повествуется в романе, подобные заговоры действительно могли звучать. Однако не из уст последних представителей когда-то столь могущественной жреческой корпорации (к тому моменту фактически ушедшей с исторической сцены), а из уст различного рода врачейателей (включая служителей официального культа), начитанных в отреченной литературе.

Если же говорить о конкретном источнике произносимой Живкой молитвы, то его надо искать в третьем томе «Поэтических воззрений славян на природу», где помещен раздел о заклятиях против лихорадок¹. Сравнение содержащихся в этом разделе материалов с текстом романа позволяет прийти к выводу, что созданная Райсой Иванченко конструкция не более чем экстракт приведенных у Афанасьева сведений.

Так, Огнеястра и Невея занимают последнее (двенадцатое) место в составленном Афанасьевым своде различных названий лихорадок: «Огнеястра и Невея – испорченное стар. нава – смерть или навье – мертвец, что служит новым подтверждением мифической связи демонов-болезней с теньями усопших. Невея (мертвящая) <преобразованная в романе в Невею-Мертвящу – А.К.> – всем лихорадкам сестра старейшая <выделено нами – А.К.>, плясавица, ради которой отсечена была голова Иоанну Предтечи; она всех проклятее, и если вселится в человека – он уже не избегнет смерти»².

Что представляют собой дальнейшие извлечения из афанасьевского текста (в котором пересказы и характеристики чередуются с прямым цитированием самых разных «трясавичных» заговоров) и как они соотносятся с тем, что мы имеем на «выходе», будет удобно продемонстрировать в виде следующей таблицы:

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 85–98.

² Там же, с. 88. С точки зрения современного исследователя, имя Огнеястра выводится из *огня + сестра*; важно, что оно зафиксировано именно на последней, двенадцатой позиции, «где имена тряса-виц обычно снабжаются постоянным комментарием, начинающимся словом «сестра» – старейшая, проклятйшая и т.п.; видимо, в результате искажений и описок первое слово комментария слилось с самим названием лихорадки» (Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 249).

«Поэтические воззрения славян на природу»

«Гнев Перуна»

«окаянные трясавицы!.. побегите от раба божия (имярек) за три дни, за три попрisha»¹

«... призову на вас великого апостола Сисиния, Михаила-архангела и четырех евангелистов Луку, Марка, Матфея, Иоанна, и учнут вас мучити, даючи вам по триста ран на день»²

«подите вы в темные леса, на гнилые колоды» или «в места пусты и безводны»³

«Малороссийские заговоры гонят лихоманок и другие болести в дебри, болота и пустыни безлюдные: «вам, уроки, у раба божого не стояты, жовтой кости не ломаты, червоной крови не пыты, серця его не нудыты, било-го тила не сушиты; вам идты на мха, на темные луга, на густые очерета, на сухие лиса!»⁴

«Пидить соби, уроки, на яры, на лисы дремучи, на степы степучи...»⁵

«... беги от князя моего без оглядки...»

«напущу на вас Живу-живицу – и даст она вам по триста ран на день»

«Убегайте в темные леса, на гнилые воды, в места пустынные и безводные»

«дабы вам красной крови князя моего не пити, сердца его не сушити, белого тела не ломати... Идите на топи, на темные луга, на густые камыши, на сухие леса...»

«на овраги глубокие, на степи степучие...»

Нашлось в романе место и двоеверию. Так, знахарка Нега Короткая (комичность этого «имянаречения», видимо, не осознавалась автором) «в душе почитала всех владык над людьми». Она «достала где-то иконку Иисуса Христа, но кланялась и Световиду, и Земле, чародействовала на волховской чаре у живого огня-бадняка, который зажигали на Новый год»⁶. Закономерно, что когда ее названная дочь Гайка попала в беду, эта древнерусская предшественница Тойнби (также мечтавшего о создании вселенской религии на основе объединения всех существующих культов) решила испросить помощи у самых разных богов и природных явлений: «Всевидающий боже Световид! И ты, Христос, сын человеческий,

¹ Там же, с. 89.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 90.

⁵ Там же, с. 91.

⁶ Что означает выражение «чародействовать на волховской чаре» остается для нас загадкой (возможности справиться у автора мы не имели).

милостивый. Все видите, все знаете. Снимите тяжесть с души невинной и чистой. Тучей закройте ее от проклятого ока Чернобога, небесами накройте, на главу красное солнце положите, подпоясайте зарницами, частыми звездами обтычьте, острыми стрелами от всякого злого умысла спасите... – Нега подняла лицо вверх к вечернему небу, прищурила слепнущие глаза и вновь зашептала: – И ты, Вечерняя Заря. Как сама тихо гаснешь-исчезаешь, так чтоб и злоба к нам, бедным, погасла у врагов и надругателей наших. Уйми-усмири врагов наших, обожги супостатам сердце... Злые замыслы дабы не возносились, дабы не приносили нам горькой беды...»

Если отбросить апелляции к распорядителям людских судеб (Световиду и Христу), то импровизированная молитва Неги «склеена» из двух весьма распространенных заговорных формул: «чудесного одевания» и уподобления заре. В первом случае непосредственным источником, вероятно, вновь послужили «Поэтические воззрения славян на природу», где в разделе «Живая вода и вещее слово» приводится заговор с идентичной последовательностью действий: «... небесами покроюся, на главу свою свою кладу красное солнце, подпояшусь светлыми зорями, обтычуся частыми звездами, что острыми стрелами – от всякого злого недуга»¹.

И для второй формулы, насколько об этом можно судить, образцом стал все тот же труд Афанасьева. Во всяком случае на странице, которая предшествует рассказу о мотиве «чудесного одевания» помещен фрагмент заговора с идентичной структурой: «Матушка Зоря Вечерняя, Утренняя, Полночная! как вы тихо потухаете-поблекаете, так бы и болезни и скорби в рабе божием (имя) потухли и поблекли...»²

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый, с. 419. Сам Афанасьев указывает, что заимствовал этот заговор «из рукописн. сборника» (там же), но не приводит никаких сведений, связанных с датировкой или местонахождением последнего. Между тем сопоставительный анализ показывает, что исследователь мог цитировать (правда, с незначительными отступлениями от оригинала) заговор «На подход ко властям или на умиловивление судей» из приобретенной в Архангельской губернии старинной рукописи, хранящейся в архиве РГО и напечатанной впоследствии Л.Н. Майковым. В его «Великорусских заклинаниях» соответствующий фрагмент выглядит следующим образом: «небесами покровуюся, на главу свою кладу красное солнце, оболочу на себя светлый младый месяц, подпояшусь светлыми зорями, облачуся частыми звездами, что острыми стрелами – от всякого злого недруга моего!» (Великорусские заклинания, с. 146, № 338). Но нельзя исключать и того, что в распоряжении Афанасьева был всего лишь один из вариантов этой довольно распространенной апокрифической молитвы (тем более, что и Майков указывает в комментариях на несколько ее списков).

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый, с. 418. По своему характеру этому тексту очень близок заговор от разных болезней, помещенный опять же у Майкова: «Матушка заря вечерняя Дарья, утренняя Марся, полночная Макарида, как вы потухаете, поблекаете, денные и ночные, так бы и болезни и скорби в рабе Божием (имя рек) человеке потухли и поблекли денные, ночные и полночные; аминь» (Велико-

То ли благодаря заклинанию Неги Короткой, то ли вследствие удачного стечения обстоятельств, но Гаина сумела вырваться из княжеского плена. На воле, правда, ей не довелось пробыть долго: спустя какое-то время она была схвачена вновь. Не удивительно поэтому, что старая Нега попыталась выручить ее с помощью доказавшей свою силу словесной магии. Но на этот раз она решила обратиться к водной стихии: «Помоги, река-Десна... Омываешь ты крутые берега, желтые пески и белые камни горячие своей быстринной и волной ясной. Спаси дочь мою единственную! Вынеси в чистое поле, в теплое море, за топки болота, за зыбучие пески, за сосновые леса. Мать-водица, река-голубица, бежишь ты по пенькам-колодам, по лугам-болотам, очищаешь берега и землю от гнуса. Сними и с Гаины, дочери моей, проклятье Мораны. Спаси от смерти ее... Возьми вместо нее меня, немощную, всеми покинутую... Охо-хо... – молилась старая Нега на берегу Десны».

Не нужно большой смелости, чтобы предположить, что и здесь не обошлось без оглядки на Афанасьева. Так оно и есть: воззвания старой Неги представляют собой контаминацию двух заговорных фрагментов из XVI главы «Поэтических воззрений...», где они демонстрируют мифопоэтическое значение воды в народном творчестве: «матушка вода! Обмываешь ты круты берега, желты пески, бел-горюч камень своей быстринной и золотой струей... понеси-ка <недуги – А.К.>, матушка быстра река, своей быстринной-золотой струей в чистое поле, зимнее (синее?) море, за топучия грязи, за зыбучия болота, за сосновый лес, за осиновый тын»¹; «Матушка святая водица, родная сестрица! Бежишь ты по пенькам, по колодам, по лузам, по болотам, и бежишь чисто, непорочно; сними с раба божья (имя) всякия болезни и скорби»².

То, что к этому исходному материалу писатель добавил «проклятье» пресловутой Мораны, не вызывает какого-либо удивления, так как с наличием в «Гневе Перуна» автономной псевдоязыческой мифологии остается только мириться. А вот «очищение берегов от гнуса» выглядит куда более серьезным ляпом, поскольку не было большой нужды превращать обожествленную реку в простое средство от комаров.

Последний заговор в романе представлен как отголосок самой глубокой древности: его произносит сестра мифических Кия, Щека и Хорива – Лыбедь. После того, как к ней посватался хазарский каган Трухан (нет смысла рассуждать об исторической реальности этого факта),

русские заклинания, с. 95, № 236). Как бы то ни было, мы убеждены, что автор «Гнева Перуна» не тратил свою энергию на «диссимилацию» источников, пытаясь в обязательном порядке расширить их число: все, что ему было в данном случае нужно, он, не задумываясь, черпал из монографии Афанасьева.

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй, с. 189-190.

² Там же, с. 190.

она прибегает к Перунову дубу, чтобы с помощью заклятий «Земле и Небу, Ветру и Звездной Ночи» ускорить возвращение своего суженого, который находится в походе под началом князя Кия. Вот что звучит из ее уст: «Ночь темна, ночь тишна, сидишь ты на коне буланом, на седле соколином. Замыкаешь ты коморы, дверцы и хлевцы, дворцы и хоромы. Замкни врагам Кия губы-губища, щеки-прашеки, очи-праочи...

Где ты, брат мой, водишь дружину свою и суженого моего! В каких землях-странах, в каких палатах, пьешь ли вина из царских чаш золотых аль водой Дунай-реки захлебнулся? Спишь на пуховом ли ложе, или под звездным шатром мечом укрылся?..

На коне еду, змеей погоняю, всем твоим неприятелям и супостатам рты позакрываю... Гадючий хвост, а червячье чрево, яко придешь, брат, к врагам, кабы стали они как сухое дерево... Кабы стены, за которыми спрятался со дружиною, были немymi, кабы потолки лишь поднялись... Мои тихие речи, мои горячие мысли на добро Киевым воям кабы повернулись...»

Видимо, и самой писательнице показалось не совсем приличным нещадно эксплуатировать одного лишь Афанасьева (точно так же беззастенчиво компилирующий свою курсовую или дипломную работу студент стремится «разбавить» послуживший ему «рыбой» текст хотя бы парой замаскированных цитат из других источников). При каких-то случайных обстоятельствах (о целенаправленном поиске не может быть и речи) на последнем этапе работы над романом в руки Раисы Иванченко попали «Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край», где она и наткнулась на заклинания «к суду». Из этих двенадцати заклинаний ей были отобраны два, которые и послужили основой для создания «заговора» Лыбеди.

Заклинание, идущее в подборке Чубинского четвертым по счету, стало в нем инициальной формулой. При этом оно было видоизменено так (отброшенные части выделены нами курсивом), чтобы, с одной стороны, ликвидировать следы прямой речи от лица реальной женщины-исполнительницы, «защищавшей» в аутентичном тексте свои собственные интересы, а с другой, устранить реалии христианской эпохи: «Ніч темна, ніч тышна, сыдишь ты на коні буланому, на сидлі соколиному, замыкаєш ты коморы, дворці и хлівці, *церкви й монастири и Київські престоли*. Замкни моїмъ врагамъ губы и губища, *щоки й пращокы*, очы й праочы, *щобъ воны на мене нарощенну, хрецену и молитвовану рабу Божюю зубівъ и очей не вытрыщали, гніва въ серці не малы, щобъ усе поважали и въ добріхъ мыслях малы*»¹.

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом: Юго-Западный отдел. Мате-

Вопросы о судьбе Кия («Где ты, брат мой...») хоть и «вклиниваются» в пространство искусственно созданного трехчастного – как мы увидим далее – заговора, выступают все же в качестве своеобразного лирического отступления, не имеющего прямого отношения к «волхвованию» Лыбеди. Поэтому они лишь отделяют инициальную формулу от промежуточной, которая, в свою очередь, восходит к следующему тексту (в подборке Чубинского он идет вторым): «На коні іду, а гадюкою поганяю, усімь, усімь моїмь непрятелямь и супостатамь роты затыкаю. Гадючий хвість а жаб'яче черево, якь приїду я мыжь паны, то щобь стали вони якь сухе дерево»¹.

Произошедшие в нем изменения обусловлены не только привычным соблюдением грамматической «корректности» (связанной на этот раз с необходимостью перехода из первого лица во второе), но и соображениями, как можно предположить, стилистического порядка. Только они могли заставить заменить выразительное (пусть и с оттенком просторечия) «роты затыкаю» на нейтральное (уместное практически в любой ситуации) «рты позакрываю»; содержащее нежелательный (с точки зрения традиционных правил благозвучия) фонетический стык «жаб'яче черево» на почти анаграмматическое построение «червячье чрево» (черв – чрев). Хотя, конечно, нельзя исключать и того, что во всех указанных нами трансформациях куда больше случайности, чем осознанной писателем необходимости (если это так, то мы чересчур серьезно подошли к их анализу).

Заключительная часть импровизированного «заговора» Лыбеди представляет собой дополнения, сделанные самой писательницей. Первое из них («Кабы стены, за которыми спрятался со дружиною, были немими, кабы потолки лишь поднялись...») напрочь лишено какой бы то ни было мотивировки и вызывает полное недоумение. Зачем, например, лишать стены способности говорить? Неужели для того, чтобы они не выдали спрятавшихся за ними воинов Кия? Если да, то как этому могут помочь загадочные «раздвижные» потолки? Все это настолько абсурдно, что начинает закрадываться подозрение в какой-то непреднамеренной порче текста (дефектная рукопись, ошибка наборщиков, недосмотр корректора и проч.).

Финальная фраза («Мои тихие речи, мои горячие мысли на добро Киевым воям кабы повернулись...») частично восстанавливает утраченное смысловое равновесие (она вполне пригодна для завершения даже вполне реального заговорного текста), но вернуть ощущение хотя бы минимальной достоверности уже не в состоянии.

риалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Спб., 1872, т. 1, вып. 1, с. 95 (все заговоры «на суд» записаны в Каневском уезде).

¹ Там же.

Подводя итог анализу «языческих» молитв в романе Раисы Иванченко «Гнев Перуна», следует сказать, что механизм их создания более всего напоминает раскладывание пасьянса, но без каких-либо четко разработанных правил: сначала берется «колода» текстов из фольклорно-этнографических сборников XIX века, затем почти наугад «перемешивается» («перетасовывается»), и только потом, под аккомпанемент кратких реплик занявшегося «гаданием» автора (эквивалентных вставкам «от себя»), из нее извлекается две-три «карты», которые выкладываются одна за другой, образуя чисто внешнюю, лишенную внутреннего единства, композицию той или иной псевдоязыческой молитвы.

Глава 6

«ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ» И.П. САХАРОВА: ИСТОЧНИКИ, СТРУКТУРА И ВЛИЯНИЕ

Специфической разновидностью «литературного» творчества следует считать некоторые из так называемых «заклинательных песен», помещенных Сахаровым в «Сказаниях русского народа». В разделе «Сказания о чародействе» им приводятся «Заклинательная песнь над духами», «Чародейская песня ведьм», «Песня ведьм на Лысой горе», «Шабашная песня ведьм», «Песня ведьм на роковом шабаше», «Чародейская песня русалок» и «Чародейская песня солнечных дев».

Первая «песнь» представляет собой не что иное, как известный «магический квадрат» (называемый также «Печать премудрого царя Соломона»), но данный в русифицированной форме:

С.	...	А.	...	Т.	...	О.	...	Р.
А.	...	Р.	...	Е.	...	П.	...	О.
Т.	...	Е.	...	Н.	...	Е.	...	Т.
О.	...	П.	...	Е.	...	Р.	...	А.
Р.	...	О.	...	Т.	...	А.	...	С.

Сахаров утверждает, что, подобно всем остальным¹, она проникла «в русскую землю из Белоруссии, Польши, Остзейских губерний и Швеции»². Хотя «основательных доказательств на это, — по его же признанию, — нет»³, с указанным направлением распространения соответствующих формул вполне можно согласиться. В его пользу (пусть и косвенно) говорит хотя бы то, что квадраты SATOR чаще всего встречаются в тех рукописных сборниках, которые содержат календари или гадательные тексты, связанные с еврейской книжностью, распространявшейся в XV-XVI веках именно через территорию Великого княжества Литовского и Польши⁴.

¹ Неясно, правда (по причине крайней «неряшливости» сахаровского слога), имеет ли он в виду только другие «заклинательные песни над духами» или «заклинательные песни» в целом.

² Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 84.

³ Там же.

⁴ См. об этом: Райан В.Ф. Баня в полночь, с. 36-40, 432.

Не случайно, что в «Описании рукописей ученого архива императорского Русского Географического общества», дающем достоверную картину этнографических реалий второй половины XIX в., бытование магических квадратов (точнее, входящих в их состав слов) засвидетельствовано только в Витебской губернии, где после укуса бешеной собаки рекомендовалось либо писать, либо произносить «Sator, Apero, Tenet Orega, Rotas»¹.

Удовлетворительного объяснения этой геометрической «песни», согласно Сахарову, не существует: «наши поселяне знают только ее слова, но не понимают ее значения»². Последнее, впрочем, доступно для проявления, но только в том случае, если «переставить все слова по способу, известному одним заклинателям духов»³ (перед нами, таким образом, зашифрованное анаграмматическое послание).

Вряд ли можно всерьез воспринимать заявление Сахарова, что «заклинательная песня над духами вошла в русскую демонологию, и наши ведьмы испытывают ее силу в обряде посвятельном»⁴. Это не только не подтверждается имеющимися аутентичными материалами, но и противоречит самому характеру магической инициации, принятой у восточных славян.

Как показали раскопки в Риме и Помпеях, магический квадрат был известен уже в начале новой эры. Не исключено, что тогда он использовался в качестве знака принадлежности к христианской общине⁵. Но с веками его функции расширились, перерастая рамки конфессиональной символики. Например, в латышской традиции XIX-XX вв. – а ее данные (касающиеся интересующего нас аспекта) могут быть экстраполированы на весь европейский «католический» ареал – магические квадраты считались средством эффективной защиты от злого умысла, дурного глаза, болезней и бытовых неприятностей (например, пожара). Способы их использования отличаются исключительным разнообразием: «Они чертятся над входом в дом, изображаются на двери и воротах, рисуются на люльке. Перед тем как ставить хлеб в печь, на нем пишется магический квадрат. Чтобы задуманное желание исполнилось, магический

¹ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива имп. Русского Географического Общества. Выпуск первый, с. 141, № 8. Такой же способ лечения зафиксирован и в чешской традиции (Вельмесова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004, с. 140, № 167).

² Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 85.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Лскомцева М.И. Семиотический анализ латышских заговоров в каббалистической традиции // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995, с. 110.

квадрат представляется на бумаге, которая должна быть сожжена, пепел высыпан в вино и это вино – выпито»¹.

С точки зрения формальных особенностей (подмеченных уже Сахаровым) магический квадрат является и акростихом, и собственно квадратом, и палиндромом. «Как палиндром, его можно читать слева направо и наоборот, как квадрат, его можно читать сверху вниз и снизу вверх, как акростих, это можно проделывать с каждой строкой и колонкой, и при всех этих чтениях смысл и текст остается неизменным: «сеятель Арепо содержит колеса со старанием». Центральные оси этого квадрата остаются неизменными и образуют крест со значением «держит»². Из входящих в магический квадрат букв может быть составлена молитва «Ого Те, Pater, ого Те, Pater, sanas» – «Отче, молю Тебя, Отче, молю Тебя, Ты исцеляешь»³.

Нельзя исключать влияние данного магического квадрата на художественную практику писателей-футуристов, знакомых и со сборником Сахарова, и с многочисленными пособиями по практической магии, весьма популярными у массового читателя начала XX столетия⁴. Так, Хенрик Баран высказал предположение, что источники хлебниковских палиндромов «следует искать не только в палиндромах XVIII в., но и в таких, например, широко известных формулах, как «SATOR AREPO TENET OPERA ROTAS», с их древней традицией мистических ассоциаций»⁵.

После «Заклинательной песни над духами» Сахаров предлагает вниманию читателей «Чародейскую песню ведьм». Песня эта «поется, говорят опытные в демонологии, при полете ведьм на шабаш к Лысой горе»⁶:

¹ Там же, с. 108.

² Там же.

³ Там же, с. 110.

⁴ Здесь прежде всего стоит указать на многократно издававшиеся книги Папюса.

⁵ Баран Х. Новый взгляд на стихотворение Хлебникова «О, черви змеляные...»: контекст и источники // Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века: Сборник: Авториз. пер. с англ. М., 1993, с. 66.

⁶ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 86.

А.
 А.Б.
 А.Б.Р.
 А.Б.Р.А.
 А.Б.Р.А.К.
 А.Б.Р.А.К.А.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.Б.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.Б.Р.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.Б.Р.А.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.Б.Р.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.Б.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.А.
 А.Б.Р.А.К.А.Д.
 А.Б.Р.А.К.А.
 А.Б.Р.А.К.
 А.Б.Р.А.
 А.Б.Р.
 А.Б.
 А.

На самом деле перед нами один из самых распространенных заговоров (правильнее было бы сказать: буквенных талисманов) каббалистической традиции, представленной, как правило, словами, «повторяемыми определенное число раз в усекаемом виде»¹. Это «усекновение» призвано имитировать постепенное убывание болезни, опасности или чьих-то злых козней. Минимально необходимой геометрической единицей является здесь треугольник (прямоугольный или равнобедренный), «стесываемый» при необходимости с любых сторон своего основания. В тех же латышских оберегах засвидетельствована, например, такая форма²:

Abracadabra
 bracadabra
 racadabra
 acadabra
 cadabra
 adabra
 dabra
 abra
 bra
 ra
 a

¹ Лскомцева М.И. Ук. соч., с. 110.

² Там же, с. 111.

Само ключевое слово данного талисмана восходит к древнееврейской фразе *abreg ad habra* – «пошли свою молнию, пока она не убьет»¹. В других ее дериватах варьируется первичный звуковой комплекс: *Ab-saeadabra*², *Adabradabra*³, *Abracadabia*⁴, *Ababatabr*⁵ и т.д.

Если же вернуться к Сахарову (к его способу обращения с материалом), то, как и в предыдущей песне, он берет реально существующую магическую формулу и снабжает ее дополнительной функцией, приуроченной к быту русских «поселян» (вряд ли можно сказать определенно, как осуществляется эта поправка на доморощенное чародейство: в равной степени она может быть и результатом сознательной фантазии собирателя, и следствием чрезмерной доверчивости к чьим-то измышлениям). Ни с какими соображениями достоверности и убедительности Сахаров при этом не считается. Для того чтобы убедиться в надуманном характере большинства сообщаемых им сведений, достаточно представить их воображаемую реализацию, например, полет группы ведьм по направлению к Лысой горе, сопровождающийся залихватским исполнением приведенной выше песни (да еще с соблюдением ее графической структуры).

Вместе с тем не надо думать, что словом «абракадабра» у нас называли только непонятную речь или полную бессмыслицу. Оно было распространено и в сфере народной медицины, где использовалось в качестве заговора (особенно от лихорадки), писавшегося треугольником и носившегося в ладанке⁶. В дореволюционных дешевых изданиях, приводивших «без всякого разбора... сведения из славянских и западноевропейских источников, как научных, так и оккультных»⁷, образцы таких «иконических»⁸ заклинаний можно найти в большом количестве. На-

¹ Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996, с. 56. Предпринимались также попытки возвести ее к халдейским словам *Abbada Ke Dabra*, «которые, по-видимому, обращены к лихорадке и означают нечто типа «сгинь, как слово» (Уоллис Бадж Эрнест. Амулеты и суеверия. М., 2001, с. 180).

² Вельмезова Е.В. Ук. соч., с. 104, № 78 (от лихорадки).

³ Там же, с. 106, № 80 (от лихорадки).

⁴ Там же, № 81 (от лихорадки).

⁵ Лскомцева М.И. Ук. соч., с. 107 (функциональная направленность, к сожалению, не указана).

⁶ Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I: А-З. М., 1989, с. 2.

⁷ Баран Х. Ук. соч., с. 68.

⁸ Напомним, что в семиотике *иконическим* считается такой знак, который «обнаруживает в себе самом свойства, которыми должен обладать его объект как денотат» (Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983, с. 57). Исходя из этого, последовательность убывающих или «стесываемых» абракадабр допустимо рассматривать как динамическую модель постепенно исчезающей болезни.

пример, весьма популярная среди массового читателя компиляция «Чародейство, волшебство, знахарство и все русские народные заговоры» включает в себя целых девять построенных данного типа: «заговор от печали»¹ содержит «убывающее» слово СОКРУШЕНИЕ, «заговор от лихорадки»² – АВРААМЪ, «заговор идущего на войну от врага и ран»³ – НЕПРИКАСАЙСЯ, «для успеха на охоте»⁴ – УСПЕХ, «заговор от вина»⁵ – ИРОМОТАТЬ, «симпатическое средство от зубной боли»⁶ – РОТОМОРО, «заговор на счастливую торговлю»⁷ – СКЛАД, «талисман для счастья»⁸ – РОМОРЪ, заклятие, чтобы «заставить придти девушку, которая вам нравится»⁹ – МОРИТЕДАС.

Известны также и устные варианты «убывающих» словесных формул, лишенные, правда, магической функции. Так, жена хлыстовского пророка Савелия Рожкова, жившего в конце XIX века, впадая в экстаз, говорила «иными языками». Среди образчиков ее «странных глаголов» были и такие, чья структура состоит в несомненном родстве с принципом построения «абракадабр»: «Михайло, ихайло, хайло, айло, ло, о», «Кулешка (Акулина), улешка, лешка, ешка, шка, ка, а»¹⁰. Не исключено, что именно эти «тающие» слова нашли преломление в пьесе Анны Радловой «Богородицын корабль», посвященной истории знаменитой хлыстовской Богородицы Акулины Ивановны. Когда глава хлыстов Гавриил пророчествует о скором причащении кровью Богородицы, к нему присоединяется «Хор верных», как бы испрашивающий скорейшее наступление обещанного:

Кровавых дай струй
Отдай, дай,
Дай, ай!¹¹

¹ Чародейство, волшебство, знахарство и все русские народные заговоры // Русское колдовство: Сборник. СПб., 1997, с. 75.

² Там же, с. 76.

³ Там же, с. 77.

⁴ Там же, с. 79.

⁵ Там же, с. 80.

⁶ Там же, с. 87.

⁷ Там же, с. 88.

⁸ Там же, с. 90.

⁹ Там же, с. 133.

¹⁰ Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Исследование Д.Г. Коновалова. Часть I, выпуск I. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908, с. 167.

¹¹ Радлова А. Богородицын корабль. Берлин, 1923, с. 27.

Мы полагаем, что так же, как и магический квадрат, графический облик формулы «абракадабра» стимулировал возникновение и некоторых приемов русского поэтического авангарда. Например, стихотворение Василия Каменского «Я», впервые опубликованное в знаменитом сборнике «Рыкающий Парнас» (1914 г.), выглядит как типичный треугольный амулет¹:

Излучистая
Лучистая
Чистая
Истая
Стая
Тая
Ая
Я

Правда, Каменский придерживается несколько иного способа «усекновения» исходного слова, чем безымянные маги древности и наших дней. Он стремится к тому, чтобы каждая новая строчка содержала лишь осмысленные слова, поэтому во втором и третьем стихе «стесывает» по две буквы, а не по одной (в противном случае появились бы такие заумные образования, как «злучистая» и «учистая»). На потерю значения в предпоследней строке («ая») Каменский пошел исключительно ради сохранения симметричности всей художественной конструкции. Любопытно, что в написанную несколько позже «Поэмию о соловье»² он включил тот фрагмент стихотворения «Я.» (стихи 2 – 5), в котором установка на необходимость наличия смысла выполняется полностью. При этом сам «имплантированный» текст меняет свою конфигурацию таким образом, чтобы его составные части проецировались друг на друга (говоря иначе, шли «след в след»):

Лучистая
Чистая
Истая
Стая

Аналогичный прием Каменский использовал и в своих «железобетонных» поэмах. Например, в заглавии «железобетонной» поэмы «Константинополь» особым шрифтом выделено буквосочетание СТАНТИ,

¹ Мы воспроизводим данное стихотворение по следующему изданию: Русский футуризм: Теория. Практика. Критика. Воспоминания / Сост. В.Н. Терехина, А.П. Зименков. М., 1999, с. 93.

² Впервые опубликовано в книге: Четыре птицы: Стихи. М., 1916. Цитироваться будет по сборнику: Поэзия русского футуризма. СПб., 1999, с. 250.

которое не только повторяется ниже в качестве самостоятельной лексической единицы, но и служит для образования того, что Андрей Шемшурин предлагал называть «футуристическим столбиком»¹:

СТАНТИ
СТАНИ
СТАИ
СТА

В этой же поэме, как и в стихотворении «Я.», данный прием используется и без вертикального «выравнивания» совпадающих морфем (вместо этого они как бы передвигаются на освободившееся место):

МАТРОСЫ
ТРОСЫ
ОСЫ

В поэме «Скэтинг-рин» футуристические столбики образуются двумя различными способами. Во-первых, Каменский обращается к традиционному «стесыванию» исходного слова, чей остаток в итоге неожиданно становится начальным элементом новой лексемы²:

ПОДСКОКИ
СКОКИ
КОКИ
КО
КОТКА

Во-вторых, в противовес привычному «стесыванию» поэт использует также «наращивание» новых букв (оно сопровождается добавлением графически выделенной «вершины», не связанной какой-либо морфологической общностью с элементами футуристического столбика)³:

¹ Шемшурин А. Железобетонная поэма // Василий Каменский. Танго с коровами. Факсимильное воспроизведение 1914 г. М., 1991, с. 13. Данная статья, представляющая собой расшифровку «Константинополя» на основе комментариев самого Каменского, впервые опубликована в сборнике «Стрелец» (Сб. 1 / Под ред. А. Беленсона. П., 1915, с. 165-170).

² Особенности типографского набора «железобетонных» поэм переданы нами, разумеется, в самом приблизительном виде.

³ Если «читать» эту фигуру снизу вверх, то мы вновь столкнемся с привычным «стесыванием»; однако следует признать, что для большинства «железобетонных» поэм каноническим – если здесь вообще можно говорить о каком-либо каноне – является чтение словесных фигур именно сверху вниз: если от указанной последовательности нужно отступить, Каменским это оговаривается дополнительно, как в случае с поэмой «Полет Васи Каменского на аэроплане в Варшаве». Последний текст, кстати, «заключен в треугольник, представляя собой так называемую типографскую косынку, только перевернутую острым

А
МЫ
УМЫ
ДУМЫ

Кроме того, Каменский строит фигуры, которые, по аналогии с шемшуринским термином, можно назвать «футуристической лесенкой»:

лики
клики
ролики
кролики
королики

Любопытной параллелью к «абракадабрам» Каменского может быть один из греко-египетских амулетов, содержащий заговор против укуса ядовитого животного или насекомого, завершающийся последовательным сокращением имени древнего критского божества Дамнаменея:

Δαμναμενεύς
ἀμναμενεύς
μναμενεύς
ναμενεύς
ἀμενεύς
μενεύς
ἐνεύς
νεύς
εύς
ύς

Слова, складывающиеся в треугольник вершиной вниз, «представляют собой понятные по смыслу новообразования, основанные на соответствующих греческих лексемах, которые оформлены суффиксом деятеля -εύς. Само имя Δαμναμενεύς имеет значение «подавляющий, уничтожающий» (к δαμνάω). Последующие сокращения ἀμναμενεύς, μναμενεύς могут соответственно означать «не помнящий» и «помнящий» (к ἀμνημονέω и μνημονέω); ναμενεύς – «текущий» (? к νέω «теку»); ἀμενεύς, μενεύς – «слабый» и «сильный» (к ἀμενής и μένος, μένω); ἐνεύς,

концом кверху» (Молок Ю. Типографские опыты поэта-футуриста // Василий Каменский. Танго с коровами, с. 8). Следуя совету читать снизу вверх, «мы окажемся не столько читателями, сколько зрителями графического полета аэроплана. По мере отрыва его от земли, здесь – от нижнего края страницы, строчки становятся все короче, шрифт мельче, пока аэроплан не превращается в едва различимую, как знак или точку, одну букву. Треугольная фигура набора здесь своего рода типографская метафора поэтического образа» (там же).

νεύς – «плававший» и «плывущий» (к νέω); последние два слова обычны – εὔς «славный» и ὕς «кабан». В целом вся птеригома, вероятно, может быть понята как характеристика качеств амулета, придающего силу забывать и помнить, течь и плыть, быть славным, иметь силу кабана в контексте исцеления ядовитого укуса»¹.

Таким образом, изготовитель данной надписи оказался не только создателем оберега, но и творцом целого ряда «неологизмов», своеобразным поэтическим экспериментатором первых трех столетий нашей эры (именно этим хронологическим отрезком и датируется амулет). Как и для будущих теоретиков и практиков «речетворчества» (включая футуристов), для него было важным, чтобы в любом слове обязательно ощущалось то, «как оно сделано, из каких частей и морфем оно составлено и по какому принципу»².

В современной визуальной поэзии «треугольники» могут создаваться и без использования букв, как это происходит, например, в стихотворении «Ответ», входящем в цикл Генриха Сапгира «Стихи из трех элементов»³:

?
 ??
 ???
 ????
 ?????
 !? !? !? !?
 !?? !?? !?? !??
 ??? ??? ??? ???

Известно также, что очертание треугольника традиционно воспроизводят многие фигурные стихи (достаточно вспомнить «Пирамиду-треугольник» В.Я. Брюсова). Однако в них, в отличие от «абракадабр», всегда присутствует осмысленное вербальное сообщение, в какие бы «одежды» оно ни рядилось. Правда, необходимо отметить, что в постмодернистской литературе можно найти «гибридные» формы, в которых простое размещение какой-нибудь фразы в треугольном пространстве дополняется «наращиванием» или «стесыванием» одной из ее составных частей. В качестве примера сошлемся на повесть Владимира

¹ Яйлсено В.П. Греко-египетский амулет-заговор из окрестностей Анапы // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с. 63

² Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. М. – Л., 1928, с. 25.

³ Новое литературное обозрение, 1995, № 16, с. 249. «Ответ» располагается в указанном цикле под вторым номером. Ему предшествует «Вопрос», который состоит из одного единственного вопросительного знака.

Сорокина «Месяц в Дахау», где сюжетное повествование неожиданно разрывается таким «треугольником»¹:

НЕ
НАДО
НЕНАДО
НЕНАДОНЕ
НАДОНЕНА-
ДО НЕНАДОНЕ-
НА ДО НЕ НАДОНЕ-
НА ДОНЕНАДОНЕНА-
ДО НЕНАДОНЕНАДОНЕ-
НА ДО НЕНАДОНЕНАДОНЕ-
НАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕ-
НАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНА-
ДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕ-
НАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДО-
НЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕ-
НАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДО-
НЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДО-
НЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДО-
НЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДО-
НАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНАДОНЕНА-
ДОНЕНАДОНЕНАДОПРОТИВИТЬСЯГНОЙНОБЕ-
ЗУМНОМУРАЗЛАГАЮЩЕМУСЯСОЧАЩЕМУСЯКРОВА-
ВОЙСПЕРМОЙНАСИЛИЯХУТОТАЛИТАРИЗМА.АНАДО-
УМЕТЬОТДАВАТЬСЯЕМУСНАСЛАЖДЕНИЕМИСПОЛЬЗОЙД-
Л Я О Б Щ Е Г О Д Е Л А В . И . Л Е Н И Н

Итак, «Заклинательная песнь над духами» и «Чародейская песня ведьм» отсылают нас к чему-то подлинно существующему (пусть и преподнесенному в самой невероятной «упаковке»). Однако все другие «заклинательные песни» своим появлением обязаны, скорее всего, только «творчеству» Сахарова. Открывает эту череду фантомов «Песня ведьм на Лысой горе», снабженная затейливой предысторией, почти трогательной в своей нелепости: «В заповедных сказаниях поселян есть поверие, что какой-то казак, забравшись на Лысую гору, подслушал песню ведьм; но шабашное сборище, узнавши об открытии, утопило казака в реке. С тех пор она гуляет по белому свету и передается чародеями одним только ведьмам²».

Вопросы здесь (а задавать их необходимо, поскольку без критической проверки пользоваться сахаровскими текстами нельзя) напрашиваются сами собой. Если казак был утоплен ведьмами, то каким путем их песня стала известна? Может быть, прежде чем пойти ко дну, несчастный успел сообщить ее людям? Но как это согласуется с тем, что она

¹ Сорокин В.Г. Месяц в Дахау // Сорокин В.Г. Собрание сочинений в двух томах. Том I. М., 1998, с. 806.

² Там же, с. 87.

передается исключительно ведьмам и только чародеями (почему не от ведьмы к ведьме)? Нужны ли такие ограничения на право владения и получения, если она свободно «гуляет по белому свету»? Нельзя, конечно (чисто теоретически), исключать, что Сахаров просто не сумел внятно изложить реально существовавшее предание, но это не повод заниматься его реконструкцией.

Ценой казацкой жизни стала «какая-то смесь разнородных звуков языка, никому не известного и, может быть, никогда не бывалого»¹:

Кумара.

Них, них, запалам, бада.

Эшохомо, лаваса, шиббода.

Кумара.

А.а.а. — о.о.о. — и.и.и. — э.э.э. — у.у.у. — е.е.е.

Ла, ла, соб, ли, ли, соб, лу, лу, соб!

Жунжан.

Вихада, ксара, гуятун, гуятун.

Наппалим, вашиба, бухтара.

Мазитан, руахан, гуятун.

Жунжан.

Яндра, кулайнеми, яндра,

Яндра.

Особое место в композиции «песни» занимает пятая строка, которая целиком состоит из троекратно повторяемых гласных звуков (последний, впрочем, представляет собой «орфографическую гласную»). С точки зрения современного пропагандиста сахаровского «научного» наследия, это демонстрирует «протяжение записи в окончаниях слов»², позволяющее сделать вывод, что собиратель «слышал не только текст, но и его песенное исполнение, возможно, речитатив или мелодекламацию»³. Однако никаких слов пятый стих «Чародейской песни ведьм» не содержит, а те звуки, которые входят в его состав, безусловно, весьма далеки от «протяжения»: точки, соединяющие их, вряд ли можно расценивать как обозначение длительности⁴ (если и проводить какое-то соот-

¹ Там же.

² Балонов Ф.Р. «Ведьмовские песни» в записи И.П. Сахарова и их реминисценции в русской литературе и искусстве // Этнолингвистика текста. Смиотика малых форм фольклора. II. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с.13.

³ Там же. Автор статьи указывает, что данное наблюдение сделано композитором К.К. Баташовым.

⁴ Видимо, понимая это, Ф.Р. Балонов пошел на прямую подмену, утверждая, будто песни Сахарова содержат звуковые комплексы, графически переданные, как а-а-а, о-о-о, у-у-у и т.п. (мотивацией здесь, конечно, может быть, и бессознательное претворение желаемого в действительное).

несение с техникой песенной «нотации», то перед нами – графическое выражение пауз). Ключом к расшифровке семантики пятой строки может стать тот факт, что в гностических амулетах и заклинаниях (тесно связанных все с той же каббалистической традицией) «большое значение приписывалось семи гласным»¹, комбинации которых включали в себя не только цепочки, подобные сахаровским, но и разновидности магического треугольника:

А
Е Е
Н Н Н
І І І І
О О О О О
У У У У У У
Ω Ω Ω Ω Ω Ω

Существует множество свидетельств чрезвычайной распространенности этого «семигласия» в раннехристианскую эпоху. Например, в знаменитой гностической «Второй книге Jeu» говорится, что перед крещением огнем ученики Иисуса держали в своих руках амулеты с семью гласными². Одна из магических процедур вызывания бога завершалась такой фразой: «Господи, я подражаю семи гласным, приди и прислушайся ко мне: «α εε ηηη ιιι οοοοο υυυυυ ωωωωωωω, αβρωχ, βρωχ, χραττωω, προαβρωω, Ιαω ουαετιουω»³.

Невольным преемником такого подражания стал «Бука русской литературы» – Алексей Елисеевич Крученых. В своей «Декларации слова, как такового», вышедшей в виде листовки в Санкт-Петербурге в 1913 году, он писал: «согласные дают быт, национальность, тяжесть, гласные – обратное – вселенский язык <язык, на котором возможно разговаривать и с Богом – А.К.>»⁴. В качестве образца текста, созданного на этом универсальном наречии, Крученых приводит стихотворение из одних гласных⁵:

¹ Уоллис Бадж Эрнест. Ук. соч., с. 167.

² Петров А.В. Эволюция магии на пути к усвоению ее платонической философией // ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3: Мсжвуз. сб. СПб, 2000, с. 158.

³ Большой Парижский магический папирус. ΛΕΚΑΝΟΜΑΝΤΕΙΑ. Гадания по блюду. Перевод с древнегреческого А.В. Петрова // Материалы и исследования по истории платонизма, с. 376.

⁴ Крученых А. Кукиш прошлякам: Фактура слова. Сдвигология русского стиха. Апокалипсис в русской литературе. М.-Таллинн, 1992, с. 44.

⁵ Там же. В оригинале последней буквой стихотворения является «ять» (мы не воспроизводим ее исключительно по техническим причинам). Как подметил В.Ф. Марков, это трехстишие Крученых состоит из гласных начала молитвы «Отче наш».

о е а
и е е и
а е е ь

В сборнике «Дохлая луна» (все тот же 1913 г.) художественные возможности «вселенского языка» были продемонстрированы на примеры произведения, получившего название «Высоты»¹:

е у ю
и а о
о а
о а е е и е я
о а
е у и е и
и е е
и и и и е и и и

Но вернемся к Сахарову. В графическом плане «Песня ведьм на Лысой горе» замыкается фигурой, в уменьшенном виде повторяющей контуры «Заклинательной песни над духами»:

Жунжан.
Яндра, кулайнеми, яндра,
Яндра.

Три «вершины» из четырех в ней занимает слово «яндра», которое обращает на себя внимание тем, что в нем, так же как и в глоссоталиях сектантов (киндра фендра киравека, рентре фенте, натруфунтру и т.д.²), обнаруживается склонность к откровенно чуждым для русского языка фонетическим пучкам *ндр* и *нтр*³.

¹ Алексей Крученых. Стихотворения, поэмы, романы, опера. СПб., 2001, с. 263-264. По мнению того же В.Ф. Маркова, за внешне причудливым рисунком гласных в этом стихотворении «довольно отчетливо проступает «Верую во единого Бога», кончаясь словами «видимым [же всем] и невидимым» (Марков Владимир. О свободе в поэзии: Статьи, эссе, разнос. Пб., 1994, с. 334). Однако Н.А. Богомолов доказал, «что и сам Крученых, и исследователь несколько подтягивают факты к тому, что им хотелось бы видеть. Марков своей волей добавляет в начало второй строки две гласные – «о е», чтобы получить более точное соответствие, он же убирает (ставя в квадратные скобки) слова «же всем», то есть еще две гласные оказываются «пропущенными». Но дело не только в этом. И Крученых, и Марков не обратили внимания на то обстоятельство (или пренебрегли им), что слово «Верую» по старой орфографии пишется через «ять», а не через «есть» (Богомолов Н.А. «Дыр бул щыл» в контексте эпохи // Новое литературное обозрение, 2005, № 2 (72), с. 178).

² См. их примеры в уже упомянутом исследовании Д.Г. Коновалова.

³ Якобсон Р. О русском фольклоре // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996, с. 101-102.

За «Песней ведьм на Лысой горе» следует «Шабашная песня ведьм» (такое название заставляет задуматься над тем, к чему же была приурочена предыдущая песня; поскольку она не сопровождает непосредственно шабаш, то годится разве что для выражения радости по поводу благополучного приземления), открытая «одною молодою де-вушкою, обращенною из ведьм в прежнее состояние»¹:

Гути!
Алегremos!
Астарот, бегемот!
Аксафат, сабатан!
Тенемос!
Гути!
Маяла, на, да, кагала!
Сагана!
Веда, шуга, ла, на, да, шуга!
Сагана!
Гула, гуала, на, да, лаффа!
Сагана!
Шаха, эхан, рова!
Чух, чух!
Крыда, эхан, сцоха!
Чух, чух, чух!
Гути!

По сравнению с другими, семантизированность этой песни достаточно высока. Это обусловлено тем, что своеобразным каркасом ее структуры являются взывания к различным демонам и полубожествам, имена которых, несмотря на искаженную форму, поддаются расшифровке. Так, практически нет сомнений, что за Астаротом скрывается либо Астарта – западносемитская богиня любви, плодородия и войны, олицетворяющая планету Венера, либо ее мужская параллель – древне-семитское божество Астар². Бегемот – один из тех демонов, которые довольно часто упоминаются в западноевропейских оккультных трактатах³. Слово «сабатан» заставляет вспомнить еврейский сабат, «кагала»

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 88.

² Мифы народов мира. Энциклопедия (В 2 томах). Т. 1. А-К. М., 1987, с. 115. Об Астароте см. также: Сад демонов – Hortus Daemonum: Словарь inferнальной мифологии Средне-восточья и Возрождения (автор-составитель А.Е. Махов). М., 2007, с. 52-53.

³ Обзор соответствующих сведений см.: Сад демонов – Hortus Daemonum, с. 53-55. Впрочем, «существование» Бегемота поддерживается не только экзегетикой, но и ритуальной практикой. Например, во Франции при приеме новых членов в секту дьяволопоклонников – *Братство Черного Барана* – «предводитель церемонии без конца ведет диалог с невидимым демоном Бегемотом» (Клод Сеньоль. Сказания о Дьяволе. Т. 1. М., 2002, с. 586). И,

может ассоциироваться со словом «кагал», обозначающим «собрание еврейских старейшин, род думы, правления; вся жидовская община, громада, мир; шумная, крикливая толпа»¹. Сагана – это, по всей видимости, орфографически «замаскированный» Сатана.

Программа праздничного концерта на Лысой горе включала в себя еще один номер, для которого Сахаров не смог придумать лучшего названия, чем «Песня ведьм на роковом шабаше». Однако никаких указаний на то, какое все-таки место занимала данная композиция в сценарии традиционного слета нечистой силы, Сахаров не дает (как, впрочем, и разъяснений по поводу того, чем просто шабаш отличается от рокового шабаша). Утверждается, правда, что эта песня в состоянии обогатить каждого, «кто только может пропеть ее»², но какого-либо соотношения с этапами колдовского сборища здесь нет. Хотя «Песня ведьм на роковом шабаше» представляет собой такое же «странное смешение звуков»³, как и в двух предшествующих случаях, ее лингвистические параметры определены более четко: в ней, согласно Сахарову, присутствует нечто «сходное с выговором цыган»:

Шикалу, Ликалу!
Шагадам, магадам, викадам.
Небазгин, доюлазгин, фиказгин.
Бейхамаиш, гейдулашанн, эламаин.
Ликалу!
Шию, шию, дан, – ба, ба, бан, ю.
Шию, шию, нетоли, – ба, ба, згин, ю.
Шию, шию, бала, ли, ба, ба, дам ю.
О вилла, вилла, дам, юхала!
Гираба, наюра, юхала!
Карабша, гултай, юхала!
Захива, ванилши, схабатай, янаха.
Захива, гирий, гирий, добила, янаха.
Захива, вилхомай, вилхомай, янаха.
Мяу! згин згин!
Гааш! згин, згин!
У – у – ! згин, згин!
Бя, – бая! – згин, згин!
Кво – кво! згин, згин!
Бду, бду! згин, згин!

конечно же, разговор о Бегемоте не может обойтись без упоминания одноименного персонажа романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита».

¹ Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И-О. М., 1989, с. 71.

² Там же.

³ Там же.

Карра! згин, згин!
 Тили, тили! згин, згин!
 Хив, чив! згин, згин!
 Жу, жу! згин, згин!
 Згин, згин, згин!

В композиционном плане эта песня делится на две неравные части. Первая из них (стихи 1 – 14) демонстрирует своеобразное «говорение языками» (внутренняя форма звучащих слов остается при этом непропоницаемой), вторая – набор звукоподражаний (ономатопей). С точки зрения Вяч. Вс. Иванова, рифмованная связка шагадам – магадам, содержащаяся в первой части, возникла на индоевропейской почве «тех заумных пар слов с начальным лабиальным элементом (сонорным носовым или смычным) во втором слове, которые и позднее характеризуют заговорные тексты»¹. В числе «предков» сахаровской зауми (точнее, одного из ее элементов) ученый называет, например, такие лувийские выражения, как *ahran wahan* и *aštaš waštaš* (упоминаемые среди списков нейтрализуемых ритуалом «дурных вещей»²). Другая параллель – использование подобных пар собственных имен»³ (лув. *Atammira Watammira*, хетт. *Šuhili Muhili*, греч. Κρωφι Μωφι, др.-герм. *Goinn ok Moinn*, *Hrist and Mist*, *Alfodr Valfodr* и т.д.). При всей занимательности указанных сопоставлений, встраивающих сахаровские песни в контекст истоков европейской культуры, с мнением Вяч. Вс. Иванова трудно согласиться. Дело в том, что для восточнославянских заговорных текстов наличие соответствующих парных сочетаний совсем не характерно: их нет даже в «Песне ведьм на роковом шабаше», так как, строго говоря, там представлены не пары, а триады заумных слов. Попытку исследователя расширить базу примеров за счет выражений типа «Заря Марья» также нельзя считать корректной, потому что никаких признаков «самовитого» языка они в себе не несут. Если же доказательства подбирать таким путем, то можно отбросить любые ограничения, добавляя к «шагадам – магадам» все те бинарные конструкции, где второй элемент начинается с лабиального звука; в таком случае обретут законную силу ссылки не только на «Зарю Марью», но и на «Царицу Милицу» (и даже на полуфольклорную «тетю Мотю»). Столь же безосновательны попытки найти следы этого приема в произведениях поэтов XX столетия, например в стихах Мандельштама: «светлой болью и молью...» Как один из пионеров применения математических методов в литературоведении,

¹ Иванов Вяч. Вс. Проблемы восстановления общиндоевропейских заговорных текстов // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I, с. 67.

² Там же.

³ Там же.

Вяч. Вс. Иванов должен прекрасно понимать, что подобные столкновения рифмующихся слов (отвечающих сформулированным выше дополнителным фонетическим критериям) неизбежны даже в повседневной речевой деятельности. Можно ли, например, утверждать, что фраза «добавьте лаврушки и петрушки» (допустимая в кулинарном рецепте) менее магична, чем только что приведенный фрагмент из Мандельштама?

Вторая часть строится по схеме «ономатопея + згин».¹ В большинстве звукоподражаний распознать объект имитации не составляет никакого труда: это мяуканье кошки («мяу»), протяжный вой какого-то животного («у-у»), бление овцы или барана («бя, – бая»)², квохтанье курицы («кво-кво»), карканье вороны («карра»), чириканье воробья («хивчив») и жужжание пчелы («жу-жу»). В тайну прочих ономатопей проникнуть сложнее, но и они поддаются интерпретации. В «гааш», например, можно заподозрить искаженный собачий лай («гав»), а в «тили, тили» – пение жаворонка, которое часто передается словесными формулами, включающими в себя указанный комплекс звуков: «Тиливоз, тиливоз, кидай сани, бери воз!»⁴, «Діду, діду, тилідіж, ховай сані, бери віз!»⁵ и т.д. Одно лишь «бду, бду» не имеет, пожалуй, удовлетворительного объяснения. Что касается «згин!», то оно, видимо, восходит к императиву «сгинь!» («исчезни!», «погибни!»). Отметим при этом, что «згин» звучит и в первой части «Песни ведьм на роковом шабаше»: в седьмой строчке это слово представлено в «чистом» виде, а в третьей – в качестве своеобразного «аффикса» («Небазгин, доюлазгин, фиказгин»).

Словно осознав, что на Лысой горе больше делать нечего, Сахаров обращается к песенному репертуару обитателей иных локусов. Результатом такого переключения внимания (видимо, на почве истощенности фантазии в придумывании названий) стала «Чародейская песня русалок», способная привести в усыпление (прежде всего молодых людей, до которых так охочи прекрасные обительницы лесов и водоемов).

¹ Подвести под разряд имитативов можно и некоторые элементы первой части. Бление, например, в самых разных языках (от английского до таджикского) передается как «ба-ба!», то есть посредством звукосочетаний, широко представленных в строчках 6–8.

² «Бякать, бякнуть <...> – блять по-овечьи; кричать *бя, бе...* Бячать *пск.* блять по-овечьи, бякать; бяшка *ж. ряз. влгд.* Бялька *псм.* бяшутка *пск.* баля, балька, овца. *Бяш-бяш*, призывная кличка овцу» (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1, с. 159).

³ «Чивиль, воробышск, воробей, по крику сго ссть прозвание *Чивилев*» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4: Р–в. М., 1991, с. 603).

⁴ Гура А.В. Вербальные звукоподражания в общении человека с птицами и животными // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. 1, с. 108.

⁵ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997, с. 639.

Поселяне эту песню «скрывают за тайну»¹ (русалки, видимо, охотно делятся со всеми желающими). Вместе с тем, странным образом подытоживает Сахаров, люди «не умеют пользоваться этою песнею»². Слова ее, как всегда, непонятны, «не говоря уже о значении»³:

Шивда, винза, каланда, миногама!
 Ийда, ийда, якуталима, батама!
 Нуффаша, зинзама, охуто, ми!
 Копоцо, копоцам, копоцама!
 Ябудала, викгаза, мейда!
 Ио, иа, о – ио, иа, цок! ио, иа, паццо! ио, иа, пипаццо!
 Зоокатама, зоосцома, никам, Никам, шолда!
 Пац, пац, пац, пац, пац, пац, пац, пац!
 Пинцо, пинцо, пинцо, дынза!
 Шоно, пинцо, пинцо, дынза!
 Шоно, чиходам, викгаза, мейда!
 Боцопо, хондыremo, боцопо, галемо!
 Руахадо, рындо, рындо, галемо!
 Ио, иа, о! Ио, иа, цолк! ио иа цолк! ио, иа цолк!
 Ниппуда, боалтамо, гилтовска, шолда!
 Коффудамо, шираффо, сцохалемо, шолда!
 Шоно, шоно, шоно!
 Пинцо, пинцо, пинцо!

В этом потоке «зауми» стоит обратить особое внимание на строчки 6 («Ио, иа, о – ио, иа, цок! ио, иа, паццо! ио, иа, пипаццо!») и 14 («Ио, иа, о! Ио, иа, цолк! ио иа цолк! ио, иа цолк!»). С одной стороны, повторяющиеся в них звуки «ио» являются неотъемлемой частью припева в реально существующих троичных песнях:

Ио, ио, семик – Троица!
 Туча с громом сговаривалась:
 «Пойдем, гром, погуляем с тобою,
 Во ту слободу, в Радышевчину,
 Ио, ио, семик, Троица!»⁴

С другой стороны, представленный в «Чародейской песне русалок» звуковой комплекс «иа(о)» вызывает ассоциации с такими эллинистиче-

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 89.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 98 (см. также с. 99, 112-113).

скими формами библейской тетраграммы (божественного ветхозаветного имени), как «IаѠ» и «IаѠ»¹.

Не рискуя искушать внимание читателя еще одним образом сплошной тарабарщины, Сахаров решил разбавить ей хоть и странное, но в какой-то степени связное повествование об огненном змее. Так появилась «Чародейская песня Солнцевых дев», которая, «по сказанию чародеев, поется при брачной жизни огненного змея с девушкою²» (для удобства восприятия текста все вкрапления «зауми» выделены курсивом):

«Во всем доме – *гилло магал* – сидела солнцева дева. Не терем златой – *шингафа* – искала дева; не богатырь могуч из Ноугорода подлетал; подлетал огненный змей. – *Лиф лиф зауцапа калапуда*. – А броня не медяна, не злата; а ширинки на нем не жемчужены; а шлем на нем не из красного уклада; а калена стрела не из дедовского ларца – *Пицапо фукадалимо короиталима канафо*. – Полкан, Полкан! Разбей ты огненного змея; ты соблюди девичью красу солнцевой девы – *Вихадима гилло могал дираф*. – Из-за Хвалынского моря летел огненный змей по синему небу, во дальнюю деревушку, во терем к деве. Могуч богатырь – *Шиялла Шибудда кочилла барайчихо дойцофо кирайха дина*. – Во малиновом саду камка волжская, а на камке дева мертвая, со живой водой, со любовью <должно быть «лютой» – А.К.> свекровью, со злым свекром. Убит огненный змей, рассыпаны перья по Хвалынскому морю, по сырому бору Муромском, по медяной росе, по утренней заре. – *Яниха шойдега бираха вилдо*. – А наехал злой татарин, и узял по полон солнцеву деву, во золотую орду, к лютому Мамаю, к нехристу бусурманскому, ко проклятому бархадею. – *Уахама шиорофо*»³.

Итак, «Чародейская песня Солнцевых дев» представляет собой глоссологию вразбивку с эпосом. Такой прием построения текста может быть сопоставлен с песней «Там на горах наехали бухары» из сборника Кириши Данилова. В ней прозрачные по смыслу куплеты перемежаются «заумным» рефреном, восходящим к искаженному тюркскому наречию:

Весур, весур валах-тан-тарах-
таранда-руфу!⁴

Аналогичную композицию имеет «Хор ко гордости» А.П. Сумарокова. В двух строфах этого стихотворения, высмеивающего русских

¹ См. о них: Архиепископ Феофан (Быстров). Тетраграмма, или Божественно ветхозаветное имя YHWN. Киев, 2004.

² Там же, с. 90.

³ Там же.

⁴ Древние российские стихотворения, собранные Киршию Даниловым. / Под редакцией А.А. Горелова. СПб., 2000, с. 343-344.

сектантов, только начальные строчки выстроены по законам «нормальной» человеческой речи: за ними следует своеобразный «припев», оформленный как типичная глоссолалия:

Гордость и тщеславие выдумал бес.
Шерин да берин, лис тра фа,
Фар, фар, фар, фар, люди, ер, арны,
Шинда шиндара,
Транду трандарара,
Фар, фар, фар, фар, фар, фар, фар, ферт.

Сатана за гордость низвержен с небес.
Шерин да берин, лис тра фа,
Фар, фар, фар, фар, люди, ер, арны,
Шинда шиндара,
Транду трандарара,
Фар, фар, фар, фар, фар, фар, фар, ферт¹.

Оба этих примера лишний раз, кстати, доказывают, что главными особенностями любых *refrain*'ов являются «тенденция к насыщенности повторами и, одновременно, к элементам «зауми»².

Кроме того, нельзя пройти мимо того обстоятельства, что в последней «заклинательной» песне сахаровского сборника дважды встречается слово «гилло». Демон с таким именем (Γῖλλῶ, Γυλοῦ) фигурирует в многочисленных византийских легендах, ставших источником славянских трясавичных молитв.

Подведем некоторые промежуточные итоги. Сама по себе «заумь» не является чем-то экстраординарным для реальной заговорной традиции, где она «используется как способ замещения «опасных» имен, а также как способ наиболее эффективного воздействия на демонов»³. Присутствует она, как свидетельствуют материалы быличек и поверий, и в речи различных мифологических персонажей. Русалки, например, не только кричат: «гу! гу! уу-гу! гутата-гуляля!», «ре-ли, ре-ли! гутыньки!»⁴, но и поют песни на своем особом языке. В свете этих данных тексты Сахарова отличаются, прежде всего, самой концентрацией заумной речи, переходящей привычные границы допустимого присутствия.

¹ Сумароков А.П. Избранные произведения. Л., 1957, с. 281-282. Стихотворение датируется концом 1762 – январем 1763 г.

² Поливанов Е.Д. Общий фонетический принцип всякой поэтической техники // Вопросы языкознания, 1963, № 1, с. 104.

³ Левкиевская Е.Е. Заумь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д–К (Крошки). М., 1999, с. 279.

⁴ Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995, с. 191.

Правда, на основании подобного рода «зашкаливания» нельзя делать однозначный вывод об их фальсифицированном характере. Примечательно, что Афанасьев, например, из всех «заклинательных» песен считал подозрительной именно «Чародейскую песню Солнцевых дев», которая содержит минимальный – по сравнению с остальными – процент «зауми»¹. Здесь мы должны затронуть вопрос об аутентичности «заклинательных» песен, который до настоящего времени не разрабатывался сколько-нибудь подробно.

Ближайшие современники Сахарова отнеслись к их публикаций с полным доверием. Тот же Афанасьев, например, ссылается на них в своем исследовании «Ведун и ведьма», опубликованном в 1846 г. Он не только высказывает мысль о возможном присутствии в «заклинательных» песнях скрытого смысла, который может быть расшифрован («Неужели звуки этих песен ничего более не представляют, как смесь странных, непонятных слов?»)², но и обращает внимание на то, что характерные для них восклицания «раздаются и при совершении обряда опахивания»³.

Если Афанасьев сумел подыскать «заклинательным» песням типологические параллели, то В.И. Даль обозначил те лингвистические ассоциации, которые они вызывают. С его точки зрения (надо признать, довольно странной), песни русалок заключают в себе «бессмысленные слова или звуки, отзывающиеся украинским или белорусским наречием»⁴.

Во второй половине XIX века ситуация с оценкой подлинности «заклинательных» песен кардинально изменилась (это обусловлено, конечно же, выходом фольклористики из младенческого состояния). Отражением принципиально нового подхода к данной проблеме стала характеристика сахаровских «заумных» публикаций в «Истории русской этнографии» Пыпина, где они названы «невероятными»⁵. Такой взгляд продолжает оставаться господствующим и в наше время, несмотря на спорадические рецидивы полного доверия к сахаровским ис-

¹ «Песня, напечатанная Сахаровым, которую будто бы поют солнцесвы девы при браке огненного змея, очевидно, поддельная» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый. М., 1994, с. 82). Стоит обратить внимание, что Афанасьев не высказывает безапелляционного суждения: ему он предпочитает смягченную формулировку, допускающую возможность противоположной интерпретации.

² Афанасьев А.Н. Ведун и ведьма // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996, с. 372 (примечания).

³ Там же, с. 64.

⁴ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 55.

⁵ Пыпин А.Н. История русской этнографии. Т. I. СПб., 1890, с. 299.

точникам¹. Вместе с тем, когда заходит речь о подлинности «заклинательных» песен, заметна тенденция избегать однозначных формулировок и суждений. А.Л. Топорков, например, комментируя специфику источников, которыми пользовался Афанасьев при написании «Поэтических воззрений славян на природу», сдержанно констатирует: «Есть основания предполагать, что «песни ведьм», опубликованные И.П. Сахаровым, являются его собственными сочинениями»². Это утверждение дополняется также своеобразной текстологической заповедью, адресованной всем исследователям, обращающимся к «Сказаниям русского народа»: «Ни одна цитата из опубликованных Сахаровым заговоров не может считаться подлинно фольклорной до сих <опечатка, должно быть: «тех» – А. К.> пор, пока она не будет обнаружена в иных сборниках, в аутентичности которых нет оснований сомневаться»³. Следуя этому правилу, приходится признать, что сахаровские «заклинательные» песни находятся на очень большом расстоянии от подлинно фольклорных произведений. Если отбросить «Заклинательную песнь над духами» и «Чародейскую песню ведьм», то среди оставшихся текстов только «Чародейская песня русалок» имеет аналоги в этнографической литературе. Так, похожий текст был напечатан А.В. Терещенко в шестой части «Быта русского народа»:

Ау, ау – шихарда кавда!
 Шивда, вноза, митта, миногам.
 Каланди, инди, якуташма биташь,
 Окуто-ми нуффан, зидима,
 Коноцам, коноца, таррарра,
 Тидул, кадалан, авдал, майда.
 Ябудал, мейда, викзиг, гизи.
 Коно-то-цо, ио-ия, ио-ио, иоцох, мацах, я-ца
 Ио-пи-ни-паццо. Заокотом, заоцам, Никам
 Шолда, колда. Паф, паф, папф, пацц.
 Кинцо, пинцо, тинцо, дыньоцон.
 Цон-цан-цен! шонн,
 Щонд, дынзо!
 Кудин-то Июль, чиходам, шам
 Болдо ро-ко, булдарам, ганем, кондырь!
 Ау, ау – шихарда, кавда!
 Руку – куру-ту! кир-дынь,
 Тырь-шарь-кордоко-ау!
 Коно-то-цо-ио, ия, ио, ио-цок-цок

¹ Наиболее ярким примером такого текстологического «ослепления» служит, разумеется, упомянутая выше диллантская работа Ф.Р. Балонова.

² Топорков А.Л. Комментарии // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа, с. 580.

³ Там же, с. 574-575.

Русалок, – русалок, корто-то бух бух.
На ппуду, голтол, боято, когда.
Шаррах, кофундо, шаррах-слоцал цолк.
Щон, щон, щон-пинц,
Дон-дур-тор-щон,
Куцу-тонц, мяукор-пфи¹.

Правда, при сопоставлении его с публикацией Сахарова мы сталкиваемся со своего рода «энантиосемией»: «Чародейская песня русалок» используется самими речными духами для усыпления людей, тогда как воспроизведенный Терещенко текст, наоборот, «разгоняет русалок; даже сами дьяволы разбегаются со страхом от этих заклинательных слов»².

В примечании Терещенко приводит сведения, касающиеся происхождения заумного «противорусалочьего» заклятия: «Заговор списан со слов киевских ворожей. У них, кроме сих заклинаний, находятся и другие, но столько же бессмысленные, непонятные и бестолковые, как сами ворожей. Они часто сами составляют по произволу всякого рода заговоры и утверждают, что это одно спасение против русалок, которые на зеленую неделю становятся чрезвычайно сердитыми, даже до бешенства, и все, что ни попадется им, портят, особенно молодых супругов. Все заговоры звучат татарскими словами»³.

В этой довольно подробной «паспортизации» текста особенно важными представляются следующие моменты. Во-первых, место, где Терещенко – или один из его корреспондентов – будто бы записал свое заклятие, мало напоминает сельский населенный пункт, обследуемый в ходе полевой экспедиции (считать его исторически реальным Киевом тоже, впрочем, не стоит торопиться: в нем, скорее, угадывается условно-аллегорический город, описанный Орестом Сомовым в «Киевских ведьмах»). Во-вторых, указывается, что заговор составлен «по произволу», то есть является продуктом индивидуального творчества, находящимся вне сферы коллективной традиции (это максимально сближает его с литературным произведением как таковым). В-третьих, лингвистические параметры оберега против русалок, звучащего «татарскими словами», определяются куда более точно, чем это было сделано Далем применительно к тексту, опубликованному Сахаровым.

Кроме того, в отличие от Сахарова, Терещенко сообщает не только текст «чародейного заговора», но и сопровождающие его действия. Они заключаются в том, люди, исполнившие заклинательную песню, «бро-

¹ Терещенко А.В. Ук. соч., с. 78.

² Там же.

³ Там же.

сают за плечи полынь или зарю и убегают не оглядываясь»¹. Таким образом, магическая речь усиливается здесь применением оберегов растительного происхождения. Известно, например, что полынь, с ее жгучим и острым запахом, считалась в Полесье «главным охранительным средством от русалок. Ее клали в гроб умершим в троицкую неделю, чтобы предотвратить их превращение в русалок»². Под «зарей» Терещенко, видимо, понимает зорю (говоря иначе, любисток), имеющую одинаковую силу с полынью³.

Если говорить о конкретных совпадениях «Чародейской песни русалок» с тем заговором, который напечатан Терещенко, то они могут быть разбиты на три группы. Первую из них образуют слова, полностью продублированные в обоих текстах: «шивда», «мейда», «никам», «шолда», «пинцо», «ио», «цок», «цолк». Во вторую входят лексемы, имеющие самые минимальные отличия: «каланда» – «каланди», «миногама» – «миногам», «охуто, ми» – «окуто-ми», «копоцам» – «коноцам», «ябудала» – «ябудал», «иа» – «ия», «пац» – «пацц» – «паццо», «дынза» – «дынзо». Последняя состоит из таких «заумных» образований, которые связаны между собой хоть и частичным, но все-таки ощутимым сходством: «винза» – «вноза», «якуталима» – «якуташма»⁴, «нуффаша» – «нуффан», «викгаза» – «викзиг», «зоокатама» – «заокотом», «зоосцома» – «заоцам», «шоно» – «шонн», «ниппуда» – «на ппуду».

Наряду с этим «чародейный заговор» Терещенко содержит и слова нормального языка. Среди них можно выделить имена существительные («руку», «кондырь»⁵ и «русалок»), местоименное наречие («когда»), звукоподражания («паф, паф», «бух»⁶), междометия («ау», «таррарра»). К последним двум категориям допустимо отнести и некоторые другие словесные образования анализируемого текста. Так, начальная часть заумной конструкции «шаррах-слоцал» может быть интерпретирована

¹ Там же.

² Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002, с. 144.

³ Зеленин Д.К. Ук. соч., с. 214.

⁴ Стоит обратить внимание, что слова «якуталима» и «якуташма», написанные от руки, вполне можно спутать друг с другом.

⁵ **«КОНДЫРЬ»** м. стар. Рукавный отворот или обшлаг; *тмб.* то же, кожаная или плисовая обшивка рукава у кисти. || *Влгд.* Стоячий или прямой (не косой) воротник мундира, рубашки; || козырек фуражки. *Кондырь* <ударение на втором слоге – А.К.> *кур. арх.* козырь, козырек у фуражки; || девичья повязка из платка (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И–О. М., 1989, с. 150).

⁶ Звукоподражание «бух» является характерной чертой речи самих русалок. На Украине, например, было распространено поверье, что накануне Троицына дня русалки «начинают бегать по ржи и хлопать в ладоши, приговаривая: «Бух! Бух! Соломенный дух! Мене мати породила, некрещену положила...» (Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суверенные обряды. Вып. 4. М., 1839, с. 7).

как междометие, генетически связанное с глаголом «шарахнуть». В диовинном сочетании «мяукор-пфи» без труда вычленяется звукоподражание «мяу», знакомое нам еще по «Песне ведьм на роковом шабаше». В отдельных случаях возникают четкие ассоциации с осмысленными знаменательными словами, как это, например, происходит с лексемой «боято», напоминающей искаженный глагол «бояться».

Спустя почти четверть века, в 1874 г., П. Ефименко перепечатал «заумный» заговор Терещенко в своем сборнике малороссийских заклинаний. Никаких расхождений с текстом оригинала эта публикация не имеет и поэтому, казалось бы, является простым библиографическим фактом. Однако в предисловии к своему сборнику Ефименко буквально мимоходом сообщает информацию, которая может пролить некоторый свет на происхождение всего корпуса «противорусалочьих» заумных текстов. Допуская, что в южно-русском крае бытуют многочисленные рукописные сборники заговоров, он вспоминает «о существовании занимательного собрания заклинаний, записанных «от Киевских ведьм» бывшим профессором Киевского университета Н.Д. Иванишевым»¹ (сравните это с указанием Терещенко на то, что его заговор от русалок «списан со слов *киевских ворожей* <выделено курсивом нами – А.К.>).

Николай Дмитриевич Иванишев (1811-1874) был известным историком и правоведом, специализировавшимся по истории славянского законодательства². Любопытно, что после окончания Петербургского педагогического института в 1835 г. он – в целях подготовки к профессорскому званию – занимался палеографией под руководством такого крупнейшего фальсификатора, как Вацлав Ганка. Может быть, уроки создателя «Краледворской рукописи» и «Суда Любуши» оказали подспудное влияние и на методы собирательской работы в кругу пресловутых «Киевских ведьм» (если последние вообще когда-либо существовали). Впрочем, связаны ли хоть каким-то образом заумные обереги от русалок, опубликованные Сахаровым и Терещенко, со сборником Иванишева, сказать невозможно, так как он до нас не дошел. Однако вполне допустимо существование неких рукописных материалов, содержащих вкрапления заумных текстов и попавших в руки романтических родоначальников отечественной этнографии.

К вопросу об источниках «чародейских» и «заклинательных» песен мы еще вернемся, а пока продолжим характеристику их печатных и прочих изводов.

¹ Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1874. Кн. I. С. V.

² См. о нем: Славяноведение в дореволюционной России. Биобиблиографический словарь. М., 1979, с. 163.

Среди них нельзя не упомянуть рукопись, приобретенную 5 августа 1865 года профессором Московского университета, крупнейшим представителем культурно-исторической школы, Николаем Саввичем Тихоновым. Составителем этой рукописи, включающей в себя заговоры и молитвы, был «некий Григорий Данилович, присвоивший себе псевдоним «Книголюбов»¹. Текстологический анализ сборника, проделанный А.Л. Топорковым, показал, что «при его составлении были использованы не только источники устные и рукописные, но и уже опубликованные к тому времени»². К их числу относятся, например, отдельные заговоры, скопированные из тех частей «Сказаний русского народа», которые составят впоследствии основу «Русского народного чернокнижия». В частности, с некоторыми изменениями была воспроизведена «Чародейская песня русалок», превратившаяся попутно в заговор «на Винуру», то есть на любовь (в простых скобках со стрелкой указываем то написание слов, которое находим у Сахарова, в угловых – изъятые Книголюбовым фрагменты исходного текста³): «Шивда, **вниза** (← **винза**), каланда, миногама, **иида** (← **ийда**), **иида** (← **ийда**), якуталима, битама (← батама), нуффаша, **знизама** (← **зинзама**), охота (← охуто), ми, колуцо (← копоцо), колуцом (← копоцам), копоцом (← копоцама), ябудалла (ябудала), виггаза, мейда, **ио**, **иа**, <о – **ио**, **иа**, цок! **ио**, **иа**> **поццо** (← **паццо**), **ио**, **иа**, **виппацо** (← **пиппацо**), **зоокотамо** (← **зоокатама**), **зоосцома**, **никам**, **никам**, **шолда** (← **шолда**), **пац**, **пац**, **пац**, **пац**, **пац**, **пац**, **пац**, **пац**, **пинцо**, **пинцо**, **пинцо**, **дынза**, **шо**, **но** (← **шоно**), **пинцо**, **пинцо**, **дынзо** (← **дынза**), **чоно** (← **шоно**), **чиходам**, **виггаза** (← **виггаза**), **мейда**, **боцово** (← **боцопо**), **хондыремо**, **боцопо**, **големо** (← **галемо**), **руа**, **хадорындо** (← **руахадорындо**), **галемо**, **ио**, **иа**, **о**, **ио**, **иа**, **цок** (← **цолк**), **ио**, **иа**, **цок** (← **цолк**), **неппуда** (← **ниппуда**), **боалтамо**, **гилповека** (гилтовека), **шолдо** (← **шолда**), <Коффудамо, шираффо, сцохалемо, **шолда!**> **шоно**, **шоно**, <шоно> **пинцо**, **пинцо**, **пинцо**»⁴. Легко заметить, что все текстологические «трюки» Григория Книголюбова делятся на четыре разновидности: 1) простая замена одной или нескольких букв; 2) удвоение одиночных букв или, наоборот, сокращение парных; 3) метатеза (наподобие **вниза** – **винза**); 4) рекомбинация границ между словами (например, «руахадорындо» превращается в «руа, хадорындо»). Разу-

¹ Топорков А.Л. О рукописи Г.Д. Книголюбова // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А.Л. Топорков, Т.Г. Иванова, Л.П. Лаптева, Е.Е. Левкиевская. М., 2002, с. 352.

² Там же, с. 353.

³ Те буквы или последовательности букв, которые претерпели изменения, выделены нами жирным шрифтом.

⁴ Заговоры из сборника Г.Д. Книголюбова // Рукописи, которых не было, с. 367.

меется, все эти приемы могут вступать между собой в самые различные сочетания.

Если Григорий Книголюбов попытался замаскировать источник заумного заговора «на Винеру» (видимо, в соответствии с общей стратегией увеличения ценности сборника в глазах покупателя), то другой компилятор – М. Забылин – в своей реферативной книжке «Русский народ», вышедшей в 1880 г., просто перепечатал «Песню ведъм на Лысой горе». Правда, при этом не удержался от того, чтобы высказать сомнение в подлинности подобных опусов: «Песни ведъм на неизвестном языке, может быть, даже на небывалом, можно читать в <Сказ<аниях> русск<ого> нар<ода> Сахарова. Можно ли верить тому, что они заимствованы от какого-нибудь народа?»¹

В другом произведении фольклорно-этнографического «андерграунда» – уже упомянутой книге «Чародейство, волшебство, знахарство и все русские народные заговоры» – безымянный соратник Забылина и Книголюбова превратил «Чародейскую песню Солнцевых дев» в довольно курьезный рифмованный текст и присвоил ему название «Магометанский заговор от нечистого духа или змея огненного»²: «В сем доме нашем магал-сигал солнцева дева сидела. Не терем хрустальный искала дева Шингафа, не богатырь славный с горы Алтай, а подлетал змей огненный, дух злой Лифлаф, Зацунана, Халануда, глаза зеленые, как два изумруда, броня медная, на броне лата, в ноздрях кольца из червонного злата, из ноздрей огонь пышет, сам как смердящий пес дышит. О, ты, Муфаила, Данданила, соберись с силой, ударь змея смердящего уфамиллой, расшиби ему голову, разорви чешуйную канву и с силой крижало вырви его ядовитое жало, отруби ему хвост, брось его под чертов мост, где бесы живут и змеиное мясо жуют. Освободи наш дом от лихого духа, чтобы свободно вздохнула дева-краснуха, а с нею и все мы до самой маленькой фатмы.

Шабула-Хабула, кака макака, Игарга, Шигарга, поезжай к Мамаю до земного краю, где летом и зимою солнце сходится с землею, и скажи там праведному светилу, чтобы он сияньем согнал лихую силу, согнал туда, далече, где нет живого вовсе человеке. Хом, хам, грам, гам, широко, гук!»³

В начале 90-х годов XIX века в издательстве братьев Губановых был создан очередной лубочный вариант сказки «Царевна-лягушка»,

¹ Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. Спринтное воспроизведение издания 1880 года. Симферополь, 1992, с. 245.

² В этой выдуманной конфессиональной принадлежности доморощенного заговора («магометанский»), видимо, отразилось восприятие заумных вкраплений оригинала как реальных фраз на неизвестном восточном наречии.

³ Чародейство, волшебство, знахарство и все другие русские народные заговоры, с. 82.

где в одном из эпизодов просматривается очевидное влияние «Песни ведьм на роковом шабаше». Это ситуация, когда старуха превращает убогую хижину в прекрасное жилище, «проговорив следующие слова: «шикула, микула, шигадай, магадай, кара сгинь...»¹

Что до наиболее позднего проникновения сахаровских «чародейских» и «заклинательных» песен в большую науку, то им, пожалуй, следует считать поддельное заклятие от русалки, присланное в этнографическое бюро князя Тенишева корреспондентом И. Гриневым из Смоленской губернии. Заклятие это представляет собой точную копию первого четверостишия в «противорусалочьем» обереге Терещенко. То, что ушлый «корреспондент» сумел обвести вокруг пальца сотрудников бюро (выдав книжный по своему происхождению текст за подлинное фольклорное произведение), не вызывает большого удивления: вряд ли было возможно отслеживать аутентичность всех присылаемых туда материалов². Однако остается полнейшей загадкой, почему это похищенное у Терещенко заклятие не зародило никаких подозрений у такого вдумчивого и проницательного исследователя, как Эрнэ Васильевна Померанцева. Дело в том, что в своей классической монографии «Мифологические персонажи в русском фольклоре» она неосмотрительно возвела его в ранг реального этнографического факта³.

К каким же выводам, касающимся происхождения «заклинательных» и «чародейских» песен, подталкивает нас весь вышеизложенный материал? Самое главное, – это, пожалуй, то, что мы обречены вращаться в кругу предположений и гипотез, практически равнозначных по степени вероятности и убедительности. Главными среди них можно считать следующие:

1. *Все «заклинательные» и «чародейские» песни, помещенные в «Сказаниях русского народа», от начала до конца фальсифицированы И.П. Сахаровым.* Если говорить о психологических предпосылках такого шага, то здесь, видимо, решающую роль сыграло стремление мистификатора максимально расподобить – «диссимилировать» – язык людей и язык различных демонологических персонажей (условно говоря, рассуждения Сахарова могли строиться по такой схеме: «Неизвестно, как звучит язык нечистой силы и ее прислужников, но он наверняка не по-

¹ Корепова К.Е. Русская лубочная сказка. Н. Новгород, 1999, с. 121.

² Напомним, что корреспонденты Тенишевского бюро получали за свои материалы денежное вознаграждение.

³ См.: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 75. Отметим попутно, что совпадает не только текст заклятия, но и его предварение («конвой»). Так, согласно Терещенко, заумный заговор от русалок «знатоки в заклинаниях нечистой силы сохраняют как величайшую тайну» (Терещенко А.В. Ук. соч., с. 78). Аналогичным образом и Гринев указывает (в изложении Померанцевой), что «заклятие это знахарями хранится в великой тайне» (Померанцева Э.В. Ук. соч., с. 75).

хож на язык человеческий; следовательно, создавая его имитацию, необходимо бороться со всеми признаками осмысленной речи»). С чем-то похожим мы сталкиваемся, например, в тех случаях, когда «результатом речевой деятельности является образование бессмысленных или непривычных для данного значения звуковых рядов; этим обстоятельством определяется новость сочетания»¹. Л.П. Якубинский приводит множество случаев подобных заумных образований (как из художественной литературы, так и из повседневной речевой деятельности). Для нас представляют особый интерес те из них, где «новым является самое сочетание звуков (не встречающееся в обиходном языке)»². К примеру, читатель «Войны и мира» не может не обратить внимания на такой заумный экспромт: «Сидоров подмигнул и, обращаясь к французам, начал часто, часто лопотать непонятные слова.

– Кари, мала, тафа, сафи, мутер, каска́, – лопотал он, стараясь придать выразительные интонации своему говору»³. Очевидно, что в сознании толстовского героя второй элемент оппозиции «русский язык – французский язык» совпадает с такими понятиями, как «странный», «непонятный», «дикий», «ни на что не похожий» и т.д. Исходя из этих критериев, он и выстраивает сочетания звуков в своем импровизированном «говорении языками».

2. «Заклинательные» и «чародейские» песни были созданы по модели тех заумных «вкраплений», которые содержатся в реальных фольклорных текстах. Эта точка зрения, видимо, ближе к истине, поскольку Сахарова никак нельзя считать вдохновенным «поэтом», способным вполне успешно творить в границах собственного воображения. Как уже отмечалось, безудержному полету фантазии он всегда предпочитал лишь исправления и дополнения подлинного текста⁴.

3. Сахаров стал жертвой других фальсификаторов, изготовивших весь корпус «чародейских» и «заклинательных» песен. Известно, например, что в первой трети XIX века «в Петербурге было одно, не очень благородное общество, члены которого, пользуясь общею, господствовавшей тогда склонностью к чудесному и таинственному, сами составляли под именем белой магии различные сочинения, выдумывали очистительные обряды, способы вызывать духов, писали аптекарские ре-

¹ Якубинский Л.П. О поэтическом глоссемосочетании // Якубинский Л.П. Избранные работы. Язык и его функционирование. М., 1986, с. 192.

² Там же.

³ Там же, с. 189.

⁴ Анализ общих принципов фальсификаторской техники Сахарова можно найти в следующих работах: Пыпин А.Н. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898; Виноградов Н. И.П. Сахаров и его «Русские народные загадки и притчи» // Журнал министерства народного просвещения, 1905, ч. 359, № 6; Кляус В.Л. Заговоры восточных и южных славян: опыт систематизации повествовательных элементов. Канд. дис. М., 1994.

цепты курений и т.п.»¹ Одну из главных ролей в этом содружестве новоявленных *белых магов* играл Александр Иванович Сулакадзев – Хлестаков отечественной «археологии». В своих наиболее известных подделках древнеславянских рукописей («Гимне Бояну» и «Оповеди») он следовал правилу, которое практически гарантировало появление «зауми» в сфабрикованном тексте: «чем темнее, непонятнее такой текст, чем больше в нем заумных слов, искусственных архаизмов («удычъ, «кон уряд умыч кипня», «Очи вды кнен клу точи» и т.д.), тем более древним должен представляться источник. По словам Лотмана, древность памятника, в понимании Сулакадзева, состояла не просто в непонятности его текста для читателя нового времени, а в *принципиальной непонятности*»². Любопытно, что в составленном Сулакадзевым каталоге его «библиотеки», так называемом «Книгореке», были произведения, в которых вполне могли присутствовать «чародейские» и «заклинательные» песни. Это, например, «Коледник V века дунайца Яновца, писанный в Киеве о поклонениях Тройским горам, о гаданиях в пещерах и Днепровских порогах русалами и кикимрами»³ и «Волховник...» рукопись VI века колота Путисила, жившего в Русе граде, в пещере»⁴.

Итак, основных гипотез всего три. Однако выбор какой-либо из них в качестве приоритетной не может отменить тот бесспорный факт, что «чародейские» и «заклинательные» песни, опубликованные Сахаровым, не имеют ничего общего с результатами подлинных полевых записей.

Первым, кто решил обратиться к песням ведьм и русалок для решения художественных задач, был Алексей Константинович Толстой. В романе «Князь Серебряный» (1862) он вложил в уста мельника Давыдыча несколько слов, заимствованных из «Песни ведьм на роковом шабаше». Произносятся эти слова в двух эпизодах. Во-первых, в тот момент, когда пьяный мельник хвастается перед боярыней Еленой Морозовой своими колдовскими способностями (глава XVII, «Заговор на кровь»): «...меня молитвой не испугаешь, ладаном не выкуришь... я сам умею причитывать... я не какой-нибудь такой... меня и водяной дед знает, и лесовой дед... меня знают русалки... и ведьмы... и кикиморы... меня все знают... меня... меня... вот хошь, я их позову? *Шикалу! Ликуда!*

¹ Протасов А.П. Из записей и воспоминаний протоиерея Г.П. Смирнова-Платонова // Русский архив, 1897, № 9, с. 113.

² Козлов В.П. Тайны фальсификации: Пособие для преподавателей и студентов вузов. М., 1996, с. 167. В приведенной цитате В.П. Козлов ссылается на работу Ю.М. Лотмана «Слово о полку Игореве» и литературная традиция XVIII – начала XIX в», опубликованную в книге «Слово о полку Игореве – памятник XII в.» (М.-Л., 1962).

³ Козлов В.П. Ук. соч., с. 177.

⁴ Там же.

– Господи! – прошептала Елена.

– *Шикалу! Ликалу!* Что? Нейдут? Постой, я их приведу! *Бду, бду!*

Старик встал и, шатаясь и приплясывая, вышел из каморы. Елена в ужасе заперла за ним дверь. Долго мельник разговаривал за дверью сам с собой.

– Меня все знают! – повторял он хвастливым, но уже неверным голосом, – и лесовой дед... и водяной дед... и русалки... и кикиморы... я не какой-нибудь такой!.. меня все знают! *Бду, бду!*»¹

Таким образом, в пьяной болтовне Давыдыча – явно скопированной Толстым с хвастливых речей Хлестакова в «Ревизоре» – фрагменты сахаровской песни отождествляются с формулой призывания нечистой силы.

Совершенно иную функцию они приобретают в сцене сожжения Давыдыча на костре (глава XXXV, «Казнь»). В ней мельник до самой последней минуты не оставляет надежду избежать смерти с помощью заклинаний: «Углубленный в самого себя, он бормотал что-то себе под нос и с видом помешательства приплясывал на костре, гремя цепями.

– *Шикалу! Ликалу!* – говорил он, – слетелись вороны на богатый пир! Повернулося колесо, повернулося! Что было высоко, то стало низко! *Шагадам!* Подымися ветер от мельницы, налети на ворогов моих! *Кулла! Кулла!* Разметай костер, загаси огонь!»

Если в предыдущем случае «осколки» сахаровской песни обладали магической силой сами по себе, то сейчас они уже встроены в композиционное единство большего масштаба – полноценный заговор от огня. Поскольку его смысловым центром является простое приказание, обращенное к ветру, Толстой добавляет к словесному материалу «Песни ведьм на роковом шабаше» другую лексическую субстанцию сахаровского производства – начальный возглас в «чарах на ветер» («Кулла, Кулла!...»²). Для Толстого, видимо, не имело принципиального значения, что чары эти, в противовес намерениям Давыдыча, «составляли жестокую месть в оскорблении»³ (то есть были призваны навести порчу на обидчика⁴). Скорее всего, писатель полагал, что *Кулла* – это имя боже-

¹ Здесь и далее роман А.К. Толстого цитируется без указания страниц по следующему изданию: Толстой А.К. Князь Серебряный // Толстой А.К. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. СПб., 1907. Слова, заимствованные Толстым у Сахарова, выделены нами курсивом.

² Сахаров И.П. Ук. соч., с. 70.

³ Там же, с. 69.

⁴ Вот как этот обряд наведения порчи выглядит целиком: «Обиженный поселянин берет с дороги снег или пыль, смотря по времени года, и отдает с поклоном чародю. Этот, принявши пыль, бросает на ветер, приговаривая проклятие: «Кулла, Кулла! Ослепи такого-то, черные, вороны, голубы, карие, белые, красные очи. Раздуй его утробу толще угольной

ства ветра, которого можно попросить о чем угодно, в том числе и о ликвидации «пожарной» опасности¹. Как бы то ни было, слово *Кулла*, несомненно, «имеет тюркский облик: ср. тюрк. глагол *куллан* со значениями 1) «употребить в дело, пустить в хозяйство, пользоваться»; 2) «делаться рабом», «получить раба во владение»². Укажем также на существование божества кирпича и строительства по имени *Кулла* у древних ассирийцев. В частности, текст, условно называемый «Ассирийский учебник магов», созданный в Ниневии в VII в. до н.э., открывается заклинанием, «с помощью которого бога Куллу изгоняют из кирпичей только что построенного дома, после чего дом живет самостоятельной жизнью, без участия его ревнивого создателя»³.

Вряд ли стоит напоминать, что все потуги Давыдыча отменить неизбежное, оказались тщетными. Правда, поначалу, «как будто повинуюсь заклинаниям, ветер поднялся на площади, но вместо того, чтобы загасить костер, он раздул подложенный под него хворост, и пламя, вырвавшись сквозь сухие дрова, охватило мельника и скрыло его от зрителей.

– *Шагадам! Кулла! Кулла!* – послышалось еще за облаком дыма, и голос замер в треске пылающего костра».

Разумеется, такой поворот событий можно трактовать и как подтверждение реальной силы заговорного слова. С этой точки зрения Давыдыч все-таки сумел пробудить могущественную стихию ветра, но оказался не в силах распорядиться ею по своему усмотрению.

В начале XX века сахаровская «заумь» обрела вторую жизнь в творчестве Велимира Хлебникова. В роли посредника-«реаниматора» выступил при этом Роман Якобсон, который накануне 1914 года показал поэту соответствующие выписки из «Сказаний русского народа». Хлебников, пораженный сходством своих заумных стихов с текстами Сахарова, преподнес Якобсону брошюру «Ряв!»⁴, снабдив ее благодар-

ямы, засуши его тело тоньше луговой травы. Умори его скорее змси медяницы» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 69-70).

¹ Схожую интерпретацию сахаровского проклятия, будто бы произносимого на ветер, находим у Николая Костомарова: «Дурной ветер назывался вихорь и происходил от Чернобога. Он носит еще название Кулла. Он мог ослепить человека и раздуть его; и много сохранилось преданий до сих пор о порче людей посредством дурного ветра» (Костомаров Н.И. Славянская мифология // Костомаров Н.И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М., 1994, с. 27). Источник этих наивных рассуждений Костомарова очевиден.

² Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственных в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 266.

³ Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003, с. 41.

⁴ Хлебников В. Ряв! Перчатки: 1908 – 1914 гг. СПб.: ЕУЫ, 1914.

ным посвящением: «В. Хлебников. Установившему родство с Солнцевыми девами и Лысой горой Роману Якобсону в знак будущих Сеч»¹.

Одной из таких совместных «сеч» (то есть «сражений» за утверждение нового искусства) стало стихотворение «Ночь в Галиции», где Хлебников широко использовал полученные от Якобсона материалы.

«Ночь в Галиции» представляет собой фантастическую микропьесу, среди персонажей которой фигурируют русалки и ведьмы. Вокальная партия последних начинается в тот момент, когда с берега реки уходит «витязь», не желающий больше слушать «дикий вой русалки пьяной». Именно после ремарки, сообщающей об этом, приводится «Песня ведьм»: «ла-ла соб! Ли ли соб! Жун-жан, соб леле, соб леле! Ла, ла, соб. Жун-жан! Жун-жан!» Исходным материалом для нее послужил небольшой фрагмент «Песни ведьм на Лысой горе»: «Ла, ла, соб, ли, ли, соб, лу, лу, соб! Жунжан». Новизна хлебниковской «аранжировки» заключается здесь не столько в устранении одной из лексических групп («лу, лу, соб»), сколько в образовании своеобразного хиастического повтора: ла-ла соб ↔ соб леле.

Вслед за ведьмами начинают петь русалки: «иа ио цолк ио иа паццо! пиц пацо! пиц Пацо! Ио иа цолк! Дынза, дынза, дынза!» В этой увертюре наряду с исконными элементами «Чародейской песни русалок» использовано новообразование **пиц пацо**, объясняющееся, видимо, расщеплением сахаровской лексемы **пипаццо**.

Заумный текст мифических обитательниц реки неожиданно сменяется новой ремаркой: «Русалки держат в руке учебник Сахарова и поют по нему». В этой «учебной» песне преобладает уже осмысленное содержание, не имеющее ничего общего со «Сказаниями русского народа»: «Между вишен и черешен наш мелькает образ грешен иногда глаза проколет нам рыбачья острога а ручей несет и холит и несет сквозь берега пускай к пню тому прильнула туша белая овцы и к свирели протянула обнаженные резцы...» И только после подробностей повседневной русалочьей жизни следует очередная заумная партия, также составленная из аутентичных элементов «Чародейской песни русалок», объединенных в симметричные словесные триады: «Руахадо, рындо, рындо шоно, шоно, шоно Пинцо, пинцо, пинцо пац, пац, пац».

Исполнив очередную песню, русалки берут паузу, обусловленную вклиниванием эпизода, в котором «опришки» хоронят товарища. Наблюдающая за этим русалка спрашивает: «Кого несет их шайка соседка отгадай-ка». И хотя вопрос адресован какой-то одной речной нимфе («соседке»), в ответ вновь звучит коллективное пение: «ио, иа цолк ио, иа цолк. *Пиц, пац, пацу пиц, пац, паца* ио, иа цолк, ио, иа цолк *Копоцамо*

¹ Якобсон Р. Ук. соч., с. 100.

Миногамо пинцо пинцо». В нем исходные элементы «Чародейской песни русалок» дополняются пятью хлебниковскими дериватами (они выделены в цитате курсивом). От своих сахаровских предшественников – если не учитывать лексему *пиц*, чье происхождение было объяснено ранее – они отличаются одними лишь «окончаниями». Так, в *пацу* и *паца* нулевое «окончание» исходного *пац* заменяется «флексиями» -у и -а. Сахаровские *копоцама* и *миногама*, имевшие грамматические признаки женского рода, были переведены Хлебниковым в разряд рода среднего: *копоцамо* и *миногамо*.

Когда русалочий «хор» смолкает, «ведьмы вытягиваются в косяк как журавли улетают». Их исчезновение также сопровождается пением: «шагадам магадам выкадам. Чух, чух, чух чух». Эта прощальная песня скомбинирована из фрагментов «Песни ведьм на роковом шабаше» («шагадам магадам викадам») и «Шабашной песни ведьм» («Чух, чух, чух чух»).

Завершают хлебниковскую пьесу «разговаривающие галичанки», обсуждающие любовную связь простого гуцульского парня и околдовавшей его мавки. Эта пикантная история, отражающая реальные мифологические представления, безусловно, интересна для исследователя творчества Хлебникова, но к сахаровским текстам не имеет уже никакого отношения.

Спустя три года после выхода «Ночи в Галиции» несколько строчек из «Чародейской песни русалок» прозвучат в произведении Ремизова «На красном поле» – своеобразном «плаче об истерзанной революцией России»¹. По справедливому замечанию современного американского исследователя, сахаровская «заумная песня служит контрапунктом к плачу, являя собой как бы вторжение первобытного, языческого, дикого элемента в трагическую современность»². Нет никаких сомнений, что Ремизов познакомился с «Чародейской песней русалок» минуя каких-либо посредников: ссылки на «Сказания русского народа» присутствуют, например, уже в «Посолони», опубликованной в 1907 г.

Еще один рецидив сахаровского «протофутуризма» мы находим в творчестве петербургского поэта, художника и музыканта Алексея Хвостенко (Хвоста). В середине шестидесятых годов у него появляется текст «Шабашная песнь ведьмы», почти полностью дублирующий «Шабашную песню ведьм». Элемент творческой активности заключается, во-первых, в незначительной модификации оригинального названия («хоровое» пение ведьмовского коллектива заменяется «арией» отдельно взятой участницы шабаша), во-вторых, в перестановке компонентов

¹ Баран Х. К типологии русского модернизма // Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века, с. 210.

² Там же.

девятой строки («Веда, шуга, *ла, на, да*, шуга!» → «Веда, шуга, *на, да, ла*, шуга!»)¹, и, в-третьих, в появлении небольшого «довеска» собственного изготовления:

Кубуту!
Абту!
Ков!
Чух!
Тубцы!
Ка!
Убту! Убту!²

В отличие от Хлебникова (и совпадая в этом отношении с Ремизовым), Хвостенко был знаком с публикациями Сахарова не понаслышке. Известно, что «как-то раз он купил сборник народных заговоров и заклинаний и по случаю читал оттуда «заговоры против зубной скорби». Когда не стало денег, Хвост был вынужден отнести книгу в букинистический магазин. Как только деньги появились, он снова купил ее в том же букинистическом магазине на улице Жуковского – уже дороже»³. Можно с полной уверенностью утверждать, что мемуарист имеет в виду одно из четырех изданий «Русского народного чернокнижия»⁴, поскольку именно в них наряду с песнями ведьм и русалок содержатся «Заговоры от зубной скорби».⁵

В 1970 году на обширном поле отечественной поэзии пробивается еще один «росток» сахаровской зауми. Этим генетически модифицированным продуктом становится стихотворение Андрея Вознесенского «Скрытымным». Слово, которое вынесено в его заглавие, не получает внятного определения ни в одном из пяти катренов, но можно сделать вывод, что для Вознесенского оно является и глоссолалическим синонимом враждебного человеку фатума («...или у Судьбы есть псевдоним, темная ухмылочка – скрытымным?»), и символом загнанных в бессоз-

¹ Этой перестановкой Хвостенко добивается того, что в строчках 7 – 9 – 11 появляется симметрическая просказия элементов «на, да, ла» (в сахаровском варианте она нарушалась именно наличием «ла, да, на» в девятой строке).

² Алексей ХВОСТЕНКО. Страна Деталия. СПб., 2000, с. 51.

³ Никольская Т.Л. Круг Алексея Хвостенко // Никольская Т.Л. Авангард и окрестности. СПб., 2002, с. 281.

⁴ Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И.П. Сахаровым. Ч. 1: Сказания русского народа о чернокнижии. СПб., 1836 (2-е изд. – 1837); Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И.П. Сахаровым. Т. 1, кн. 2: Русское народное чернокнижие. СПб., 1841; Сахаров И.П. Сказания русского народа. Т. I-II. СПб., 1885. Вероятно, это последнее издание – как наиболее доступное – и попало в руки Алексея Хвостенко.

⁵ В издании 1997 г. они находятся на с. 45-46 (№ 14-17).

нательное желаний («Скрытымным – то, что между нами. То, что было раньше, вскрыв, темним. «Ты-мы-ыы...» – с закрытыми глазами в счастье стонет женщина: скрытымным»), и эмбрионом любой осмысленной человеческой речи («Скрытымным – языков праматерь»), и знаком вторжения непредсказуемых стихийных сил в размеренную аполлоническую упорядоченность («Планы прогнозируем по сопромату, но часто не учитываем скрытымным»). В последнем четверостишии лирический герой Вознесенского принимает эсхатологическую стойку и страшает современников теми ужасными последствиями, которые влечет за собой пренебрежение к иррациональному, мистическому началу. В этом грозном предостережении слова «шагадам, магадам» играют роль своеобразных «алломорфов» по отношению к загадочному «скрытымным»:

А пока пляшите, пьяны в дым:
«Шагадам, магадам, скрытымным!»
Но не забывайте – рухнул Рим,
Не поняв приветствия: «Скрытымным».

Приведенных нами примеров художественного функционирования «чародейских» и «заклинательных» песен вполне достаточно, чтобы убедиться, как неправы те, кто считает сахаровские подделки «лишь фактом фольклористики, но... не фактом литературы и культуры»¹. Независимо от степени близости к аутентичной традиции, они стали ощутимым импульсом для самых разнообразных экспериментов и начинаний в области отечественной поэзии и прозы.

¹ Иванова Т.Г. О фольклорной и псевдофольклорной природе советского эпоса // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М., 2002, с. 431.

КАК СТАТЬ ВОЛШЕБНИКОМ, ИЛИ «ЧУРАНЬЯ» СЕРГЕЯ МАКСИМОВА

В книгу Сергея Максимова «Лесная глушь», составленную из текстов, публиковавшихся с 1855 по 1857 гг. в журнале «Библиотека для чтения», входит очерк «Колдун», который примечателен описанием обряда посвящения в чародеи. Хотя у Максимова репутация писателя-этнографа, глубокого знатока всех сторон народной жизни, все-таки не следует относиться к его текстам с безоговорочным доверием, полагая, что в них заключена какая-то абсолютно объективная информация. Если в качестве беллетриста Максимова можно считать ярким предшественником таких авторов, как Левитов, Решетников или Глеб Успенский (идущих в ногу со временем и не отстающих от поступательного развития литературы), то в роли «культурного антрополога» он, скорее, прямой продолжатель историко-филологического дилетантизма Снегирева, Сахарова и Терещенко.

Наглядный пример этой негативной преемственности – книга «Нечистая, неведомая и крестная сила», которая имеет статус хрестоматийной, но на самом деле представляет собой опус в жанре занимательного народоведения. Решение поручить именно Максиму обработку соответствующей части тенишевского архива стало печальным анахронизмом, свидетельствующим о весьма слабой ориентации составителя «Программы этнографических сведений» в современном ему славяноведении. Наука о «живой старине» ушла бесконечно далеко вперед от красочных описаний хождения в народ, а громадный житейский опыт и наблюдательность беллетриста не смогли заменить Максиму навыков источниковедческой и текстологической работы.

Но и в рамках собственно художественного творчества Максимов был фигурой совсем не однозначной. Как мы увидим в дальнейшем, находить в его очерках одну лишь «крайнюю практичность и жизненную точность»¹ нет никаких оснований: для достижения своей главной цели – дать художественно выразительную сцену из повседневного быта – Максимов совершенно свободно использовал весь доступный мате-

¹ Лебедев Ю.В. Писатель-первопроходец // Максимов С.В. Литературные путешествия. М., 1986, с. 18.

риал, а не только «личные наблюдения» и «голые факты», «целостно взятые из жизни»¹.

Итак, в очерке, который нам предстоит проанализировать², выдающий себя за сильного колдуна Кузьма Кропивин («черный, словно цыган... мужик»³) приводит ночью в лес Матюху Жеребцова, желающего обрести колдовское искусство. Начинается обряд с того, что Кузьма требует у Матюхи произнести вслух все те «чуранья», которые он ему «даве сказывал». При этом он торопит посвящаемого, с тем чтобы тот все успел сделать до того, как «кочетье взопят». На поверку же все эти «чуранья» оказываются воспроизведением в диалогической форме незначительно видоизмененных отрывков из апокрифов, духовных стихов, заговоров и поверий, разбросанных по нескольким страницам статьи А.Н. Афанасьева «Языческие предания об острове Буяне».⁴ Так что именно Афанасьева можно считать подлинным «учителем» доверчивого Матюхи. Чтобы убедиться в этом, приведем список всех имеющихся соответствий в виде таблицы (произведение Максимова цитируется сплошным текстом, без разрывов):

С.В. Максимов «Колдун»

Сказывай про китов, на которых земля держится... – На те китах земля стоит, – начал Матюха... дрожащим голосом. – Один кит потронется – земля всколыхнется, а все-то вместе – в тартарары пойдем; один помрет – все туда же пойдем. – Что китов держит? – Огненная река. – Что реку держит? – Дуб железный.

А.Н. Афанасьев «Языческие предания об острове Буяне»

Земля, как рожденная синим морем, должна была представляться *островом*, плавающим по беспредельной массе вод. Чтобы укрепить ее, предание основало землю на *трех огромных рыбах*, как жителях океана. Между этими рыбами есть кит. Когда он тронется – бывает землетрясение: «кит тронется – земля всколыхнется». По другим вариантам, все три и даже четыре рыбы – киты. Когда умрет последний из них, будет светопреставление... В одной болгар-

¹ Лбсдев Ю.В. Сергей Васильевич Максимов (1831-1901) // Максимов С.В. Избранные произведения. В 2-х т. Т. 1. Год на Севере: Ч. 1 и 2. М., 1987, с. 11 (Лбсдевым в данном случае воспроизводится автохарактеристика Максимова).

² Если быть до конца точным, анализ этот будет касаться исключительно эпизода колдовской «инициации».

³ Здесь и далее текст Максимова цитируется по следующему изданию без указания страниц: Максимов С.В. Избранное. М., 1981, с. 147-169.

⁴ Первая публикация (ей и пользовался Максимов): Временник имп. Московского общества истории и древностей российских. М., 1851, № 9, 1-я паг., с. 1-24. В нашей работе мы цитируем эту статью по персизданию: Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996, с. 16-31.

ской рукописи XV ст. находим следующее указание: «...Да что дръжит китове златы? Рече: *река огньнная*... Да что дръжить того огня? Рече: *дуб железны...*»

Куда солнце на ночь уходит? – В златотканые чертоги на востоке;

Где же бывает солнце ночью и куда удаляются его животворные лучи зимою?... В Несторовой летописи мы встречаем темное указание на солнцеву страну: «и взиде на восточны страны до моря, наричаемое *Солнче место*»... Страна эта лежит где-то на востоке.

там стоит Буян-остров,

То же положение на востоке (или юго-востоке), соединяемое с синим морем и с тем же значением страны вечного лета, придано нашими поверьями таинственному *острову-Буяну*.

и живет на нем змия Македоница, всем змиям старшая, на зеленой осоке сидит птица, всем птицам старшая, и ворон, всем воронам старший брат, и стоят там реки-кладези студеные...

На острове-Буяне лежит *инарокая змия Гарафена, инарокая* – т.е. главная, почетная (нарочитый). Следов<ательно>, змия Гарафена едва ли не тождественна с *змиею Македоницею*, упоминаемою в наших преданиях, которая *всем змиям старшая*...¹ На этом острове сидит в зеленой осоке *птица, всем птицам старшая*... на нем сидит и *ворон, всем воронам старший брат*. Г-н

¹ Змья Гарафена попала в статью Афанасьева из сахаровского «Заговора от ужаления козюльки», начинающегося таким образом: «На море на Окиане, на острове Буяне, стоит дуб ни наг, ни одет, под тем дубом стоит липовый куст, под тем липовым кустом лежит златой камснь, на том камне лежит руно черное, на том руно лежит инорокая змия Гарафсна» (Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 44, № 11). Змья Македоница – гостья «Заговора от укушения змси» той же подборки: «Змья Македоница! Зачем ты, всем змиям старшая и большая, делаешь такие изьяны, кусаешь добрых людей» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 43, № 10). Если *Гарафена* является антропонимом, восходящим к женскому имени *Аграфена*, то *Македоница* представляет собой «чрезвычайно редкий случай трансонимизации географического названия в мифозооним» (Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 166). Впрочем, вряд ли стоит напрямую возводить *Македоницу* к названию одного из балканских регионов. Скорее, здесь нужно предположить влияние такого «посредника», как *Александр Македонский*, – персонажа не только исторического, но и легендарного.

Киреевский сообщил весьма важный стих о Голубиной книге, из которого узнаем, что... *Индрик-зверь всем зверям отец...* и пропускает реки-кладези студеные.

Сказывай дальше про Афонскую гору!..

Под именем святой горы в народе разумеют гору Афонскую.

– На горе Афонской дуб стоит ни наг, ни одет,

...на этом острове <Буяне – А.К.> растет дуб (*мокрецкой* – от *мокрый*, что указывает на связь с океан-морем), *который ни наг ни одет...*¹

а под дубом тем живут семь старцев, семь ставцов, ни скованных, ни связанных. И приходит один старец и приносит семь муриев черных и велит их взять и колоть.

В одном заговоре сказано, что на острове-Буяне под дубом живут седмирицею семь старцев, ни скованных, ни связанных: к ним приходит еще *старец*, приносит тьму тем черных муриев и говорит: возьмите и колите их². А в другом заговоре говорится о тринадцати старцах со старцем Пафнутием, которые сидят под дубом на Афонских горах и помогают от лихорадок³. Старец приносит муриев на истребление⁴; он запирает и руду (кровь), которая создана было от «черна моря»: «идет старец, всем ставец, несет печать на руду»⁵.

¹ Источник этой формулы см. в предыдущем примечании.

² Афанасьев имеет в виду сахаровский «Заговор на отгнание черных муриев», где мы находим следующее вступленье: «За морем синим, за морем Хвалынским, посреди Окиан-моря, лежит остров Буян; на том острове Буяне стоит дуб, под тем дубом живут седмирицею семь старцов, ни скованных, ни связанных. Приходил к ним старец, приводил к ним тьму черных муриев. Возьмите вы, старцы, по три железных рожна, колите, рубите черных муриев на семьдесят семь частей» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 44, № 12).

³ Речь идет о сахаровском «Заговоре от лихорадки», представляющем собой один из вариантов т.н. «Сисиниевой легенды» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 49-50, № 28).

⁴ Немотивированное – из-за своей избыточности – возвращение к «Заговору на отгнание черных муриев».

⁵ Под видом точного цитирования источников Афанасьев занимается конструированием собственного текста, в реальности никогда не существовавшего. Во-первых, фраза, в которой говорится, что кровь была создана от «черна моря», не имеет никакого отношения к последующей, заимствованной из сахаровского «Заговора на остановление руды» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 49, № 27). Во-вторых, продолжая приписывать указанным фразам общее происхождение, Афанасьев (видимо, в целях большей убедительности) слегка мо-

И клюет тех мурьев птица Гагана.

В одном заговоре упоминается птица *Гагана* «с железным носом и медными когтями», которая сидит на Буяне-острове; она призывается клевать *черных мурьев*¹.

И лежит там бел-горюч камень Алатырь, и зализывают тот камень лютые змии весь и ядовиты летом и через всю зиму оттого сыты бывают.

Как выражение творческой силы, алатырь лежит на Буяне... Камень-алатырь называется *бел* и *горюч*... В народе существует поверье, что на Воздвиженье *змей* собираются в кучу в ямах, ярах и на городищах: там является *белый, светлый камень-алатырь*. *Змей излизывают его весь и тем насыщаются на целую зиму*².

После столь высоконачного «чуранья» Максимов дает описание дальнейших действий посвящаемого и, надо сказать, делает это крайне неумело, точнее, сумбурно, потому что буквально сваливает в одну кучу множество различных этнографических сведений, нисколько не заботясь о том, чтобы они были приведены хоть в какую-то систему, вызы-

лифицирует последнюю из них: к аутентичному сахаровскому «Идет старец, всем ставец, несет печать» он добавляет целое уточнение «на руду», отсутствующее в исходном тексте. Кроме того, можно предложить конъектуру, согласно которой вместо «ставец» следует читать «старец». Объясняется это тем, что слово «ставец» имеет значение, противоречащее смыслу той фразы, в которую оно входит. Ставцем называли «деревянную, точеную чашку, глубокое блюдо, общую застольную миску» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4: Р-в. М., 1991, с. 311). Вполне допустимо (если наше предположение верно), что «старец» превратился у Сахарова в «ставец» не в результате простой опечатки, а вследствие подсознательной психологической ассоциации, вызванной близким «соседством» обоих слов в многочисленных фразеологизмах: «*Что старец, то и ставец*. *Всякий старец в свой ставец*. *Всякому старцу по ставцу*. *Сколько старцев, столько ставцев*; *у старца по ставцу*» (Там же).

¹ Речь идет о все том же сахаровском «Заговоре на отгнание черных мурьев». Правда, и здесь Афанасьев не отказывает себе в удовольствии подправить исходный текст. У Сахарова мы, например, читаем не «с железным носом и медными когтями», а «с железным носом, медными когтями». Однако если замена запятой на союз «и» выглядит чем-то несущественным, то дальше мы уже сталкиваемся с прямой фальсификацией, потому что в оригинале птица Гагана вовсе не призывается клевать черных мурьев. Приказ, обращенный к ней, выглядит совсем иначе: «Ты, птица Гагана, сядь у дома, где стоят кади железные, а в кадах лежат черные мурьи, в шелковых тенетах; сиди дружно и крепко, никого не подпускай, всех отгоняй, всех кусай». Что касается имени этого пернатого «сторожа», то под ним скрывается «русское диалектное название птицы *гаги*» (Юдин А.В. Ук. соч., с. 169).

² Указанное поверье приведено в книге В.И. Даля «О повериях, суевериях и предрассудках русского народа», печатавшийся первоначально в журнале «Иллюстрация» с 1845 по 1846 гг. Современное издание: Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996 (интересующий нас фрагмент находится на с. 38).

вающую у читателя представление о целостном, реально существующем обряде. В этом отношении он вновь заставляет вспомнить уже упомянутого нами Сахарова, описания которого всегда отличались крайней неудобоваримостью, хаотичностью и полным отсутствием наглядности: отгалкиваясь, например, от сведений, содержащихся в «Сказаниях русского народа», совершенно невозможно представить, как выглядели некоторые игры и обряды¹.

Закончив подавать реплики в ритуальном диалоге, Кузьма требует у Матюхи, чтобы тот отвернулся от него, снял крест и положил его «под пята в лапоть». Матюха соглашается на эти условия («Теперь, Кузьма Семеныч, что хошь сделаю все по твоему по велению...»), но тут же получает дополнительный наказ: «Лишнего говорить не надо. Становись и сказывай: «Отдаю себя в руки дьяволам». В отличие от предыдущего «чуранья», подобное сочетание акциональных и вербальных компонентов коренится уже не в научной литературе, а в реальной обрядовой практике. Так, в Архангельской губернии полагали, что для получения колдовской силы необходимо «снять с шеи крест, положить его в сапог под пята и ходить так несколько времени, говоря слова: отрекаюсь Бога и Животворящего Его Креста, *отдаю себя в руки дьяволам* <выделено курсивом нами – А.К.>»².

Следующая фраза – «Матюха сделал все, как указал ему тот...» – заканчивается двоеточием, настраивающим нас на то, что будут перечислены действия, только что предписанные Кузьмой Семенычем. Однако вместо этого идет совершенно неожиданный, ничем не подготовленный перечень: «выворотил рубаху наизнанку, левый лапоть надел на правую ногу и обратно, два раза перевернулся через голову, опять сказал после всего старое заклятие <Какое? То, что требовало диалога с наставником, или то, где говорится о переходе в руки дьяволов? – А.К.> и обернулся лицом на запад...» Эта чисто художественная немотивированность усугубляется еще и тем, что почти все действия Матюхи являются на самом деле оберегами от нечистой силы. Например, для избавления от лесных наваждений и злых проделок лешего предпринимают аналогичные меры: «Снимают с себя всю одежду, выворачивают наизнанку («на леву сторону») сорочки, платья, кофты и пр... На ногах меняют портянки: с левой на правую и наоборот. Иные даже переобувает сапоги или лапти таким же способом»³. Двукратное переворачива-

¹ Чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать, например, главку, посвященную гаданию на бобах (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 119-120).

² Ефименко П.С. Из «Материалов по этнографии русского населения Архангельской губернии» // Русское колдовство: Сборник. СПб., 1997, с. 271.

³ Криничная Н.А. Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе – «хозяине» леса). Петрозаводск, 1993, с. 28. Выворачивание одежды и перемена обуви служит

ние Матюхи через голову хоть и лишено апотропейной функции, к рассказам о получении колдовского искусства прямого отношения тоже не имеет. Его привычное место – те многочисленные былички, где фигурируют оборотни¹.

Поворот «лицом на запад» Матюха делал уже по новому приказанию учителя, которое сопровождалось словами: «Пройдет день на вечер, вынь ты тот крест на ветер, на стену повесь, и придут к тебе дьяволы. Для того ты спать ложись, не молясь, не крестясь. Придут – не придут; сказывай им, что я учил; примут и учить тебя станут по-всякому. А вот тебе соль и кусочек; соль наговорена, кусочек – страшное дело: потеряешь – дня не проживешь». Этот загадочный кусочек имеет весьма «прозаическую» внешность («не то сосновая сера, не воск или вар, липкий такой») и, видимо, должен обеспечить хоть какое-то присутствие тайны. Что до соли, то Кузьма Семеныч дает подробные инструкции по ее применению, сопровождаемые тремя заговорными формулами. Последняя из них представляет собой стандартную закрепку, а первые две заставляют вспомнить изложение заклинаний в судебно-следственных делах о колдовстве (все эти формулы мы выделили в нижеследующей цитате курсивом): «На соль шептать надо то, что хочешь супротивнику своему сделать: *сохни, мол, тот человек, как эта соль сохнуть станет; отступите, мол, дьяволы, от меня и приступите к тому человеку, а мне-ко, мол, благо*. И ступай на дорогу или в избу ступай, где тому человеку идти надо будет, и зарой ту соль, и не вдолге опять сходи, и вырой и скажи: «Подите, дьявольщина, прочь от меня». И крест надень. А супротивнику твоему будет скорбь и сухота. *И вот тебе слово мое крепко*».

Во многом данный фрагмент соотносится с заговором для напущения икоты, записанным в Пинежском уезде Архангельской губернии Ф. Крыковым. Примечательно, что начинается он почти так же, как и обряд получения колдовской силы, описанный выше²: «*Должно снять с шеи крест, положить его к себе под пяту и, проносив так полсутки, проговорить*: «Отрекаюсь от Бога и животворящего Его креста, отдаю себя в руки дьяволам»³. И только «*потом должно шептать на соль следующее*: Пристаньте сему человеку (имя рек) скорби-икоты, трясите и мучьте его до окончания жизни. *Затем, вынув свой крест из обуви, должно повесить его на спину: в то время будут являться дьяволы.*

«эквивалентом отворачивания опасности» (Левкиевская Е.Е. Славянский обсерг. Семантика и структура. М., 2002, с. 126).

¹ См. главы, посвященные Оресту Сомову и Александру Кондратьеву.

² Вполне возможно, что Ефименко (см. прим. 15) сознательно «отщепил» этот обряд от целостного описания иного ритуала.

³ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 97, № 244.

Сутки спустя, должно переменить крест на перед, а соль бросить на дорогу или туда, куда пойдет тот человек, на которого болезнь напускается, и притом приговорить: Как будет сохнуть соль сия, так сохни и тот человек. Тогда дьяволы начнут его мучить икотой»¹.

Но и на «соляных» напутствиях обстоятельный Кузьма не останавливается. Он заставляет своего подопечного чураться так, «как учил с утра» (восстановить реальную хронологию этого растянувшегося учебного процесса совершенно невозможно). Сомневаясь, видимо, в надежности памяти Матюхи, Кузьма требует, чтобы «неофит» повторял очередное чуранье за ним слово в слово: «Стать мне на месте, быть ведущим, знали бы меня люди и боялись – добрые и злые, неведомые и знакомые, и всякая душа человечья, и зверья, и птичья. И будь то чистое место, на котором стою, нечисто, и будь тот ветер, на который дышу, поганым. Слово мое крепко, запечатано, заказано, замок, замок!.. Аминь, аминь, аминь!..»

Затем Кузьма отдает новый, почти комический приказ: «Ложись и не вставай, пока не взоплю!» Над распростертым Матюхой он «говорил... много всякого вздору, какой только лез ему в голову, и руками махал, и кричал совой, и глухо лаял собакой, мяукал кошкой, как и всякий другой искусник, которых так много ходит по белому свету на смех и забаву доброго православного люда. Другой раз тот же бы Матюха поджал живот от смеха, махал бы руками и надрывался бы до слез и кашля; теперь он лежал на земле, не шелохнувшись...» В этом отрывке мы вновь сталкиваемся с очередным противоречием, потому что в начале очерка Максимовым было обещано поведать не про мошенников (каким здесь, вне всяких сомнений, предстает Кузьма Семеныч), а «про двух из настоящих и присяжных колдунов». Литературной же основой шуточного «камлания» хитроумного Кузьмы стала, по всей видимости, придуманная Сахаровым «Песня ведьм на роковом шабаше». В пользу того, что Максимов ориентировался именно на нее, говорит наличие в данной песне не только глоссолалических фраз, идентичных «всякому вздору»², но и тех звукоподражаний, которые перечисляет писатель. Примечательно, что все они – имитация крика совы, лая собаки и мяуканья кошки – сменяют друг друга в рамках одной строфы, хотя и несколько в иной последовательности:

¹ Там же.

² Характеристика этой «зауми» дана нами в главе «Заклинательные песни» И.П. Сахарова: источники, структура и влияние».

Мяу! згин, згин!
Гааш! згин, згин!
У-у-у! згин, згин!¹

Когда напоминающая хлыстовское радение импровизация наконец завершилась, Кузьма торжественно сообщил напуганному, но уже вставшему на ноги Матюхе о его благополучном переходе в новое состояние: «Знай же раз навсегда, что теперь ты колдун стал и будет тебе все по желанию по твоему».

Затянувшаяся ночная «инициация» увенчивается возвращением в придорожный кабак, где накануне Кузьма вытребовал у целовальника водку, ведерко, кочергу, золу и соль. Так как «ни один аксессуар не должен остаться неиспользованным в фабуле, ни один эпизод не должен остаться без влияния на фабульную ситуацию»², мы вправе были ожидать от Максимова композиционной мотивировки этих предметных мотивов. Однако писатель, похоже, напрочь забыл о «материально-техническом» снабжении своих героев: зачем Кузьма таскал с собой в лес весь этот инвентарь, и какую роль он должен был сыграть в обряде посвящения, так и осталось неясным. Ведь даже наговоренную соль, которую Кузьма вручил Матюхе, совсем не обязательно отождествлять с той, что была получена у целовальника³.

Итак, подробный анализ всего лишь одного эпизода из очерка «Колдун» позволяет усомниться, как минимум, в двух стереотипных оценках творчества Максимова. Во-первых, теряет универсальный характер представление, согласно которому писатель вел свою работу «не в архивах, не за книгами и бумагами, а в живом общении с мужиком»⁴. Во-вторых, убежденность, что читатель всегда найдет в его очерках «...и композиционное изящество, и строгость сюжета, и ритмическую законченность»⁵, переходит в разряд сугубо частных мнений.

Та художественная неудача, которую при воссоздании обряда колдовской инициации, безусловно, потерпел Максимов, была обусловлена необходимостью не столько передать увиденное, сколько реконструи-

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 89.

² Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. М.-Л., 1928, с. 145.

³ Правда, можно предполагать, что водку дядя Кузьма и его младший коллега все-таки выпили, потому что, войдя поутру в кабак, старший колдун решительно потребовал у целовальника: «Давай ты нам теперь водки побольше, да не казенной». Представив ему «новоставленного», Кузьма тут же очертил круг возможностей последнего: «А там, знай, указывая всякому и на него, как и на меня. Знает-де, мол, и трясцу напускать, и домовых окуривать, и с лешими знается от мала до велика, что с братьями, и от дьявольских напущений способит».

⁴ Лебедев Ю.В. Писатель-первопроходец, с. 14.

⁵ Плеханов С.И. Странник // Максимов С.В. Избранное, с. 22.

ровать гипотетически существующее, ускользающее от непосредственного наблюдения¹. Для писателя, который даже «не был этнографом-собирателем вроде Киреевского, Якушкина или Рыбникова, а только талантливым описателем бытовых сюжетов»², такая задача оказалась непосильной.

¹ «О способе получения колдуном силы приходится почти исключительно довольствоваться рассказами крестьян. Сами колдуны о таком интимном вопросе обычно не говорят, поэтому тут мы встретим особенно много фантастики» (Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, с. 181).

² Ягич И.В. История славянской филологии. М., 2003, с. 512.

**ОТ МЕДА К ЖЕЛЕЗУ:
МАГИЧЕСКИЙ РЕПЕРТУАР В РОМАНЕ
А.К. ТОЛСТОГО «КНЯЗЬ СЕРЕБРЯНЫЙ»**

В предисловии к первому изданию своего романа (1862) Толстой писал: «Представляемый здесь рассказ имеет целью не столько описание каких-либо событий, сколько изображение общего характера целой эпохи и воспроизведение понятий, верований, нравов и степени образованности русского общества во вторую половину XVI столетия»¹. Именно они – а не сумма «второстепенных исторических происшествий» – дали возможность автору наглядно «воскресить... физиономию» давно ушедшего от нас времени.

В этом «портретировании» эпохи, конечно, нельзя было обойтись без упоминания различных магических обрядов, удовлетворявших потребностям человека, жившего в период правления Ивана Грозного.

Их исполнителем является в романе старый мельник Давыдыч. Первое знакомство читателя с ним происходит в тот момент, когда главный герой вынужден остановиться у него на ночлег, несмотря на предостережения стремянного Михеича: «Да что, батюшка, лучше отмыкать рогатки, чем спать в чертовой мельнице..! Да еще на Ивана Купала. Тьфу ты пропасть!» Свои опасения верный слуга объясняет тем, «что нет мельника, которому бы нечистый не приходился сродни»; он также выражает уверенность в том, что ни один мельник не «сумеет без нечистого плотину насыпать». И хотя Никита Романович Серебряный отказывается верить подобным утверждениям, он не спешит приписать их личной фантазии Михеича («Слышал я про это, – сказал князь, – мало ли что люди говорят...»). Такая осторожность в суждениях вполне объяснима: репутация мельников всегда была очень сомнительной.

Тревога Михеича увеличилась бы вдвое, если бы он знал, что приютивший их старик занимается еще и пчельным делом; но об этом дополнительном промысле мельник расскажет не ему, а княгине Морозовой, которую он будет прятать от людей Афанасия Вяземского: «...я

¹ Здесь и далее роман А.К. Толстого цитируется без указания страниц по следующему изданию: Толстой А.К. Князь Серебряный // Толстой А.К. Полное собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. СПб., 1907.

пчелиное дело знаю лучше другого ведуна. Я не так, как другие! Я кажинное лето самый лучший улей в болото бросаю водяному дедушке: на тебе, дедушка, кушай! Хе, хе! А он, боярыня, дай бог ему здоровья, мою пасеку бережет. Ведь от него-то на земле и пчелы пошли. Как заездил он коня да бросил в болото, так от этого коня и пчелы отроились; а рыбаки-то, вишь, закинули невод да вместо рыбы и вытащили пчел...»

Этот хвастливый монолог Толстой построил, опираясь на сведения, содержащиеся в сахаровских «Сказаниях русского народа» – главном источнике по «народному быту», которым он пользовался в период создания романа. «Пчельное дело, – пишет Сахаров, – в селениях почитается самым таинственным, важным и, сверх того, не для всех доступным занятием. Люди зажиточные, хозяйственные, имеющие до ста и более ульев, всегда, по народной молве, состоят в дружественной связи с нечистою силою. Мнения поселян о пчельном деле столь разнообразны, что одни избирают для него покровителями св. угодников, другие обрекают водяному дедушке. Пчельники, приверженцы этого последнего мнения, называются в селениях *ведунами*, *дедами*, *знахарями*... Когда пчельник-ведун устраивает где-нибудь пасеку, тогда, для хозяйственного благоденствия и медового обилия, обрекает водяному дедушке самый лучший улей. Между ведунами до сих пор еще не решено: оставлять ли этот обреченный улей на пасеке, или бросать его в трясиное место в болото? Если некоторые оставляют обреченный улей на пасеке, то дед охраняет только заведение; если же потопят в болоте этот улей, то он не только доставляет все возможные средства к размножению пчел, но еще заставляет пчел летать на чужую пасеку для похищения меда»¹.

Процитированный фрагмент позволяет нам уяснить следующее. Во-первых, становится понятным, почему Давыдыч гордится своим превосходством не над обычными пчеловодами и пасечниками, а именно над *ведунами*. Во-вторых, мы видим, что писатель выбирает самый эффектный (и одновременно эффективный) вариант жертвоприношения водяному из имеющихся (бросание обреченного улья в трясину – даже в воображении – производит большее впечатление, чем его «мемориальное» присутствие на пасеке). В-третьих, обращает на себя внимание та новая художественная «аранжировка», в которой подается реальный этнографический факт: однократный обряд закладки пасеки превращается Толстым в ежегодно повторяющийся ритуал², снабженный к тому

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 91.

² Не исключено, что такая цикличность была «подсказана» Толстому тем ежегодным угощением (в виде лошади с вымазанной медом и солью головою), которое в апреле (а на этот месяц приходилось и открытие пчелиного «сезона») подносили водяному дедушке рыбаки (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 270).

же чем-то вроде вербального компонента («на тебе, дедушка, кушай»¹). Кроме того, в словах Давыдыча проскальзывает и комическая нота, которую создает адресованное водяному благопожелание (смешным оно выглядит из-за несоответствия средства и цели: подателем здоровья для представителя нечистой силы оказывается сам господин Бог – властитель силы светлой).

Объясняющая происхождение пчел этиологическая легенда, звучащая из уст мельника, также заимствована у Сахарова, где она выглядит следующим образом: «Знахари полагают, что все пчелы первоначально отроились от лошади, заезженной водяным дедушкою и брошенной в болото. Когда рыболовы опустили невода в это болото, то, вместо рыбы, вытащили улей с пчелами»².

Завершая разговор о связях Давыдыча с нечистой силой, следует сказать, что хозяин мельницы не ограничивался дружбой с одним лишь водяным. Так, будучи пьяным, он хвастался перед все той же Морозовой своей близостью к широкому кругу мифологических персонажей: «...я не какой-нибудь такой... меня и водяной дед знает, и лесовой дед... меня знают русалки... и ведьмы... и кикиморы... меня все знают...».

Итак, подозрения Михеича оправдались: хозяин мельницы и впрямь оказался колдуном. Пока путники спали, к нему приехал искать чудесных способов завоевать сердце боярыни Морозовой князь Афанасий Вяземский. Надо сказать, что визит этот был уже не первым. Ранее мельник – об этом легко догадаться по его диалогу с ночным гостем – велел князю выучить волшебные слова (сами они, к сожалению, не приводятся) и носить на шее ласточкино сердце («считается, что тот, кто носит при себе сердце ласточки, будет всеми любим, особенно женщинами»³). Сделавший все это князь так и не смог, однако, добиться взаимности: отношение Морозовой к нему осталось прежним. Поэтому Вяземский стал требовать более могущественных средств: «...али нет у тебя зелья, али нет корня какого приворотить ее? Говори, высчитывай, какие есть чародейные травы? Да говори же, колдун!»

¹ Смирненную просьбу принять предлагаемый дар содержит и упомянутый выше обряд: «Вот тебе, дедушка, гостинцу на новоселье. Люби да жалуй нашу семью» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 270-271).

² Сахаров И.П. Ук. соч., с. 92. Вновь перед нами взаимосвязь таких образов, как лошадь, пчела и водяной.

³ Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997, с. 623. Присушки могут наговариваться на ласточкино сердце и вороново перо: «Ласточкино сердце привязывают к шейному кресту, а вороново перо кладут у порога, через который должна переступить любимая девица; но прежде этого они нарочно засушиваются: «как иссыхает птичье перо и сердце, так да иссохнет красная девица по доброму молодцу» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый. М., 1994, с. 455).

Опасаящийся скорой и жестокой расправы чародей тут же раскрыл все известные ему тайны магической ботаники, перечень которых Толстой также, видимо, заимствует у Сахарова (колюка-трава, тирлич-трава, плакун-трава, Адамова-голова, голубец болотный, ревенка-трава, кочедыжник, Иван-да-Марья и разрыв-трава).

Но «такой травы, чтобы молодушка полюбила постылого» или «чтоб свою любовь перемочь», мельник, к досаде Вяземского, не знает¹. Вместо этого Давыдыч начинает гадать о том, что готовит Вяземскому судьба. Подойдя к мельнице, он велел смотреть князю под колесо, а сам «прилег к земле и... стал шептать какие-то слова». Символика видений, которые спустя несколько минут посетили Вяземского, была настолько прозрачна, что не вызвала трудностей в истолковании: в сыплющемся жемчуге Давыдыч увидел предвестие богатства², в золотых гривнах между трущихся друг о друга сабель – знак удачи в ратном деле, в потоках крови, выходящих из-под клещей и пил, – картину будущей казни. Чтобы рассеять мрачное впечатление последнего видения, Вяземский потребовал узнать, любит ли боярыня Морозова кого-нибудь другого. Давыдыч согласился, но при условии, что у «клиента» есть «какая вещьца от нее». Такой «вещицей» оказалась голубая лента, найденная Вяземским у калитки морозовского дома. Мельник бросил ее под колесо и одновременно заставил князя выпить из глиняной сулен какую-то жидкость, от которой у несчастного влюбленного «голова... стала ходить кругом», а «в очах помутилось». Но самое страшное, что худшие опасения Вяземского подтвердились: в очередном видении боярыня Морозова предстала не одна: «Их двое: с ней русский молодец в кармазинном кафтане, только лица его не видно... – Постой! Вот они сплываются... Все ближе, ближе... Анафема! они целуются! Анафема! будь ты проклят, колдун, будь проклят, проклят!» Несмотря на неудачу (не были получены ни приворотное, ни отворотное средство; гадания сулили только беды и горести), Вяземский сначала «бросил мельнику горсть денег» и только потом уехал.

¹ Это не означает, что ее не существует; так, отвар одолень-травы «признается за любовный напиток, способный пробудить нежные чувства в сердце жестокой красавицы» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй. М., 1994, с. 417).

² Такое толкование можно считать произвольным, данным ad hoc (к случаю) и не имеющим твердой опоры в традиционной народной символике; известно, например, что «схождение росы, слез и жемчуга повело к поверью, будто видеть во сне жемчуг – предвещает слезы» (Афанасьев А.Н. Сказка и миф // Афанасьев А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986, с. 193). См. также подблюдную песню, где жемчуг символизирует несчастье: «Жемчужина окатная! До чего тебе докатится? Пора тебе выкатиться князьям и боярам на шапочку» (Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 205).

Следующая их встреча состоялась уже после разорения морозовского дома и похищения Елены Дмитриевны, когда слуги Вяземского привезли своего раненого господина на мельницу, с тем чтобы Давыдыч заговорил ему кровь (глава XVII так и называется – «Заговор на кровь»).

Хитрый старик (желая обезопасить себя от возможного провала) весьма уклончиво отвечает на вопрос об успехе предстоящего лечения: «Трудно, кормилец, трудно. Сабля-то была наговорная!» Впрочем, эта отговорка была с готовностью принята опричниками на веру. Дело в том, что она – не выставляя их трусами и никудышными воинами – объясняла, как Серебряный смог посечь семерых из них. Мельник же, ободренный успехом своей выдумки, продолжал набивать цену: «Ишь, как руда точится!.. ну, как ее унять? Кабы сабля была не наговорная, можно б унять, а то теперь... оно, пожалуй, и теперь можно, только я боюсь. Как стану нашептывать, язык у меня отыметя!»¹ В конце концов ему была вручена горсть золотых с обещанием, что в случае излечения князя он получит еще столько же (правда, его пригрозили убить, если колдовское искусство окажется бессильным).

Попросив опричников отойти («дело глаза боится!»), «мельник нагнулся над Вяземским, перевязал ему раны, прочитал «Отче наш», положил руку на голову князя и начал шептать:

«Ехал человек стар, конь под ним кар, по ристаням, по дорогам, по притонным местам. Ты, мать, руда жильная, жильная, телесная, остановись, назад воротись. Стар человек тебя запирает, на покой согревает. Как коню его воды не стало, так бы тебя, руда мать, не бывало. Пух земля, одна семья, будь по-моему! Слово мое крепко!»

Этот заговор является контаминацией двух из трех (соответственно первого и третьего) «Заговоров на остановление руды», помещенных в собрании Сахарова². Основной массив текста составляет заговор № 25, который воспроизводится дословно (единственное изменение – если не считать перераспределения знаков препинания – устранение мягкого знака на конце слова «карь», что легко объясняется желанием автор со-

¹ Источником этих лукавых речей Давыдыча, является, конечно же, очерк В.И. Даля «Знахарство и заговоры». В нем пройдоха-знахарь объясняет свое нежелание лечить тяжело раненого тем, что у него все «порублено топором наговорным; надо было сперва отчитать топор, а теперь – не знаю, как справимся!» (см. подробнее в главе «Заговоры в научном и художественном наследии В.И. Даля»).

² В первом исследовании магической составляющей «Князя Серебряного» почтенному-то утверждается, что «заговор от крови полностью взят из сборника И.П. Сахарова» (Булушова Е.И. Суверия в сюжетных эпизодах романа А.К. Толстого «Князь Серебряный» // Юлиан Григорьевич Оксман в Саратове. 1947-1958. Саратов, 1999, с. 240). Там же выдвинут странный тезис, что кровь в заклинании Давыдыча превращается «в живое существо, которое возникло от «нечистой силы». Что послужило основанием для такой характеристики, остается совершенно неясным.

блности точность рифмы). Из заговора № 27 Толстой заимствовал только финальную часть («Пух земля, одна семья. Будь по-моему!»), ставшую в устах Давыдыча предпоследней фразой заклинания.

Не исключено, что и сам Сахаров – в присущей ему манере – свел воедино (в тексте № 25) несколько вариантов заговоров от крови. В пользу такого предположения говорит «нелинейность» указанного текста: между четырьмя входящими в его состав стихами нет никакой логической связи; каждый из них только намечает реализацию определенного и, как правило, чрезвычайно распространенного мотива, прерываемую совершенно новой тенденцией соседней фразы. Так, начало «Заговора на остановление руды» («Ехал человек стар, конь под ним карь...») предвещает вариацию известной формулы, основанной на семантическом притяжении (аттракции) двух созвучных слов: *карь* – *капъ/кань*. Использование этих паронимов может, например, выглядеть следующим образом: «Идет мужик стар, конь бежит кар, а ты, кровь, не кань»¹; «На море на Океане океанский царь, под ним конь карь; ты, кровь, не капъ...»²; «Ехал по дороге царь, а у царя конь карь, а у раба Божья [имя], кровь, не кань!»³; «...ехала девка на вороном коне, в красном седле. Ты, конь, не карь, а ты, кровь, не кань»⁴ и т.д.

Возможность продемонстрировать колдовские способности писатель дает мельнику еще один раз, в главе XXX («Заговор на железо»). В ней Давыдыч принимает сразу двух клиентов: Федора Басманова, которого он снабжает корнем тирлича для возвращения царской милости⁵, и того же Вяземского, в преддверии судебного поединка с Морозовым решившего «взять у него какого-нибудь зелья и сделать чрез колдовство удары свои неотразимыми».

Если передача тирлича напоминала простой акт купли-продажи, то поиск помогающего в бою зелья превратился в очередной «спектакль», где Давыдыч вновь показал свое умение разбираться в людях, угадывать ход их мыслей и производить нужное впечатление. Первым «действием» этого импровизированного представления становится уточнение желаний клиента, призванное внушить убеждение в безграничных возможностях мельника, которому доступна любая «специализация». В соответствии с такой целью и выстраивается его диалог с князем:

¹ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 64, № 157.

² Там же, с. 65, № 157.

³ Заговоры и заклинания Пинсжя. Карпогоры, 1994, с. 24, № 109.

⁴ Нижегородские заговоры (В записях XIX – XX веков). Нижний Новгород, 1997, с. 29, № 99.

⁵ Когда ладанка с тирличем, которую, по совету колдуна, станет носить Федор Басманов, будет вспорота, в ней окажутся «какие-то корешки, перемешанные с лягушечьими костями».

«Вяземский задумался.

– Старик! – сказал он вдруг: – умеешь ты сабли заговаривать?

– Как не уметь, умею. Да тебе на что, батюшка? Чтобы рубила сабля, али чтоб тупилась от удара?

– Вестимо, чтобы рубила, леший!

– А то, бывает, заговаривают вражьи сабли, чтобы тупились, али ломались о бронь...

– Мне не вражью саблю заговаривать, а свою. Я буду биться на поле, так надо мне, во что бы то ни стало, супротивника убить, слышишь?»

Быстро сообразив, что соперником Вяземского в судном поединке может быть только боярин Морозов (о Басманове князь отзывался слишком презрительно, следовательно, не боялся его, Серебряный же находился у разбойников), Давыдыч решил выдать свою догадку за результат колдовства. Для этого, заручившись предварительно согласием Вяземского, «мельник вынес из каморы бадью, опустил ее под самое колесо и, зачерпнув воды, поставил возле князя». Пристально вглядываясь в нее, он заявил, что видит противника Вяземского, выразил удивление по поводу его преклонного возраста, но вместе с тем нашел возможность набить себе цену: «Ангелы стоят за старика, – продолжал мельник таинственно, и как бы сам удивленный тем, что он видит, – небесные силы стоят за него; трудно будет заговорить твою саблю!» Последнее замечание сильно подействовало на князя, который «с невольной дрожью» задал вопрос о том, стоит ли кто-нибудь за него. В ответ «мельник смотрел все пристальнее, глаза его сделались совершенно неподвижны; казалось, он, начав морочить Вяземского, был поражен действительным видением и ему представилось что-то страшное.

– И у твоей милости, – сказал он шепотом, – есть защитники... А вот теперь уж ничего не вижу, вода потемнела!

Он поднял голову, и Вяземский заметил, что крупный пот катился со лба его.

– Есть и у тебя защитники, батюшка, – прошептал он боязливо. – Можно будет заговорить твое оружие».

Сама процедура заговаривания была проделана Давыдычем по довольно замысловатому сценарию: «Мельник перевел дух, разгреб руками яму и вложил в нее рукоять сабли. Затоптав землю, он утвердил лезвие острием вверх и начал ходить кругом, причитывая вполголоса» колдовские слова.

«Выкатило солнышко из-за моря Хвалынского, восходит месяц над градом каменным, а в том граде каменном породила меня матушка и, рожая, приговаривала: будь ты, мое дитяtko, цел-невредим: от стрел и мечей, от бойцов и борцов. Опоясывала меня матушка мечом-кладенцом. Ты, мой меч-кладенец, вертись и крутись, ты вертись и кру-

тись, как у мельницы жернова вертятся, ты круши и кроши всяку сталь и укладь, и железо, и медь; пробивай, прорубай всяко мясо и кость; а вражьи удары чтобы прядали от тебя как камни от воды, и чтобы не было тебе от них ни царапины, ни зазубрины! Заговариваю раба Афанасья, опоясываю мечом-кладенцом. Чур слову конец, моему делу венец!»

Здесь уже не приходится говорить о механической контаминации всего лишь двух сахаровских текстов; в отличие от заговора на кровь, заговор на железо изготовлен по более сложной схеме. Структура ее определяется тем, что композиция «конечного» произведения состоит из трех частей: 1) рождение героя; 2) наделение меча-кладенца чудесными свойствами; 3) закрепка. Каждая из них, в свою очередь, изготовлена по особому «рецепту». Первая часть варьирует вступление «Заговора ратного человека, идущего на войну», помещенного в подборке Сахарова под номером 30 (курсивом выделены фрагменты текста, сохраненные Толстым): *«Выкатило красное солнышко из-за моря Хвалынского, восходил месяц из-под синя неба, собирались облака издалека, собирались сизы птицы во град каменный, а в том граде каменном породила меня мать родная, раба такого-то, а рожая, приговаривала: будь ты, мое дитяtko, цел-невредим: от пушек, пищалей, стрел, борцов, кулачных бойцов...»* Характер отбора лексических единиц говорит о том, что писатель стремился не столько к сокращению исходного материала, сколько к устранению тех избыточных стилистических «красот», которыми Сахаров оснастил свой текст. В «редакции» Толстого исчезло все лишнее, мешающее логике развития заговорного сюжета. Именно по этой причине были удалены синее небо, собирающиеся на нем облака и сизые птицы: ни вместе, ни в отдельности они не обладали причастностью к ситуации рождения заговорного субъекта, наделению его сверхъестественными способностями (если вспомнить известную театральную заповедь, не стали тем «ружьём», которое, раз появившись, потом бы обязательно выстрелило в каком-то из последующих эпизодов). Сохранение дневного и ночного небесных светил объясняется, видимо, тем, что их одновременное появление, нарушающее часто встречающийся в заговорах мотив невозможного, подчеркивает необычность происходящего в «каменном граде», как бы «маркирует» его на природном уровне.

Перечень опасностей, от которых избавляет субъекта заговора «матушка», также сокращается совсем не произвольно. Поскольку заговаривается именно сабля, то из него берется только то, что имеет отношение к холодному оружию («борцы» и «бойцы» упомянуты, как приводящие последнее в действие).

Меч-кладенец был взят на «вооружение» под влиянием образного строя еще двух «Заговоров ратного человека, идущего на войну» сахаровской подборки. В заговоре под номером 29 этим чудесным предме-

том, как и в романном заклинании, владеет женский персонаж – «зазноба, красная девица»¹. Именно к ней обращается заговаривающий: «Вьны ты, девица, отеческий меч-кладенец... Мне, меч-кладенец, будь другом...»². В № 31 герой хочет метать «красную былинку... за Окиан-море, на остров на Буян, под меч-кладенец...»; он надеется, что «красная былинка притащит... меч-кладенец», с которым он отобьет «силу чужеземную...»³.

Переход от родительских наставлений к мечу-кладенцу мотивирован назначением «Заговора на железо»: в распоряжении Толстого не было текста, цель которого – заговаривание одной только сабли (чего требовала обозначенная в романе ситуация), поэтому он внедрил в ткань «родового» произведения, призванного обеспечить защиту от любого оружия вообще, соответствующий «видовой» компонент, так хорошо знакомый нам по русским сказкам. Закономерно поэтому, что вторая часть искусственно созданного заговора превратилась в наделение меча-кладенца теми атрибутами, которые порознь присутствовали в других сахаровских текстах, но были пригодны для произвольной концентрации. Так, сравнение с мельничными жерновами, лежащее в основе характеристики «наступательных» признаков заветного меча, Толстой берет из «Заговора на железо, уклад, сталь, медь»: «Как у мельницы жернова вертятся, так железо, уклад, сталь и медь вертелись бы кругом меня, а в меня не попадали»⁴. Описание «оборонительных» свойств дается через уподобление, взятое из «Заговора от ратных орудий»: «И как от воды камни отпрядывают... так бы от ратных орудий прядали мимо меня стрелы и порох-селитра»⁵.

Закрепка в «Заговоре на железо» («Чур слову конец, моему делу венец!») идентична той, что венчает еще два «Заговора ратного человека, идущего на войну»: №№ 32 и 34⁶.

После того как заговор был произнесен, Давыдыч «вытащил саблю и подал ею князю, отряхнув с рукояти землю, и бережно обтер ее полою». Но на этом «представление» не закончилось. Помня о том, что лучше заранее оградить себя от упреков в отсутствии магических воз-

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 50.

² Сахаров И.П. Ук. соч., с. 50.

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 52.

⁴ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 48, № 21.

⁵ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 47, № 19.

⁶ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 53 и 54. Вновь необходимо отметить, что в статье Е.И. Булушевой перечень источников «Заговора на железо» также не отличается полнотой, поскольку состоит всего из трех текстов: «Заговора на железо, уклад, сталь, медь», «Заговора от ратных орудий» и «Заговора ратного человека, идущего на войну» (под последним названием в подборке Сахарова выступаст целых семь заговоров).

можностей (и тем более от расправы), мельник использует прием, который уже был опробован при заговаривании крови у раненого князя: он ссылается на воображаемую контрмеру, способную воспрепятствовать его колдовству. Давыдыч пытается уверить князя, что чудесное оружие будет хранить победоносную силу всегда, лишь бы «супротивник... свою саблю в святую воду не окунул!» (причина этого выдуманного запрета проста: «Против святой воды наговорное железо не властно»). Но и здесь хитрый мельник не остается внакладе: он с легкостью извлекает материальную выгоду из угрозы подобной неудачи, обещая «пособить» Вяземскому защититься от нее. Словно забыв свои прежние характеристики различных растений, Давыдыч предлагает князю повесить в мешочке на шею голубца болотного: «Так у врага своего глаза отведешь», – говорит он ему (до этого голубец «рекламировался» мельником как средство для успешной медвежьей охоты). Вяземский, разумеется, и не думает отказываться от этого чудесного растения, поскольку опасается за исход поединка. Но Давыдыч, ободренный согласием князя, умело выдерживает «паузу», во время которой набивает цену своему фитоморфному амулету: «Дорого оно мне досталось, – сказал он, как бы жалея выпустить из рук тряпицу, – трудно его добывать. Как полезешь за ним не в урочный час в болото, такие на тебя нападут страхи, что Господи упаси!»

Получив от князя мощну с золотыми, мельник дает ему последнюю инструкцию по применению болотного голубца: «Теперь уже до поединка-то в церковь не ходи, обедни не слушай; не то, чего доброго, и наговор-то мой с лезвия соскочит».

Это наставление примечательно в двух отношениях. С одной стороны, оно закрепляет переход князя под власть темных, дьявольских сил, которые станут его защитниками и помощниками в схватке с Морозовым. С другой, оно указывает на то, что наговор понимается мельником как материальная субстанция, способная «соскочить» с оружия (ее можно уподобить своеобразной «насадке», прочно сидящей на клинке только при соблюдении соответствующих условий).

Не исключено также, что перед нами – очередное заочное оправдание. Дело в том, что Вяземский был назначен Иваном Грозным «келарем» превращенной в подобие монастыря Александровой Слободы; человеку, обязанному находиться рядом с царем ежедневно, почти невозможно уклониться от участия в церковной службе (примечательно, что Вяземский «ничего не отвечал» на последние увещевания мельника).

Перед тем, как уехать от колдуна, князь неожиданно потребовал узнать, кто все-таки останется живым после судебного поединка. Мельник сначала не соглашался («Что же еще смотреть, батюшка! Теперь ничего не увидишь, и вода-то уж помутилась»), но потом, хоть и нехотя, повиновался: зачерпнул свежей воды и «с приметным отвращением на-

гнулся над бадьею». Картина, которую он там увидел, ничего уже не имела общего с вымышленными описаниями заранее известного; мельник действительно сумел заглянуть в будущее, и открывшееся («...площадь, народу полна; много голов на кольях торчит; а в стороне костер догорает и человеческие кости к столбу прикованы») заставило его побледнеть: он понял, что наблюдает не поединок Морозова с Вяземским, а собственную казнь. И хотя Толстой не говорит напрямую, какие мысли посетили мельника в этот момент, читатель может сам о них догадаться. В предположениях такого рода его укрепляет и то, что писатель показывает превращение расчетливого плута в настоящего визионера; закончив гадание, старик чувствует себя как шаман после камлания: «Мельник с усилием поднял голову и, казалось, с трудом отвел взор от бадьи. Его дергали судороги, пот катился с лица его; он, стenea и охая, дотащился до завалины и упал на нее в изнеможении». Нет нужды говорить о том, что все увиденное в скором времени осуществилось.

Таким образом, в «Князе Серебряном» колдовство стало одной из тех «нитей», которые позволили связать между собой практически всех персонажей романа – от простого мельника до самого царя Ивана Грозного. Благодаря этому оно перерастает рамки занимательной этнографической подробности и превращается в исключительно важное средство мотивировки событий.

Глава 9

МАГИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ В ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ РОМАНЕ («НА ГОРАХ» П.И. МЕЛЬНИКОВА-ПЕЧЕРСКОГО)

Характеристика тех заговоров, которые присутствуют в романе Мельникова-Печерского «В лесах», была в свое время дана Г.С. Виноградовым¹. Но, к сожалению, этот выдающийся ученый не проанализировал фольклорную составляющую книги «На горах» – второй части дилогии Мельникова-Печерского. Оставляя столь обширную задачу другим исследователям, мы сконцентрируем наше внимание именно на заговорных текстах указанной эпопеи.

Все, что имеет отношение к словесной магии (а также к сопровождающим ее обрядам), нашло свое место в первой книге произведения. Это процедура spryskivaniya от сглаза «через уголек», обрядовое катание по сжатому полю и ритуал перехода в «фармазонскую» веру.

Избавление от сглаза происходит в четвертой главе первой части, где Дарья Сергеевна, не подозревая, что Дуня Смолокурова влюбилась в Петра Самоквасова, подыскивает сверхъестественные причины ее смятенному состоянию: «Не сглазил ли ее кто? Мудреного тут нет. Народу много, а на нее, голубоньку, есть на что посмотреть... Sprysnu ee cherez ugolek – bog даст, полегчает...»²

Приняв такое решение, Дарья Сергеевна раздела Дуню и уложила ее в постель. «В соседней горнице с молитвой налила она в полоскательную чашку чистой воды на уголь, на соль, на печинку³, – нарочно на всякий случай ее с собой захватила, – взяла в рот той воды и, войдя к Дуне, невзначай sprysнула ее, а потом оставленную водой принялась умывать ей лицо, шепотом приговаривая:

¹ Опыт выявления фольклорных источников романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Советский фольклор. Сборник статей и материалов. № 2-3. 1935. М.-Л., 1936, с. 341-368; Фольклорные источники романа Мельникова-Печерского «В лесах» // Мельников-Печерский П.И. В лесах. Ч. I-II. М.-Л., 1936, с. 8-27.

² Здесь и далее все цитаты по следующему изданию без указания страниц: П.И. Мельников (Андрей Печерский). На горах. В двух кн. Кн. Первая. М., 1988.

³ «Кусочек глины, выковыранный из связи печных кирпичей» (примечание Мельникова-Печерского).

– От стрешного, поперечного, от лихого человека помилуй, господи, рабу свою Евдокею! От притки, от приткиной матери, от черного человека, от рыжего, от черемного, завидливого, урочливого, прикошливого, от серого глаза, от карего глаза, от синего глаза, от черного глаза!.. Как заря-Амнитария исходила и потухала, так бы из рабы божией Евдокеи всякие недуги напушонные исходили и потухали. Как из булату, из синего укладу каменею огонь выбивает, так бы из рабы божией Евдокеи все недуги и порчи вышибало и выбивало... Притка ты, притка, приткина мать, болести, уроки, призор очес; подите от рабы божией Евдокеи во темные леса, на сухи дерева, где народ не ходит, где скот не бродит, где птица не летает, где зверье не рыщет... Соломонида бабушка¹ Христоправушка, Христа мыла, правила, нам окатышки оставила!.. Запираю приговор тридевяти тремя замками, тридевяти тремя ключами... Слово мое крепко!.. Аминь.

И, взяв чистую сорочку, подала ее Дуне утереться изнанкой.

Этнографическая достоверность описанной Мельниковым процедуры не вызывает никаких сомнений. Это, в частности, подтверждается наблюдениями священника Т.А. Доброзракова, который, будучи не только современником романиста, но и знатоком простонародного быта Нижегородской губернии, сообщал о том, что «больных «с-глазу» – spryskivajut, для чего вливают наперед в чашку холодной воды, кладут в нее щепотку соли и, вынув из печи 6 угольков, опускают их в воду с приговором: «От мужского, от женского, от девичьего, от черного, от серого, – (при шестом угле) – от белого глаза». И этой водой невзначай spryskivajut больного»². Близость акциональной части данного обряда к манипуляциям Дарьи Сергеевны, а также популярность и авторитетность издания, где Доброзраков напечатал свои заметки, свидетельствуют в пользу того, что Мельников-Печерский мог ориентироваться именно на них.

Вербальный компонент «spryskivajut» выглядит как полноценный заговор, структурные единицы которого отделены друг от друга

¹ «Апокрифическая баба Соломья, или Соломонида, будто бы принимавшая Христа при рождении его, упоминается в апокрифических евангелиях и в некоторых церковных книгах (например, «Синаксарь»). У старообрядцев поминается она, когда дают молитву роженцам. Празднуют бабе Соломье на другой день Рождества (26 декабря), в этот день варят кашу и угощают бабушек-повитух. Обычай этот называется «бабы каши» (примечание Мельникова-Печерского).

² Священник Т.А. Доброзраков. Село Борисовское Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Т. 5. Нижний Новгород, 1875, с. 179. См. также: Борисовский А. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Т. 3. Нижний Новгород, 1870, с. 212. Современные записи нижегородского фольклора показывают, что «spryskivajut» через уголь по-прежнему продолжает практиковаться: Нижегородские заговоры (В записях XIX-XX ввек). Нижний Новгород, 1997, с. 35-36, №№ 133-134.

многоточиями (почему писатель обратился к этому графическому средству композиционного членения, мы объясним позже).

Первую часть «нашептываний» Дарьи Сергеевны образует подробный перечень возможных источников порчи, классифицированных по таким признакам, как нравственные качества урочливых людей («лихие», «завидливые»), особенности предполагаемого контакта с ними (опасность может исходить от «стрешного» или «поперечного»), цвет волос («черный», «рыжий», «черемный»¹), глаз («серый», «карий», «синий», «черный») и т.д. Если говорить об источниках этого вступительного фрагмента, то он, прежде всего, копирует фразу, которая содержится в одном из тех заговоров, что были напечатаны Майковым в рубрике «От разных болезней действительных и мнимых (икоты, порчи, уроков, осуда, притки, прикоса, призору, очес, сглазу)»: «От стрешнаго, поперешнаго, от лихого человека помилуй, Господи, рабу Божию (имя рек), от притки ли, от приткиной матери...»² Дифференциация по цвету волос и глаз была, видимо, обусловлена влиянием тех словесных оберегов, с которыми Мельников сталкивался в ходе непосредственного соприкосновения с живой фольклорной традицией³.

Вторая часть состоит из двух положительных сравнений, представленных другим текстом все той же рубрики: «...Как зоря Амтимария⁴ исходила и потухала, тако же в раба Божия (имя рек) всякие недуги напушенные и родимые исходили бы и потухали; как из булату, из си-нева укладу огонь камением выбивает, так же бы из раба Божия (имя рек) все недуги и порчи вышибало и выбивало бы...»⁵

Третья часть, реализующая мотив ссылки болезни, воспроизводит финальную формулу предшествующего заговора: «Поди во темны леса, на сухи дерева, де народ не ходит, де скот не бродит, де птица не летает, де зверье не ходят»⁶.

¹ «ЧЕРЁМНЫЙ *прм. вят. сиб.* чермный, красный, рудой, особ. рыжий, о волосах» (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. М., 1991, с. 592).

² Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 93, № 233.

³ О деятельности Мельникова-фольклориста см. уже упомянутые работы Г.С. Виноградова, а также: Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П.В. Киреевского // Литературное наследство. Том семьдесят девятый. М., 1968, с. 589-591; Соколова В.Ф. П.И. Мельников (Андрей Печерский): Очерк жизни и творчества. Горький, 1981, с. 104-134.

⁴ Еще более близкая имени *Амнитария* форма, чем эта, зафиксирована в одном из вятских заговоров, где фигурирует заря *Амнитрия* (Черепанова О.А. Роль имени собственного в мифологической лексике // Язык жанров русского фольклора: Межвуз. науч. сб. Петрозаводск, 1983, с. 77).

⁵ Великорусские заклинания, с. 82-83, № 211.

⁶ Великорусские заклинания, с. 93, № 233.

Четвертая часть своим происхождением обязана тем широко распространенным заговорам, в которых апокрифическая бабушка Соломонида (Соломида, Соломония) защищает и исцеляет младенцев от различных болезней¹. Тексты подобного рода могли быть известны Мельникову-Печерскому из личных наблюдений (об этом косвенно свидетельствуют и подробная «биографическая» справка о бабе Соломе), но, с другой стороны, мифическая повитуха присутствует и в сборнике Майкова, которым, как мы уже выяснили, писатель пользовался вполне целенаправленно. Так, формула чудесного мытья содержится в заговоре над новорожденным («Бабушка Соломонюшка Христа парила да и нам парку оставила... Бабушка Соломонюшка парила и правила, у Бога милости просила»²) и заговоре от грыжи («Бабушка Соломония мыла, парила раба Божия (имя рек), в парной байне...»³).

Пятая часть заимствована Мельниковым из того же заговора, что послужил источником двух положительных сравнений (с гаснувшей зарей и огнем, который высекает из камня сталь): «Запру я этот наговор тридевяти-тремя замками, тридевяти-тремя ключами...»⁴ К этой закрежке в романе присоединяются еще две формулы («Слово мое крепко!» и «Аминь»), которые писатель, несомненно, рассматривает как совершенно самостоятельные компоненты (доказательство тому — их отграничение с помощью многоточий). Первый из них, несмотря на то что имеет репутацию стандартного заговорного завершения, встречается в сборнике Майкова всего лишь дважды: в четвертой по счету присушке⁵ и заклинании от змеиного укуса⁶. Причем если в присушке он выступает, что называется, в «чистом» виде (вне соединения с другими элементами, выполняющими функцию закрепки), то в заклинании от змеиного укуса он уже становится звеном целой морфологической цепочки: «Слово мое крепко, ключ в море, якорь в бездне. Аминь, над амином аминь»⁷.

Таким образом, текст, с помощью которого в романе Мельникова-Печерского избавляются от сглаза, представляет собой типичный для фольклорной традиции распространенный⁸ заговор, основанный на низывании самостоятельных формул и мотивов. Как известно, любой

¹ Сводку функций этого персонажа см.: Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Име- на собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 135-136.

² Великорусские заклинания, с. 31, № 51.

³ Великорусские заклинания, с. 54, № 122.

⁴ Великорусские заклинания, с. 83, № 211.

⁵ Великорусские заклинания, с. 10, № 4.

⁶ Великорусские заклинания, с. 70, № 179.

⁷ Там же.

⁸ «Распространенный» означает в данном случае «сложный» или «составной».

заговор этого рода «весьма легко разлагается на элементарные составные части»¹, что и было продемонстрировано писателем с помощью простых многоточий. Однако данный графический прием является, конечно же, не столько свидетельством филологической проницательности Мельникова-Печерского, интуитивно уловившего законы заговорной архитектуры, сколько заочным пропуском в творческую лабораторию автора: специфическое членение искусственно созданного текста ярко показывает, как дискретные единицы исходного материала трансформируются в континуальное пространство новой художественной структуры.

Обрядовое катание по сжатому полю описано Мельниковым в одиннадцатой главе первой части, которая начинается с рассказа о праздновании «дожинок» – последнего дня жатвы. В ходе этого осеннего обряда некоторые жнеи «катаются с боку на бок по сжатому полю, а сами приговаривают: «Жнивка, жнивка, отдай мою силку на пест, на мешок, на колотило, на молотило да на новое веретено». Данный приговор, известный во множестве вариантов, писатель, скорее всего, заимствовал из работы А.С. Машкина «Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда», где он передан с сохранением особенностей живой речи: «Жнивка, жнивка! аддай маю силку – на пест, на калатила, на мала-тила, на кривая виртяно»².

О ритуале перехода в «фармазонскую» веру в последней, восемнадцатой главе первой части Никите Федоровичу Меркулову рассказывает Василий Петрович Морковников. По его словам, тот, кто переходит в эту веру, должен проститься со всем светом и от всего отречься: «Ты прости-прощай, говорит, небо ясное, ты прости-прощай, солнце красное, вы прощайте, месяц и звезды небесные, вы прощайте, моря, озера и реки, вы прощайте, леса, поля и горы, ты прости-прощай, мать-сыра-земля, вы простите, ангелы, архангелы, серафимы, херувимы и вся сила небесная». Столь обширный перечень прощаний находится в несомненном типологическом родстве с теми многочисленными формулами отречения, которые встречаются «в «черных» заговорах, материалах следственных дел, литературных сюжетах на фаустовскую тему, фольклорных рассказах об обращении в колдуны»³ и т.д. Например, в рукописях из Макарьевского уезда Нижегородской губернии, хранящихся в Тенишевском архиве, «говорится, что желающий познать тайны колдовства должен ходить в течение нескольких дней на ночные зори к перекрестку

¹ Петров В.П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981, с. 127.

² Этнографический сборник, издаваемый имп. Русским географическим обществом. Выпуск 5. СПб., 1862, с. 82.

³ Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005, с. 150.

дорог и там, вызвав сатану, отречься от Христа, родных, земли, солнца, луны, звезд...»¹ Во всех своих вариантах формула отречения «подчиняется особой народной аксиологии, ставящей... землю, солнце, месяц и другие природные явления и стихии на одну ступень с Богом и небесными силами»².

С другой стороны, слова, будто бы произносимые при переходе в «фармазонство», обнаруживают близость к обряду прощания с землей, который совершается перед обыкновенной церковной исповедью. Заключается он в том, что после прощания с родными нужно «кратко просить прощения у красного солнышка, у светлого месяца, частых звезд, зари утренней, ночей темных, дробна дождичка, ветра буйного и, наконец, с особой обстоятельностью у земли»³.

Однако, несмотря на все эти параллели, можно с полным основанием утверждать, что, воссоздавая «фармазонскую» инициацию, Мельников опирался на ритуалы, практиковавшиеся среди приверженцев русских мистических сект. Непосредственным источником, вероятно, стали для него особые *прощальные слова*, произносившиеся при вступлении в скопческую общину: «Прости меня, Господи, прости меня, Пресвятая Богородица, простите меня, Ангелы, Архангелы, Херувимы, Серафимы и вся Небесная Сила, прости, небо, прости, земля, прости, солнце, прости, луна, простите, звезды, простите, озера, реки и горы, простите, все стихии небесные и земные!»⁴

Как видим, писатель переработал исходный текст в двух направлениях: во-первых, перечень природных объектов стал предшествовать списку сакральных персонажей, а во-вторых, некоторые из элементов мироздания получили традиционные для народной поэзии эпитеты (превращение «прости» в «прости-прощай» также нужно рассматривать в этом ряду).

¹ Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство: Сборник. СПб., 1997, с. 183.

² Топорков А.Л. Ук. соч., с. 144.

³ Проф. С. Смирнов. Древне-русский духовник. Исследование по истории церковного быта. Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. М., 1913, с. 281.

⁴ Даль В.И. Исследование о скопческой ереси. Ногинск, 2006, с. 75 (впервые данная работа увидела свет в 1844 г.). Эти же *прощальные слова* были воспроизведены и в других, безусловно, известных Мельникову-Печерскому изданиях: <Надеждин Н.И.> Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845, с. 138-139; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый. М., 1865, с. 420. Отметим попутно, что редуцированная формула *прощания* может звучать и во время радений. Так, прежде чем начать пророчествовать, курский скопец Громов падал перед иконами на колени и говорил: «Простите, солнце, месяц, простите звезды, прости, матушка сыра земля! Господи, благослови мне говорить не своими устами, а всели в меня Святой Дух твой!» (Даль В.И. Исследование о скопческой ереси, с. 79).

Итак, если в первой части диалогии все словесные магические тексты, как это было доказано Г.С. Виноградовым, восходят к «Поэтическим воззрениям славян на природу», то в романе «На горах» круг заговорных источников лежит уже за пределами афанасьевского исследования. Вместе с тем характер их использования показывает, что принципы работы Мельникова-Печерского с фольклорными материалами не претерпели каких-либо изменений: использование любых созданий народной поэзии для писателя по-прежнему «не механическое заимствование, не механическое включение в ткань собственного повествования, но некоторая ассимиляция тексту эпоса, органический процесс, при котором вбираемые «малые величины» в той или иной мере должны подчиниться жизни поглощающего их художественного произведения»¹.

¹ Виноградов Г.С. Опыт выявления фольклорных источников романа Мельникова-Печерского «В лесах», с. 367-368.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
XX ВЕКА

Глава 1

ФЕДОР СОЛОГУБ И НИКОЛАЙ КРУШЕВСКИЙ: ПОЭТИЧЕСКИЙ ПАРАФРАЗ НАУЧНОГО ТЕКСТА

В 1922 году Федор Сологуб выпускает сборник «Чародейная чаша», в который включает два стихотворения, навеянные чтением кандидатской диссертации Николая Крушевского «Заговоры как вид русской народной поэзии». Эта ставшая столь неожиданным стимулом для творческого воображения художника работа была опубликована в третьем номере «Варшавских университетских известий» за 1876 год. В научном наследии Крушевского она стоит особняком, поскольку впоследствии этот выдающийся лингвист уже никогда не обращался к темам, связанным с проблематикой устного народного творчества (фольклора и этнографии в широком смысле этого слова).

Как утверждает Познанский, студенческая работа Крушевского была первой посвященной заговорам «специальной обстоятельной монографией»¹ в русской филологической науке. С этим нельзя согласиться, как минимум, по двум причинам. Во-первых, для того чтобы соответствовать указанному статусу, исследование Крушевского имеет слишком незначительный объем. Во-вторых, пусть это и покажется довольно странным, оно лишь косвенно соприкасается с той темой, которая вынесена в его заглавие.

Сам Крушевский во вступлении к своей работе пишет о том, что он ставил перед собой две цели: «определить, что такое заговор и объяснить материал, собранный в книге Л. Майкова «Великорусские заклинания»². Из этого как будто бы следует, что ход его научного поиска должен был заключаться, с одной стороны, в подробной систематизации опубликованных Майковым заговоров, а с другой – в создании такой дефиниции, которая не будет вступать в противоречие ни с одним из них. Однако вместо этого мы сталкиваемся с пространным рассуждением об основных принципах первобытного мышления, занимающим первую – и большую – часть выполненного Крушевским исследования.

¹ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995, с. 23.

² Крушевский Н.В. Заговоры как вид русской народной поэзии // Крушевский Н.В. Избранные работы по языкознанию. М., 1998, с. 25.

Необходимо при этом отметить, что будущий провозвестник лингвистического структурализма не высказывает в ней ничего принципиально нового: перед нами тривиальный пересказ идей Тайлора, Леббока и Афанасьева, «сдобренный» небольшим количеством личных наблюдений и примеров¹.

Вторая часть работы Крушевского (как мы уже сказали, значительно уступающая по объему первой), представляет собой, по аттестации автора, девять «не лишенных значения соображений»². Из них только два – под номером шесть и под номером девять – имеют частичное отношение к заговорно-заклинательным текстам восточных славян (остальные по-прежнему трактуют самые общие вопросы пресловутого «первобытного мышления»). Финальный фрагмент шестого пункта, где цитируется опубликованный Майковым заговор против червей («...как земля между перстов сыпется, высыпается (*взять землю и сыпать сквозь пальцы*)), чтобы из уха сыпайся, высыпайся, черви»), не привлек внимания Сологуба, зато некоторые моменты заключительного «соображения» стали для него настоящим творческим импульсом. Речь идет о двух замечаниях, касающихся таких морфологических элементов заговора, как закрепка (Крушевский называет ее «закреплением») и формулы «не я помогаю». Можно предположить, что этот обостренный интерес был обусловлен содержанием седьмого пункта, в котором Крушевский провозгласил следующий тезис: «Весьма многие, если не все заговоры – произведения поэтические (т.е. прекрасные), а известно, что все народы приписывают поэзии, вещему слову небесное происхождение и чарующую силу»³. Так как красота заговора способна проявиться только в слове (в том, что принято называть «формальной» стороной художественного произведения), то Сологуб и постарался извлечь из работы Крушевского обещанные крупницы подлинной поэзии – устоявшиеся заговорные формулы, в определенной степени родственные таким приемам художественной речи, как постоянный эпитет или сравнение. Не исключено при этом, что Сологуб (вместе с другими символистами разделявший теорию двоемирия) совершенно всерьез воспринял постулат о небесном, божественном происхождении поэтического слова. А если так – формула «не я помогаю», где подобное представление про-

¹ В частности, Крушевским было записано на Волины поверье о том, что «если продеть волос известного индивидуума сквозь голову жабы и зарыть ее в землю, то вместе с гниением волоса будет сохнуть и то лицо, с чьей головы он взят» (Крушевский Н.В. Ук. соч., с. 26).

² Крушевский Н.В. Ук. соч., с. 41. За этими «соображениями» скрываются неравноценные и бессистемные замечания, связанные между собой исключительно сквозной нумерацией.

³ Там же, с. 44. Подчеркнем (поскольку это дает зримое представление о реальной значимости работы Крушевского), что кроме данной цитаты седьмой пункт не содержит больше ничего.

явилось наиболее «весомо, грубо, зримо», должна была привлечь его внимание в первую очередь. Именно так и произошло: первое стихотворение в своеобразном заговорном «диптихе» Сологуба выросло как раз на почве соответствующих рассуждений Крушевского.

Пытаясь наметить основные вехи эволюции заговора, Крушевский приходит к выводу, что ее главным фактором является постепенная утрата веры во всемогущую силу человеческого слова. В тот момент, когда «корень заговора, вера в слово... был позабыт, а заговор остался, народ стал осмыслять это явление, приискивать ему разумное основание». К вариантам такого основания, по мнению Крушевского, «следует отнести весьма частую в заговорах формулу вроде следующей: *«Не я говорю, не я выговариваю, выговаривая, отговаривая сама Божья матушка...»* Сила заговора здесь, — подчеркивает он, — основывается на авторитете божества»¹.

Отталкиваясь от этих слов, Сологуб 24 декабря 1897 года и создает первую часть своего «диптиха»:

Чародейный плат на плечи
Надевая, говорила:
— Ах, мои ли это речи?
— Ах, моя ли это сила?
Посылает людям слово
Матерь Господа живого. —

Чародейный посох в руки
Принимая, говорила:
— Ах, не я снимаю муки,
Не во мне живая сила.
Перед нами у порога
Тайно станет Матерь Бога. —

Чародейный круг чертила,
Озиралась и шептала:
— Ах, моя ли это сила?
Я ль заклятия слагала?
Призовет святые лики
Матерь Господа Владыки².

Течение «сюжета» в этом тексте подчиняется строфическому членению: облачение в ритуальную одежду (1-ая строфа), получение кол-

¹ Там же, с. 45.

² Сологуб Ф. Чародейная чаша. Стихи. Пб., 1922, с. 12. В примечании к данному тексту (а примечания вынесены в конец книги) Сологубом воспроизводится тот фрагмент работы Крушевского, который был выделен нами курсивом.

довского инвентаря (2-ая строфа) и проведение «чародейных» действий (3-ая строфа). Событийную канву данного стихотворения нельзя рассматривать как прямую параллель к одному из реальных обрядов, однако все же приходится признать, что фантазия поэта не выходит за пределы возможного и правдоподобного. Так, платок, о котором идет речь в первой строфе, заставляет вспомнить «общеславянский обычай закрывать угол, где находится роженица, платком или полотном, чтобы укрыть ее и ребенка от возможной порчи»¹. Почти повсеместно «выходить из дому, а тем более отправляться в путь с непокрытой головой считалось неприлично и опасно, особенно для женщин: «Без плата в лесу не ходят: вот и увидишь эту нечистую силу – без плата-то!.. И ночью нельзя выходить без плата на улицу, а то тоже увидишь нечистую силу, даже в деревне...»²

Вместе с тем, присутствие в каждой строфе образа Богородицы дает возможность провести аналогию с таким распространенным заговорным мотивом, как «чудесное одевание». Напомним, что в нем, если следовать суммарному описанию, «субъект заговора умывается росой и зарею, вытирается зарей, солнцем, ризой Богородицы, белым светом; одевается светом, солнцем, месяцем, звездами, зарей, облаками, тучей, небом, небесной высотой, ветром, а также громом и молнией; покрывается небом, зарей, облаками, громом и молнией, ризой Господней»³ и т.д. Например, в заговоре, исполнявшемся при отправлении в путь, указанный мотив реализуется следующим образом: «Благослови меня, Матушка Пресвятая Богородица. Ложуся я, благословясь, Богу помоляся; по утру вставаючи, не водою – утреннюю росую умываючи, ризой Матушки Пресвятой Богородицы облакаюся»⁴.

Если «чародейный плат» лирический герой сологубовского стихотворения надевает сам, то «чародейный посох», видимо, принимает из чьих-то рук, что позволяет предположить присутствие в «пространстве» текста еще одного субъекта – равноправного участника ритуального действия, направленного, как это можно предположить, на «снятие» чьих-то «мук» (может быть, испытываемых каким-нибудь третьим лицом, а может быть, заставляющих страдать одного из партнеров в предполагаемом колдовском «дуэте»: фраза «перед нами» хоть и указывает

¹ Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002, с. 56.

² Щпанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX- XX вв. М., 2003, с. 122.

³ Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005, с. 227.

⁴ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 103, № 260. См. также зачин в заговоре для ухода за скотом: «Встану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь, одеваюсь светом, опояшусь светлою ризою...» (Великорусские заклинания, с. 114, № 285.).

на множественное число, но не накладывает на него никаких ограничений). Кроме того, «чародейный плат» и «чародейный посох» отличаются не только формой использования (в одном случае – индивидуальная, в другом – коллективная), но и принципом воздействия на предполагаемую опасность. Использование платка в качестве оберега основано «на стремлении спрятать охраняемый объект, сделать его невидимым и поэтому недоступным для носителя опасности»¹. В противовес этому сугубо «оборонительному» способу защиты (его можно уподобить возведению крепостных укреплений), посох «воспринимался как вместилище невидимой силы – оружие, действие которого полагали необъяснимым, но реальным».² Правда, вместилищем волшебной силы посох служил, как правило, в мужской магии, связанной обычно с такими профессиями, как пастух или коновал³. Однако даже в рамках анализируемого стихотворения (где лирический герой женского рода) вполне можно разрешить указанное противоречие, если допустить, что «чародейный посох» торжественно вручает потомственный колдун, чья маскулинность не вызывает никаких сомнений.

Что касается «чародейного круга», то его назначение не требует каких-либо комментариев: это одна из тех этнографических реалий, которые, будучи растиражированы литературой и кинематографом (вспомним хотя бы гоголевского «Вия»), превратилась в своеобразную синекдоху магического искусства. Поэтому перейдем к характеристике других особенностей данного стихотворения, связывающих его с поэтикой заговоров и заклинаний.

К их числу относятся «рудименты» мотива «святые на страже».⁴ Усмотреть наличие этих «рудиментов» позволяет фраза «перед нами у порога тайно станет Матерь Бога», вызывающая ассоциации с многочисленными заговорами, выполняющими функции оберега. Вот как, например, выглядит заговор на сон грядущий, записанный в Вятском крае: «Ангелы по окошечкам, все святые по уголкам, пресвятая Богородица мати во дверях стоит...»⁵. В некоторых редуцированных вариантах указанного мотива может и не содержаться упоминание Богородицы, зато присутствует сходство с намеченной Сологубом ритуальной топо-

¹ Лсвкинская Е.Е. Ук. соч., с. 56.

² Щепанская Т.Б. Ук. соч., с. 134. См. также: Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Том второй: Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000, с. 39-41.

³ Например, «на посох пастух брал у знахарей обход, отпуск, привод, приваду, запас, огороду – т.е. магическую силу, с помощью которой, по его словам, без особых усилий пас и охранял стадо от зверя» (Щепанская Т.Б. Ук. соч., с. 134).

⁴ См. о нем: Познанский Н. Ук. соч., с. 111-112.

⁵ Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994, с. 91, № 553.

графией. Так, с этим мы сталкиваемся в прионежском заговоре, предназначенном для того, чтобы покойники не снились: «Ангелы в окна, Архангелы в окна. А Микололай Чудотворец – на пороге. А Иисус Христос – у головы. Аминь. Аминь. Аминь»¹.

Наконец, заговорная тематика манифестирует себя через один из вопросов, которые задает себе лирическая героиня стихотворения: «Я ль заклатья слагала?..» И хотя сами заклатья не воспроизводятся, их наличие в системе ритуальных действий (пусть и смутно, но угадываемых за строчками текста) получает дополнительное подтверждение.

Теперь несколько слов о ритмической организации анализируемого стихотворения, которая, на наш взгляд, обусловлена сознательным стремлением Сологуба подчеркнуть «народный», этнографически подлинный характер своего произведения. Именно с этой целью он остановил свой выбор на четырехстопном хорее – размере, семантический ореол которого давно и прочно ассоциируется как с народной тематикой, так и с подражанием фольклорным текстам. Но вместе с тем Сологуб в известной степени «модернизировал» звучание старейшего из русских силлабо-тонических размеров, используя сплошные женские окончания (такая разновидность четырехстопного хорea своим вхождением в отечественную лирику обязана творчеству Гейне). В результате метрическая структура «Чародейного платая...», как и в других текстах подобного типа, обеспечивала «редкое богатство содержательных ассоциаций: в нем была и старина, и современность, и простодушный лиризм, и импрессионистическая небрежность, и изощренная ирония; для русского читателя здесь слышались отголоски и романсного, и балладного, и куплетного хорea»².

В следующий раз к монографии Крушевского Сологуб вернулся лишь спустя четверть века: поэтический парафраз традиционной заговорной закрепки датируется 19 января 1922 года (хотя нельзя, конечно, исключать, что работа над текстом велась и раньше; тогда перед нами всего лишь конечный вариант). Как и «Чародейный плат...», это стихотворение снабжено примечанием, объясняющим происхождение и специфику его образной системы: «В книге Крушевского «Заговоры, как вид русской народной поэзии, Варшава, 1876» говорится: «В конце почти всякого заговора стоит часть, которую можно было бы назвать закреплением. Часть эту я нашел только в русских заговорах... Она чаще всего выражается формулами: и слова мои крепки; будьте слова мои крепки и лепки до веку; нет моим словам переговора и недоговора; будь ты,

¹ Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000, с. 113, № 338.

² Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. Изданиe второе (дополненное). М., 2000, с. 176.

мой приговор, крепче камня и железа, и т.п. Здесь, кажется, сам народ засвидетельствовал, что силу заговора он видит именно в слове»¹.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу соотношения сологубовского текста и наблюдений Крушевского, сделаем несколько замечаний по поводу научной ценности последних. Начнем с того, что сам факт обнаружения формульного характера заговорных концовок ему ни в коем случае нельзя поставить в заслугу, так как аналогичные соображения высказывались и до него. Первым, кто попытался набросать универсальную морфологическую схему заговорного текста (как бы сейчас сказали, его инвариант) был Даль. Он пришел к выводу, что в большинстве произведений этого жанра (анализ его основывался на публикациях Сахарова и материалах, собранных лично) «то общее, что после обычного вступления, в коем крестятся, благословляются, поминуют море-океан, бел-горюч-камень алатырь и пр., следует первая половина заговора, состоящая из какого-то странного иносказания или примера, взятого, по-видимому, весьма некстати, из дальних и неведомых стран; а затем уже заговорщик обращается собственно к своему предмету или частному случаю, применяя первое, сколько можно, ко второму и оканчивая заклинание свое выражением: *слово мое крепко, быть помоему или аминь* <выделено курсивом нами – А.К.>»². Таким образом, Даль хоть и не ввел особый термин для обозначения наиболее распространенного варианта финальной части заговора, но зато сумел обобщить свои сугубо эмпирические наблюдения до уровня целостной – пусть и примитивной – жанровой «модели», обеспечивающей соотносительность и интеграцию включенных в нее элементов.

Другим предшественником Крушевского в «нелегком» деле изучения закрепок является Афанасьев. Он не только подметил устойчивую повторяемость заговорных финалов (пройти мимо нее, пожалуй, невозможно), но и подвел под этот факт почти аналогичное обоснование. «Когда древние молебные воззвания, – пишет Афанасьев, – перешли в заклания, чародейная сила их была признана именно за тем поэтическим словом, за теми пластическими выражениями, которые исстари почитались за внушение самих богов, за их священное откровение вещим избранныкам: прорицателям и поэтам. Заговоры обыкновенно заканчиваются этими формулами: «слово мое крепко!» – «слово мое не преидет во век!» – «будьте мои слова крепки и лепки, тверже камня, лепче клею и серы, сольчей соли, вострей меча-самосека, крепче булата; что заду-

¹ Сологуб Ф. Ук. соч., с. 45. В самой работе Крушевского к процитированному Сологубом фрагменту дается еще и следующее примечание: «Часть эту я нашел только в русских заговорах, в тех иностранных, которые мне известны, ее не оказывался. Разве отнести сюда еврейское *аминь* – пусть так будет» (Крушевский Н.В. Ук. соч., с. 47).

² Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, СПб., 1996, с. 34.

мано, то исполнится!» – «сие слово есть утверждение и укрепление, им же утверждается и укрепляется и замыкается... и ничем – ни воздухом, ни бурей, ни водою дело сие не отмыкается».¹

Качественно новый шаг в изучении заговорной закрепки связан с именем П. Ефименко. Его заслуга заключается в том, что возвышенным, но спекулятивным рассуждениям о могущественной силе человеческого слова он предпочел поиск имманентных закономерностей, управляющих динамикой развития заговорной традиции. Следуя этой установке, П. Ефименко был вынужден признать, что «выражения, которыми заканчивается большая часть заклинаний, – «будьте мои слова замком замкнуты, ключом заперты (№ 19), будьте мои слова крепки и емки, как ключи подземные (6); будьте мои слова тверды и крепки на веки нерушимы: ключ в воду, а замок в руки (5)», – почти не имеют для нас смысла сами по себе и показывают, что заклинания, хранившиеся в устах народа, сильно пострадали и сократились: здесь память народная изменила себе»². Для восстановления их первоначального облика Ефименко решил обратиться к письменным заговорам, сохранившимся, по его справедливому мнению, значительно лучше и открывающим путь к правильной интерпретации первых. В результате тщательного сличения устных и письменных вариантов Ефименко выдвинул предположение, что стандартные формулы заговорных закрепок являются «сокращением» заклинаний, основанных на мотиве «железного тына». Однако к текстологическим доказательствам этого тезиса он примешивает соображения в духе тогдашней мифологической школы: «Железный тын знаменует собою небо, которое, по представлению язычников, имело вид крышки, покрывающей землю, крышка эта сделана из железа и опускается в море-океан, окружающий землю (огненная река). Небо, по народным преданиям, имеет ворота, которые ежедневно отпирает утренняя заря для проезда бога-солнца, а вечером запирает их на замок вечерняя звезда, живущая в жилище светлых божеств. Отсюда выражение «будьте мои слова замком замкнуты, ключом заперты» или «будьте тверды, как ключи подземные», означает желание, чтобы слова заклинателя были так сильны и тверды, как замкнутое на замок небо»³.

Итак, если сравнить высказывания Крушевского по поводу закрепок с мыслями его предшественников на ту же тему, то придется признать, что они имеют едва ли не ученический характер. Единственное, что можно поставить ему в заслугу, так это ликвидацию терминологи-

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том первый. М., 1994, с. 420-421.

² Ефименко П. О заклинаниях // Труды Архангельского статистического комитета. Архангельск, 1865, с. 9.

³ Там же, с. 10.

ческой «беспризорности»: явление, которое останавливало внимание практически всех исследователей заговора (различные варианты формулы «ключа и замка»), наконец-то получило специальное обозначение. Правда, слово «закрепление», предложенное Крушевским, не утвердилось в научной литературе; оно полностью вытеснено термином «закрепка», употребляемым в настоящее время практически повсеместно¹.

Вернемся, однако, к стихотворению Сологуба. В его первой строфе незначительно варьируются те формулы, которые перечисляет в своих рассуждениях Крушевский, но при этом этнографическая точность частично приносится в жертву художественной выразительности: сравнительная степень в двух последних строчках («крепче...», «лепче...») имеет при себе такие дополнения, которые опираются исключительно на красоту выражения и абсолютно чужды лексической системе русских заговоров. Говоря иначе, слова «страданье», «страх» и «стыд», которые звучат в конце строфы, были бы более уместны в одном из трактатов Серена Киркегора, чем в стихотворении, призванном воссоздать поэзию заговоров и заклинаний:

Нет словам переговора,
 Нет словам недоговора.
 Крепки, лепки навсегда,
 Приговоры-заклинанья
 Крепче крепкого страданья,
 Лепче страха и стыда².

Вторая строфа в сюжетном и тематическом отношении почти не связана с предыдущей. Единственное, с чем можно сопоставить ее образную систему, так это с традиционным заговорным зачином, где обрисовывается тот воображаемый путь, по которому в своем виртуальном странствии должен будет пройти исполнитель текста («Встану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми...» и т.д.):

Ты измерь, и будет мерно,
 Ты поверь, и будет верно,
 И окрепнешь, и пойдешь
 В путь истомный, в путь бесследный,

¹ Еще одним достижением Крушевского в деле изучения закрепки можно считать попытку найти для нее параллели в западноевропейской традиции. Итоги этого поиска (см. примечание 1 на с. 130) почти совпадают с позднейшими выводами других исследователей, которые имели в своем распоряжении несравненно больше материала (достаточно сослаться на соответствующие места в монографии Познанского).

² Сологуб Ф.К. Ук. соч., с. 9

В путь, от века заповедный
Все, что ищешь, там найдешь¹.

На первый взгляд может показаться, что предложение все «измерить» (прозвучавшее в первой строчке) продиктовано лишь одним соображением – подыскать слова, укладывающиеся в ритмическую схему. Однако при желании к нему можно подыскать и вполне реальный обрядовый эквивалент. В охранительной магии, например, «измерение и счет предписываются как превентивный способ обладания урожаем, молоком, скотом и др.»² Кроме того, «измерение является аналогом освоения созданного пространства: в Полесье, как только полотно выткано и снято со станка, его тут же измеряют. В противном случае считается, что в него могут забраться русалки. Изготовив четверговую нить, также измеряют ее длину»³. На вербальном уровне (правда, в редуцированной форме) мотив измерения опасности реализуется в сибирском обереге от сглаза, который заключается в том, чтобы при входе в дом потихоньку произнести: «Аршин и ножницы», поскольку «аршин промерит, а ножницы перестригут всякое зло»⁴.

Процедура измерения используется также для лечения различных детских болезней (родимца, испуга, переполоха, бессонницы и т.д.). Чаще всего она проводится с помощью нити, на которую, в понимании знахаря, и переносится тот или иной недуг. Так, для того «чтобы излечить от испуга, нужно одной ниткой обмерять все суставы со словами:» – Я не тело обмериваю, а испуг снимаю, испуг, порчу, хворь с рабы божьей (имя). Уйдите прочь, испуг, хворь, порча, за темные леса, за высокие горы. Аминь. (Нитку эту затем сжигают. Делать это 3 ночи кряду)»⁵. В целях большей надежности предполагаемого исцеления довольно часто рекомендуют измерять все, что поддается скалярному учету: «и рост, и сбоку, и сзади, и руки, и ноги, и пальцы, и глаза, и нос, и рот, и ноздрину даже, и уши...»⁶ (в этой обрядовой скрупулезности нетрудно разглядеть параллель к широко распространенным заговорным перечням, где подробно перечисляются «всевозможные *виды* данной болезни, и части тела, из которых она высылается»⁷). Если же говорить о соотношении акционального и вербального компонентов «измери-

¹ Там же.

² Левкиевская Е.Е. Ук. соч., с. 157.

³ Там же, с. 157-158.

⁴ Там же, с. 98, со ссылкой: Авдеева Е.А. Заметки о старом и новом русском быте. СПб., 1842, с. 139.

⁵ Вятский фольклор. Заговорное искусство, с. 67, № 381.

⁶ Там же, № 380.

⁷ Познанский Н. Ук. соч., с. 80.

тельного» обряда, то здесь возможны три варианта: 1) словесная формула иллюстрирует и поясняет производимые действия (как в приведенном выше заговоре от испуга); 2) словесная формула обладает автономным характером (как в нижегородском заговоре, где плачущего ребенка «нужно померить поясом (от правой руки к левой ноге и от левой руки к правой ноге – 3 раза), при этом сказать: *«Заря-заряница, святая мученица, спаси, Господи, младенца (имя) от злого часа, от злого человека. Покрой покровом от всех врагов-супостатов. Косой глаз, лопни. Откуда пришел, туда и пойд!»*¹); 3) словесная формула заменяется характерной для молитв просьбой к Богу («Чтобы ребенок не плакал, его поясом мерили и говорили: «Господи Иисусе Христе Боже, помилуй нас»²); 4) словесная формула отсутствует («Если ребенок плачет, беспокоен, то говорят: «Давай смеряем головку!» И вот головку померят, пояс какой возьмут – вот хоть синий пояс. И головку всю промеряют и волоса протеребят»³).

Разумеется, нет достаточных оснований для того, чтобы приписывать Сологубу хотя бы частичную осведомленность во всех этих вопросах. Однако в пространстве поэтического текста почти каждое слово способно к актуализации заложенных в нем глубинных смыслов, что, может быть, и произошло в нашем случае. При этом, правда, сохраняется «лазейка» и для более «приземленной», прагматической интерпретации анализируемой строки. Ничто не мешает, например, воспринимать ее как отголосок выражения «семь раз отмерь – один раз отрежь». И если это действительно так, то перед нами – что-то вроде пожелания все как следует взвесить и обдумать, прежде чем пуститься в тот путь, на который хочет отважиться лирический герой.

Словно в доказательство этого предположения третья строфа повествует о невозможности повернуть вспять в случае принятия им окончательного решения:

Слово крепко, слово свято,
Только знай, что нет возврата
С заповедного пути.
Коль пошел, не возвращайся,
С тем, что любо, распрощайся, –
До конца тебе идти⁴.

¹ Нижегородские заговоры (В записях XIX-XX ввек). Нижний Новгород, 1997, с. 13, № 13. Покров, которым заря-заряница защищает младенца, может быть сближен с ризой (или пеленной) Богородицы.

² Там же, № 14.

³ Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 58, № 181.

⁴ Сологуб Ф.К. Ук. соч., с. 10.

Затем становится ясно, что движение по этому волшебному пути не является тождественным простому пространственному перемещению. Любой, кто отдался во власть чародейного слова (буквально оказавшийся у него в плену), с каждым шагом новым шагом не только все больше и больше удаляется от определенной исходной точки, но и навсегда теряет свои земные привязанности, привычки, желания:

Заклинаьем обреченный,
Вещей деве обрученный,
Вдался слову ты в полон.
Не желей о том, что было
В прежней жизни сердцу мило,
Что истаяло, как сон¹.

В следующей строфе к таинственной «вещей деве» присоединяются не менее фантастические «безжалостные чудовища», которые, по всей видимости, и обладают тем, что так мечтает получить лирический герой: богатством и властью. Однако обретение желаемого оборачивается утратой подлинных жизненных ценностей, которые остаются за порогом нового, напоминающего призрачное существования:

Ты просил себе сокровищ
У безжалостных чудовищ,
Заклинающих слова,
И в минуту роковую
Взяли плату дорогую,
Взяли все, чем жизнь жива².

Достигший своей цели заклинатель оказывается в итоге почти таким же вызывающим страх «чудовищем», как и его волшебные помощники. Ведь в нем умирает то, что является центром физической, духовной и душевной жизни – человеческое сердце:

Не желей о ласках милой.
Ты владеешь высшей силой,
Высшей властью облечен.
Что живым сердцам отрада,
Сердцу мертвому не надо.
Плачь, не плачь, ты обречен³.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

Тот «сюжетный» поворот, который нам предлагает последняя строфа, допускает возможность аллегорической интерпретации стихотворения в целом. В ее рамках сологубовский текст оказывается притчей об утрате современным человеком сокровенного религиозного чувства. Ведь «человек «без сердца» есть человек без любви и без религии, безрелигиозность есть в конце концов бессердечность»¹. Можно пытаться заменить сердце чем-то внешним (наукой, техникой, экономической выгодой или даже чудесами магии, как в нашем случае), но потеря сердца неизбежно повлечет за собой потерю жизненной силы, превращение существования в постоянное умирание и засыхание. Поэтому стихотворение Сологуба – это еще и поэтический аргумент в пользу того, «что любовь есть настоящая сущность личности, что без любви личность не живет, а умирает»².

¹ Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии, 1990, № 4, с. 64.

² Там же.

ЗАГОВОРЫ ПЕРЕДОНОВА

Стихотворения «Чародейный плат на плечи...» (1897) и «Нет словам переговора...» (1922) являются крайними точками в той заговорной «линии», которая прослеживается в творчестве Федора Сологуба. Однако между ними располагается еще один текст, на этот раз повествовательного характера, также вобравший в себя различные варианты славянской вербальной магии. Это роман «Мелкий бес», впервые опубликованный в журнале «Вопросы жизни» (1905, № 6-11) и принесший автору всероссийскую известность.

Средоточием заговорно-заклинательного универсума в романе (имеющего, правда, не сакральный, а ярко выраженный пародийный характер) является его главный герой – Ардальон Борисович Передонов. Мотивируется это тем, что над Передоновым «неотступно господствовали навязчивые представления о преследовании»¹, которые заставляли находящегося на грани сумасшествия персонажа принимать различные охранительные меры, зачастую самого абсурдного характера.

Самым действенным средством против колдовства, сглаза и нечистой силы было, с точки зрения Передонова, простое чуранье. Использовал он его и для того, чтобы избавиться от вездесущей недотыкомки, и для того, чтобы обезопасить себя от кота, казавшегося ему оборотнем, и для того, чтобы заградить доступ в спальню, где после обеда Ардальон Борисович имел обыкновение «писать доносы на всех, кого только вспомнит», и для других, не менее экзотических целей. Чаще всего, правда, о том, что Передонов в очередной раз зачурался, в романе только упоминается. Тем не менее Сологуб дважды предоставляет читателю возможность «прислушаться» к тому, что именно в эти моменты говорит главный герой. Впервые это происходит тогда, когда Передонов решает зачураться от Рутилова, который, как он полагает, хочет очаровать и одурманить его, чтобы заставить обвенчаться с одной из своих сестер.

¹ Здесь и далее все цитаты из «Мелкого беса» даются по следующему изданию без указания страниц: Сологуб Ф. Мелкий бес: Роман. Рассказы. М., 1989.

Желая стряхнуть воображаемые матримониальные чары, напущенные коварным приятелем, Передонов «закружился на месте, плевал во все стороны и бормотал:

– Чур-чурашки, чурки-болвашки, буки-букашки, ве́ди-таракашки. Чур меня. Чур меня. Чур меня. Чур, чур, чур. Чур-перечур-расчур.

На лице его изображалось строгое внимание, как при совершении важного обряда. И после этого необходимого действия он почувствовал себя в безопасности от рутиловского наваждения».

Слова, которые произносит Передонов, больше напоминают импровизацию, чем выученное когда-то заклинание. Кроме того, если рассматривать их в композиционном отношении, то нетрудно будет заметить, что они распадаются на четыре обособленные группы. Первая из них («Чур-чурашки, чурки-болвашки, буки-букашки, ве́ди-таракашки») оформлена по законам такого жанра детского фольклора, как считалка. В пользу этого утверждения говорит, прежде всего, тот факт, что фраза «буки-букашки, ве́ди-таракашки» является началом популярной в дореволюционной России «прибаутки, для конанья или жеребья в играх»¹. Как установил Г.С. Виноградов, она восходит к многочисленным устным стихотворениям школьников, назначением которых было «способствовать уяснению «буквенного дела»², то есть азбуки. Д.К. Зеленин не только привел одно из таких стихотворений в своей работе «Особенности в говоре русских крестьян юго-восточной части Вятской губернии» («Аз-буки – букашки, ве́ди – таракашки, глагол – душка, добро – ша-нежка»³), но и сообщил, что его отец использовал этот текст при обучении мальчика грамоте.

Следовательно, если использовать терминологию Ю.Н. Тынянова⁴, обычная считалка становится конструктивным фактором для первой части передоновского заговорного экспромта. Это обстоятельство влечет за собой подчинение слова «чур» тем законам, которые действуют в жанре детской игровой прелюдии. Так, оно делается начальным элементом двух парных слов (Reimwörter), «уравновешивающих» скрытую инкорпорацию азбучной считалки (она оказывается в постпозиции по отношению к ним). Морфологический облик этих новообразованных

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1: А-З. М., 1989, с. 139.

² Виноградов Г.С. Детские игровые прелюдии // Виноградов Г.С. «Страна детей». Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998, с. 174.

³ Живая старина, 1901, № 1, с. 84. Опубликовано и другие варианты этого стихотворения: Можаровский А.Ф. Очерки жизни крестьянских детей Казанской губернии в их потехах, остротах, стишках и песнях // Труды Этнографического отдела Общества любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии. М., 1877, кн. IV, с. 134; Бессонов П.А. Детские песни. М., 1868, с. 51, № 58.

⁴ См. прежде всего его работу «Литературный факт» (Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977, с. 255-270).

парных слов позволяет, в свою очередь, поддерживать сплошную женскую рифму, на которой строится первая часть передоновского чуранья. Ее ритмические характеристики (– х | – х || – х х | – х || – х х | – х || – х | х х | – х) также соответствуют метрическим константам реальных игровых прелюдий, где очень часто «хорей вступает в чередование... с дактилем»¹.

Вторая часть заклинания Передонова («Чур меня. Чур меня. Чур меня») представляет собой утроенную формулу чурания в его развернутом – в противовес однословному – варианте. Опосредованная связь с детским фольклором сохраняется и здесь, так как словосочетание «Чур меня!» использовали не только в качестве оберега от нечистой силы, но также для условного оповещения в различных подвижных играх: «Не трогай меня, я в стороне»².

Третья часть вновь дает нам троекратный повтор чурания, правда, на этот раз уже в его минимально допустимой форме, когда достаточно обойтись одним лишь возгласом: «Чур!»³.

Завершает передоновское бормотание то, что по аналогии с *Reinwörter* можно было бы назвать тройным словом: «Чур-перечур-расчур». Как и парные слова в детских считалках, оно образовано «путем изменения первых звуков одного члена группы»⁴. Этим базовым членом является все тот же «чур», к которому в одном случае добавляется приставка *пере-*, а в другом – *рас-*.

Второй раз мы получаем возможность расслышать передоновское чурание во всех подробностях благодаря Варваре – сожительнице и будущей жене Передонова. Желая поддразнить своего благоверного, она как-то за обедом подбрасывает ему мысль, что сидящий с ними за одним столом Володин пытается пустить в ход колдовство.

«Варвара сказала, ухмыляясь:

– Как же это, Ардальон Борисыч, ты не боишься от него водку пить? Ведь он ее, может быть, наговорил, – вот он что-то губами разводит.

На лице Передонова изобразился ужас. Он схватил налитую Володиным рюмку, выплеснул из нее водку на пол и закричал:

¹ Виноградов Г.С. Ук. соч., с. 254.

² Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4: Р-в. М., 1991, с. 615.

³ Возглас этот используется и в тех обиходных ситуациях, когда надо потребовать соблюдения какого-нибудь условия. Например, тот же Рутилов, действительно пытающийся сосватать Передонова, просит его не распространяться об этой затее посторонним (Передонов считается завидным женихом, и поэтому Рутилов боится, что конкуренты, узнав, что их обошли, начнут строить козни): «Ну, что же, идет, что ли? Ну, я побегу, все устрою. Только чур, никому ни гу-гу, слышишь, никому!»

⁴ Виноградов Г.С. Ук. соч., с. 230.

– Чур меня, чур, чур, чур! Заговор на заговорщика, злomu языку сохнуть, черному глазу лопнуть. Ему карачун, меня чур-перечур.

Потом повернулся к Володину с озлобленным лицом, показал кукиш и сказал:

– На-тко, выкуси. Ты хитер, а я похитрее».

Как видим, новое чурание Передонова сильно отличается от предыдущего. Совпадающие фрагменты («Чур меня, чур...» и «чур-перечур»), вынесенные в начало и в конец берега против Володина, словно «окольцовывают» его среднюю часть, которая, с одной стороны, реализует мотив ссылки зла к его источнику («заговор на заговорщика»), а с другой, варьирует широко распространенные формулы клятв и проклятий («отсохни язык» и «лопни глаза»). Кроме того, еще одно проклятие соединяется с финальным «чур-перечур», так как упомянутый перед этим «карачун» означает «капут, конец, смерть, гибель, извод, мат»¹.

Передонов является не только самым активным исполнителем ритуальных и магических речений в романе (даже находясь в бреду, он бормочет «отрывки слышанных им в детстве заговоров»), но и как бы подпитывает своей суеверной энергией их фантомное существование. Когда ему, например, несколько дней не давала покоя мысль, что его должны резать, он спрятал все ножи и вилки, которые были в доме: «Может быть, – думал он, – они наговорены да нашептаны. Как раз и сам на нож нарежешься».

Впрочем, среди тех, кто живет с Передоновым в одном городе, есть и вполне реальные любители поколдовать. В число этих адептов доморощенной магии входят исключительно женщины. Так, молодая вдова Марья Осиповна Грушина берется поворожить, чтобы склонить Передонова к скорейшей женитьбе на Варваре (последняя, правда, отказывается от ворожбы, поскольку сомневается в ее успехе). Бывшая квартирная хозяйка Передонова Ершова, не уступающая главному герою в мнительности, пытается во что бы ни стало расколдовать его шляпу, найденную ей на печке². «Домекнулась она, что неспроста оставлена шляпа: ненавистники – ее съехавшие жильцы, – и очень может быть, – думала Ершова, – что они со зла на нее наколдовали в шляпу что-нибудь

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И-О. М., 1989, с. 91. Ср. употребление этого слова в новейшей русской поэзии: «Эй, скажи, что за станция это, земляк? / Эта станция, парсень, Зима! / Да тюрьма, да сума, да эхма задарма, / карачун это, парсень, чума... Слышишь, снова кричит с бодуна Гамаюн, / фиксой блещет чума-карачун!..» (Кибилов Т. Лесная школа // Кибилов Т. Стихи. М., 2005, с. 691–692); «Ну куда тебя такого? / Слишком глуп ты, слишком юн. / Что для русского здорово, / То для немца карачун!» (Кибилов Т. Сквозь прощальные слезы // Кибилов Т. Стихи, с. 778).

² Передонов забросил ее туда как политически «несблагонадежную»: он полагал, что будущий инспектор обязан ходить исключительно в форменной фуражке с кокардой.

такое, отчего квартиру никто не станет снимать. В страхе и досаде понесла она шляпу знахарке. Та осмотрела шляпу, таинственно и сурово пошептала над нею, поплевала на все четыре стороны и сказала Ершовой:

– Они тебе напакостили, а ты им отпакости. Сильный колдун ворожил, да я хитрее: я напротив его тебе так выворожу, что его самого скорезит.

И она еще долго ворожила над шляпою и, получив от Ершовой щедрые дары, велела ей отдать шляпу рыжему парню, чтоб он отнес шляпу Передонову, отдал ее первому, кто встретит, а сам бежал бы без оглядки».¹

Таким образом, не только душевная болезнь Передонова объясняет его маниакальную склонность к разнообразным предохранительным ритуалам, но и сама атмосфера провинциального города, куда он оказался заброшен судьбой. Вместе с тем, хоть это и может показаться парадоксальным, «посредством ритуальных действий герой проявляет себя как лицо живое, страдающее, которому тоскливо, скучно и страшно в этой жизни без живой души и который пытается исправить ситуацию, избавиться от зла, тоски и скуки, причины которых он не осознает».²

¹ Рыжим парнем, к которому обратилась Ершова (она со всей серьезностью отнеслась к наставлениям знахарки), оказался один из городских мальчишек, обиженных когда-то Передоновым. Поэтому «он с удовольствием взялся за пятак исполнить поручение и по дороге от себя усердно наплевал в шляпу».

² Евдокимова Л.В. Мифопоэтическая традиция в творчестве Ф. Сологуба: Монография. Астрахань, 1998, с. 76.

Глава 3

ЗАГОВОРНАЯ «АНТОЛОГИЯ» КОНСТАНТИНА БАЛЬМОНТА

Наибольшее число «отголосков» заговорная традиция оставила в поэзии Константина Бальмонта. Однако это тот случай, когда количество обратно пропорционально качеству: стихотворения Бальмонта на заговорную тематику никак нельзя считать художественной удачей.

Первые подступы к воссозданию народной словесной магии Бальмонт предпринимает в сборнике «Злые чары» (1906). Брюсов, который откликнулся на эту книгу подробной рецензией, решительно забраковал предпринятые в ней попытки «подделаться под склад русской народной поэзии»¹, выразившиеся в многочисленных «заговорах», «ворожбах» и «сказаниях». Он не только констатировал отсутствие в душе Бальмонта «русской стихии»², но и выразил убеждение (на наш взгляд, справедливое), что ее никогда «не заменят трафаретные словечки: «Солнце красное», «море-Океан», «чисто поле» и т. под.»³. Тем не менее Брюсов признает наличие в «Злых чарах» нескольких стихотворений, доказывающих, «что «певучая сила», которой однажды похвалялся Бальмонт, не иссякла в нем окончательно»⁴. Среди них суровый рецензент называет и первый текст «заклинательного» цикла – версифицированный заговор «Зоря-Зоряница»⁵.

Это стихотворение действительно выгодно отличается от других «магических» экспериментов Бальмонта, поскольку не является простым рифмованным пересказом оригинального фольклорного произведения. Наоборот, оно свидетельствует о довольно продуманной лирической интеграции сразу нескольких заговорных мотивов.

Так, обращение, которым оно открывается («Зоря-Зоряница, Красная Девица, Красная Девица, полуночица...»), почти полностью дублирует вступление к сахаровскому «Заговору от зубной скорби»: «Заря-

¹ Брюсов В.Я. Новые сборники стихов (К. Бальмонт, Иван Бунин и др.) // Брюсов В.Я. Среди стихов: 1894-1924: Манифесты, статьи, рецензии. М., 1990, с. 220.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Бальмонт К. Злые чары. Книга заклятий. М., 1906, с. 102-103.

зарница, красная девица, полуношница...»¹ Но, с другой стороны, «окающая» модификация звательной формы демонстрирует знакомство Бальмонта с теми образцами заговорной поэзии, где присутствует именно такой вариант. Это, например, словесный компонент севернорусского обряда от ночницы или полуночницы. В нем «по зоре носят ребенка по улице и, обращаясь к зоре, приговаривают трижды: «Зоря-зоряница! Возьми бессонницу, безугомонницу, а дай нам сон-угомон»².

Так как стихотворение в целом имитирует заговор на кровь, может возникнуть ощущение, что использование текстов чужеродной тематики грозит разрушить органичность композиционной структуры. Опасения такого рода легко опровергаются наличием схожих персонажей в аутентичных заговорах от кровотечения: «На море, на океане, на острове Буяне, на белом, на камушке, сидела *красная девица*, перепрядала шолчек на кривое веретенце...»³; «На море, на Окияне, на высоком на Буяне стоит тут сыр дуб; под тем сырым дубом стоит гробница; на той на гробнице сидит *красна девица*...»⁴; «На мори на Кияни, на острови на Буяни, на камне на высоком стоит гробница, в гробнице лежит *красная девица*...»⁵. Символическое отождествление утренней зари (звезды) с Богородицей закономерно приводит к тому, что и пресловутая *красная девица* получает соответствующий сакральный статус: «На море на Окияне, на острове на Буяне лежит бел горяч камень. На сем камне стоит изба таволоженная, стоит стол престольный. На сем столе сидит красна девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица...»⁶

Рисуя портрет своей Зори-Зоряницы, Бальмонт отступает от канонов заговорной поэтики, предполагающих полное небрежение описанием внешности. Фотографической точности при этом, конечно, достичь не удастся (она, впрочем, и не требуется поставленными художественными задачами), но зато и каких-либо расхождений с привычной системой постоянных эпитетов не наблюдается: «Красные губы, белые зубы, светлые кудри, светлоочница». На фоне подобных стандартных определений, давно превратившихся в общие места, даже такой морфологиче-

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 45, № 14. Ср. также сходную формулу в новгородском заговоре от бессонницы: «Заря-заряница, заря, красная девица!» (Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 33, № 58).

² Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 2. Народная словесность // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. V. Вып. II. М., 1878, с. 199, № 6.

³ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро Кн. В.Н. Тенишова. СПб., 1903, № 139.

⁴ Великорусские заклинания, с. 61, № 142.

⁵ Там же, № 143.

⁶ Там же, № 144.

ский мутант, как «светлоочница», почти перестает казаться лингвистической нелепостью: он начинает выполнять функцию, равнозначную «перебоям ритма» или «ритмическим сигналам»¹.

Словно испугавшись неожиданной концентрации белизны, Бальмонт в два приема, а точнее, в два риторических вопроса возвращает все права красному цвету: «Все ли вы, Зори, в красном уборе, с кровавыми лентами, рдяными? Вечно ли крови, встари и внови, розами быть над туманами?» Его, судя по всему, несколько не смущает рождение очередной грамматической трагедии («встари и внови») из духа превратно понятой словесной музыки. Правда, если дикий трансформация наречий «встарь» и «вновь» была продиктована навязчивым стремлением Бальмонта размещать слова в стихе «по внешнему принуждению»² размера и рифмы, то появление совершенно дикого выражения «*довременная могила*» — ломающего ритм и насилующего смысл — не находит себе никаких оправданий («Зоря-Зоряница, красная девица, будь ты моею защитой от вражеской силы, *довременной* могилы, и от жизни, тоскою повитой»³). Но и на этом парад словесных нелепостей в стихотворении Бальмонта не заканчивается. Вопрос, который следует за просьбой к всемогущей Зоре, содержит в себе такой алогизм, как «вышивать пеленой» (напомним, что вышивать можно *пелену*, но не *пеленой*⁴): «По какому наитию, рудожелтой нитью, ты, иглой золотою, проворною, вышиваешь со славой, пеленою кровавой, свой узор над трясиную черною?» Стилистический казус в данном отрывке слегка «замаскирован» обломками реальных заговорных образов. Так, в нем явственно звучат отголоски сахаровского «Заговора от пореза» («...сидит красная девица, швея-мастерица, держит иглу булатную, вдвевает нитку шелковую, ру-

¹ Под этими терминами в современном стиховедении понимают «редкие, но резкие отклонения от господствующей ритмической окраски — например, единственный на все стихотворение пропуск ударения на II стопе 4-стопного ямба или хоря» (Гаспаров М.Л. Современный русский стих. М., 1974, с. 36).

² Брюсов В.Я. Новые сборники стихов (К. Бальмонт, Иван Бунин и др.), с. 220.

³ Слово «довременный» входило также и в поэтический лексикон В.Я. Брюсова, который, защищая свое право на его употребление, ссылался на державинские строчки «Хаоса бытность довременну» (Брюсов В.Я. Андр. Шемшурин. Стихи Брюсова и русский язык. М., 1908 // Брюсов В.Я. Среди стихов, с. 284). Однако совершенно очевидно, что у Державина речь идет о хаосе, существовавшем *до* начала времен. А это не имеет никакого отношения к использованию выражения «довременная могила» в значении «преждевременная смерть».

⁴ Это то же самое, если вместо «вышитое полотенце» сказать «вышить полотенцем». Впрочем, Бальмонт вполне мог бы произнести и такое. Как писал Блок, «здесь не стоит даже и в грамматике разбираться: просто это — словесный разврат, и ничего больше» (Блок А. Бальмонт // Блок А. Собрание сочинений в восьми томах. Том пятый. Проза. 1903-1917. М.-Л., 1962, с. 374).

дожелтую, зашивает раны кровавые»¹) и тех многочисленных текстов, где «красная девица» или Богородица занимаются чудесным рукоделием с помощью золотой иглы («Дай ты, Мать Пресвята Богородица, золоту иголку да шелкову нитку тело зашить и руду укрепить»²; «Сидит девица душа красная, Пресвятая Богородица, в трои золотыя пеля шьет: шелкова нитка, золота иголлка»³; «на том камне сидела Пресвятая Богородице, держала в руке иглу золотую; вдвела нитку шелковую, зашивала рану кровавую»⁴ и т.д.).

Тот же Брюсов отмечал тягу Бальмонта к нагромождению «ненужных частиц для заполнения стиха»⁵. Данная характеристика, безусловно, нуждается в расширении, потому что для заполнения ритмических и смысловых пустот автор «Злых чар» прибегает не только к использованию «ненужных» частиц, но и «ненужных» слов. Яркий пример – уже цитированный вопрос к Зоре-Зорянице («По какому наитью...»), в котором адресат указан целых два раза: во-первых, с помощью местоимения «ты», отсылающего к ранее прозвучавшему обращению («Зоря-Зоряница, красная девица, будь ты моею защитой...»), а во-вторых, посредством перечисления новых «титолов» заглавного персонажа, выделенных почему-то в отдельное предложение («Чудо-девица, Зоря-Зоряница, Зоря-Зоряница прекрасная!«).

Завершается анализируемое стихотворение метафорическим призывом к наступлению ночи, демонстрирующим, помимо прочего, довольно странные представления Бальмонта о ритме: «Хочется ласки, мягкости в краске, будет уж, искрилась красная. Нить оборвись, кровь запекись, будет нам, уж будет этой алости. Или ты, Зоря, каждый день горя, так и не узнаешь нежной жалости?» Кроме забвения самых простейших эвфонических принципов, этот заключительный фрагмент примечателен еще и наличием традиционной заговорной формулы на остановку крови («Нить оборвись, кровь запекись»). Принимая решение ввести ее в свой текст, Бальмонт, по всей видимости, опирался на закливание, опубликованное Майковым и уже частично цитированное нами: «...На сем столе сидит красна девица. Не девица сие есть, а Мать Пресвятая Богородица. Шьет она, вышивает золотой иглой, ниткой шелковою. *Нитка, оборвись, кровь запекись*, чтоб крови не хаживати, а тебе телу не баливати...»⁶

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 55, № 37.

² Великорусские заклинания, с. 60, № 139.

³ Там же, с. 60, № 140.

⁴ Там, с. 61, № 141.

⁵ Брюсов В.Я. Новые сборники стихов (К. Бальмонт, Иван Бунин и др.), с. 220.

⁶ Великорусские заклинания, с. 61, № 144.

С очередным воплощением Зори-Зоряницы мы сталкиваемся и в стихотворении «Камень-Алатырь».¹ Именно на вершине этого мифологического объекта, подчиняясь причудливой фантазии Бальмонта, «сидит, в лучах горя, Громовница-Заря». Рассуждать о правомерности скрещения бога-громовника с вечерними или утренними зорями нет большого смысла, но зато стоит обратить внимание на явное реминисцирование пушкинской «Сказки о царе Салтане»: фраза «сидит, в лучах горя, Громовница-Заря» в ритмико-синтаксическом отношении, безусловно, копирует знаменитые строчки «в чешуе, как жар горя, тридцать три богатыря».

Естественно, что эта Громовница-Заря оказывается по совместительству «Девницей Красной», обладающей «огнистой красотой». Лирическому герою стихотворения она вручает «властный» заговор, дающий возможность покорить весь мир. Могучая сила этого заговора обеспечивается условием, в котором варьируется формула невозможного: «Лишь камень кто изложет, тот заговор мой сможет лишить его лучей». Бальмонт заимствовал эту закрепку из сахаровского «Заговора полюбовного молодца на любовь красной девицы»: «Кто камень Алатырь изложет, тот мой заговор превозможет»². Однако вопреки всем правилам заговорной поэтики автор «Злых чар» обращается к удвоению закрепки, которая повторяется в виде риторического вопроса: «Но Камень кто ж изложет, кто пламень превозможет? Привет сиянью дней. Гори, Огонь, сильнее!» Как видим, и здесь Бальмонту трудно удержаться от заполнения пустующих стихотворных ячеек, даже если это и обобщается простым «топтанием» на месте³.

В «Злых чарах» содержится также текст, целиком построенный на контаминации традиционного зачина с развернутой формулой космического ограждения. Это стихотворение «Наговор на недруга (ворожба)», которое в силу относительно небольшого объема можно привести целиком:

Я ложусь, благословясь,
Встану я, перекрестясь,
Из избы пойду дверями,
Из сеней я воротами
Против недруга иду.
Позабывши о неволе,
Там, далече, в чистом поле,
Раноутренней росой

¹ Бальмонт К. Злые чары, с. 114-115.

² Сахаров И.П. Ук. соч., с. 60, № 44.

³ О телеграфной фразе «Привет сиянью дней» не приходится и говорить: коллкция стилистических недочетов, содержащихся в «Злых чарах», и так достаточно велика.

Освежусь, утрюсь зарею,
И зову на бой беду!
Белым светом обнадежен,
Красным светом опригожен,
Я подтычуся звездами,
Солнце красное над нами,
И в сияющей красе,
Как у Господа у Бога,
Из небесного чертога,
Алый день встает, ликуя,
Ненавистника сражу я,
Да возрадуются все!

Оба исходных компонента – закрепка и формула космического ограждения – присутствуют в заговорах настолько часто, что вряд ли можно указать на какой-то один источник цитированного текста. Если, например, брать произведения сахаровской подборки, то тогда можно говорить о возможном влиянии «Заговора красной девицы о сбережении в дороге полюбовного молодца». Это подтверждается, в частности, наличием следующих фрагментов: «Ложилась спать я, раба такая-та... вставала я в красную утреннюю зорю, раным-рано... Пошла я из дверей в двери, из ворот в ворота, и вышла в чистое поле. В чистом поле охо-рошилась... чистыми звездами обтыкалась...»¹ Однако название стихотворения отсылает нас к другому тексту – опубликованному Майковым заговору «От лихого человека или недруга». В нем наблюдается та же последовательность морфологических элементов, что и в стихотворении Бальмонта (причем даже с большим количеством конкретных совпадений): «Встану яз, раб Божий (имя рек), благословясь и пойду перекрестясь в чистое поле, умоюсь утреннею росой и зорей светлой, утрюсь красным солнцем, подпояшуся светлым месяцем, отычуся мелкими частыми звездами, покроюсь меденым небом...»²

Итак, наиболее удачными вариациями на заговорные темы в «Злых чарах» являются те стихотворения, в которых Бальмонт пользуется оригинальными фольклорными текстами «лишь как темными намеками, как материалом, который надо переплавить для иных созданий»³. Но вместе с тем в «Злых чарах» Бальмонт «не погнушался... перекладывать русские былины в искусственно ритмические рифмованные строки, старинные, народные заклятья, причитания, заговоры, поверья перелагать в

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 39, № 2. См. также начало «Заговора на удачную ловлю-зверей» (с. 66-67, № 61).

² Великорусские заклинания, с. 155, № 351.

³ Брюсов В.Я. Новые сборники стихов (К. Бальмонт, Сергей Городецкий и др.) // Брюсов В.Я. Среди стихов, с. 252.

современные размеры»¹. В результате читатель получил в свое распоряжение набор старательно выполненных парафраз, намертво привязанных к своим фольклорным источникам. Образцами такого «клонирования» можно считать «Заговор от двенадцати девиц»², пытающийся втиснуть в рамки трехстопного ямба сахаровский «Заговор от лихорадки»³, стихотворение «Три былинки»⁴, подчиняющее «Заговор ратного человека, идущего на войну»⁵ метрической схеме трехстопного анапеста, и опус под названием «На синем море»⁶, где слова, предназначенные «призор отговаривать»⁷, выстраиваются по законам трехстопного амфибрахия.

Способ конвейерного производства фольклоризованных текстов, опробованный в «Злых чарах», Бальмонт с еще большим размахом применил в книге «Жар-Птица» (1907). Заговорные парафразы, которые в ней содержатся⁸, могут быть охарактеризованы следующей таблицей:

Стихотворение Бальмонта	Фольклорный источник
Заговор на посадение пчел в улей	Заговор на посадение пчел в улей (Сахаров, № 8)
Заговор на зеленую дуброву	Заговор островника на зеленую дуброву (Сахаров, № 46)
Заговор против змеи	Заговор от укушения змеи (Сахаров, № 10)
Заговор против змеи	Заговор от укушения змеи (Сахаров, № 10)
Заговор ратника	Заговор ратного человека, идущего на войну (Сахаров, № 32)
Заговор любовный	Великорусские заклинания, № 1
Заговор семи ветров	Великорусские заклинания, № 3
Заговор на тридцать три тоски	Заговор для любви (Сахаров, № 41)
Заговор красной девицы	Заговор от недугов красной девицы в болезни любовного молодца (Сахаров, № 1)
Заговор матери	Заговор от тоски родимой матушки в

¹ Эллис (Кобылинский Л.Л.). Русские символисты. Томск, 1998, с. 105.

² Бальмонт К. Злые чары, с. 120-121.

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 49-50, № 28. Заговор представляет собой один из вариантов Сисинисвой легенды.

⁴ Бальмонт К. Злые чары, с. 123-124.

⁵ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 52, № 31.

⁶ Бальмонт К. Злые чары, с. 131.

⁷ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Изданы вторые под редакцией А.Е. Грузинского. В трех томах. Том третий. М., 1910, с. 224, № 23.

⁸ Все они включены в раздел «Ворожба».

	разлуке с милым дитяткою (<i>Сахаров, № 3</i>)
Заговор охотника	Заговор охотника на постановных клетях для зайцев (<i>Сахаров, № 4</i>)
Заговор на утихание крови	Заговор на утихание крови (<i>Сахаров, № 9</i>)
Заговор на путь-дорогу	Заговор на путь-дороженьку (<i>Сахаров, № 5</i>)
Заговор от черной немочи	Заговор от черной немочи (<i>Сахаров, № 51</i>)
Заговор от металлов и стрел	Заговор от пищалей и стрел (<i>Сахаров, № 18</i>)

Из этого длинного ряда ритмизованных пересказов выпадает всего лишь несколько текстов, что, впрочем, не является свидетельством их качества. Так, зачин стихотворения «Заговор от погасших»¹ («Иду я в чистом поле, на светлой вольной воле, навстречу мне бегут, свились в крученный жгут, семь духов с полу духами, все черные, все злые, охочие до зла»²) представляет собой наложение ямбического размера на вступление к сахаровскому «Заговору от лихого человека»: «Иду я по чистому полю, навстречу бегут семь духов с полудухами, все черные, все злые, все нелюдимые...»³ Однако последующее течение событий весьма существенно отступает от исходного заговорного сюжета, заключающегося в использовании духов и полудухов для нейтрализации «лихих» людей («Идите вы, духи с полудухами, к лихим людям, держите их на привязи, чтоб я от них был цел и невредим во пути и дороге, во дому и лесу, в чужих и родных, во земле и на воде, во обеде, и на пиру, в свадьбе и на беде»⁴). У Бальмонта, наоборот, именно духи с полудухами становятся непосредственными источниками опасности. Лирический герой стремится отправить их подальше от себя, обещая взамен иную, более легкую и привлекательную добычу:

Семь духов с полу духами,
Моя душа светла,
Все злости – мне чужие,

¹ Кто такие «погасших» – совершенно непонятно.

² Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2. М., 1994, с. 134.

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 60, № 47.

⁴ Там же. Вариант этого заговора приведен у Попова: «Иду я, раб Божий (имя), из ворот в ворота, в чистое поле, навстречу бегут семь духов: все злые, все черные, все нелюдимые. Идите вы, злые духи, все злые, все черные и все нелюдимые, к лихим людям, держите их на привязи, чтобы я, раб Божий (имя), от них был цел, был здоров и невредим и во всех путях, дорогах, в чистом поле, в зеленом лугу, в дремучем лесу, в своем дому и в чужом дому. Слово мое крепко, во веки веков. Аминь» (Попов Г. Ук. соч., с. 229-230, № 29).

Что делать вместе нам?
Идите к старикам,
Со злобными старухами,
Со злобными,
Надгробными,
Бегите в старость – там,
Обширная как нива,
Всегда вам есть пожива,
Я – вёсны длю,
Я то люблю,
Что юно и красиво.

В этом стихотворном фрагменте Бальмонт соединяет мотивы, которые отсутствуют в сахаровском тексте, но довольно часто находятся по соседству в реальных заговорах и заклинаниях. Речь идет о таких мотивах, как ссылание зла и «стоны набранные».¹ Специфика их поэтического преломления заключается в том, что координаты места ссылки задаются не столько пространственными, сколько хронологическими параметрами: злые духи призывают отправиться «в старость». К сожалению, в концовке стихотворения Бальмонт разрушает логику сцепления мотивов и отождествляет «лихих» людей сахаровского заговора с теми, кого называет «погасшими»:

Подальше от меня
Погасших вы держите,
Бегите же, спешите,
Не тьме быть с светом дня,
Прочь, дальше от меня!

Можно, конечно, интерпретировать этих загадочных «погасших» как метафорическое обозначение предельно злобных стариков и старух, упомянутых ранее («погасшие» будет означать в этом случае «лишенные жизненной силы»), но, скорее всего, Бальмонт попросту запутался в разграничении своих и чужих, врагов и союзников.

Стоит также обратить внимание на стихотворение «Заговор от глаза»², которое стало самой настоящей квинтэссенцией тех заговоров от порчи в сборнике Г. Попова, где ключевой формулой является пере-

¹ Название последнего мотива принадлежит Познанскому (Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Репринт издания 1917 года. М., 1995, с. 232-237). В современных публикациях он определяется куда более пространно: «На «том свете» / там, куда отсылают недуг, сго ожидают в гости, там пир, отдых и веселье» (Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003, с. 711).

² Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 148-149.

чень урочливых глаз¹. Правда, Бальмонт не ограничивается при этом стандартным перечислением источников сглаза по таким признакам, как цвет или поло-возрастные категории; в духе поэтики символизма он насыщает свой перечень мистически окрашенными эпитетами («бессрочный», «непостижимый», «неощутимый», «неотвратимый»²):

Бог, избавь от глаза нас,
Защити на слабый час,
Сохрани от черного,
Серо-голубого,
Ласкового, злого,
Желтого, укорного,
Синего, немого,
От зеленолистного,
Горько-ненавистного,
Лживого, завистного,
Ясного, лихого,
Женского, мужского,
И от полуночного,
От совсем бессрочного,
От непостижимого,
Нам неощутимого,
Но неотвратимого,
Бог, избавь от глаза нас,
В глазе жизнь – и смертный час.

На этом же приеме – перечне разновидностей болезни – Бальмонт целиком строит и стихотворение «Заговор против смерти».³ Его лирический герой, находящийся внутри защитного магического круга, создает разветвленную танатологическую классификацию:

Смерть заклинаю я красную,
От убийства, бесчасную,
Смерть заклинаю я черную,
От бесчестья, позорную,
Смерть заклинаю я желтую, Смерть пожелтевшую,
С жизнью живущую, с жизнью от лет ослабевшую,

¹ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина, №№ 18-20, № 30, № 32. Вот как, например, выглядит этот перечень в первом из перечисленных текстов: «Умываю я (имя) от дурного часу, от благого глазу, от черного глазу, от желтого глазу, от серого глазу, от синего глазу, от радостного, от ненавистного глазу, от мужского, женского переговору...»

² Вряд ли их можно считать уместными.

³ Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 149-150. Естественно, что в реальной заговорной поэзии заговоры такой функциональной направленности полностью отсутствуют.

Смерть заклиная ползучую, серую,
 Мутною тучей встающую,
 Чтоб закрыть заслонить Красоту
 С жизнелюбящей верою
 Серо-гнетущую,
 Самую тяжкую, самую в жизни обычную,
 Соки в расцветностях пьющую,
 Тяжесть кошмарных повторностей, тускло растущую
 С силой дневной, ежедневной, недельной, годичною,
 В плоскости все забывающей, краски стирающей,
 Счета не знающей,
 Счета не знающей,
 Незнакомой с какой бы то ни было мерою,
 Смерть заклиная я серую...

Особое место в «Жар-Птице» занимают стихотворения, в которых мы сталкиваемся с тем, что можно было бы назвать «транспозицией» жанра¹. При ее реализации фольклорный текст, выступающий в качестве исходного материала, как бы «встраивается» в произведение с другими функциональными параметрами².

Именно так обстоит дело в стихотворениях «Заговор хмеля»³ и «Заговор громов»⁴, восходящих к напечатанным П.Н. Рыбниковым песне «Хмель»⁵ и «Сказанию о громе и молнии»⁶. В первом случае мы наблюдаем простое самовосхваление одушевленного растения, лишенное какой бы то ни было просьбы, пожелания, цели («Нет меня, Хмеля, сильней, нет веселей и хмельней...»); во втором – незначительный заговорный «камуфляж» распространенного прогностического текста (предсказания, основанные на том, откуда прогремит гром, дополняются доморощенными закликательными предписаниями: «Гром с Полночи – замкнись в холодном царствии своем, Гром от Запада – слюбися с влажной тучей обоюдно, Гром с Полудня – в честь твою мы сок из яб-

¹ Напомним, что в современном языкознании под транспозицией понимается «использование одной языковой формы в функции другой формы» (Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990, с. 519).

² Разновидностью жанровых «транспозиций» следует считать те стихотворения Бальмонта, заглавие которых отсылает либо к обрядовому фольклору, либо к словесным магическим практикам, но реальное содержание не имеет с ними ничего общего. В «Злых чарах», например, это стихотворение «Заклинание», в «Зеленом вертограде» – «Заклятие», в «Птицах в воздухе» – «Заклинание стихий» и «Заклинание воды и огня».

³ Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 135-136.

⁴ Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 148.

⁵ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Издание второе под редакцией А.Е. Грузинского. В трех томах. Том второй. М., 1910, с. 682-683, № 208).

⁶ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Том третий, с. 207, № 1.

лок винный пьем, Гром с Востока, Гром с Полудня – гряньте в мире многочудно»¹).

«Транспозиции» такого рода присутствуют и в других сборниках Бальмонта. Например, в книге «Птицы в воздухе» (1908) им будут соответствовать «Заключение месяца»² и «Слово к трем птицам»³.

«Заключение месяца» по своему происхождению тесно связано с теми диалогическими заговорами от зубной боли, которые были опубликованы Г. Поповым⁴. Как и в случае со стихотворением «Заговор от сглаза», Бальмонт ориентировался не на какой-то отдельно взятый текст, а на композиционный инвариант заговоров указанной группы. Так, начальный обмен репликами между лирическим субъектом и месяцем («Месяц, Месяц, где ты был? – На том свете я ходил») представляет собой совмещение широко распространенного заговорного зачина («Месяц, Месяц, где ты был? – На том свете»⁵) с ритмико-синтаксическим клише, подсказанным популярной песенкой «Чижик-пыжик».⁶ Второй «тур» стихотворного диалога («Озаритель облаков, что ты видел? – Мертвецов») вобрал в себя элементы сразу двух фольклорных текстов: с одной стороны, он следует аутентичному течению ритуальной беседы («Что ты видел? – Мертвецов»⁷), а с другой, перерабатывает в художественное определение вступительный фрагмент «монологического» заговора от зубной боли («Светел месяц, ты ходишь вокруг облаков...»⁸). Следующая вопросно-ответная партия («Много ль их? – Безмерный ряд. – Что там делают? – Все спят») возникает на фундаменте куда более лаконичного разговора («Что они делают? – Лежат»⁹). Затем Бальмонт запускает

¹ Специфика приказов и пожеланий в адрес того или иного грома обусловлена характером предшествующих толкований: «Гром с Востока означает изобилие во всем, Гром с Полудня – лето тепло, но созревшие яблоки трудно. Гром от Запада – так лето будет скудное дождем, Гром с Полуночи – так лето будет северно и скудно».

² Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 520.

³ Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 520-521.

⁴ Попов Г. Ук. соч., с. 235-236, №№ 65-68.

⁵ Попов Г. Ук. соч., с. 235, №№ 66-67.

⁶ Реминисценция «Чижика-пыжика» носила, скорее всего, бессознательный характер, но она вместе с тем является ярким примером того, что Брюсов – имея в виду одно из стихотворений Минского – называл «полной глухотой поэта к метру» (Брюсов В.Я. Далекие и близкие. М., 1912, с. 48). Дело в том, что Бальмонт, как и Минский, попытался передать трагическое содержание средствами четырехстопного хорея, который, по словам того же Брюсова, имеет прочную репутацию «плясовых куплетов» (там же). Даже если сделать поправку на значительную субъективность подобных оценок, следует все-таки признать, что неизбежное воспоминание о «Чижике-пыжике» придаст всему стихотворению Бальмонта комическую окраску.

⁷ Попов Г. Ук. соч., с. 235, № 66.

⁸ Попов Г. Ук. соч., с. 236, № 69.

⁹ Попов Г. Ук. соч., с. 235, № 66.

«интервью» с месяцем по второму кругу («Месяц, Месяц, где ты был? – Я над Морем синим плыл. – Что ты видел на волнах? – Тело мертвое и страх»), что предопределяется наличием соответствующего заговорного варианта («Млад месяц, где ты был? – Над морем плыл. – Что ты видел? – Мертвое тело»¹). Концовка стихотворения не имеет ничего общего со стандартным финалом диалогических заговоров от зубной боли (они, напомним, завершаются пожеланием, которое содержит скрытую формулу положительного сравнения: «У них <мертвецов> зубы болят? – Нет. – Ну, чтобы и у рабы Божьей (имя) не болели»²). Более того, Бальмонт осуществил ту самую «транспозицию», превратив свой текст в подобие разговора с небесным оракулом, предрекающим человеку неизбежную смерть: «Месяц, Месяц, где ты был? – В вековечной смене сил. – Что ты видишь без конца? – И тебя, как мертвеца».

Импульсом к созданию стихотворения «Слово к трем птицам» послужил фрагмент заговора от уроков, также опубликованного Г. Поповым: «...На крутой горе стоит дуб, на этом дубе три птицы медные, носы золоченые, бьют и тепут³ этот дуб денно и ношно»⁴. Под пером Бальмонта этот лаконичный отрывок трансформировался в развернутую поэтическую картину:

На крутой горе есть дуб,
Волк на нем сломил бы зуб,
Столь он крепкий, столь тугой,
Этот дуб сторожевой.
А на дубе том, смотри,
Птицы медные, их три,
Светят в радугах росы
Золоченые носы.
Этот дуб они клюют,
Денно, ношно, клювом бьют,
Так им нужно, говорят,
Золоченый клюв острят.

Однако на этом взаимная проекция закликательного и лирического текстов прекращает свое существование. Если в заговоре от уроков сила чудесных птиц направляется на борьбу со злом («Вот, я тут, раб Божий (имя), замолюсь и покорюсь: не бейте, не тепите этого дуба, а сбейте и степите с раба Божия (имя больного) все уроки и опризоры, и злые-

¹ Попов Г. Ук. соч., с. 236, № 68.

² Попов Г. Ук. соч., с. 235, № 66.

³ Колотят – долбят (примечание Попова).

⁴ Попов Г. Ук. соч., с. 229, № 27.

лихие оговоры»¹), то в стихотворении Бальмонта она неожиданно обращается против рода людского в целом:

Вы не бейте, Птицы, дуб,
Дух людской не меньше груб,
Тверд и жесток дух людской,
Может, вдвое он тугой.
Может, в тысячу он раз
Будет пробою для вас,
Заострив, придаст красы
В золоченые носы.
Вы попробуйте на нем
Клюв свой ночью, клюв свой днем,
Птицы медные, скорей,
Клювом, клювом, в мозг людей.

Таким образом, с прагматической точки зрения (она, конечно же, является абсолютно условной), «Слово к трем птицам» соответствует не «положительному», исцеляющему тексту, напечатанному Поповым, а вредоносному, черному заговору, призванному нести зло (правда, при желании его можно истолковать как справедливое возмездие за бездушность и жестокосердие людей).

Как бы то ни было, именно «Птицы в воздухе» стали последней попыткой Бальмонта создать лирический эквивалент славянской заговорной поэзии. В результате этого заключительного жанрового штурма появились не только разобранные нами «транспозиции», но и такие стихотворения, как «Слово от змеи»² и «Слово от змеиного яда»³.

Материал для их создания Бальмонт почерпнул в заговорах от змеиного укуса, опубликованных Поповым. Так, «Слово от змеи» начинается с описания мифологического локуса, прозаический прототип которого представлен в заговоре № 114: «На реке Смородине – Калиновый мост, на том мосту стоит дуб-Мильян, а в том дубе змеиный гроб, а в том гробу змеиный зуб и яд»⁴. Бальмонт почти не отступает от этого текста, но предваряет его парафраз двустроичной поэтической вольностью, позволяющей осуществить перекрестную рифмовку:

¹ Там же.

² Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 522.

³ Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2, с. 522-523.

⁴ Попов Г. Ук. соч., с. 243, № 114.

Много есть на Небе разнствующих¹ звезд.
 Светят, не просветят весь земной туман.
 На реке Смородине, калиновый там мост,
 На мосту калиновом, дуб стоит Милян.
 А в дубе том в дуплистом – змеинный гроб,
 А в том гробу сокрытом – змеинный зуб и яд.

Следующий стихотворный блок уже полностью «вытесан» из одной лишь авторской фантазии, которая находит выражение в инвективах против змей и самовосхвалении лирического героя:

Змеинная утроба жаднее всех утроб,
 Всех взглядов обманнее – змеинный взгляд.
 Узоры я расчислил разнствующих звезд,
 Выследил туман я, знаю нрав я змей,
 Дуб-Милян известен мне, знаю краный мост,
 Зуб змеи – на яд змеи, яд, уйди скорей.

Затем Бальмонт вновь обращается к морфологическим элементам исходного заговорного текста. На этот раз он берет перечень разновидностей змей («Змея домовая, змея полевая, змея гноевая, змея межевая, змея курчевая, змея лесовая, змея подколодная, змея водяная, змея полетучая, змея шкурюпея»²) и соединяет его с формулой отсылки болезни³:

Прочь, змея подводная,
 Скройся, подколодная,
 Лесовая,
 Межевая,
 Домовая,
 Гноевая,
 Злая, злая, прочь, змея.

¹ Пять согласных подряд в этом слове дают основание обвинить Бальмонта в очередном эвфоническом «преступлении»; тому, кто испытывает какие-либо сомнения на этот счет, достаточно произнести первую строчку вслух.

² Попов Г. Ук. соч., с. 243, № 114.

³ В заговоре, послужившем непосредственным источником, перечень змей подготавливает формулу приказания: «...змея шкурюпея, унимай своих слуг, вынимай свои зубы и яд» (Попов Г. Ук. соч., с. 243, № 114). После этого идет перечень частей тела, откуда изгоняется болезнь, дополненный мотивом наказания: «...с белых костей, с черных бровей, с ясных очей, с жил, с поджил, с ногтей, с подногтей, с буйной головы, с горячей крови, с ретивого сердца (имя), а не вынись – убьет тебя Михаил Архангел каленой стрелою, я – словесами, Пресвятой Богородицы с помощью» (там же).

Завершается стихотворение еще одним авторским отступлением, в котором не только развивается тема тайной силы заклинателя, но и дублируется только что охарактеризованное построение¹:

От очей вас отвлекая,
Словом тайным зарекаю,
Зуб на яд, и яд на зуб,
Помогай мне, вещий дуб,
Просыпайся, власть моя,
Уходи, змея лихая,
Молодая,
Золотая,
Щелевая,
Гротовая,
Злая, злая, прочь, змея.

Как и «Слово от змей», «Слово от змеиного яда» начинается с перечисления координат мифологического мира. Однако в его центре находится уже не «змеиный гроб», а волшебный камень с лежащим на нем змеиным царем²:

Там, на море Океане,
Все на том, на нем, Буяне,
Дуб стоит,
Шелестит,
Дуб тот стар,
Полон чар,
А под дубом, словно гроб,
Древний камень Белороб,
А на камне Белоробе,
Словно в гробе,
Сильный Змей,
Царь гадюк, змеюк, медянок,
Змей великий, Скороспей.

Своим непосредственным источником эта картина имеет заговор № 116: «На море-окиане, на большом Буяне, стоит дуб, стара-дуб, под этим дубом, стара-дубом лежит камень Белороб, на этом камне Белоробе сидит змей-Скороспей...»³ За этим вступлением в заговоре идет обращение к Скороспею («Ты, змей-Скороспей, у тебя много детей...»⁴),

¹ Разумеется, дублируется в отношении композиционной структуры: разновидности змей, которые в финале перечисляет Бальмонт, являются плодом сего воображения.

² Правда, «гроб» – пусть и в качестве основания сравнения – все же сохраняется.

³ Попов Г. Ук. соч., с. 243, № 116.

⁴ Там же.

которое в стихотворном изложении Бальмонта орнаментируется такой подробностью, как время произнесения:

В день Иванов, спозаранок,
На заре скажи скорее: –
Сильный Змей,
Сильный Змей,
Змей великий, Скороспей,
У тебя есть много жал,
Много жалящих детей...

Подробное перечисление «детей», представленное в реальном заклинии («тридевать удененков, тридевать козюленков, тридевать золотых мединцов и тридевать треярных шадушов, и тридевать переярных козюль, и тридевать переярных шадышей, и тридевать ужаков, и тридевать переярных медынцев, и тридевать переярных желтобрюхов, и тридевать огневых змеев, и тридевать переярных полозов»¹), не находит никакого отражения в стихотворении. Столь колоритному списку Бальмонт предпочел классификацию по местам обитания, которую дает сам змей-Скороспей («И гаркнет змей-Скороспей: собирайтесь змеи все – и лесовые, и полевые, луговые, рубежовые, межевые и водяные, и болотные, и дворовые, и подколodные, выньте свое жало из красного мяса»²). В результате, правда, оказался отброшен адресованный змеям приказ, а список сократился всего лишь до трех эпитетов³:

Сколько их,
Огневых,
Водяных и полевых,
Сколько их, сколько их...

На этом расхождении с источником не заканчиваются. Заговор, опубликованный Поповым, заканчивается изложением тех последствий, которые повлекут за собой выполнение или невыполнение повелений Скороспея, а также оригинальным вариантом формулы «не я помогаю»: «Если вынете свое жало, то вас сырая земля примет, ясное солнце обогреет, а если не вынете свое жало, то вас сырая земля не примет и ясное солнце не обогреет. Не я вас породила, не я вас на свет пустила, а вас на свет пустила Пресвятая Богородица, которая Иисуса Христа породила»⁴. Финал же стихотворения Бальмонта развивает тему могущества заго-

¹ Там же, с. 243-244.

² Там же.

³ Один из них – «огневых» – в заговоре отсутствует.

⁴ Попов Г. Ук. соч., с. 244.

ворного слова, способного оказать воздействие на змей без посреднических услуг их царя Скороспея:

Яд широко побегал,
Но лучами – шире свет,
И великий счет – гробов,
Но велик – и счет примет,
И в уме есть столько слов,
Что для всех вас меч готов,
И заветное есть слово
Для тебя, для Скороспея,
Для тебя, для Змея злого,
И для всякого есть змея,
И для женских быстрых змей,
Для гадюк,
Для змеюк,
Для медянок-медяниц,
Всем вам – пасть во прахе ниц,
Всем вам – ползать перед властью полнословною моей,
Захочу – и всех замкну я, вас замкну я в тесный гроб
Захочу – его сцеплю я, этот камень Белороб,
Повинуйся ж слову власти, Змей великий
Скороспей!

Подводя итог анализу «Слова от змеи» и «Слова от змеиного яда», следует сказать, что если в научном или рукописном заговорном сборнике вполне уместно нахождение рядом друг с другом функционально совпадающих и морфологически близких текстов, то в книге стихотворений наличие таких вариантов, безусловно, не имеет убедительного оправдания.

Александр Блок, пытаясь найти причины того, что в опытах воссоздания народной поэзии «всего слабее у Бальмонта переданы заговоры»¹, остановился на объяснении, которое можно считать своеобразной индульгенцией. Оно сводится к тому, что иначе и быть не могло, так как «черная магия не дается заклинателю стихий и света»². Но, судя по всему, проблема заключается в том, что Бальмонту на определенном этапе прекратило даваться художественное творчество в целом. Поэтому его неудачи на ниве заговорной поэзии лишь частное проявление общей тенденции.

¹ Блок А. О лирике // Блок А. Собрание сочинений в восьми томах. Том пятый, с. 140.

² Там же.

Глава 4

ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ В МИФОТВОРЧЕСТВЕ АЛЕКСЕЯ РЕМИЗОВА

Роль заговорных образов и мотивов в творчестве Ремизова мы рассмотрим на примере сборника сказок «Посолонь» (1907) – самого фольклорно-мифологического произведения писателя.

Специфика использования заговоров определяется в ней авторским стремлением к реконструкции «народного мифа путем синтеза его реликтов, обнаруживающихся в различных фольклорных жанрах»¹. Поэтому русская словесная магия становится в «Посолони» материалом, который можно применять по любому назначению, иногда довольно далеко от ее изначальных функций.

Например, в начале сказки «Кошки и мышки» мы наблюдаем то, что, по аналогии с реализацией метафоры, можно было бы назвать «реализацией заговора»: «Путались мышки в поле. Тащили кулек с костяными зубами: немало их за зиму попало от ребят в норку. А теперь приходила пора за зуб костяной отдавать зуб железный, а много ли надо зубов, мышки не знали»². В этом вступлении как бы материализована та ситуация, которая обозначена в широко известном обычае – бросать выпавший детский зуб за печку, приговаривая: «На тебе, мышка, зуб костяной, а дай мне железный»³. Рельефность и осязаемость столь не-

¹ Каширина И. Комментарии // Ремизов А.М. Избранные произведения. М., 1995, с. 401.

² Здесь и далее все тексты, входящие в «Посолонь», цитируются нами по вышеназванному изданию без указания страниц.

³ Именнo в таком виде данную формулу приводит в примечаниях к «Посолони» сам Ремизов. В этнографической же литературе она фиксируется в самых различных вариантах. Из тех, что могли быть известны Ремизову, укажем прежде всего на следующие: «Мышка, мышка! На тебе зуб костяной, а дай мне железный» или «На тебе репяной, а мне дай костяной» (Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 16); «На тебе, мышка, репной (зуб), дай мне костяной» (Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 2. Народная словесность // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. Кн. V. Вып. II. М., 1878, с. 250, № 14). Писатель также мог воспользоваться систематизацией соответствующего материала у Афанасьева: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том первый. М., 1994, с. 774-775 (наиболее внушительный перечень модификаций формулы обмена зубами представлен в современном издании: Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М.,

ожиданной «мизансцены», вырастающей из простейшей заклинательной формулы, подкрепляется еще и указанием на то, что незадачливые мыши «полкулька растеряли по дороге».

Аналогичный прием Ремизов использует и в сказке «Разрешение пут». В нем «старая вещая» шепчет над ребенком, только начинающим ходить: «Пунтилей, Пунтилей, пути распутай, чтобы Вольге ходить по земле, прыгать и бегать, как прыгает в поле зверье полевое, а в лесе лесное. Сними человечье проклятье с младенца...» Любой писатель-этнограф ограничился бы простой передачей этого ритуала разрезания пут¹, однако Ремизов придает метафоре, лежащей в его основе, универсальный характер: незримые веревки начинают опутывать не только ноги младенца, но и другие части его тела. Как результат – маленькая девочка, получившая возможность ходить, начинает просить у вещей старухи большего: «Бабушка, ты за плечами распутай, бабушка... чтобы летать...»

Совершенно особый вариант «реализации заговора» продемонстрирован Ремизовым в сказке «Купальская ночь», где послезакатный пейзаж волшебного леса создается с помощью образов и мотивов заклинательной поэзии. Так, фраза «в чаще расставлялись столы, убирались скатертями» отсылает нас к мотиву *столы набранные*, в котором недугу или нечистой силе предлагают обильное угощение, веселье и отдых. Вот как он функционирует, например, в заговоре от нутренной нутрянки (опухоли живота): «...Нутряная нутрянка, выйди с раба Божия (имя рек), из его белого тела, с его живота. Выйди в чистое поле, где

1998, с. 109-111, № 526-549). Конечно же, все это отнюдь не означает, что Ремизов лишь где-то «вычитал» тот или иной фольклорно-мифологический факт: его творческий метод немыслим без применения личных наблюдений и впечатлений. Но, по справедливому замечанию В.Н. Топорова, в «Посолонь» из них попадает только то, «что может быть подкреплено отсылкой к «подлинному» тексту, найденному у Сахарова или Афанасьева, Бессонова или Буслаева и научно прокомментированному Потебней или Веселовским, Аничковым или Зелениным» (Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А.А. Кондратьева «На берегах Ярыни». Trento, 1990, с. 37).

¹ Он, как и предыдущий обряд, также неоднократно обращал на себя внимание исследователей: «Если ребенок в первый раз пойдет, то надобно черкнуть ножом по земле, между его ног, и это называется перерезать пути» (Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII, с. 16); «чтобы ребенок стал скорее ходить, для этого на Руси *разрезают ножом промеж его ног те невидимые пути*, которые задерживают его ход» (Афанасьев А.Н. Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов // Афанасьев А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986, с. 217); «Если ребенок долго не ходил, то его отводили к знающей бабушке, которая ставила его обычно к дверям, чертила ножиком под его ногами крестики – рвала пути – со словами: Как нож хлеб режет, так бы и раба божья Таня пошла бы, резала и не падала» (Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994, с. 64, № 369).

пустота; там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны. Тебя в гости звали!»¹

Другой фрагмент («Криксы-вараксы скакали из-за крутых гор, лезли к попу в огород, оттапали хвост попову кобелю, затесались в малинник, там подпалили собачий хвост, играли с хвостом») по своему происхождению, как разъясняет сам Ремизов, связан с заговорами от крика и бессонницы у детей. По словам писателя, «если ребенок кричит, надо нести его в курник и, качая, приговаривать: «Криксы-вараксы! Идите вы за крутые горы, за темные леса от младенца такого-то».²

Вместе с прочими фантастическими существами в Купальскую ночь, которую описывает Ремизов, «выползла из-под дуба-сорокавца, из-под ярого руна сама змея Скоропея. Переваливаясь, поползла на своих гусиных лапах, лютые все двенадцать голов – пухотные, рвотные, блевотные, тошнотные, волдырные и рябая и ясная катились месяцем. Скликнула-вызвала Скоропея своих змей-змеенышей. И они – домовые, полевые, луговые, лозовые, подтынные, подрубежные приползли из своих нор». В этом отрывке доминирующую роль, разумеется, играют образы, навеянные различными заговорами от змеиного укуса. В одном из них, например, змея Скоропея лежит «под черной руной»³ на острове Буяне. В другом заговоре, в свою очередь, руно располагается под раки-товым кустом, над которым возвышается упомянутый Ремизовым дуб⁴. Эпитет «ярое», которым снабжено слово «руно» в «Купальской ночи», восходит к традиционным заговорным характеристикам змеиного яда: «Матушка змея шкуроепа, вынь свой *ярый* яд из костей, из мощей...»⁵; «гад подколодный, гад подземельный, возьми свою *ярь*, а не возмешь свою *ярь*, не пустит ты ни пень, ни колода, ни ракитова порода»⁶. Иногда данный эпитет кладется в основание конструкций, напоминающих

¹ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 53, № 121.

² Напомним, что «первое издание цикла «Посолонь» отдельной книгой не содержало никаких комментариев. Только во втором, дополненном издании сборника Ремизов снабдил тексты тщательно разработанным научным аппаратом. Сюда вошли не только те разъяснения, которыми сопровождались некоторые первые публикации сказок, но и толкования необычных слов, встречающихся в других сказках, а также сведения об источниках, на которые Ремизов опирался при создании своих текстов, и о теоретических посылках, положенных им в основу переработки привлечаемого мифологического материала» (Баран Х. К типологии русского молдэрнизма: Иванов, Ремизов, Хлебников // Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века. М., 1993, с. 195).

³ Великорусские заклинания, с. 68, № 176.

⁴ Там же, с. 68, № 174. См. также сахаровский «Заговор от ужаления козюльки», где «под дубом стоит липовый куст, под тем липовым кустом лежит золотой камень, на том камне лежит руно черное, на том руно лежит инорока змия Гарафена» (Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 44, № 11).

⁵ Там же, с. 69, № 177.

⁶ Там же, с. 72, № 184.

строчки хлебниковского «Заклятия смехом»: «Из моря, из-за горы, из белокаменной пещеры выходила широкоперая змея... и вынимала жало от... *яраго ярца и перяярца*»¹. Не менее многочисленные параллели находит в заговорах и «скливание» Скоропеей своих змеенышей. Например, в уже упоминавшемся тексте из собрания Майкова заклинатель обращается к змеиной царице: «Матушка змея шкуропея, вынимай своих деток: колодные, болотные, лесовые, летучие, ползучие, боровые, подможные, подконечные, перярец»².

Среди Купальской ночи бродят по лесу и «нагие бабы – глаз белый, серый, желтый, зобатый, – худые думы, темные речи». Нет никаких сомнений в том, что это те самые обладательницы урочливого взгляда, о разновидностях которого столь подробно повествуют заговоры от сглаза: «Умываю я (имя) от дурного часу, от благого глазу, от черного глазу, от желтого глазу, от серого глазу, от синего глазу, от радостного, от ненавистного глазу...»³ Поскольку в этих же заговорах источником опасности могут быть и нехорошие «думы», то в апотропеических классификациях часто упоминают «отцеву думу и материну думу, и братьев думы, всех людей думы...»⁴

В то время, когда распускается цветок папоротника, «по реке тихой поплыней плывут двенадцать грешных дев, белый камень алатырь, что цвет, томно светится в их тонких перстах». В этих двенадцати грешных девах нетрудно распознать сестер-лихорадок из так называемой Сисиниевой легенды. О происхождении камня алатыря не приходится и говорить: настолько оно самоочевидно.

Завершается картина Купальской ночи появлением алой Вытарашки, которая «раскинула крылья зарей, – не угнать ее в черную печь, – знобит неугасимая горячую кровь, ретивое сердце, истомленное купальским огнем». В примечании к этому фрагменту Ремизов сообщает, что Вытарашка является олицетворением любовной страсти, лишаящей человека рассудка: «ее ничем не возьмешь, и в черную печь не утонишь, как выражается один заговор на присуху»⁵.

В сказке «Ночь темная» заговоры используются уже по своему прямому назначению, но с некоторым смещением изначально заданных функций. Например, ведьма Коца очень опасается, что Коца признает в

¹ Там же, № 186.

² Там же, с. 69, № 177.

³ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро Кн. В.Н. Тенишева. СПб., 1903, № 32.

⁴ Великорусские заклинания, с. 84, № 213.

⁵ При этом Ремизов ссылается на работу Д.К. Зеленина «Отчет о диалектологической поездке в Вятскую губернию», напечатанную в Сборнике Отделения Русского языка и Словесности Императорской Академии наук (Т. LXXVI, № 2).

Иване-царевиче сватающегося к царевне Копчушке ожившего мертвеца: «Пронюхает Коза, догадается... скажет царевне, возьмет, вспырнет царевну: «С гуся вода, с лебедя вода...» Хоть на этом раздумья Коши и прерываются, все же совершенно понятно, что слова, прозвучавшие после предполагаемого «вспрыскивания», должны помочь избавиться царевне Копчушке от наваждения, злого морока, насланного на нее ведьмой. Однако и в реальной действительности данная фраза является начальной частью широко распространенной заговорной формулы, сопровождающей окатывание или обмывание водой. Так, в Вяземском уезде Смоленской губернии больного лихорадкой обмывали холодной водой и приговаривали: «Как с гуся вода – так и с тебя худоба, и хворь, и боль»¹. Но чаще всего подобное сравнение входит в лечебные заговоры как один из морфологических элементов². При этом структура формулы смыывания недуга легко допускает возникновение различных вариантов на ее основе. Например: «С гуся-лебедя вода, с рабы Божьей (имя) – печаль и тоска»³; «с иконки вода, с ребенка худоба»⁴; «с гоголя вода, с гоголихи вода, на раба Божья младенца (имя) вся легота»⁵. Таким образом, Ремизов не так уж и далеко отступил от подлинной ритуальной практики: логика функционирования данной формулы позволяет прикрепить ее практически к любой ситуации, в том числе и к той, что обозначена в сказке.

Чтобы не допустить разоблачения Ивана-царевича, ставшего враждебным всему живому, Коша решает «украсть» у Козы язык. С этой целью она отыскала сучок, дотронулась до него безымянным пальцем и произнесла: «Как сук не ворочается, как безымянному пальцу имени нет, так и язык не ворочайся во рту у Козы». В этом искусственно созданном заговоре писатель осуществляет контаминацию двух самостоятельных формул, основанных на отрицательном сравнении. Во-первых, он ориентируется на те заговоры, где, например, «поставив больного близ дерева, знахарка обводит своим пальцем трижды около сучка и

¹ Попов Г. Ук. соч., с. 215.

² См., например, начальную фразу в следующих текстах: заговор для чистоты тела младенца (Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 2, с. 199, № 12); заговор на здоровье ребенка (Нижегородские заговоры. Нижний Новгород, 1997, с. 14, № 16); заговор, чтобы ребенок рано начал ходить (Вятский фольклор. Заговорное искусство, с. 64, № 368), от бессонницы (там же, с. 71, № 408), от всех болезней (там же, с. 88, № 535), от сглаза (Заговоры и заклинания Пинежья. Карпогоры, 1994, с. 149). Или, напротив, заключительную часть: заговор от детского крика и бессонницы из собрания Попова (№ 47); от детского плача (Нижегородские заговоры, с. 13, № 11); от грыжи (Вятский фольклор, с. 61, № 343).

³ Вятский фольклор, с. 80, № 487 (от тоски).

⁴ Там же, с. 88, № 538 (от всех болезней).

⁵ Заговоры и заклинания Пинежья, № 8 (на здоровье ребенка).

столько же раз читает следующие слова <...>: «Как этот сучок не растет, не подымается, засохни так эта боль наносная, заноктица, у меня, раба (имя рек), и чтобы не болела и не подымалась»¹. Во-вторых, Ремизов, несомненно, учитывает народные представления о магическом значении безымянного пальца, выразившиеся, помимо прочего, и на вербальном уровне. Так, при лечении летучего огня (аллергии) говорят: «Этому пальцу имя нет, а этому младенцу боли нет. Огонь, возьми свой огонь, оставь моего дитя чистого и здорового»².

Надо сказать, что контаминация, предпринятая Ремизовым в заговоре на «кражу» языка у Козы, находит параллели и в реальных фольклорных текстах. Например, в нижегородской традиции зафиксирован заговор от ячменя, чья структура заставляет вспомнить объединение словесных формул в «Ночи темной»: «Безымянный палец, тебе имени нет, тебе, песяк, места нет. Как сук сохнет, так и ты подсыхай. Во веки веков. Аминь»³.

Такую же, если не более изощренную, контаминацию заговорных мотивов мы находим и в тех произведениях Ремизова, которые не входят в его сказочные циклы. В этой связи можно указать, например, на рассказ «Чертик», опубликованный, как и «Посолонь», в 1907 году⁴. Одна из его героинь – Аграфена – замышляет сделать приворот на полюбившегося ей молодого человека, Ивана Дивилина.

«На первый день Пасхи после обедни, когда вышел батюшка со святой водой, заметила она пасху, на которую святая вода первее всех крапнула, отщипнула от пасхи кусочек и затаила у себя. То же проделала и с артосом, на который первее всего святая вода попала. Завязала

¹ Великорусские заклинания, с. 77, № 199 (от ногтя). См. в этом же сборнике заговор от чирья, где нужно «очертить средним пальцем правой руки сук у двери или оконного косяка, приговаривая: Как сохнет и высыхает сук, так сохни и высохай, болестоп; от перста нет огня, от чирья ни ядра» (с. 58, № 134). Кроме того, в аспекте интересующей нас темы довольно любопытен еще один заговор, напечатанный Майковым. В нем «кроме мертвого мыла и безымянного пальца большое место очерчивают сосновым суком, который выпал из дерева от гнилости сам собою; затем знахарь обращается к пророку Илье и ангелам и наконец говорит: Как у матушки у сухой сосны сохнут и посыхают сучья и коренья из белой болони и красного сердца, так бы сохло и посыхало у (имя рек) уроки и призоры и притки, шипоты и ломоты, потяготы и позсвоты...» (с. 81-82, № 210). Сравненнн бородавки, чирья и ячменя с засыхающим сучком широко распространено и в современных заговорах. Например, в Нижегородской области рекомсндуют «водить вокруг чирья указательным пальцем, приговаривая: «Как сучок (найти на дверях или оконной раме) на дереве сохнет, так и чирей бы сох, не болел, не рдел. Аминь» (Нижегородские заговоры, с. 21, № 56).

² Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001, с. 35.

³ Нижегородские заговоры, с. 23, № 71.

⁴ Стоит напомнить, что этот рассказ занял первое место на конкурсе на тему «Дьявол», который был объявлен журналом «Золотое руно».

артос и пасху в тряпочку, повесила на грудь и так носила на груди до новолуния. Когда же показался на небе молодой месяц, вышла она в глухое место, стала против месяца, сняла месяцу с груди своей золотой крест и стала наговор сказывать – приворот делать.

– Месяц молодой все видит, месяц молодой все знает и видит и знает, кто с кем целуется. И она, Аграфена, целуется с Иваном. Так и навеки, чтоб целовались и миловались, как голубь с голубкой! Едет она на ослиати, гадюкой погоняет, приступает к месяцу с артосом и пасхой. И Иван уже не отвертывается, не говорит ей худого слова. Так и навеки, чтоб не сказал худого слова, а все ласково.

Аграфена сняла с груди тряпочку, вынула артос и пасху, съела, а немножечко крошек оставила. Побежала под каким-то предлогом в дом к Ивану да незаметно и всыпала ему в чай крошки. Дождалась, пока Иван выпил чай, и тогда ушла домой».

Использование пасхальной пищи в магических целях является чрезвычайно распространенным в славянской ритуальной традиции¹. При этом, правда, как и в случае с артосом и пасхой, происходит «близкое кошунственным «снижение» сакрального до обиходного, мирского, телесного»². Что касается непосредственно тех действий, которые продлевает Аграфена, то ближе всего они, пожалуй, к тем способам, которые на Украине применялись для опознания ведьм. Считалось, например, что «желающий видеть ведьм, должен поступать так: в «запусты», пред великим постом, он должен взять под язык немного сыра и так держать его целую ночь. На другой день сыр этот нужно завязать в пояс, который и носить в продолжение целого поста; в этом же поясе идти и на страстное богослужение, где он увидит всех ведьм, которые будут просить его и даже грозить, чтобы он выбросил сыр, спрятанный в пояс»³. Кроме того, рекомендовалось «на великопостные «заговыны» оставить немного сыра от пирога, на другой день вынуть его; завернуть в тряпку и спрятать. В воскресенье Христово утром пойти в церковь, и там можно видеть, кто из присутствующих – ведьма, так как каждая ведьма в это время имеет на голове «дойныцу», невидимую для посторонних»⁴. Прямого совпадения с колдовскими манипуляциями Аграфены здесь, конечно же, нет, но обращает на себя внимание тождест-

¹ См., например: Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002, с. 151-155.

² Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003, с. 126.

³ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским русским географическим обществом. Юго-Западный Отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Том первый, изданный под наблюдением чл.-сотр. П.А. Гильдебрандта. Выпуск первый. Спб., 1872, с. 198.

⁴ Там же, с. 205.

во базовых элементов и процедур: получение ритуально «отмеченного» продукта, его завязывание в пояс или тряпку, ношение в течение длительного времени и т.д.

Сам заговор Аграфены представляет собой словесную мозаику, составленную из «осколков» сразу нескольких аутентичных текстов. Начальная фраза («Месяц молодой все видит, месяц молодой все знает и видит и знает, кто с кем целуется») в структурном отношении, скорее всего, воспроизводит вступление к сахаровскому «Заговору от запоя»: «Ты, небо, слышишь, ты, небо, видишь, что я хочу делать над телом раба такого-то»¹. Замена неба на месяц может быть обусловлена как влиянием указанного источника, в котором присутствуют различные просьбы к ночному светилу («Месяц ты красный, сойди в мою клеть...»)², «месяц, отврати раба такого-то от вина...»³), так и чрезвычайной распространенностью молитвенных обращений к луне в заговорах и ритуалах. В той же украинской традиции с месяцем довольно часто заключают союз на основе обмена, в котором со стороны человека жертвуется символ принадлежности к христианской вере: «добры вечир тоби, молодиче молодой, на тоби хрест золотой! Мисяцю молодой, по-выдаймося и по-витаймося: я тебе медом и вином, а ты мене билим молоком»⁴; «молодык, молодой, тоби хрест золотый. Тоби внови, а нам у здоровйи, тоби золоти рогы, а нам волы да коровы, тоби выповняться, а нам оздоровляться»⁵. В ремизовском тексте формула дарения креста месяцу как бы перемещается с вербального уровня на акциональный: Аграфена, подчеркивает писатель, прежде чем произнести слова заговора, «сняла месяцу с груди своей золотой крест».

После обращения к месяцу следует характерное для большинства заговоров сравнение «желаемого с чем-нибудь подобным, уже существующим»⁶ (впрочем, если быть точным, то этому сравнению предшествует изображение желаемого как уже случившегося: месяц видит, как Аграфена целуется с Иваном).

Фраза «Едет она на осляти, гадюкой погоняет...» обнаруживает прямое воздействие заговора к суду из подборки Чубинского: «*На коні їду, а гадюкою поганяю, усімь, усімь моїмь непрятелямь и супоста-*

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 48, № 24.

² Там же, с. 49.

³ Там же.

⁴ Усачева В.В. Молитвенные обращения к луне // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с. 190. Эта просьба звучит от молодой матери, у которой нет молока.

⁵ Там же.

⁶ Крушевский Н.В. Заговоры как вид русской народной поэзии // Крушевский Н.В. Избранные работы по языкознанию. М., 1998, с. 43.

тамы роты затыкаю»¹. Не исключено, впрочем, и влияние схожей формулы в сахаровском «Заговоре на укрощение злобных сердец»: «Еду на гадине, уж погоняет, а сам дюж...»²

Подношение месяцу артоса и пасхи – как на уровне словесного общения («...приступает к месяцу с артосом и пасхой»), так и в дополняющих заговор обрядовых действиях – диктуется все той же логикой символического обмена.

Завершается приворот Аграфены еще одним перемещением желаемого из будущего времени в настоящее, которое затем «аннулируется» частицей «чтобы»: «И Иван уже не отвертывается, не говорит ей худого слова. Так и навеки, чтоб не сказал худого слова, а все ласково».

Вполне очевидно, таким образом, что упреки в «стихийности, эклектичности, утрате контроля над материалом, тяготении к хаотическому способу организации текста»³, неоднократно предъявлявшиеся Ремизову, не имеют под собой достаточно серьезных оснований. На заговорах, как и на все остальное, что составляет ему действительность, писатель смотрит «подстриженными глазами»⁴, дающими возможность судить «о целом... лишь по его осколкам»⁵. Но эти *осколки*, словно поворачиваясь в мифологическом калейдоскопе «Посолони», складываются в новые, самые разнообразные и причудливые узоры.

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, т. 1, вып. 1, с. 95.

² Сахаров И.П. Ук. соч., с. 42, № 7.

³ Топоров В.Н. Неомифологизм в русской литературе начала XX века, с. 35.

⁴ «Подстриженными глазами», как известно, Ремизов называл свою чрезвычайно сильную близорукость.

⁵ Там же.

**МОНАХИ В ГОСТЯХ У КОЛДУНЬИ,
ИЛИ ЧАРОДЕЙСКИЕ УСЛУГИ
В «УЕЗДНОМ» ЕВГЕНИЯ ЗАМЯТИНА**

Как уже говорилось, художественный вариант заговора «на покраденную вещь» был впервые создан в романе М.Н. Загоскина «Аскольдова могила» (1833). Спустя почти восемьдесят лет, в 1912 году, Евгений Замятин опубликовал повесть «Уездное» (с нее и начался его путь в большую литературу), где в одном из эпизодов исполняется магический текст аналогичной функциональной направленности.

Главный герой повести, Анфим Барыба, крадет у своего знакомого – монаха Евсея – крупную сумму денег. Другой монах, Иннокентий, советует пострадавшему пойти к местной колдунье Иванихе: «У-у, она известная, заговорит вора – в момент объявится»¹. Так как, по уверению Иннокентия, любой заговор «натошак только силу имеет», они отправляются к Иванихе ранним утром, сразу после обедни. При этом Евсей хоть и подчиняется плану своего товарища, но все же для виду считает необходимым противиться происходящему, высказывая сомнения как в эффективности предложенного средства, так и в его допустимости для лиц монашеского чина: «Врешь ты все, поди, Иннокентий. Так только, зря проходим, да и срамно – духовным-то», – говорит он.

Иваниха («старуха высоченная, дылда, костистая, бровястая, брови как у сыча»²) встретила просителей совсем не ласково: «Чего надо-ть? За какой присухой пришли? Али с молебном? Так мне ваших молебнов не надобно». Оба ее предположения кажутся взаимоисключающими, но на самом деле они вполне оправданны. Можно даже утверждать, что первое из них выглядит куда более правдоподобным. Ведь обитатели монастырей не так уж и часто занимались тем, что по собственному почину проводили службы в тех домах, которые принадлежали людям с репутацией ведьм или колдунов (в той же художественной литературе вряд ли можно найти сюжетную ситуацию такого рода). Зато использо-

¹ Здесь и далее повесть Замятина цитируется по следующему изданию без указания страниц: Замятин Е.И. Избранные произведения. Повести, рассказы, сказки, роман, пьесы. М., 1989.

² Описание внешности здесь, как нетрудно заметить, полностью соответствует существующим стереотипам в изображении различных колдунов или «знающих».

вание лицами духовного звания различных присушек и приворотов – факт исторически достоверный. Самый яркий пример здесь – это, пожалуй, случай со старцем Савино-Сторожевского монастыря Дионисием Греком, сожженным в 1702 году за хранение и применение «черных» приворотных заговоров.

Как и отец Евсей в повести Замятина, Дионисий Грек действовал не один: заговоры переписал для него дьякон Дионисий Кобыла, который еще до знакомства со своим будущим заказчиком «побывал в нескольких монастырях и успел в Соловецком монастыре (!) научиться «еретическим приворотным письмам»¹. Наговорив должным образом вино, «два старца Дионисия незамедлительно отправились в монастырскую слободу к бобылю Семену Черному с намереньем склонить к блуду двух дочерей Семена: «и у него, Семена, он, Дионисей, то вино пил и ево, старца Дионисия и дочерей Семена Черного дву[х] девок поил ж». Но все тщетно: девки со старцами «блудно дело творить» не желали»². Недовольный столь плачевным результатом Дионисий Грек стал обвинять Дионисия Кобылу в обмане, однако тот поведал разгневанному старцу, «что ему случалось использовать эти заговорные письма и с успехом»³. Например, когда «он шел ис Соловецкого монастыря к Москве, и на дороге на постоялом дворе – по тем письмам по наговору на vine с хозяйскою дочерью з девкою блуд сотворил и, будучи у Николы на Песноше, по тем ж письмам по наговору на vine с женкою он, дьякон Дионисий, блуд сотворил же»⁴.

Надо сказать, что и у замятинского отца Евсея репутация крайне сомнительная. Когда-то он «в юнкера хотел ийти, да запьянствовал ненароком. Вот под монастырь и угодил». Однако и в святой обители неудавшийся юнкер продолжает сохранять свои прежние пагубные привычки: он не только устраивает шумные застолья прямо у себя в келье, но и любит гулять по кабакам, где веселится напропалую. Даже о деньгах, которые украл у него Барыба, отец Евсей сокрушается только потому, что они давали ему ощущение свободы: «...мне денег не жалко. А только раньше я, захоти вот, нынче же и вышел из монастыря. А теперь – хотя не хоти... Слободный был человек, а теперь...» Что касается отца Иннокентия, то и он не слишком отстаёт от Евсея во вкушении мирских удовольствий.

Впрочем, оказавшись у Иванихи, оба «святых» отца ничем не обнаруживают своих дурных привычек; наоборот, они робеют старухи, по-

¹ Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянкой) // Отреченное чтение в России XVII- XVIII ввекв. М., 2002, с. 99.

² Там же.

³ Там же, с. 100.

⁴ Там же.

дозревая ее в союзе с нечистым. Отцу Иннокентию приходит было мысль перекреститься, чтобы хоть как-то обезопасить себя, но в интересах дела он тут же отказывается от этого желания: «шутяка-то тут, – еще спугнешь, ничего не выйдет», – думает он¹.

Узнав о цели визита непрошенных гостей, Иваниха сменяет гнев на милость и соглашается помочь горю отца Евсея. Но прежде, чем приступить к процедуре «заговаривания» вора, она выпроваживает Иннокентия, мотивируя это тем, что случившееся не имеет к нему непосредственного отношения: «Так ты-то при чем? Его обокрали – нам с ним вдвоем и остаться». Иннокентий даже рад такому повороту событий и не заставляет себя долго упрашивать.

Оставшись с Евсеем наедине, Иваниха сначала узнает у него имя подозреваемого, а затем переходит к «технической» стороне вопроса: «Тебе на чем же заговаривать-то? – спрашивает она. – На ветер? А то вот хорошо тоже на передник, над березовыми если сучьями его разостлать. А может – на воде? Да потом его, голубя, залучить, да и попить чайком на этой самой воде». Евсей (видимо, из практических соображений²) выбирает последний вариант: «Во-во, чайком-то его бы, а? Вот бы ловко, мать, а?»

Только после этого начинается сама магическая процедура, которая описывается Замятиным очень подробно: «Иваниха зачерпнула деревянным долбленным корцом³ воды, раскрыла дверь в сени, поставила Евсея за порогом, сама на пороге стала. Сунула в руки Евсею корец.

– Держи да слушай. Да, гляди, никому ни слова, а то все на тебя же и оборотится.

Зачитала медленно, вразумительно таково, а глазами сычинными низала воду в корце.

– На море – на Кияне, на острове Буяне стоит железный сундучище. Во том сундучище лежит булатный ножище. Беги, ножище, к Анфимке-вору, коли его во самое сердце, чтобы он, вор, воротил покражу раба божия Евсея, не утаил ни синь пороха. А коли утаит, будь он, вор,

¹ «Шут, черный шут, шутик, шутник – нечистый дух; черт, чертик; проклятый» (Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000, с. 566). Замятинский «шутяка» соотносится с «шутом» так же, как «чертяка» с «чертом». Поскольку в тексте повести принадлежность Иванихи к одному из разрядов «знающих» никак не обозначена, опасения отца Иннокентия являются единственным (хоть и косвенным) свидетельством в пользу того, что ее все-таки следует считать именно колдуньей: черти не могут находиться в доме знахаря, уповающего лишь на силу молитвы и народные лечебные средства.

² Наговаривание на ветер могло показаться недостаточно убедительным и осязаемым действием, а заколдованный передник сулил мало возможностей «залучить» предполагаемого вора (не одевать же его на Барыбу!).

³ Корец – «ковш, особенно железный, для черпанья воды, кваса» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И-О. М., 1989, с. 163).

пригвожден моим словом, как булатным ножом, будь он, вор, проклят в землю преисподнюю, в горы араратские, в смолу кипучую, в золу горячую, в тину болотную, в дом бездомный, в кувшин банный. Коли утаит, будь он, вор, осиновым колом к притолке приткнут, иссушен пуще травы, захоложен пуще льда, а и умереть ему не своей смертью.

– Будя теперь, – сказала Иваниха. – Попой его водичкой, голубя, попой».

Когда все закончилось, Евсей «бережно перелил воду в бутылочку, дал Иванихе целковый и пошел довольный:

– «Я те, миленок, угощу чаем. Я те развяжу язык!»

Если Загоскин, создававший «Аскольдову могилу» еще до начала систематических публикаций фольклорных текстов магического характера, был вынужден «конструировать» свой заговор совершенно самостоятельно, то Замятин уже имел в своем распоряжении такой источник, как сахаровские «Сказания русского народа». Именно оттуда он и заимствовал «заговор на покраденную вещь», который лег в основу заклинания Иванихи.

При сопоставлении обоих текстов становится очевидным, что Замятин подверг исходный заговор определенным изменениям и сокращениям. Цели, которые он при этом преследовал, были различными. Так, первое предложение сахаровского «заговора на покраденную вещь» («На море на Окиане, на острове на Буяне, стоит железный сундук, а в железном сундуке лежат ножи булатные»¹) он разбил на две самостоятельные в грамматическом и синтаксическом отношении части, которые с помощью незначительных коррективов (устранение одного из троекратно повторяющихся предлогов «на», изъятие продублированного эпитета «железный», добавление к словам «сундук» и «нож» суффикса *-иц*) попытался подчинить определенной ритмической и рифменной схеме. Чтобы убедиться в этом, приведем данный фрагмент с разбивкой на стихотворные строки и обозначением ударных и безударных слогов (по техническим причинам традиционная перевернутая скобка заменена символом «х»):

На море – на Кияне	х – х х х – х
На острове Буяне	х – х х х – х
стоит железный сундучище.	х – х – х х х – х
Во том сундучище	х – х х – х х
лежит булатный ножище.	х – х – х х – х
Беги, ножище,	х – х – х
к Анфимке-вору...	х – х – х

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 56, № 39.

Разумеется, этот «реконструируемый» текст нельзя считать полноценным стихотворением, написанным каким-то одним размером. Но его вполне можно рассматривать как полиметрическую композицию, вобравшую в себя трехстопный ямб с пиррихием на второй стопе (первые две строчки), четырехстопный ямб с пиррихием на третьей стопе (третья строка), двухстопный амфибрахий (четвертая строка), двухстопный ямб (две последние строчки). Особняком, правда, стоит пятая строка, в которой соответствие ритмической схеме четырехстопного ямба (как и в третьей строчке, с пиррихием на третьей стопе) разрушается инверсией безударного и ударного слогов в последней стопе. Тем не менее это обстоятельство не нарушает общего ощущения ритмической «обустроенности» текста, наличия в нем бесспорных признаков стихотворной речи (сюда же присоединяется и такой фактор, как женская рифма в первых шести строчках).

Следующая часть исходного заговора («Подите вы, ножи булатные, к такому и сякому вору, рубите его тело, колите его сердце, чтобы он, вор, воротил покражу такого-то, чтобы он не утаил ни синя пороха, а выдал бы все сполна»¹) под пером Замятина трансформируется так, чтобы заменить безымянного страждущего имярека и его безвестного обидчика конкретными, реальными людьми: рабом божием Евсеем и Анфимкой-вором. Одновременно писатель предпочел неспешному «подите вы» более экспрессивное (как бы предполагающее ускоренный результат) «беги»², из двух агрессивных распоряжений («рубите...» и «колите...») оставил только последнее, причем заменил в нем винительный падеж на предложный (эта замена сопровождается также своеобразным уточнением: колоть уже необходимо не просто в сердце, а в «самое сердце»); наконец, убрал второй элемент в противопоставлении «не утаил.., а выдал бы...»

Логическую структуру очередной «синтагмы» сахаровского текста, представляющей собой вариант мотива ссылаания болезни («Будь ты, вор, проклят моим сильным заговором в землю преисподнюю, за горы Араратские, в смолу кипучую, в золу горячую, в тину болотную, в плотину мельничную, в дом бездонный, в кувшин банный»³) Замятин оставляет без изменений, но помещает перед ней дополнительное условие, усиливающее пожелание, высказанное в предшествующей части: «А коли утаит, будь он, вор, пригвожден моим словом, как булатным ножом...» В самом перечне тех мест, куда должен отправиться проклинаемый Иванихой вор, автор «Уездного» сделал только два исправления,

¹ Там же.

² Замена множественного числа на единственное произошла еще раньше, когда в угоду требованию рифмы «ножи булатные» превратились в «булатный ножище».

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 56, № 39.

продиктованные, видимо, стремлением к лексической однородности текста. Во-первых, Замятин устранил то единственное препятствие, которое мешало предлогу «в» стать «сквозным»¹, — слово «за» перед «горами Араратскими». Во-вторых, он исключил упоминание о «плотине мельничной», что, скорее всего, может объясняться большим слоговым объемом определяемого слова по сравнению с двухсложной протяженностью остальных существительных «ссылного» списка (слово «дом» также выбивается из этого морфологического однообразия, но оно входит уже в другой ряд, состоящий из пары существительных мужского рода). Не исключено, правда, что «плотина мельничная» показалась Замятину чем-то излишне бытовым, лишенным какого-либо угрожающего начала. В таком случае перед нами — чисто субъективный момент, поскольку в действительности мельничные плотины находятся под обязательным попечительством водяного.

Последний фрагмент исходного текста («будь прибит к притолке² осиновым колом, иссушен суше травы, заморожен пуще льда, окривей, охромей, ошалей, одервяней, одурей, обезручей, оголодай, отошай, ваяйся в грязи, с людьми не смыкайся и не своею смертью умри»³) Замятин вводит с помощью все того же дополнительного условия («коли утаит...»). Кроме этого, в первом пожелании он меняет местами сказуемое («прибит») и орудийный косвенный объект («осиновым колом»).⁴ Другие трансформации носят уже не синтаксический, а лексический характер и заключаются, с одной стороны, в подстановке вместо сравнительной степени прилагательного «сухой» наречия «пуще»⁵, а с другой, в замещении литературного «заморожен» более просторечным «захоложен»⁶. Самым же большим отступлением от исходного текста является то, что Замятин выбросил тот длинный список императивов, которым он завершается («окривей, охромей...» и т.д.). Руководящим принципом при этом могло быть как простое желание сократить затянувшуюся цитату, так и подспудное ощущение некоего композиционного

¹ По аналогии со сквозным симпатическим эпитетом.

² Притолка (или притолока) — «верхний брус, наглавный косяк в дверях, в калитке, в воротах» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 3: П. М., 1990, с. 450).

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 56, № 39.

⁴ Замятина не смутила та очевидная несуразность, которая присутствует в указанном фрагменте сахаровского текста. Ведь осиновый кол, как известно, используют в тех случаях, когда надо обезвредить ведьму или колдуна, досаждающих людям после своей смерти (с этой целью им вбивают сго в сердце). Злодей, пригвожденный к поперечной балке дверного косяка, выглядит, конечно, эффектно, но чересчур кинематографично.

⁵ Может быть, во фразе «иссушить суше» Замятин усмотрел нечто, родственное тавтологии.

⁶ Захлаживать — «застужать, дать или заставить остыть» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1: А-З. М., 1989, с. 660).

«сбоя», возникшего по причине обособленного положения всей цепочки одиночных глаголов повелительного наклонения. Правда, последняя догадка не объясняет изъятия таких проклятий, как «валяйся в грязи» и «с людьми не смыкайся», что заставляет принять в расчет еще одну гипотезу. Она сводится к тому, что во всех выброшенных угрозах проклинаемый вор перестает быть тем, кем он является в оставшихся частях заговора, – объектом внешнего воздействия со стороны враждебной ему силы (его колют, пригвождают, притыкают, иссушают и замораживают, но он *сам* должен окриветь, охрометь, валяться и т.д.).

Может показаться, что заключительные слова сахаровского «заговора на покраденную вещь» («и не своею смертию умри») в содержательном плане практически совпадают с концовкой заклинания Иванихи («а и умереть ему не своей смертью»¹), но на самом деле та перестановка, которую осуществил в своем тексте Замятин, привела к резкому смещению акцентов: если у Сахарова насильственная смерть должна настичь антагониста заговора здесь и сейчас (независимо от поведения провинившегося), то к Анфимке-вору она более снисходительна, подстерегая его в каком-то неопределенном будущем (впрочем, и оно рискует быть отмененным в случае возвращения похищенного). Таким образом, Замятин, говоря условно, «гуманизировал» заговор Сахарова, устранив из него момент обязательного «наказания» за совершенное «преступление». Он заставляет Иваниху стремиться прежде всего к имущественной реабилитации пострадавшего, тогда как у Сахарова ее достижение вовсе не отменяет жестокой мести по отношению к виновному (даже если он и вернет украденное, ему все равно не миновать смерти).

Замятин не ограничился одним лишь – пусть и творческим – воспроизведением сахаровского заговора. В своей повести он показал также характер его возможного влияния, сделав это, правда, столь искусно, что все последующие за визитом к Иванихе события можно истолковывать двояко: либо как результат воздействия магии, либо как следствие обычных совпадений.

¹ Сознательно или нет, но с помощью незначительной синтаксической обработки Замятин привносит в заговор Иванихи дополнительный архаический оттенок; ведь известно, что «кроме и древние периоды любили начинаться союзом *а*» (Буславс Ф.И. Преподавание отечественного языка. М., 1992, с. 168). И хотя помимо концовки он использует указанные связующие средства лишь в начале четвертого «периода» (открывающегося оборотом «*а* коли»), это все же привлекает наше внимание, так как у Сахарова, например, союз *а* вынесен в начало периода только один раз («*а* в железном сундуке...»). К тому же в тексте Замятина граница между третьим и четвертым «периодами» совпадает с границей между предложениями, что, безусловно, сказывается на «выделенности» союза *а* (у Сахарова «период» с этим союзом входит в состав большего синтаксического целого).

В ночь после того, как Иваниха наговорила для отца Евсея воду, «привязалась к Барыбе... ни с того ни с сего лихоманка». Его «трясло, коржило, сны заплетались неестественные». Наутро Барыбу, пребывавшего все в том же болезненном состоянии («в тумане каком-то»), навещил послушник Савка, который не только передал ему просьбу отца Евсея посетить монастырь, но и предупредил, что его хотят напоить наговоренным чаем. То, что поведал Савка, Барыбу нисколько не испугало. Наоборот, от планов «дурака Евсея» ему «очень смешно стало». Поэтому Барыба не колеблясь отправился в монастырь, чтобы позиздеваться над своим недавним другом.

Едва появившись в келье, Барыба отпустил шутку, в которой затея Евсей предстает в «перевернутом» виде¹: «Чего это похудал ты, Евсей? Ай присушил тебя кто? – ухмыльнулся Барыба». Однако лишившийся своих сбережений монах никакой скрытой иронии в этих словах не чувствует. Он по-прежнему надеется вернуть украденное, поэтому скорее хочет напоить Барыбу наговоренным чаем. Желание отца Евсея пустить в ход могущественное средство Иванихи столь сильно, что он не замечает, насколько неуклюже и сомнительно (с точки зрения сохранения тайны всего предприятия) выглядят его действия. Например, стакан с наговоренной водой, «наполовину налитый, стоял на подносе особо, в сторонке», что не могло бы не вызвать подозрений у любого, кому бы его предложили. Больше того, участники магического чаепития и не думали хоть как-то таиться от Барыбы, пытаться симитировать непридуманное дружеское застолье, в котором каждому отведена одинаковая с другими роль. Поэтому когда Иннокентий, «суется, долил стакан кипятком и подал Барыбе», никто из присутствующих не стал подыгрывать испытуемому, наравне с ним приступив к чайной церемонии. Вместо этого, нисколько не таясь, «все усталились и ждали: ну, сейчас...» Барыба же, поддразнивая собравшихся и разжигая их любопытство, специально все делал не спеша: сначала он медленно размешал чай ложкой и только потом, не торопясь, отхлебнул. Напряженная тишина ожидания, наступившая вслед за этим в келье, показалась Барыбе настолько смешной, что он не выдержал и захохотал. А уже за ним «заржал Савка и залился тоненько дьяконок». Поняв, что ничего от Барыбы не добьешься, Иннокентий вскорости вынес окончательное решение: «Нет, братец, тебя никакой разрыв-травой не проймешь. Крепок, ли-той»².

Но когда уже в сумерках Барыба возвращался домой, «то у самой... калитки почуял вдруг: подгибаются коленки, заволокло глаза». Три дня

¹ Евсей, затевающий колдовство против Барыбы, сам выставляется в этих словах пострадавшим от чьих-то магических действий.

² О разрыв-траве см. в главе, посвященной «Князю Серебряному» А.К. Толстого.

Барыба пролежал в бреду, однако ни во время этой скоротечной болезни, ни после нее он и не думал устанавливать какую-то связь между проделками отца Евсея и своим физическим состоянием. Ее при желании может провести любой читатель замятинской повести, но и он вынужден будет считаться с вероятностью того, что во всем виновата не магия Иванихи, а привязавшаяся к Барыбе лихорадка. Замятин словно предоставляет нам сделать выбор: либо остаться на почве рациональных объяснений, либо вступить в область безраздельной власти сверхъестественных сил. В последнем случае читатель должен подчиниться тем психологическим законам ассоциации, в соответствии с которыми «два явления одновременные или непосредственно следующие одно за другим в пространстве или времени связываются в уме так, что он... склонен считать одно причиной другого»¹.

Опубликованный Сахаровым «заговор на покраденную вещь», как и другие тексты его подборки, не содержит каких-либо указаний на те обрядовые действия, которыми он сопровождался². Иначе обстоит дело в «Уездном», где равное внимание уделено и вербальной, и акциональной части магических процедур. Все это дает основания предполагать, что кроме материала, предоставленного «Сказаниями русского народа», Замятин воспользовался и какими-то другими источниками. Отсутствие прямых параллелей к соответствующему эпизоду его повести в этнографической и фольклорной литературе позволяет прийти к выводу, что писатель опирался либо на личные наблюдения, либо на уже проанализированную нами сцену в романе Загоскина, где для обнаружения вора колдунья предпринимает во многом схожие действия (зачерпывает ковшом воду из котла³, наговаривает ее, отливает в кувшин и вручает

¹ Крушевский Н.В. Заговоры как вид русской народной поэзии // Крушевский Н.В. Избранные работы по языкознанию. М., 1998, с. 41.

² Согласно классификации, в самом приблизительном виде намеченной С.М. Толстой, возможны три основных варианта соотношения субстанциональных элементов обряда: текст и действие дублируют друг друга, текст и действие находятся в дополнительном распределении (одна часть содержания выражается в тексте, а другая – в действии), текст интерпретирует действие или всю обрядовую ситуацию (Толстая С.М. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994, с. 173). С точки зрения последней ситуации, возможный ритуальный контекст сахаровского «заговора на покраденную вещь» частично способен прояснить заговор от вора, записанный в Архангельской области в начале 1970-х годов. С публикацией в «Сказаниях русского народа» его позволяет сблизить наличие такого общего центрального образа, как нож, поражающий сердце злоумышленника: «Если что-то украдут, надо место знать, откуда украдено. Ножом это место окружить, начертить крест, в середину креста нож воткнуть и сказать: Нож – в сердце вору, потеря – на место. Я сама так делала, и вещь вернули» (Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 371, № 2350).

³ Отметим, что у Замятина не указывается, откуда именно Иваниха зачерпывает корцом воду.

заказчику¹). Однако тот факт, что словесная составляющая обряда была заимствована Замятиным из достаточно популярного печатного источника, заставляет отдать предпочтение второму варианту (говоря иначе, не литература соединилась с жизнью, а один текст «наслоился» на другой). Вместе с тем, это ни в коей мере не принижает автора «Уездного», так как созданной им картине колдовского ритуала, безусловно, нельзя отказать в убедительности.

¹ Кроме того, и в «Аскольдовой могиле», и в «Уездном» колдуньи получают от заказчиков денежное вознаграждение.

ЗАГОВОРНЫЙ «СЛОЙ» В РОМАНЕ АЛЕКСАНДРА КОНДРАТЬЕВА «НА БЕРЕГАХ ЯРЫНИ»

Структура кондратьевского романа (и в этом она перекликается с его названием) напоминает различные геологические напластования, становящиеся видимыми на крутых берегах рек: под верхним слоем литературной «почвы» один за другим идут фольклорные жанры, тексты, обрядовые действия, мифологические представления. В посвященных творчеству Кондратьева исследованиях¹ раскрыты лишь некоторые из них. Не ставя перед собой задачи выполнить эту «стратиграфическую» работу до конца, мы постараемся реализовать ее в той мере, которая необходима для характеристики заговорного «слоя» указанного текста.

Описывающая словесные магические действия терминология Кондратьева включает в себя следующие обозначения: «заговор», «наговор», «приговор», «тайное слово», «заклятие», «проклятие», «приворот». Первые пять определений характеризуются полной функциональной тождественностью, последние два выступают как лишенные эквивалентности внутрижанровые спецификации. Вместе с тем для Кондратьева была очевидна размытость границ между заговором и другими перформативными текстами. Так, знахарка Праскуха, чтобы «огордиться» от бесов при ночном (накануне Ивана Купалы) сборе травы на болоте, твердила что-то «вроде молитвы». Она же «заговорила» Сене

¹ Если не считать рецензий В. Татаринова, А. Амфитеатрова, Л. Гомолицкого и А.Л. Топорова, то это прежде всего (а по большому счету и только) монография В.Н. Топорова «Неомифологизм в русской литературе начала XX века. Роман А.А. Кондратьева «На берегах Ярыни» (Trento, 1990). Правда, исследование Топорова обладает весьма сильным «кресном» в сторону избыточной (с позиций сегодняшнего дня) пропедевтики: почти полная недоступность первой публикации романа (Берлин, 1930) вызвала необходимость его пространного цитирования и пересказывания; их «дозы» оказались столь велики, что после второго издания главного «демонологического» творения Кондратьева (все цитаты в дальнейшем будут приводиться именно по нему: Кондратьев А.А. СНБ: Роман, повесть, рассказы. – СПб.: Северо-Запад, 1993) работа Топорова частично сбавила в своем «весе». Кроме того, сосредоточившись на поиске литературных претекстов романа, исследователь оставил без внимания весь круг его фольклорно-этнографических источников (конечно же, это не снижает ценности книги Топорова: по сути, в ней изложены пролегомены к изучению поэтики Кондратьева).

Волошкевичу «кровотечение из носа <...>, прошептав над самым его лицом что-то среднее между молитвою и заклинанием»; пыталась отчитать свою приёмную дочь Аксютку¹ (потерявшую покой после совершения убийства) «какими-то полухристианскими, полуязыческими молитвами».

Тематика представленных в Кондратьевском романе заговоров достаточно широка. Об этом говорит хотя бы то, что она практически полностью соответствует тем разделам, которые были предложены Л.Н. Майковым в его классификации великорусских заклинаний². Как и у Майкова, мы встречаем у Кондратьева заговоры на любовь, связанные со здоровьем и болезнями, имеющие отношение к частному быту, промыслам, занятиям, природе и сверхъестественным (что вполне закономерно для «демонологического» романа) существам. Единственная группа текстов, которая отсутствует на «Берегах Ярыни», – это те, что обслуживают, по определению Майкова, «отношения общественные» (подход к властям, умиловительство судей и т.д.). Такое положение дел объясняется очень просто: мир «Ярыни» имеет какие угодно измерения: природные, метафизические, литературные, – но только не социальные. Персонажи романа больше сталкиваются с лешими, водяными, русалками и ведьмами, чем с представителями какой-либо власти.

Однако большинство заговорных текстов присутствует в романе Кондратьева как бы «за кадром»: о них упоминается, они пересказываются, подразумеваются, но сами при этом не звучат. Мы, например, узнаем, что деревенская ведьма Аниска (боясь невыполнить установленные Владыкой мрака – Черным Козлом – «нормативы» зла) «пустила по ветру пыль с пожеланием раздутья и корчей в сторону, где играли дети соседки; на граничащий с нею двор, по другую сторону дома, вылила наговоренные, с собачьим пометом в поганом котле вскипяченные помои». Обещанный Черным Козлом в награду за «хорошее» ведьмовское поведение Сеня Волошкевич привораживается Аниской через чары на след: над собранной из-под сапога Сени землей шепчется «наговор» с пожеланием «сохнуть» по колдунье, думать о ней «денно и ночью и стремиться к свиданию с нею»; затем след заворачивается в тряпочку и кладется в печь³ (после этого – надо сказать, без достаточной мотиви-

¹ Последняя «еще в раннем детстве» получила от Праскухи самые разные познания, «до умения заговаривать ожоги, кровь и зубную боль включительно».

² См.: Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994.

³ Еще Сахаров писал, что «в селениях чары на след употребляются: в любовных интригах, в размолвке соседей, в ясной, непримиримой вражде» (Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 71). Словно подтверждая это, Кондратьев реализует каждый из указанных вариантов: любовным интригам Аниски предшествует попытка ведьмы Степки с помощью тех же самых манипуляций навести порчу на проникнувшего в ее тайны Максима. Движимая чувством «непримиримой вражды», она вырезала след Ани-

ровки – исполняется еще один любовный «наговор»). Дополнительным средством по привлечению внимания столь понравившегося ведьме молодого человека становятся обещания способствовать его успешной охоте: «Я такой заговор знаю, что ружье ваше без промаха бить будет... Я для вас все сумею. Вы только меня не забывайте. Приносите мне показать птиц, которых набьете, а я вам и ружье заговорю, и слову научу, чтобы зверь к вам в лесу шел и птица летела или чтобы рыба клевала, когда удить будете. За мною дело не станет». Все эти действия приводят к тому, что Сеня стал заглядывать к Аниске все чаще и чаще: «то для того, чтобы заговорить ружье, то для того, чтобы посоветоваться по поводу какого-нибудь сна, охотничьей приметы, а то и просто поболтать с красивою и угодливою ведьмою».

Опытная в своем деле Аниска не спешит посвятить Сеню во все тайны лесного промысла, подогревая его интерес обещанием раскрыть когда-нибудь «заговор, которым знающие охотники заставляют Лешего подгонять к ним всякую дичь», а также научить словам, «какими... укротить его самого, ежели он тебе встретится ненароком в лесу».

В таком же «редуцированном» виде заговор присутствует и в эпизоде несостоявшегося посвящения в колдуньи. В новолуние на четверг (и, естественно, в полночь) Аниска вместе с Аксюткой отправляются к стоящему на распутье придорожному кресту. Забравшись на крест вверх

скиного друга, «вырезавши, в тряпку завязала и теперь в печи сушить будет как следует, с приговором... След сохнуть будет, и ты сохнуть станешь, и от сухотки помрешь...». Жалея Максима, но не рискуя вступать в личное противоборство со Степкой, Аниска решила действовать чужими руками: «Я и то уже соседке сказала: чем это ты не уважила Степаниду, что она после того, как муж твой прошел мимо, след сго вынула?» Расчет Аниски оказался верным, поскольку «предупрежденная... соседка в отсутствие Степки забралась через плохо прикрытое окно в избу старой всдьмы и выкрала из печи сушившийся там в тряпочке вынутый след». Впрочем, не стоит обольщаться по поводу проявленного Аниской добросердечия, так как ее познания о чарах на след отличаются поистине энциклопедичностью и свидетельствуют о многократном их применении: «Великое дело – след, – говорила она ученице, – ежели сго вскорости да в сохранности вырезать да положить в печь носком к себе от того места, куда человек шел или где живет, то бесприменно придет. Если же ты погубить кого хочешь, то можешь вместо того, чтобы у себя в печке сушить, на кладбище закопать. Только опять смотри, чтобы носком от сго дома к могиле пришло... Хочешь, чтобы захворал, то забей в след свеженький гвоздь или стекло острое. Будут тогда тому человеку ломота и колотье во всем теле. А если в конский след гвоздь забьешь – конь захворает. Иные вместо следа в тень втыкают, но это уже потруднее будет... Одно только помни: пока ты такое дело делаешь, все время изо всех сил, всем нутром своим хоти, чтобы сбылось о чем говоришь. В этом вся и загвоздка... Слова же наговорные – особь статья. Их тоже твердо знать надо. И какое бы нелепое или непонятное слово там ни встретилось, ты пропускать сго не моги!» Отметим также, что, по мнению А.Л. Топоркова, разобравшего соответствующие эпизоды в былинах о Добрыне и Маринке, колдовские действия над следами всегда «более устойчиво ассоциировались с порчей, чем с привораживанием и насыланием любовной страсти» (А.Л. Топорков. Любовный заговор в былинах // Живая старина, 1998, № 4, с. 15).

ногами, раздетая донага Аниска перекинула их через его главную перекладину, провисела так около минуты, «пробормотала обычные в таких случаях слова краткого заклинания и стала осторожно спускаться»¹. То же самое проделывает вслед за ней Аксютка, но внезапно появившиеся деревенские парни не дают старшей ведьме дочитать призывающее дьявола заклинание. Обряд посвящения срывается, и, «пробормотав» слова проклятия помешавшим довести его до конца парням, Аниска уводит свою подопечную домой.

Еще один «косвенный» заговор фигурирует в сцене оборотничества. Враждующая с Аниской и отличающаяся особой злокозненностью ведьма Степка «потихоньку бормочет заклинания», перед тем как трижды перекувырнуться через «небольшую дощечку со вбитыми в нее насквозь железными гвоздиками» и обернуться кошкой. Степка не принадлежит к числу тех редких колдуний, что «умеют обходиться без этих принадлежностей» и превращаться в животных силой одного лишь заклинания, что и приводит ее в итоге к гибели: будучи пойманной и посаженной в мешок деревенскими парнями (планирующими сварить ее для добывания кости-невидимки), она не в силах исполнить возвращающий человеческое обличье обряд; «попытка к бегству» заканчивается тем, что один из парней убивает колдунью.

Кроме того, многие заговоры, помимо своего прямого назначения обладают такой вторичной нежелательной функцией, как способность притягивать представителей нечистой и неведомой силы. Это свойство частично закрывает им беспрепятственный доступ в текст: персонаж, от которого читатель мог бы ожидать планомерных «поставок» заклинаний на страницы романа, — знахарка Праскуха — «у себя в избе... ни под каким видом не позволяла произносить никаких, с упоминанием подозрительных имен, заговоров и заклинаний». Аксютке, пристающей с постоянными просьбами научить ее заговорному искусству, Праскуха всегда отвечала: «Назовешь ненароком имя какое-нибудь неподходящее, а он, некошный, и легок на помине. Темная сила, говорят, всенепременно на свои имена идет, а выгонять ее потом ой как трудно!»

¹ В реальной колдовской практике перечисленные действия связаны не только с посвящением неофитов: «Ведьм чаще всего можно видеть на перекрестных дорогах, около крестов, куда они собираются для снятия звезд с неба, взлезая для этого на крест вверх ногами» (Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной императорским русским географическим обществом. Юго-Западный Отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Том первый, изданный под наблюдением чл.-сотр. П.А. Гильтебрандта. Выпуск первый. Спб., 1872, с. 198). Чтобы получить лежащий под сосной клад, «нужно влезть на эту сосну вверх ногами и спуститься назад точно так же вниз головой» (Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила // Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995, с. 379).

Наконец, в кондратьевском тексте присутствуют заклинания в эмбриональной форме, *in potentia*, выглядящие как иллюстрация к теории происхождения заговоров из поясняющих магический обряд словесных формул¹. Та же Аксютка «била, во время засухи, прутом по какой-то подозрительного цвета луже, так что на жидкости появлялись пузыри»². На вопрос Праскухи, зачем она это делает, звучит ответ, который, по сути, ничем не отличается от соединенной с пожеланием заговорной формулы: «...мне хочется, чтобы пошел проливной дождь и такие же точно пузыри вскакивали бы посреди улицы на настоящих водяных лужах»³.

Почти все заговоры, присутствующие в романе в чистом виде, исходят от ведьмы Аниски. Большинство из них закреплено за сферой любви (точнее, отношений между мужчиной и женщиной). Так, помимо «закадровых» текстов, направленных на достижение взаимности со стороны Сени Волошкевича, с этой сюжетной линией романа связаны присушка на ивовый прут и приворот с корнем «обратим».

После колдовских манипуляций со следом Сени, полная нетерпения скорее залучить парня к себе Аниска высказывает Аксютке сожаление по поводу невозможности применить еще одно, весьма эффективное средство: «Хорошо бы еще, для верности, подбросить березовый прутик ему под ноги, чтобы перешагнул, и потом этот прут в печь положить, с приговором. «Сохни ты, Семен Волошкевич, от любви ко мне, Анисье Онопреевой, как прут этот сохнет». Да такой приговор только по пятницам делать можно, а сегодня среда».

Этот «приговор» восходит либо к присушке из материалов П.С. Ефименко⁴, либо к ее перепечатке (с незначительными изменениями) у

¹ Напомним, что ее сторонником был прежде всего Н.Ф. Познанский. См.: Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995, с. 146-163. Схожие взгляды разделяла и Е.Н. Елеонская: Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовства в России // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 99-143.

² «По немецким актам XVI- XVII столетий, ведьмы собирались около озер и источников, били по воде хлыстами, и когда от летящих брызг подымался туман, то спускали его в черные тучи» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том третий. М., 1994, с. 443-444). «Колочение, битье или размешивание воды палками» в плодильной (обеспечивающей вызывание дождя) функции существовало в Полесье даже в прошлом веке (Толстой Н.И. Вызывание дождя // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 80).

³ Диалог Праскухи с Аксюткой, видимо, смоделирован Кондратьевым по аналогии с известной немецкой быличкой, пересказанной Афанасьевым: «Раз одна девочка взяла шест и начала им взбалтывать в колодце; на вопрос: что она делает? девочка отвечала: «так взбалтывает моя мать, когда хочет, чтобы стояло ненастье» (Афанасьев А.Н. Ук. соч. Том третий, с. 489).

⁴ Для присушки. Доставил из г. Мезени г. Никольский. Материалы по этнографии русского населения архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 2. Народная словес-

М. Забылина¹. Если предполагаемые «прототексты» свести воедино, то результат будет выглядеть следующим образом (курсивом выделены различия у Забылина): «Для присухи (*мужчины*). Из свежего (*светлаго*) веника берется прут, который кладут у (*на*) пороге двери, в которую пройдет тот, для кого назначена присуха. Как только перешагнуто (*перешагнут*) через прут, он (*то (прут)*) убирается (*положившими его*) в такое место, где его никто не мог бы видеть. Потом берут прут в жарко истопленную баню, бросают на полок и приговаривают (*прут берут и кладут в жарко натопленной бане на полок приговаривая*):

«Как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне раб Божий (такой-то)».

Легко заметить, что Кондратьев, сохраняя структуру заговорной формулы, видоизменяет ее ритуальное «сопровождение». Прут из веника превращается просто в прут, перешагивание через порог превращается просто в перешагивание, полок в бане превращается в обыкновенную печь, а процедура в целом начинает напоминать сжигание следа. Вряд ли писатель пошел на эти упрощения ради того, чтобы придать словам Аниски большую лапидарность и приближенность к разговорной речи (мы уже могли убедиться, что эта ведьма имеет склонность к длинным наставлениям, переходящим в импровизированные лекции). Скорее всего, они мотивируются тем, что Сень Волошкевич еще только должен переступить порог Анискиного дома (на это, собственно, и направлен заговор) и, следовательно, нереализованная цель не может предоставить указанные источниками средства (веник, прут и банный полок).

Временная приуроченность несостоявшейся присухи объясняется характером семантизации различных дней недели в традиционной культуре восточных славян, в соответствии с которой «многие заговоры читаются натошак, на пороге, в чистом поле, лицом к востоку, на ущерб луны, по легким дням (вторник, среда, суббота), или, наоборот, по черным дням, если заговор принадлежит к чернокнижию»². Такими «тяжелыми или черными днями» считаются понедельник и пятница³.

ность // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1878. Кн. V. Вып. II. С. 142. № 14.

¹ Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собр. М. Забылиным. Репринтное воспроизведение издания 1880 года. Симферополь, 1992, с. 313 (прямая ссылка на первоисточник отсутствует).

² Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 35.

³ Там же, с. 37-38. О «легких» и «тяжелых» днях недели существует обширная литература (среди дореволюционных работ следует выделить: Балов А.В. Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных всерованиях // Русский архив, 1907, № 1, с. 109-137), но можно с большой долей уверенности утверждать, что в данном случае Кондратьев обращался именно к Далю. На Волыни, где писатель работал над романом, «нужных книг негде было достать», но вмешался случай: в соседнем селе он «однажды нашел в

В ставший роковым для нее вечер Аниска, поджидая своего возлюбленного, не перестает прибегать к услугам ведовства: «Закрыв за девочкой двери, колдунья вынула из сундука приворотный корень обратим, положила его на большой осколок зеркала и долго смотрелась в последнее, шепча: «Как смотрюсь в зеркало, да не насмотрюсь, так бы мой Сеня на меня не насмотрелся...»

Этот обряд привораживания настолько часто «кочует» по фольклорно-этнографическим текстам XIX века, что выделить из них тот, на который непосредственно опирался Кондратьев, достаточно сложно.

Тем не менее можно предположить, что ближайшим источником послужил все тот же сборник Забылина, где и характер действий, и приворотные слова практически совпадают с романскими: «*Приворотный корень Ибрагим*, то есть *обращающий*, имел, по мнению старины, свойство имеющих его привлекать к тому человеку всякого и любить. Колдунья давала этот корень женщине, и та, положив его на зеркало и смотря на него, приговаривала: «Как смотрюсь в зеркало, да не насмотрюсь, так бы (такой то) на меня не насмотрелся»¹. В других работах² (при всем их научном превосходстве над бесхитростной забылинской компиляцией) соответствия с Кондратьевым идут по убывающей. Вместе с тем описанный Забылиным обряд является самым настоящим этнографическим «фантомом», происхождение которого, безусловно, заслуживает отдельного разговора.

Начнем с того, что название приворотного корня (*Ибрагим*), конечно же, придумано Забылиным, испытывающим острую потребность в придании своему «труду» хоть какого-то подобия самостоятельности. Одной из ее примет и стала насильственная «исламизация» вполне реального фитонима «обратим». Первоисточником сведений об этом корне является статья И.Е. Забелина «Сыскные дела о ворожеях и колдунь-

кузниц несколько изданных книг; среди них была одна, без начала и без конца, но особенно драгоценная для Кондратьева – «О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа» Владимира Ивановича Даля» (Вадим Крейд. «Он – страна, после него душа очищается» // Кондратьев А.А. Боги минувших времен: Стихотворения. М., 2001, с. 24-25).

¹ Забылин М. Ук. соч., с. 409.

² Забеллин И.Е. Сыскные дела о ворожеях и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче // Комста: Учено-литературный альманах. М., 1851, с. 477-487; Буславс Ф.И. Русская поэзия XVII века // Буславс Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. I. М., 1861, с. 482; Великоорусские заклинания, с. 28, № 47; Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 641; Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. Спб., 1906 (Материалы по истории медицины в России. Т. III. Ч. I), с. XI-XIII, 121-123.

ях при царе Михаиле Федоровиче»¹. В ней, помимо прочего, повествуется о том, как в 1635 г. промышляющая знахарством «жонка» Танька передала золотой мастерице Антониде Чашниковой, жалующейся на то, «что до нее муж лих»², волшебный «корень, зовут его *обратим*, а велела ей тот корень положить на зеркальное стекло да в то зеркало смотреться и до нее де будет муж добр»³. Никакими наговорами и шептаниями это ритуальное самолюбование не сопровождалось. Те же из них, что мы находим в сборнике Забылина и романе Кондратьева, присутствуют в совсем другом «колдовском» деле, возбужденном в 1638 г. против мастерицы Дарьи Ломановой, обвиненной в том, что она сыпала на след царицы песок. После пыток Дарья Ломанова указала на колдунью Настасьицу («Иванова дочь, родом черниговка, а муж у ней литвин, зовут его Янкою Павлов»⁴), занимавшуюся привораживанием и «гармонизацией» супружеских отношений. На допросе Настасьица призналась, что действительно «мужей привораживает и она только и наговорных слов говорит: **как люди смотрятца в зеркало, так бы муж смотрел на жену да не насмотрелся**; а мыло сколь борзо смоецца, столь бы де скоро муж полюбил; а рубашка, какова на теле бела, столь бы де муж был светел, да и иные де она не лихие слова наговаривала, чтоб Государь и Государыня жаловали, а ближние люди любили»⁵. Об использовании Настасьицей каких-либо корней в распросных листах нет ни слова (сообщается лишь о том, что наговаривает она «на соль и на мыло; да тое соль дают мужьям в естве и в питье, а мылом умываются»⁶).

Не стала Настасьица скрывать и своего наставника в колдовском искусстве. Им оказалась «жонка Манка», которая, подхватив «эстафету»

¹ См. ее библиографическое описание в предыдущем примечании. Следует лишь учитывать, что в нем указан не реальный объем статьи, а только те страницы, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме.

² Забелин И.Е. Ук. соч., с. 478.

³ Там же. Впоследствии Забелин воспроизвел этот эпизод в своей фундаментальной монографии «Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях» (см. репринт издания: М., 2003, с. 538). Вплоть до самого недавнего времени дело Антониды Чашниковой было едва ли не единственным источником сведений о корне *обратим*. Положение изменилось в 2002 году, когда был опубликован Лицевой травник конца XVIII века, хранящийся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки. В главе 56 этого травника говорится: «Есть трава перекоп и оборотим, та же растет при реках и при полниках на чистых местах, цвет красноват, а как отцветет – ино семечка, корень красен корчсват. И та трава пить на исходе месяца порченному человеку – поможет, и от утробы добра она же, и на себе носить, где хошь ити, и тот человек приход являет добр. А только рвать с приговором. Вельми добро с нсю ходить, чистен будет вельми везде» (Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002, с. 451).

⁴ Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков, с. 484.

⁵ Там же, с. 486.

⁶ Там же, с. 483.

пыточных признаний, повинилась в том, что ворожбу оставила ей «при смерти мать ее родная Оленка»¹. Манка подтвердила свою специализацию на приворотах, для успеха которых она «на соль и на мыло и на зеркало наговаривала, **как смотряця в зеркало да не насмотрятця так бы муж на жену не насмотрелся**; а соль: как тое соль люди в ества любят, так бы муж жену любил...»²

Таким образом, то, что у Забылина и Кондратьева сведено воедино, в статье Забелина существует совершенно автономно, не образуя целостной ритуальной системы. Однако не стоит приписывать «грех» текстологической вольности неразборчивому предшественнику талантливого романиста. В конструировании несуществующих обрядов Забылин опирался не на кого-нибудь, а на самого Афанасьева, научная репутация которого близка к тому, чтобы считаться образцовой (разумеется, если брать одну лишь ее этическую сторону).

Со статьей Забелина Афанасьев был знаком не понаслышке: она была напечатана в том же альманахе «Комета», где Афанасьев разместил свою работу «Ведун и ведьма». Более того, в другом исследовании Афанасьева – «Колдовство на Руси в старину» – дан пересказ тех же самых следственных дел, которые привлекли внимание Забелина. Поскольку и «Колдовство на Руси в старину», и альманах «Комета» были опубликованы в 1851 году, трудно сказать определенно, воспользовался ли Афанасьев печатными результатами архивных разысканий Забелина или, как предполагает А.Л. Топорков³, работал с ним параллельно. Впрочем, для решения стоящей перед нами текстологической задачи это не имеет принципиального значения, поскольку в «Колдовстве на Руси в старину» изложение эпизода с корнем *обратим* в общих чертах совпадает с тем, что мы находим у Забелина: «В 1635 году одна «золотная» мастерица выронила вверх (во дворце) платок, в котором был завернут корень. По этому случаю был назначен розыск. Мастерица на вопрос, где она взяла корень и зачем ходит с ним к государю, отвечала, что корень не лихой, а носит его с собою от «сердечной боли, что сердцем больна»; жаловалась она одной женке, что до нее муж лих, и та дала ей корень *обратим*, а велела положить его на зеркало и смотреться в стекло: тогда муж будет к ней ласков»⁴. Характеризуя дело Дарьи Ломановой (оно у него помечено 1639 г.), Афанасьев не приводит ни одного приговора на соль, на мыло и на зеркало, которые воспроизводит в сво-

¹ Там же, с. 487.

² Там же.

³ Топорков А.Л. Комментарии // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996, с. 576.

⁴ Афанасьев А.Н. Колдовство на Руси в старину // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии, с. 42.

ей статье Забелин. Зато спустя восемнадцать лет, в третьем томе «Поэтических воззрений славян на природу» (в главе «Процессы о колдунах и ведьмах»), Афанасьев по каким-то причинам¹ вкладывает эти приговоры в уста героини следственного дела 1635 года (не названной им, правда, по имени): она, сообщает он, жаловалась «одной жонке, что до нея муж лих, и та жонка дала ей корень *обратим* (т.е. обращающий на любовь), а велела класть его на зеркальное стекло, и глядясь в то зеркало, приговаривать: «как люди в зеркало смотрятся, так бы муж смотрел на жену да не насмотрелся!» Тогда муж будет к ней ласков и милостив»².

Следовательно, Забылин сначала воспринял от Афанасьева неправомерное совмещение предметного и вербального «кода» двух различных обрядов, а затем уже навел свой «порядок» в искусственно созданном ритуале: переименовал название волшебного корня и внес коррективы в словесную формулу. Последние заключаются не только в увеличении скрытого присутствия эгоцентрических слов³ («Как **Я** *смотрюсь* и не *насмотрюсь*, так бы и **ОН** не *насмотрелся*»), но и в новом соотношении глаголов действия, «зеркально» отражающем предыдущее («*смотрятся* // *смотрел* – не *насмотрелся*») уступает место «*смотрюсь* – не *насмотрюсь* // не *насмотрелся*»). Кондратьеву ничего не оставалось другого, как заменить ономастическую переменную «такой-то» – Забылин предпочел ее стандартному «имярек» – на конкретное и в то же время интимное «мой Сеня» (притяжательное местоимение как бы повышает эффективность прислушки, предвосхищая ее результат).

Примечательно, что ни в одном из вариантов данной словесной формулы не наблюдается полной композиционной симметрии, которая была бы возможна лишь в случае равного распределения «визуальной» лексики: «как я *смотрюсь* в зеркало и не *насмотрюсь*, так бы и такой-то (и.р.) *смотрел* бы на меня и не *насмотрелся*».

Особняком в романе Кондратьева стоит заговор на закрутку, исполняемый обнаженными Аниской и Аксюткой в «месячную» ночь. Он примечателен не только своим внушительным объемом⁴ и редкостью тематики, но и тем, что представляет собой уникальный пример кондратьевского «заговороторчества». Приведем этот текст целиком:

¹ Не исключено, что Афанасьев цитировал это дело по памяти, чем и обусловлены все последующие абберации.

² Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 641.

³ Сам термин «эгоцентрические слова» (характеризующий триаду Я, Ты и Он) принадлежит Бертранию Расселу. См. о них: Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1997, с. 364-368.

⁴ На другом полюсе заговорного «формата» – формула, сопровождающая обряд отнятия молока: достаточно положить корове на спину руку и пожелать, «чтобы молоко пропало».

Светит месяц, острые рожки.
Иду я из поля в поле;
Семь бесов следом за мною,
А восьмая с нами сатаница.
Никто нас здесь не заметит:
Ни черный, ни белобрысый,
Ни седой, ни плешивый, ни рыжий,
Ни первач-собака, ни Дед Житень.
Завиваем мы жито Федота.
Я кручу, нечистые вяжут,
Сатаница узлы считает
(По пяти узлов на закрутку).
Заговаривает каждый узел.
Первый узел – чтобы не дозрело;
Второй – чтоб дождем промочило;
Третий – чтоб градом побило,
Четвертый – чтобы сопрело,
Пятый – чтобы черви его съели.
Кто наш первый узел снимет –
тому руки скрючит;
Кто второй развяжет –
ломота накажет;
А кто третий тронет –
сухота замучит;
Кто четвертый узел наш развяжет –
слепота по гроб его накажет;
А наш пятый тронуть кто решится –
тот с родными должен распроститься;
Кто же всю закрутку выдернет да кинет –
верной смерти в тот же год не минет.
Мое слово крепче, чем железо.
На закрутку нет переговору,
Ни мудрец, ни знахарь, ни знахарка,
Ни сам Житный Дед его не снимет...

«Рецепт», по которому изготовлен данный заговор, представляет собой набор трансформированных авторской целевой установкой реальных заклинательных формул и мотивов, правда относящихся совсем к иному кругу обрядов, чем заломы, завитки и закрутки.

Первый стих отсылает нас к началу таких приведенных у Сахарова текстов, как «Заговор оборотня» («...светит месяц... Месяц, месяц – золотые рожки!»)¹ и «Заговор от зубной скорби» («Месяц ты, месяц,

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 56, № 40. Этот заговор Сахаров в свою очередь заимствовал из рассказа Ореста Сомова «Оборотень».

серебряные рожки, золотые твои ножки»)¹. Его функция вполне очевидна и вряд ли требует развернутых комментариев: автор осуществляет «привязку» своего квазиритуального текста к диктуемому традицией времени действия.

Вторая строка напоминает фрагмент стандартного заговорного зачина («Стану я благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из дверей воротами, в чистое поле...» и т.д.), но своим непосредственным источником также имеет сахаровский сборник, в котором «Заговор на путь-дороженьку» начинается фразой «Еду я из поля в поле...»² (Кондратьев, таким образом, всего лишь меняет «еду» на «иду»). И здесь нужно сказать, что с точки зрения «смысловой защищенности»³ разбираемый стих оставляет желать лучшего. Причин этому две. Во-первых, для имитации вредоносного заговора больше бы подошла привычная инверсия типового зачина: «Стану я, раб Божий (имя рек), не благословясь, и пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота...»⁴. Во-вторых, следует помнить, что содержащие данную вступительную формулу тексты «чаще всего встречаются на Русском Севере и в Сибири, зафиксированы они и в белорусской заговорной традиции, на Украине, видимо, не встречаются»⁵. Учитывая «географические» координаты кондратьевского романа («недалеко от Ровно, между Горынью и Ярунью, где-то в южной части украинского Полесья»⁶), ее выбор начинается казаться не совсем удачным (хотя из-за своей узнаваемости и привычности – превращения фактически в настоящую визитную карточку

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 45, № 15.

² Там же, с. 41, № 5.

³ Понятие смысловой защиты текста восходит к работам А.А. Реформатского (Реформатский А.А. / При участии Каушанского М.М. Техническая редакция книги: Теория и методика работы. Л., 1933; частично это исследование переиздано в сборнике работ А.А. Реформатского 20-х – 70-х годов: Реформатский А.А. Лингвистика и поэтика. М., 1987, с. 141-179), но в интересующем нас аспекте – как механизм создания непротиворечивой модели глубинной структуры текста – связано с изысканиями Ю.А. Сорокина (Сорокин Ю.А. Психолингвистические аспекты изучения текста. М., 1985, с. 71-79; см. также: Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989, с. 153-162).

⁴ Великорусские заклинания, с. 23, № 33. См. также: Великорусские заклинания, с. 28-29, № 48; Сахаров И.П. Ук. соч., № 60, с. 66; Ефименко П.С. Ук. соч., с. 145, № 26 и пр.

⁵ Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997, с. 455.

⁶ Топоров В.Н. Ук. соч., с. 55. Видимо, из-за того же дефицита источников (см. примечание № 10), Кондратьевым не были использованы аутентичные записи «закруточных» текстов, сделанные в «зоне» действия романа: Этнографические материалы, собранные В.Гр. Кравченко в Волынской и соседних с ней губерниях // Труды Общества исследователей Волыни. Том V. Житомир, 1911, с. 17-18; J.S. Bystron. Zwyczaj zniwiarские w Polsce. Krakow, 1916, s. 258.

жанра – она, конечно же, не выглядит чужеродным элементом в сооруженной Кондратьевым конструкции).

Две следующие строки (представляющие в композиционном плане третью часть анализируемого текста) знакомят нас с теми, кто выступает пособником оказавшихся на чужом поле ведьм. Прямые «родственники» этих подручных – персонажи любовных и семейных заговоров (прежде всего «черных» присушек), отвечающие за насылание тоски, сухоты, разлада и порчи. Кондратьевские «семь бесов» и «сатаница» заставляют нас вспомнить и «семь братьев, семь ветров буйных»¹, и различного рода бесов (как правило, носящих экзотические имена: Енаха, Салчак, Сольца, Зеследер, Пореастон, Коржан, Ардун, Купалолока), и почти безраздельно царящего в «черных» присушках Сатану, и его женские соответствия: «толстую бабу, сатанину угодницу»², «царицу, Ирода царя, во имя Соломию»³ и т.д. (сама «Сатаница» мыслится в паре с тем же Сатаной, подобно тому, как это наблюдается в связках «колдун – колдуница», «еретик – еретица», «волхв – волхвица» и прочих⁴). Контаминация указанных персонажей осуществляется Кондратьевым достаточно механистично (количественная характеристика мифологических существ одного круга переносится на представителей другого, элемент мужской «парадигмы» демонов заменяется соответствующим элементом женской), но без нарушения самой характерной для них функции – быть помощником в каком-либо «черном» деле.

Четвертая часть разбираемого заклинания (строки 5-8) – зеркальное отражение такого чрезвычайно распространенного в заговорах морфологического элемента, как перечень видов какой-либо болезни (а также ее источников, частей тела, из которых она изгоняется и т.п.). Если извлечение от порчи предполагает необходимость «пересчитать по возможности все виды порчи и лиц, занимающихся этим делом»⁵, то создание залама немислимо без учета и нейтрализации всех тех, кто способен ему помешать. Такой перечень нежелательных свидетелей (могуших *испортить* все предприятие) и приводит Кондратьев.

¹ Великорусские заклинания, с. 9, № 3.

² Там же, с. 18, № 24.

³ Там же, с. 20, № 28.

⁴ См., например: Великорусские заклинания, с. 26, № 42.

⁵ Познанский Н. Ук. соч., с. 80. В заговоре «от разных болезней», приведенном у Майкова, это выглядит, например, следующим образом: «На Алианской горе и на Абраминской горе Пречистая Владычица Мать Богородица как породила Христа, единого Господа, при том деле не было ни колдуна, ни колдуницы, ни еретика, ни еретицы, ни с мужеского полу, ни с женского полу, ни с ребячаго полу, и ни из девичьяго, не испортить, и не сглазить, ни чернцу, ни чинцу, ни попу, ни дьячку, ни великому грамотнику...» (Великорусские заклинания, с. 18, № 24).

Открывает его список людей, дифференцированных по цвету и наличию волос. Подобная классификация в заговорах от порчи встречается довольно часто, например: «Михаил архангел... выбивает из раба Божия (имя рек) все притчища и урочища <...>, напущенные от... кария, от черныя, от черешныя»¹; «...отстрелите и отмените уроки и озепы... от черного, от чермного, от белого и от русаго...»². За этим делением по «масти» следует упоминание двух персонажей мифологического плана – «первача-собаки» и Деда Житня, наиболее опасных для строящих козни ведьм.

«Первач-собака – это, по народным представлениям, «перворожденная собака, ярчук», обладающая «способностью видеть ведьм и злых духов и прогонять их»³. Кроме того, «ярчуки, выросши, не допускают ведьм доить коров»⁴. Правда, «их трудно вырастить, потому что до достижения ими годичного возраста ведьмы могут их безопасно давить»⁵. К тому же стать «ярчуком» может далеко не каждый первенец (согласно Далю, например, «первак» – это «вообще первый, человек или животное»), чаще все обстоит значительно сложнее: «Если первый щенок-сука родит первого щенка-самку, а эта последняя родит первого щенка-самца, то это и будет ярчук – сильная собака, которая может одолеть не только волка, но и медведя; только мудрено уберечь его, потому что черти и все ведьмы стараются его уничтожить»⁶. Такое рвение нечистой силы вполне объяснимо: «Если ведьму, во время доения коровы, заметит хозяин, и если есть у него собака-«первак», то ведьме приходится в то время плохо и жутко. Собака-«первак» может ее разорвать, если только она не успеет перекинуться птицей и улететь»⁷.

В художественную литературу образ «ярчука» впервые ввел Орест Сомов. Один из героев его произведения «Гайдамак. Главы из малороссийской повести» (1827), Лесько, вспоминает о том, что у него была

¹ Всликорусские заклинания, с. 82, № 211.

² Там же, с. 83, № 212.

³ Сведения из Литинского уезда: Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Том первый. Выпуск первый, с. 53.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Впрочем, цепочка воспроизводства рода, приводящая к появлению ярчука, может как увеличиваться (до трех поколений), так и сокращаться (до одного); ксм будет щенок – сукой или кобелем – также не всегда важно (все эти отклонения от сформулированной у Чубинского «нормы» зафиксированы, например, в работе П.В. Иванова: Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Том 3-й. Харьков, 1891, с. 177-180).

⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Том первый. Выпуск первый, с. 198.

«лихая собака, *ярчук*, да еще с волчьим зубом»¹, которая сумела не только отогнать ведьму, выдававшуюся молоком, но и оторвать лоскуток ее намитки. В примечании к этому эпизоду Сомов сообщает: «Ярчук – собака, родившаяся с шестью пальцами на передних лапах. Такая игра природы нередко замечается на дворянках. Простолodie приписывает сим шестипалым собакам чудное свойство: узнавать ведьму по духу, видеть ее, даже нападать на нее и кусать своими зубами»².

В другой (и, пожалуй, самой известной) его повести – «Киевские ведьмы» (1833) – колдунье Ланцюжихе (будущей теще главного героя) приписывают отравление соседских собак «за то, что одна из них была ярчук и узнавала ведьму по духу»³. Правда, соответствующее примечание на этот раз намного меньше: «Ярчук – собака, родившаяся с шестью пальцами и, по малороссийскому поверью, имеющая природный дар узнавать ведьм по духу, даже кусать их»⁴.

Следовательно, магические способности, которыми обладают «ярчук» и «первач»-собака, совпадают, но восходят к разным типам природной «отмеченности»: если у ярчука они связаны с физическим отклонением (шестой палец или волчий зуб такие же аномальные признаки, как и хвост прирожденной ведьмы, что позволяет задействовать принцип «свой своего видит»), то у «первача»-собаки они вырастают из особой символики первого животного, предмета или субстанции. В рамках этой типологии легко подыскать соответствия указанным персонажам.

Так, в первом случае им будут аналогичны собаки-двоглазки: «Между... черношерстными собаками есть такие, которые имеют над каждым глазом по белому пятну; расположение этих пятен относительно другого, довольно правильно. Пятна эти крестьяне зовут *другими глазами*, а собак, имеющих над глазами эти пятна, – *двоглазками*. Поверье говорит о них, что настоящими глазами они видят предметы, всем нами видимые, вещественные; а глазами-пятнами видят «неприятную силу»⁵. Правда, возможности противостоять кому-либо из «неприятных» они лишены.

¹ Сомов О.М. Были и небылицы. М., 1984, с. 81.

² Там же, с. 85.

³ Русская романтическая повесть. М., 1980, с. 311.

⁴ Там же. Хотя Сомов в определенной степени повлиял на творчество Кондратьева, не вызывает сомнений сознательное обращение автора «демонологического» романа к материалам Чубинского: у Сомова действует именно «ярчук», «первач»-собака не упоминается.

⁵ Харитонов А. Очерк демонологии крестьян Шенкурского уезда // Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 151. Схожее поверье приводит и Д.К. Зеленин: «если у собаки есть над глазами желтые с черными пятна, так эта собака беса видит (ее называют «двуглазой»): такие собаки способнейши к охоте» (Зеле-

Во втором случае можно вспомнить убежденность древних римлян в том, «что собаки женского пола первого помета способны видеть фавнов ночью и прогонять их лаем»¹, веру украинских крестьян в способность собак-мартынат («то есть таких, которые появились на свет в марте месяце»²) не допускать во двор ведьм и не менее жестокий, чем ритуал добывания кости-невидимки, обряд распознавания чертей: «Кто желает увидеть чертей, тот пусть добудет матку черной кошки, рожденной в первых родах черной же кошкою, тоже родившеюся от матери своей в первые ее роды, и съест эту матку в порошок; потом насыпать себе в глаза порошок: тогда увидишь чертей»³. Если в этом безжалостном обряде на магию всего первого «наслаивается» хорошо известная семантика черного цвета, то в легенде о собаке, записанной в Радомысльском уезде, мы наблюдаем довольно любопытное совмещение сакральной и профанной первичности: «Господь повелел собаке неотступно сторожить Еву, которою хотел овладеть злой дух. Последний послал своих товарищей, в виде малых детей, воровать яблоки и, когда собака убежала за воришками, направился к жилищу Евы. Тогда Бог сделал так, что у злого духа выросли рога и хвост, а сам он стал черным. Сатана обратился в красивого змея и соблазнил Еву; потом показался ей в своем настоящем виде, Ева испугалась, на визг ее прибежала собака и оторвала у сатаны хвост. Потому-то и теперь сатану называют *куцом*, хотя хвост у него уже давно отрос; потому же черти не любят собак; особенно *зиньских щенят* (первороденных сукою), которые способны узнавать черта, в каком бы образе тот не явился. Дьявол насылает на этих щенят ведьм, которые их и душат»⁴.

нин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914, с. 260; Вологодская губерния). По указанию В.Ф. Миллера, полной аналогией русской «двоглазке» являются четырехглазые собаки (*čaturakṣa* и *čathručakṣma*), упоминающиеся в Ригведе и Зендавесте (Миллер В.Ф. Значение собаки в мифологических верованиях // Древности. Труды Московского археологического общества, 1876, т. 6, вып. 3, с. 203-205). Как и ярчуки, «двоглазки» сумели «пробраться» на территорию художественной литературы. Произошло это в романе Алексея Иванова «Золото бунта», где солдаты, заночсвавшие в избушке лешего, сокрушаются об отсутствии надежного ночного стража: «Нам бы на караул собаку-двоглазку – она нечисть видит. Сразу бы облаяла, коли что» (Иванов А. Золото бунта, или Вниз по реке теснин: Роман. СПб., 2007, с. 315). Нет никаких сомнений, что Иванов опирался на один из перечисленных нами источников (скорее всего, на очерк Харитоновой, вследствие сего большей доступности).

¹ Миллер В.Ф. Ук. соч., с. 203.

² Иванов П.В. Ук. соч., с. 177. Это поверье, видимо, связано с тем, что в среднесеквой Иси март был первым месяцем нового года.

³ Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 63

⁴ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. 3. Пг., 1916, с. 626.

Итак, в свете всех этих сведений становится понятно, почему «первач-собака» фигурирует в сопровождающем обряд «закручивания» заклинии: при встрече с ней губительницу чужих посевов ожидает то же, что и похитительницу чужого молока.

Замыкающий перечень Дед Житень характеризуется в диалоге самих исполнителей интересующего нас вредоносного заговора.

«А кто такой этот Житень, которого мы поминали в заговоре, тетенька Аксинья? – спросила девочка, когда обе они, уже одевшись, шли по мокрой росистой траве, холодившей их ноги, обратно в село.

Довольная способностью своей ученицы быстро схватывать и верно запоминать слова заклипания, ведьма охотно удовлетворила Аксюткино любопытство:

– А это дед такой, что на нивах живет. Его не всякому видеть дано... Я хотя и встречала этого Житня раза два, да боялась близко подходить. Потому и не знаю, верно или нет, что у него три глаза во лбу... Иные называют его Житным Козлом, потому что у него козлиная борода и рога будто есть... Но я рог не заметила. С виду он дряхлый и зарос седыми волосами, а ходит хотя и с дубинкой, но бодро и зорко следит за ростом. Осенью, когда сеют, Житень невидимкой ходит по пашне и втаптывает ногою семена в сырую землю, чтобы птицы не склевали. Бережет он будто не всякую ниву, а только у тех хозяев, кто хорошо пашет и боронит. Но я этому не верю. Степка, когда я еще сама у нее училась, мне сказывала, что Житный Дед отогнал ее раз с десятины очень плохого хозяина. Тот сумел ему угодить: зарыл после Велика дня на меже косточки от пасхального поросенка. Этот дед показывается не только по ночам, но и среди бела дня, как и полудница. Является Житный людям обычно в виде нищего странника, где-нибудь возле хлебов. Ежели погрозит встречному пальцем, то, значит, быть беде – урожая не жди!.. Но ты ни днем ни ночью, когда бы ни завила, близко к нему не подходи. Не любит он нашей сестры и дубинкой своей крепко побить может, особенно если за делом застанет, – закончила свою речь ведьма».

В системе этнографических реалий Житный Дед сродни Полевiku, который «охраняет хлебные поля от беды, сглаза, вредоносной силы»¹. И тому, и другому (впрочем, как и всем духам нивы, олицетворяющим сокровенную силу роста хлеба) «народное воображение часто придает зооморфный характер, рисуя их в облике козла, быка или других животных»². Однако наиболее яркие «краски» для портрета Житного Деда Кондратьев заимствует не из достоверных этнографических материалов

¹ Н.И. Толстой. Полевик // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 318.

² Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 16.

о полевых духах, а из тех несущих печать вымысла сведений, что были пущены в «научный» оборот Павлом Михайловичем Шпилевским (Древлянский). В принадлежащих ему «Белорусских народных преданиях»¹ героем одной из глав (по сквозной нумерации – XXIV) является «бог осени» *Жыцень*², облик и привычки которого почти совпадают с атрибутами кондратьевского Житного Деда. Правда, как и в предыдущих случаях, можно утверждать, что писатель обращался не к первоисточнику, а к одному из текстов-посредников, в данном случае – к «Поэтическим воззрениям славян на природу» Афанасьева, где содержится подробный пересказ «мечтаний» Древлянского³. Для того чтобы убедиться, что кондратьевский образ Житного Деда возник именно как результат афанасьевской «ретрансляции» материалов Древлянского, достаточно показать соотношение некоторых его признаков у всех трех авторов:

Кондратьев	Афанасьев	Древлянский
«...у него три глаза во лбу»	«...с тремя глазами»	«...с трсмя глазами (третий – на затылке)»
«Осенью, когда сено, Житень невидимкой ходит по пашне и втаптывает ногою семена в сырую землю, чтобы птицы не склевали»	«Во время осенних посевов он незримо присутствует на полях и утаптывает в землю разбросанные зерна, чтобы ни одно не пропало даром»	«...Жыцень во время посевов расхаживает (с грозным же видом) по посеянной ржи и как бы все присматривается к чему-то внизу, утаптывает всякое зерно, чтоб лучше вошло в землю и скорее оплодотворилось земляными соками»
«Является Житный людям обычно в виде нищего странника, где-нибудь возле хлебов. Если погрозит встречному пальцем, то, значит, быть бедо – урожая не жди!...»	«Когда Жыцень странствует в виде нищего и при встрече с людьми грозит им пальцем, это служит предвестием всеобщего неурожая и голода в следующем году»	«В Белоруссии есть поверье, будто Жыцень является иногда в виде нищего с обыкновенным своим суровым лицом, грозя пальцем всякому встречному. Явление это, говорят, всегда бывает предвестием всеобщего голода»

¹ Древлянский П. Белорусские народные поверья: статья вторая // Прибавления к журналу Министерства народного просвещения. 1846. Кн. 3. С. 85-125 (недавно осуществлено переиздание всей работы Шпилевского: П. Древлянский. Белорусские народные предания // Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора. М., 2002, с. 255-310).

² «Жыцень» принадлежит к тем, из сотворенных Древлянским образов, для которых найти «лексические источники... пока не удалось» (Левкиевская Е.Е. Механизмы создания мифологических фантомов в «Белорусских народных преданиях» П. Древлянского // Рукописи, которых не было, с.348).

³ О Жыцене речь идет в главе «Народные праздники» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 679-681).

или сильного нсурожа на следующий год. Впрочем, в этом виде Жыцень явля-ется большю частью таким хозяевам, которые бержливы и старательны по хозяйству, как бы из любви к ним, для того, чтоб предупредить их об угрожающей опасности и, таким образом, дать им средство приготовать запас хлеба на голодный год»

Дополнительным аргументом в пользу приоритета «Поэтических воззрений славян на природу» может служить и такой факт: если в работе Древлянского фигурирует исключительно Жыцень (в явно надуманном качестве олицетворения времени года и без какой бы то ни было «русификации» имени¹), то в исследовании Афанасьева мы не только встречаем Житного Деда как такового², но и находим оправдание кондратьевского «палимпсеста» (наделения Житня чертами сфабрикованного Древлянским белорусского бога осени). Оно заключается в осуществленном Афанасьевым (с функциональной точки зрения) отождествлении Жыцения с «породой эльфических духов, блуждающих по нивам и помогающих росту и зрению хлебных злаков»³ – полудницами⁴, мавками, полевицами, житными бабами и т.п.

В описании Житного Деда у Кондратьева есть и такие моменты, которые не имеют связи с ни с Афанасьевым, ни с Древлянским. Кроме «козлообразности», это характер «вооружения» (дубинка) и пристрастие к определенному виду подношениям (косточкам пасхального поросенка). Если первая деталь не подкреплена этнографическими параллелями (в быличках о полевых духах отсутствуют указания на то, что они раз-

¹ За исключением той, что присутствует в одной из поговорок, приведенных Древлянским в конце главы: «Барждей на Жытня, кали в засеке хлеба не прытне – ссейчас на Жыцения сваливают беду, если не окажется хлеба в амбаре» (П. Древлянский. Ук. соч., с. 274).

² «В Галиции, – пишет Афанасьев (без указания на источник информации), – житного деда представляют стариком с тремя длиннобородыми головами и тремя огненными языками» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 773).

³ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 680-681.

⁴ Сравнение Житного Деда с полудницей (на основе такого критерия, как время появления) мы видели и у Кондратьева. От себя добавим, что склонность показываться людям в полдень присуща всем полевым духам (в подтверждение сошлемся на следующие обобщающие работы: Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995, с. 464-465; Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000, с. 409).

гуливают с дубинами в руках¹), то вторая присутствует в романе вполне «законным» образом. Во-первых, родственные Житному Деду полевики – такие же «взяточники, гордецы и капризники, как и люди»², что заставляет последних приносить им разнообразные жертвы³. Во-вторых, «освященные кости пасхального поросенка... запрещалось выбрасывать, как и другие остатки (скорлупу от яиц, крошки от кулича), – их тщательно собирали и сохраняли для разного рода магических целей... Пасхальные кости закапывали или втыкали в землю, чтобы избавиться от сорняков и полевых вредителей и повысить плодородие земли и скота»⁴. Кроме того, их закапывали в поле, «чтобы не было градобоя»⁵.

Завершая разговор о Житном Деде, отметим изобретательность Кондратьева в подаче этнографического материала, который не «вываливается» на читателя (вытесняя художественную реальность на второй план), а пропускается через своеобразный информационный «фильтр» в виде соотнесения с личным опытом Аниски: «...боялась близко подходить. Потому и не знаю, верно или нет, что у него три глаза во лбу...»; «...Но я рог не заметила»; «Но я этому не верю».

Пятая часть данного заговора (строки 9-13) – описание производимых действий (они соответствуют описанным в научной литературе способам создания «закруток»⁶). Сама ведьма занимается скручиванием стеблей, нечистые – завязыванием их в узлы, Сатаница – учетом последних и заговариванием. Это воображаемое распределение ролей можно рассматривать как «перевернутое» отражение заговорной формулы «не я помогаю»⁷. Двенадцатая строка пятой части своим появле-

¹ Не исключено, что Кондратьевский Житень «заимствовал» свое оружие у другого созданного Древлянским календарного божества (на этот раз воплощения зимы) – Зюзи, внешний вид которого (в пересказе Афанасьева) рисуется следующим образом: «Зюзя – старик небольшого роста, с белыми что снег волосами и длинною седою бородою, ходит босой, с непокрытою головою, в теплой белой одежде, и носит в руках железную булаву <здесь и далее выделено нами – А.К.>... Когда Зюзя гневается на людей, он ударяет своей булавою в какой-нибудь пен, и тотчас же трескаются стены домов и самая земля» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 681). Отметим также, что и у Древлянского, и у Афанасьева Жыцьн и Зюзя «обитают» на соседних страницах.

² Максимов С.В. Ук. соч., с. 308.

³ Там же.

⁴ Белова О.В., Толстая С.М. Кости // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д–К (Крошки). М., 1999, с. 628-629.

⁵ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. 1, с. 277 (сведения из Вольнской губернии).

⁶ Их систематизация была проведена еще Д.К. Зелениным в работе «Спасова борода», восточнославянский земледельческий обряд сбора урожая» (Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934. М., 1999, с. 77-79).

⁷ См. о ней: Познанский Н. Ук. соч., с. 86-87.

нием обязана сахаровскому «Заговору ратного человека, идущего на войну», который имеет аналогичный акциональный код: «Завяжу я, раб такой-то, по пяти узлов всякому стрелцу немирному, неверному на пищалях, луках и всяком ратном оружии...»¹

Следующая часть (строки 14-18) рассказывает о конкретном назначении каждого узла. Закрепленные за ними неприятности делятся на три вида: прекращение естественного роста злаков (похищение их вегетационной силы), метеорологические проблемы (дождь, град, засуха) и угроза со стороны насекомых.

Седьмая часть (строки 19-30) сводится к перечню тех бед, которые угрожают человеку, решившемуся убрать «закрутку». Развязывание узлов влечет за собой различного рода болезни (от менее – к более страшным), а попытка сразу выдернуть всю закрутку грозит обернуться неминуемой смертью.

Финал текста легко атрибутируется как модифицированная закрепка: стандартные варианты заговорных концовок (такие, например, как «мои слова... крепчае... железа»²; «Тому слову... нет... переговору»³; «тех моих слов не отомкнуть, не отгадать и никакому человеку...»⁴), подчиняясь ритму пятистопного хорея, складываются в новое структурное единство.

Прежде чем перейти к следующей группе представленных в кондратьевском романе заклинаний, необходимо дать хотя бы краткую характеристику одного из тех повествовательных приемов, с помощью которых писатель придавал осязаемость ирреальному миру населяющей берега и воды Ярыни нечисти. Выработанная Кондратьевым своеобразная «технология достоверности», помимо погружения действия в подлинный деревенский быт, включает в себя и средство, которое можно назвать «обытовлением» мифа: какой-либо демонический или сверхъестественный персонаж сталкивается с максимально «приземленной» житейской проблемой, решение которой либо перемещает его в круг людских по своему характеру забот, либо демонстрирует близкую к человеческой беспомощность. Например, «для заросших перепонкою пальцев Водяного» было «весьма нелегко» показывать приветственный кукиш Болотнику. Для Аниски такой проблемы, естественно, не существует. Однако и ей приходится поломать голову над тем, каким способом доставить на шабаш колбасу и водку (ведь отправляться туда приходится обнаженной и по воздуху): «А как их взять-то? Карманов-то ведь на

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., № 35, с. 54.

² Великорусские заклинания, с. 148, № 338.

³ Там же, с. 22, № 29.

⁴ Там же, с. 131, № 301. От фрагментов этого типа Кондратьев берет не словесное наполнение, а логическую схему.

теле нетути... Колбасу можно, конечно, на ухват продеть, а бутылку тогда все-таки в руках или под мышкой держать придется... Нет, еще разобьется пожалуй. Воткну ее в помело и завяжу... Не забыть бы только смазать то и другое», — думала ведьма». Итогом этих размышлений становится ее подготовка к полету на шабаш: ведьма «насадила прочно большой веник на палку ухвата. Внутрь этого веника вставила она и привязала крепко веревочкой бутылку с водкой. На один из рогов ухвата накинула, тоже привязав для верности, кольцо колбасы». Таким образом, мистическая романтика ночного полета как бы «разбивается» о суетливые житейские приготовления, мало чем отличающиеся от хлопот по сбору в дорогу (упаковке бьющихся предметов и укладке чемоданов). Предпочтение, которое Аниска отдала насаженному на старый ухват венику, также было обусловлено желанием избавиться от лишних проблем: «Потом на чем еще лететь? Кочергу украсть могут. У меня новая, железная... Непременно польститься какая-нибудь шукура. Помело, того и гляди, подменят ненароком. Сядешь впопыхах на него верхом при разъезде, а оно — чужое, и принесет тебя в чью-нибудь хату верст за сто. Беги потом, расспрашивай оттуда дорогу! ...Да и хорошо еще, если в той же хате не пришибут, когда явишься... Насажу-ка я веник на старый ухват! Авось не подменят, пока я плясать буду». Страх лишиться своего «транспортного средства» (обязанного пробыть на неохраняемой «стоянке» весь шабаш) заставляет Аниску обратиться к помощи наговоров. «Поставив свое рогатое помело к большому камню, около которого уже были прислонены несколько пестов и веников, две-три кочерги, с дюжину рогачей, небольшое корыто, скамьи и другие приспособления для ночного полета, ведьма нагнулась и шепнула, обращаясь к своим ухвату и венику: Стойте здесь и ждите меня, а чужим не давайте. Неподалеку от нее средних лет смуглая баба собственным длинным волосом привязывала, тоже с наговором, к одинокому кусту у терновника хлебную лопату, на которой только что прибыла».

Некоторые заговоры в романе Кондратьева словно поддерживают размеренное движение действия по календарному кругу: «Давно уже сняты были хлеба, и, справляя древний обряд, откатались бабы среди сжатого поля, выпрямляя спину и припевая: “Жнивка, Жнивка, отдай мне силку...”»¹. «Пришел праздник Покров, связанный некогда с появлением первого снега и выходом замуж девиц. «Батюшка Покров», —

¹ С незначительными вариациями эта формула широко представлена в этнографической литературе. См., например: Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839, вып. IV, с. 82; Майков, № 280-281; Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1903, ч. IV, с. 364; Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива имп. Русского Географического общества. Выпуск первый, с. 224, № 39.

зывают они когда-то и повторяют теперь: «Покрой Сыру Землю и меня, молодую!»¹

В ночь на Ивана Купалу Праскуха отправляется собирать различные целебные травы. В чаше «кто-то вроде оборотня или лесной безымянной души, клубком, наподобие ежа, подкатился ей под ноги. Но Праскуха успела ударить наотмашь этот клубок клюкою своею, быстро перехваченной в левую руку.

– Аминь, рассыпаться! – гневно прошептала она, и клубок пропал, словно провалился сквозь землю».

В акциональном плане поведение Праскухи совпадает с теми действиями, с помощью которых лишают волшебной силы колдунов и ведьм (правда, вместо клюки обычно применяют полено, липовую палку или тележную ось). Слова же, использованные Праскухой в качестве заклинания, чрезвычайно распространены в вербальной магии, где они обслуживают сразу несколько сфер. Самая широкая из них – получение «живого» клада, представляющего перед человеком в виде оборотня (животного, птицы, предмета и т.д.²). Если при встрече с таким кладом

¹ «В праздник Покрова приходят в церковь и, переступая через порог ея, говорят: Мати Пресвятая Богородица, покрой землю снежком, а меня жнишком» (Великорусские заклинания, с. 24, № 37). Эта рифмованная трехчленная формула (обращение в сочетании с противопоставлением двух действий) может варьироваться во всех своих частях: «Мать-Покров! Покрой землю снежком, меня, молодую, платком»; «Батюшка Покров, покрой нашу избу теплом, а хозяина добром!» (Круглый год: Русский земледельческий календарь. М., 1989, с. 371; 369); «Батюшко Покров, покрой избу теплом, старую старушку – горячим пирогом»; «Покров Пресвятой Богородицы, покрой землю снежком, а избу – хорошим теплом»; «Покров, покрой землю снежком, избу – теплом»; «Батюшка Покров, покрой избу теплом, надели животом» (Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 170, №№ 914-917). Иногда первый элемент противопоставления опускается, и тогда вслед за вокативом сразу следует «корыстная» просьба: «Покров Пресвятая Богородица, покрой мою буйную голову жемчужным кокошником, золотым подзатыльником» (Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива имп. Русского Географического общества. Выпуск первый, с. 4); «Батюшка Покров, натопи нашу хату без дров» (Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорах и приметах. СПб., 1901, с. 496).

² Согласно украинским поверьям, клад может показаться и в виде клубка (Левкиевская Е.Е. Клад // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2, с. 501). Надо заметить, что к этому обличью имеет склонность и другая нечисть. Например, «свернувшись клубком, с громким хохотом катаются по траве и дорогам» русалки (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 126). Ведуньи и ведьмы также «любят превращаться в клубок пряжи, и в этом виде с неуловимой быстротою катаются по дворам и дорогам» (там же, с. 467). Что касается клубка, «напавшего» на Праскуху, то он, с большой долей вероятности, возник в результате чтения Кондратьевым все тех же «Поэтических воззрений славян на природу». В роли «инкубатора» выступил, скорее всего, следующий фрагмент главы «Души усопших»: «...оборотень признается нашими поселянами за душу младенца, умершего некрещеным, или за душу чародея и вероотступника, осужденную вечно блуждать и не ведать покоя. Оборотень обыкновенно показывается в сумерки и ночью; с диким воем и неусдержимою быстротою мчится он...

«ударить его наотмашь и сказать: аминь, аминь, рассыпья, то перед тобою очутится кубышка с деньгами»¹. Замыкающий магическую формулу императив может варьироваться, но в сочетании с ее начальным элементом (молитвенной скрепой) и теми же действиями все равно приводит к желанному обогащению. Стоит, например, ударить левой рукой наотмашь «живой» клад один раз, сказав: «Аминь, аминь, разаминься!», как он рассыплется на золотые и серебряные деньги². Свидетельством распространенности подобных обрядов служит идиоматическое выражение «рассыпался, будто клад от аминя»³, произносимое в моменты исчезновения какой-либо вещи прямо на глазах. Иногда, впрочем, клады-оборотни рассыпаются на деньги от одного удара наотмашь, независимо от того, произносятся при этом какие-нибудь слова или нет⁴.

Другая область применения разбираемой заговорной формулы – защита от вредоносных демонических персонажей. Преимущественно она пускается в ход, когда человеку приходится сталкиваться с огненным змеем – враждебным духом, посещающим безутешных вдов и матерей. Использование для противодействия ему тех же слов, что и при нахождении «живого» клада, объясняется, видимо, внешним сходством их проявлений: как охраняющая сокровища нечистая сила при возгласе «Аминь, рассыпья!» превращается в быстро гаснущие искры⁵, так и летающий к женщинам бес рассыпается звездами над крышами домов своих жертв.

Поскольку с огненным змеем могли отождествляться и метеоры, была выработана своеобразная система «противокосмической» защиты. Например, крестьяне Сергачского уезда Нижегородской губернии при виде метеора всегда произносили: «Аминь, рассыпья!», полагая, что в противном случае он продолжит свой полет⁶. Жители Вологодской гу-

бросается под ноги путнику и перебегает ему дорогу; нередко он подкатывается клубком...» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 302). Правда, нельзя исключать влияние на Кондратьева и «Страшной мести» Гоголя, где говорится о том, что умершие некрещеными дети ночью «катятся клубом по дорогам и в широкой крапиве».

¹ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 125.

² Русский демонологический словарь, с. 221.

³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1: А – З. М., 1989, с. 15.

⁴ Там же.

⁵ Быличка, в которой она ведет себя именно таким образом, была записана, например, в Васильском уезде: Гаврилов В. Клад // Нижегородская земская газета, 1904, № 27, 13 июля.

⁶ Можаровский А. Слово Гагино Сергачского уезда // Нижегородские губернские ведомости. 1893, № 31, 4 августа. По утверждению И.П. Сахарова, падающие звезды назывались словом «Маньяк» (И.П. Сахаров. Русское народное чернокнижие, с. 340). Некоторые крестьяне считали, что в образе Маньяка «летают нечистые духи посещать одиноких баб,

бернии верили, что «падающие звезды – блеск ангельской пики, которою отражают ангелы лезущих на небо дьяволят; при виде такого блеска нужно говорить «аминь», чтобы дьявол лопнул»¹.

Слово «аминь», таким образом, обнаруживает удивительную «поливалентность»: с одной стороны, оно воздействует на нечистую силу совершенно автономно («Аминь человека спасает»²), а с другой – вступает в ничем не ограниченные связи с иными типами словесных оберегов. В последнем случае мы наблюдаем и лаконичные фразы, наподобие «Аминь будь!»³, и эмоционально обусловленную «кооперацию» привычных формул, вроде «Чур меня, окаянная сила! Аминь! Рассыпья!»⁴.

Что же обеспечивает слову «аминь» такое могущественное влияние? Чтобы ответить на этот вопрос, уместно предложить сравнение с гравитационным коллапсом, который приводит к образованию черной дыры. Аналогично тому, как силы притяжения внутри остывающей звезды способны привести к появлению сингулярности, где «плотность и кривизна пространства-времени бесконечны»⁵, так и слово «аминь», по выражению Павла Флоренского, «окончательно сжимает в ударную точку весь феургический процесс»⁶, до последних пределов концентрируя сакральную энергию ритуального действия.

Однако вернемся на «Берега Ярыни». Поскольку наибольшая опасность грозит кондратьевским персонажам именно в ночном лесу, то их поведение там строго подчинено правилам защитного магического этикета. Так, Аксютка, прежде чем отправиться лунной ночью на лесное болото, тщательно экипируется: надевает венок из тои с мареной, обы-

когда их мужики пускаются в дальний путь на заработки. Тогда они, при виде Манька, говорят: «Аминь! Рассыпья!» (там же).

¹ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива императорского Русского Географического общества. Выпуск первый, с. 204. См. также: Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь, с. 192.

² Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1, с. 14. Правда, наряду с этим в народном сознании распространен и скепсис по отношению к чудесным возможностям молитвенной концовки: «Аминем дела не вершить... От аминя не прибудет. Аминем беса не избудешь» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1, с. 15).

³ Она используется «для ограждения от напасти, беды и защиты от нечистой силы» (Толстой Н.И. Аминь // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1: А-Г. М., 1995, с. 105).

⁴ Толстой Н.С. Заволжские очерки. Практические взгляды и рассказы. (Продолжение Заволжской части Макарьевского уезда Нижегородской губернии). М., 1857, с. 122.

⁵ Хокинг С. Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр. СПб., 2001, с. 127.

⁶ Флоренский П.А., священник. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004, с. 397.

кается вокруг пояса тирлич-травой¹, а в карман кладет («на всякий случай») две пригоршни «свяченого» мака. Кроме того, она берет в руки волшебную палку, которой когда-то «разняла однажды лягушку и вцепившуюся в последнюю ужа». При встрече с медведем Аксютка, впрочем, использует для верности еще одно испытанное средство, рассчитанное на «ресурсы» собственной телесности: поднимает подол, чтобы «подействовать на предполагаемую стыдливость противника»².

¹ Она как раз и пригодится Аксютке; когда лешачиха Бородавка попытается дотянуться до нее своими лапами, девочка сунет в ладонь одной из них полусохший цветок тирлича, что и спасет ее: «Лешачихина рука, схватившая было этот цветок, вздрогнула, словно обжогшись, и отдернулась назад, а сама Бородавка, зафырвав лесною кошкой, стала вдруг кривляться и уменьшаться в размерах. — Ученая! — прошипела она злобно, скатываясь на землю и как бы растворяясь в лунной черной тени куста...». Правда, старая болотная бессовка предостерегает затем расхрабрившуюся после встреч с лешачихой и медведем Аксютку: «Травки твои, моя милая, только для земли хороши, а в воде, хотя бы и в болотной, они не действуют. Слова еще кос-какие, ежели кто знает, могут иной раз пригодиться, а травка — нет».

² Задолго до Аксютки этим рассчитанным «на стыдливость нелюдимого зверя» средством воспользовалась Аниска, повстречавшая все того же Бурого Мишку (верного слугу лешачихи Бородавки): «Увидя блеснувший под лунными лучами белый живот поднявшейся перед ним во весь рост своей женщины, медведь попытался от неожиданности и сел в нескольких шагах от Аниски...» Стоит в этой связи напомнить, что, согласно поверьям восточных славян, медведь никогда не тронет женщину, которая обнажит при нем свою грудь (Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997, с. 171). Упомнутый Кондратьевым обсерг хоть и задействует иную часть человеческого тела, насколько этому обычаю не противоречит, потому что представляет собой всего лишь радикальный вариант ритуального обнажения. Многочисленные случаи сего использования в метеорологической и воинской магии собраны Н.И. Толстым (Толстой Н.И. «...Выходила потаскуха в чем мать родила» // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003, с. 494-498). Добавим, что в апотропической функции указанное действие встречалось не только у славян. Древние скандинавы считали, например, что «обнажив срамные места, можно спугнуть колдуна, ведьму или черта» (Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004, с. 228-229). В Германии еще в XIX в. сохранялось поверье, «что для защиты себя от ведьм, драконов и вообще нечистых духов... достаточно показать обнаженную задницу» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй. М., 1994, с. 755). С любопытной трансформацией этого мифологического мотива мы сталкиваемся в романе Юрия Мамлеева «Штатуны», где движимый жадой убийства главный герой (Федор Соннов) обшаривает лес в поисках очередной жертвы: «Наконец, когда он уже терял надежду найти что-нибудь живое и сознательное, за кустарником, на пне, он увидел сидящего пожилого человека, внутренне напоминающего старика... Человек, увидев Федора, встал с пня. Не двигаясь, чуть раздвинув ноги, он хмуро и отсутствующе подозрительно смотрел на Федора, понемногу понимая, что этот неизвестный хочет его убить. Федор, приближаясь, глядел внутрь жертвы, пытаясь выковырять сущность. Внезапно, когда Соннов был уже недалеко, человек резко скинул с себя портки вместе с нелепыми подштанниками и, повернувшись, чтоб было виднее, показал Федору свое нижнее место. От неожиданности Федор замер и совсем уже был поражен, когда увидел, что у этого мужчины нижнее место — пустое. Ни члена, ни яичек не было. Тем не менее мужчина выставлял свою пустоту напоказ и даже старался, чтоб до Федора все дошло. Соннов выронил нож из рук... У Соннова вдруг пропало желание его убить; он, завороженный, смотрел на нижнее пустое место... «Что ж это у тебя, от рожде-

Старый охотник Федот (видимо, это на его ниве Аниска с Аксюткой делали закрутки) внушает Сене Волошкевичу, что для ночевки в лесу недостаточно выбрать «елку старую пораскидистее». Надо, «перед тем как залезть под дерево, на ночлег у него попроситься сначала: «Ма-тушка Ель, оборони от темной ночи!» Необходимость и сила такой просьбы доказываются с помощью двух историй, тут же рассказанных Федотом. Героем первой из них является он сам. Узнав заветные слова, Федот в скором времени был вынужден остаться в лесу до утра. «Только я это сказал, а она в ответ уже скрипит, вроде как бы: «Иди!» Ну, я и залез... Под нижними ветвями, как в шатре: и не дует, и сухо, и мягко на хвое облетевшей лежать. Накрылся я с головою армячишком промокшим, пригрелся и задремал. И слышу, словно во сне, будто зовет кто поблизости: «Сучиха! Ползи к нам – шататься будем!» И кто-то совсем близко отвечает: «Мне нельзя: у меня гость». Так до утра потом спокойно и проспал».

Вторая история приключилась уже с дядей Федота – Левонем, который «спросил раз тоже как следует у елки и залег. Ночью, слышит, приходит кто-то и говорит: «У тебя чужой есть. Давай его сюда. Я его задавлю!» А с дерева другой голос отвечает: «Не дам. Он ко мне в гости пришел и честью просился». Тот, который задавить хотел, не отходит, ругается и под сучья к дяде лезть хочет. Дядя – ни жив ни мертв. Слышит, вдруг с елки соскочил кто-то тяжелый, вроде не то собаки большой, не то медведя, и прямо на пришлого угодил, что озорничать собрался. И начали они тут бороться и по земле кататься. Фыркают, как коты, пыхтят и сопят... Потом чужому, верно, плохо пришлось. Вырвался он и прочь побежал, а другой к своему дереву подошел да как прыгнет, ровно кошка, на ствол сажени на полторы от земли и полез, слышно, вверх. А дядя до самого рассвета из-под елки вылезти не смел, чтобы не нарваться, грехом, на того, кто задавить его собирался. А как вылез утром, видит – мох примят и даже разворочен местами около елки...»

Просьбы к ели предоставить кров и защиту не являются личным домыслом Кондратьева. Например, русские Олонецкого края, «намереваясь переночевать в лесу под елью, сначала договаривались с деревом о ночлеге: «Ель-еленица, красная девица, оборони от темненькой ночи!»¹ Схожее обращение было записано не так давно (в 1975 г.) в Ме-

ния?» – угромо выговорил он... «Да нет, просто так... Сам оттяпал... Потому что надосло... скакать по ночам» (Мамлсев Ю. Шатуны: Роман. М., 1996, с. 112-113). Впрочем, что бы ни подвигло старика к оскплению (впоследствии он подчеркивал свою полную непричастность к сектантам), предпринятые им «защитные» действия подчиняются традиционной ритуальной логике.

¹ Зеленин Д.К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия Академии наук СССР. VII серия. Отделение общественных наук. 1933, № 8, с. 267.

зенском районе Архангельской области: «Если в лесу ночуешь, дак надо лечь где под дерево и сказать: Ёлушка-матушка, пусти ночевать, сбереги меня от бури, от пареди»¹. Не менее гостеприимной хозяйкой может быть и другое хвойное дерево – сосна: «Пришел мужик к сосенке и подавался: «Сосенка-матушка, пусти ночевать». К сосне ночью приходит другая: «Поди, – говорит, – матушка умирает». Сосна говорит: «Нельзя. У меня ночлежник запущен»².

По мнению Т.А. Новичковой, испрашивать разрешения на ночлег необходимо было у каждого духа-хранителя того или иного локуса: «Если путнику приходилось ночевать где-нибудь в пустынном и уединенном месте – на пожне, под елкой, в бане или овине, – то, чтобы не стало «блазнить» и «глумиться», просили защиты у хозяина: «Батюшко подъяльник (банник, оvinник), пусти меня ночевать на сегодняшнюю ночь!»³.

Отметим, что в лирике Кондратьева, где содержится разработка того же сюжета, кров человеку предоставляют не сами деревья, а их души или богини – Древяницы⁴, отождествляемые поэтом с греческими дриадами.

Подводя итоги, следует сказать, что Кондратьев не только сумел вставить в «оправу» своего демонологического романа реальные заклинательные тексты (подчинив их при этом и течению сюжета, и задаче создания достоверных, запоминающихся образов соответствующих персонажей), но и смог осуществить нечто большее – в русле жанровой традиции создать искусственное ответвление, имеющее все признаки подлинности.

¹ Русские заговоры и заклинания, с. 370, № 2343. «Парсада» («падера») – буря с вихрем, дождем.

² Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов: В 3 т. Том 1: Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001, с. 418.

³ Новичкова Т.А. Ук. соч., с. 5.

⁴ Им посвящено одноименное стихотворение в цикле «Славянские боги» (Кондратьев А.А. Боги минувших времен, с. 246); очевидна перекличка этого произведения с написанной в 1906 году балладой Сергея Городского «Древсницы». В примечании к «Древсницам» Кондратьев приводит то же самое обращение к ели, что и в романе.

ЭКСКУРС:
Материалы Чубинского в романе Кондратьева

Среди источников, которыми пользовался Кондратьев, особое место занимают сведения, полученные в ходе этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край и опубликованные впоследствии П.П. Чубинским. Их значение определяется не столько величиной занимаемой ими романной «площади», сколько тем, что они позволяют нам заглянуть в творческую лабораторию писателя, выявить те приемы, с помощью которых он перерабатывает сырой (хотя и сам по себе чрезвычайно выразительный) этнографический материал в готовую ткань художественного текста. Для этого достаточно сравнить информацию «на входе», поставляемую Чубинским, с информацией «на выходе» – соответствующим фрагментом «На берегах Ярыни».

С нашей точки зрения, безусловной зависимостью от материалов Чубинского характеризуются следующие эпизоды кондратьевского романа (за исключением тех, которые уже были упомянуты в предшествующей главе): две вставные новеллы (а точнее, вставные былички) о чудесных свойствах марены, тирлича и тои; описание подготовки полета Аниски на шабаш; разговор этой же ведьмы с Сеней Волошкевичем об убитом им дятле; аллегорический показ Праскухой тех мучений, которые претерпевают на том свете души знающих с нечистой силой людей. В каждом из перечисленных случаев дистанция между первоисточником и его конечным романным воплощением колеблется, но возможность «наблюдения» и «сопоставления» сохраняется при этом всегда.

Первая вставная быличка повествует о способности марены и тои отгонять ходячих покойников: «Все в деревне помнили, как несколько лет тому назад к девке, по имени Феська, стал приходиться по ночам и проситься в хату ее умерший жених и как, лишь благодаря опытности и знаниям ведуньи Праскухи, удалось его отогнать. Праскуха приказала тогда осыпать постель Федосьи цветами тои и пахучей марены, а также вплетать те же цветы при отходе ко сну в волосы девушке. Средство помогло. В первую же ночь после этого подошедший к окну упырь почувствовал запах неприятных ему растений, заскрежетал зубами и произнес: «Кабы не марена да не тоя – то была бы девка моя». А затем убежал по направлению к кладбищу...».

В основе этой истории – записанная в Грубешовском уезде Люблинской губернии «легенда» об избавлении от влюбленного черта с помощью «терлыча» и «тои». Приведем ее целиком: «В одну девушку был влюблен черт. Он ходил к ней очень долго и наконец порешил взять ее к

себе совершенно. Черт был в образе человека. Мать, приготавливая свою дочь к отъезду, убрала ее голову цветами терлыча и тои; когда же пришел черт, то не мог приступить к девушке и начал просить ее сбросить с себя цветы. Девушка, не понимая, чего от нее требуют, начала сбрасывать с себя все свои вещи и таким образом дотянула, пока запели петухи; тогда черт сказал: «Кедыб не терлыч, да не тоя, була б дивчына моя». И в один миг исчез»¹.

Изменения, которые произошли на пути от фольклорной записи к художественному произведению, заключаются в следующем. Если в «легенде» Чубинского к девушке ходил черт, принявший образ человека, то в романе Кондратьева таким настойчивым и чрезвычайно опасным визитером оказывается ее умерший жених (таким же женихом, но уже изначально «мертвым» является и черт у Чубинского). Эта замена (снимающая возможные упреки в простом копировании чужого материала) объясняется тем, что и ходячий мертвец, и черт находятся в «родственных» отношениях, позволяющих им свободно заменять друг друга. В большинстве быличек весьма трудно четко сказать, кто посещает безутешных вдов или тоскующих по своим возлюбленным девиц: черт или превратившийся в упыря покойник².

В роли спасительной советчицы в «легенде» выступает мать намеренной нечистой силой жертвы, поступающая так прежде всего в силу своей любви, в романе же — знахарка Праскуха, специалист в области противодействия колдовским и демоническим силам (ее мотивировка — сострадание в сочетании с профессиональным долгом). Советы последней дают большую «экономия» волшебных растений, которыми уже не нужно (как в украинской быличке) осыпать постель: украшения ими волос вполне достаточно. Вместе с тем марена и тоя оказываются более сильным оберегом, чем та же тоя в сочетании с терлычем. Это видно из того, что в «легенде» Чубинского черт может находиться рядом с украшенной чудесными цветами девушкой, не смея только дотронуться до нее, а в кондратьевском романе одного запаха марены и тои хватает, чтобы выходец с того света отправился обратно на кладбище (по этой причине отпадает и необходимость в тянущемся до первых петухов сбрасывании вещей).

Причина, по которой Кондратьев предпринял замену терлыча на марену, вероятно, заключается в стремлении писателя к «диссимиляции» образного ряда своего произведения. Дело в том, что на долю тер-

¹ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Том первый. Выпуск первый, с. 80.

² Подробный перечень ипостасей «мифического любовника» приведен в работе Н.К. Козловой: Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеех. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Монография / Под ред. Ю.И. Смирнова. Омск, 2000, с. 71-80.

лыча (тирлича) в романе приходится повышенная функциональная нагрузка: с одной стороны, с рассказа о нем начинается вторая вставная быличка (контуры соответствующего фольклорного жанра в ней, впрочем, довольно размыты), а с другой — он фигурирует в эпизоде ночного похода Аксютки на болото; вести речь об этом растении больше двух раз писатель, видимо, посчитал избыточным. Возникает, правда, вопрос: почему Кондратьев оставил «в покое» тою и даже не сделал ограниченный для ее упоминания, ведь о ней, помимо первой вставной былички, говорится во всех тех случаях, когда «героем» повествования становится тирлич. Ответ здесь только один: на слове «тоя» держится весь ритм возгласов черта и упыря, лишиться которых Кондратьев не мог себе позволить: слишком большой экспрессивностью они обладают¹.

Обратимся к характеристике второй вставной былички. Она представляет собой рассказ Праскухи Аксютке о том, как могут пригодиться тирлич-трава и венок из тои: «Если на тебе тирлич-трава зашита, особливо если в церкви освященная, да венок из тои на голове, да освященного мака с пригоршню в кармане, ни черти, ни упыри тронуть тебя не смеют. Сама только их с себя не снимай. Иной раз случается, нечистый таким раскрасавцем парнем явится, что только держись! И ласковые речи говорит, и жениться обещает, и всего только просит, чтобы венок с головы сняла. А чуть ты этот венок снимешь, он тебя и схватит, как кот мышку...».

На этот раз Кондратьев осуществил своеобразное сжатие (если использовать компьютерную терминологию — дефрагментацию) исходного текста, который выглядит следующим образом: «Однажды, в день Ивана Купалы, девки, собравшись по обыкновению на улице, начали свои игры. В это время пролетевший над ними черт закричал: «гоя, гоя, всяка дивка моя»; в числе этих девушек действительно была одна, которая украсила свою голову цветами «тои». В другой раз, та же самая девушка и в том же головном уборе вышла на прогулку в лес. Там встретился с нею черт в образе молодого и очень красивого парня и завел с нею любовный разговор, приговаривая беспрестанно: «скинь, дивко, тою, будешь моею». В порыве сердечных чувств, девушка исполнила домогательство мнимого парня, и ею сейчас же овладел черт»².

Не исключено, что на такое «свертывание» сюжета повлияли смысловые «шероховатости» только что цитированного текста. Последние, в свою очередь, могли быть вызваны простой опечаткой, на наличие

¹ Терлыч тоже может обойтись без тои, но лишь при наличии рифмующегося слова: «каб не терлыч, был бы я твой паныч», — говорит в схожей ситуации перелестник-черт (Номис. Українські приказки, прислів'я та інше. СПб., 1864, с. 5).

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Том первый. Выпуск первый, с. 80.

которой указывает слово «действительно» («в числе этих девушек *действительно* была одна, которая украсила свою голову цветами «тои»). Его присутствие мотивировано только в том случае, если черт сразу обратил внимание на девушку с цветами той на голове, выделил ее среди других; тогда имеет смысл читать его возглас иначе: не «гоя, гоя, всяка дивка моя», а «тоя, тоя, всяка дивка моя» (это равнозначно предположению, что не спасет никакой оберег). Искаженный вариант относится к числу ошибок, происходящих оттого, что в наборной кассе оказывается неправильно положенная буква. Как известно, «по большей части это происходит при разборе, когда мелкие буквы по сходству очертаний принимаются одна за другую»¹. Особенно часто путаются буквы «с» и «е», «т» и «г», «и» и «н», «н» и «п», «ш» и «щ». Предлагаемая конъектура одновременно объясняет, почему – вопреки логике вещей – черт продолжает преследовать обладательницу той, а не кого-нибудь из ее подруг, лишенных магических средств.

Подробное описание подготовки полета Аниски на Осиянскую гору для участия в шабаше «выросло» из довольно незначительного по объему сообщения: «Говорят, что ведьма, желая отправиться на промысел, снимает с себя рубашку, намазывает все свое тело какою-то мазью, ставит после этого в печку горшок с какою-то жидкостью, разогревает ее и, когда жидкость начинает испаряться, в то время ведьма схватывает кочегру или помело, садится верхом, как на лошадь, и улетает вместе с парами жидкости в трубу»².

Этот «конспект» Кондратьев дополнил подробностями, создающими иллюзию непосредственного наблюдения за происходящим. Описывается сосуд, в котором находится мазь («большая белая глиняная банка», хранящаяся в сундуке); она перестает быть просто «какой-то» и становится «пахучей»; горшок с «какою-то» жидкостью» приобретает облик маленького горшочка «с зельями, залитыми водой». И то, и другое вместе с разложенными на кутку печи углями для кипячения травяного настоя приготовлено «заблаговременно». От изложенного Чубинским алгоритма Кондратьев отступает лишь один раз: Аниска мажет свое тело волшебной мазью не до испарения закипающей жидкости, а после (тогда же вместе с другими предметами гардероба снимается и рубашка: «Когда вода стала согреваться, Аниска еще раз проверила, хорошо ли занавешены окна, и начала раздеваться. Слышно было, как шуршат снимаемые юбки и кофта с рубахой; стукнули, упав около лавки, сапоги. Мелькнули при розовом свете раздуваемых углей наклоненное к ним слегка покрасневшее лицо, розовеющая шея и плечи...»).

¹ Томашевский Б.В. Писатель и книга. Очерк текстологии. М., 1959, с. 43.

² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Том первый. Выпуск первый, с. 197.

Не забывает при этом Кондратьев и о своем излюбленном приеме «обытовления» мифа. Тщательно следящая за своей внешностью Аниска (как заправская деревенская модница) сначала хочет «подвести себе сажею глаза и без того черные брови», но вовремя вспоминает, «что вспотеет, вдыхая колдовские пары, и сажа потечет тогда по лицу». От наведения красоты приходится отказаться, но не сумевшая воплотить свои косметические фантазии Аниска не слишком переживает: «И так лучше всех буду, пожалуй, – думала ведьма, стараясь припомнить, кто может с нею соперничать красотой на шабаше. – Разве что та, белокурая, с господской прической и складками на боках от корсета... Только та тоща слишком... Вряд ли кто, кроме Самого, на нее польстится. А если Он и позарится, туда ей и дорога!..» Любопытно, что здесь утонченно-аристократические (но, с точки зрения Аниски, странные и даже извращенные) представления о женской красоте, присущие владыке мрака (ему пришлось бы по вкусу героини Эдгара По), имплицитно противопоставляются взглядам на этот же счет в духе известных рассуждений Чернышевского.

Испарения колдовских зелий также приобретают в романе вполне определенный запах и воздействие на сознание человека: «От горшочка поднимался пока еще не сильный, скорее приятный для обоняния, чуть-чуть смолистый, слегка дурманящий пар». Столь же конкретные свойства получает и дающая способность к левитации мазь: «Мазь пахла еще сильнее, хотя несколько иначе, нежели варево... Жирное снадобье жгло и холодило одновременно...». Заодно дается и подробная «инструкция» по ее применению, своей дотошной детализацией напоминающая разного рода заговорные перечни: «Ведьма натерла себе виски, за ушами, шею и грудь, под мышками, ладони, ступни и другие места... Были старательно смазаны затем палка и железо ухвата. Рука ведьмы прошла и по венуку, и по колбасе, и по бутылке с водкой. Обе ладони были вытерты после о волосы».

Еще одним источником «демонологического» романа стало зафиксированное в материалах Чубинского поверье о дятле, почти лишенное мифологической окраски: «Кажут, як бы послухать в ночи коло дятлового гнезда, то можна почуць, як вин стогне. То в ёго голова болыть от того, що вин цілий день клював»¹.

Кондратьев не стал помещать этот микросюжет о страдающем головной болью дятле в те повествовательные звенья, которые, казалось бы, нуждаются в подобной орнаментации: ночные походы в лес Сени Волошкевича (в одном случае за цветком папоротника, в другом – на глухариный ток), Праскухи с Аниской (для собирания чудесных зелий)

¹ Там же, с. 61.

и Аксютки (ее цель — узнать о своем происхождении). Писателю ничего не стоило рассказать о том, как один из них (в ходе блужданий по лесу) случайно оказался по соседству с дятловым гнездом и услышал доносящиеся оттуда «стоны» (с последующей иронически-снижающей развязкой этой сцены: например, испуг того же простодушного и недалекого Сени Волошкевича, принявшего «стоны» дятла за голос нечистой силы, мог бы сменяться заключенным в поверье «рационалистическим» объяснением происходящего). Вместо этого Кондратьев использовал указанное поверье как своеобразное «привораживающее» средство: с помощью рассказа о нем Аниска овладевает вниманием Сени, который (сначала из любопытства), втягиваясь в беседу с ней, невольно становится на путь, приводящий его в итоге к гибели.

Подкараулившая возвращавшегося с охоты Сеню Аниска (перед этим колдовавшая над его следом) обращается к нему с такими словами: «Здравствуйте, Сеничка, — сладким голосом скорее запела, чем заговорила, Аниска, — сколько птицы настреляли! А дятла-то зачем убили? Есть ведь не будете? Кончил он свою горемычную жизнь от вашей руки!.. — Почему же у него жизнь горемычная? — не удержался, чтобы не спросить, Сеня. — А вы сами разве не знаете? А еще ученый! Дятел ведь носом деревья долбит. Так за день намучается, что ночью от головной боли спать не может. Ежели не верите, то подойдите как-нибудь к дуплу, где он ночует, и услышите, как он, бедняга, стонет...» Начавшийся таким образом разговор заканчивается тем, что Сеня заходит к Аниске в хату, где его угощают квасом, в который ведьма предварительно добавила магическое снадобье (что-то темное «из маленького стеклянного пузырька»).

Последний эпизод романа, о котором пойдет речь, стал результатом трансформации фрагмента, который можно условно назвать «испытание сыром»: «Ведьма природная, желая кого-нибудь научить своему искусству, прежде всего, делает над своею ученицею испытание. Оно совершается так: ведьма берет кусок своего сыра и предлагает взять часть его и своей ученице и отправляется с нею к колодцу или речке. Тут ведьма предлагает своей ученице раздробить принесенный ею сыр на мелкие кусочки и бросить в воду, приказывая ей смотреть в воду и сказать, что она там увидит? Та, конечно, отвечает, что ничего не видит. Затем ведьма раздробляет свой сыр и бросает его тоже в воду; тотчас сбегаются всевозможные гады и быстро расхватывают сыр. Ведьма, указав это своей ученице, говорит: «Так растерзают черти твою душу на том свете за ремесло ведьмы». Если ученица не устрашится этого и примется учиться, тогда ведьма начинает давать ей уроки»¹.

¹ Там же, с. 198-199. Подобные рассказы, видимо, были достаточно широко распространены на территории Малороссии, о чем, в частности, свидетельствует следующее суверенное

В романной версии исходного «мифа» события разворачиваются по схожему, но все же заметно скорректированному сценарию. Они начинаются с того, что Праскуха (после настойчивых просьб Аксютки научить ее «обращаться с нечистым») ведёт свою воспитанницу «к небольшому лесному ручью, вытекавшему из болота» (таким образом, реализуется второй вариант из тех, что намечены у Чубинского). Там она достаёт «кусочек творогу» (в украинском языке слово «сыр» обозначает именно творог), что-то шепчет над ним, кидает в воду и призывает «своей воспитаннице внимательно смотреть» туда: «Что ты видишь? – строго спросила она, держа правую руку на темени девочки. – Со дна вышли какие-то маленькие, почитай прозрачные, не то жуки, не то пауки хвостатые и рвут на части творог. – Так же и бесы разорвут твою душу на том свете, если ты на этом будешь с ними водиться».

Итак, если у Чубинского ритуал проверки на «прочность» будущей ведьмы состоит из двух частей (не имеющее последствий действие посвящаемой сменяется аналогичным, но уже с другим результатом, действием посвящающей), то Кондратьев довольствуется лишь одной, заключительной, предоставляя знахарке Праскухе все делать самой, без каких-либо предварительных договоренностей с Аксюткой. Самое же главное отличие заключается в том, что меняется сама направленность

повествования: «<Нская девушка> захотела сделаться ведьмой: и вот, стала она очень просить одну ведьму научить ее всему нужному для ведьмы. Согласилась ведьма и говорит: «Завтра, на заре приходи к озеру и принеси кусок сыру». Пришла девушка на условленное место и сыру принесла, а ведьма уже ждет ее и говорит: «Брось сыр в воду». Девушка бросила, и вот приплыла мелкая рыбка и похватила сыр. Ведьма в свою очередь бросила сыр и вдруг, к ее сыру, приползли гады, ящерицы, жабы и начали каждый шарпать его в свою сторону. Тогда ведьма сказала девушке: «Бачишь, як твій сыр легонько пойила рыбка, а мій тягас усяка гадына? Оттак и нашим матерям и тим свити: души твоєї матери легко, а мой, дуже нудно. Оттепер колы хочеш быть видьмой, то буду учить, а ни, то йди собі, да тильки не кажи нікому, що бачыла!» Девушка отказалась учиться и поспешила уйти» (Чернявская С.А. Обряды и песни с. Белозерки Херсонской губ. // Сборник Харьковского Историко-филологического общества, состоящего при Имп. Харьковском университете. Том 5. Харьков, 1893, с. 85). Интересно, что в 1997 году среди старообрядцев Литвы была записана быличка, сюжет которой также восходит к «испытанию сыром». Речь в ней идет о том, как вылечивший больную корову «волхвит» показывает ее хозяйке, чем обернулось для него приобретение колдовских знаний: «А мать моя и говорит: «Хорошо, что вы знаете», – на этого мужа, волхвита. А он, говорит, масло ест, помню, с сыром сл. И он говорит матери: «Бери кусочек сыра, и я возьму кусок сыра. И... в тебя вода есть?». Она говорит: «Есть, в сáжалке; чистая, солнечная вода, прозрачная – камешки...». Ему так и надо было, наверно. Он говорит: «Кидай ты свой кусок сыра в эту воду!». Ну, она бросила... Ничего, сыр потонул, значит, на этот песок, на эты камешки, и чистый сыр. «А вот, – говорит, – я брошу». А мать, говорит, – дорогая, извиняюсь – а всяких ужаків, а всяких всего... «Вот, – говорит, – ты не знаешь ничего – твоё сердце чистое, ты не знаешь ничего. А вот я знаю – погляди вот...» (Ю.А. Новиков, Р. Трмакас. Поверья и мифологические сказания о «волхвитах» (колдунах): Из записей фольклора старообрядцев Литвы // Русский фольклор. Том XXXI. Материалы и исследования. СПб., 2001, с. 311-312, № 5).

ритуала: из первого этапа посвящения в ведьмы, призванного подтвердить отсутствие сомнений и страха в следовании по выбранному пути, он превращается в средство предостережения, чья цель – принудить отказаться от союза с нечистой силой.

Таким образом, работая с источниками, Кондратьев никогда не шел по пути простой «пересадки» текста-донора. Вместо этого он предпочитал (если применить выражение Людвиг Витгенштейна) принцип «семейных сходств», при котором художественное произведение, фольклорная запись или этнографическое описание накладывались друг на друга, переплетались друг с другом, образуя «сложную сеть подобий», «сходств в большом и малом»¹.

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования (1953) // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. М., 1994, с. 111. Хотя принцип «семейных сходств» Витгенштейн сформулировал при анализе функционирования языковых выражений, им предпринимались попытки применить его и к решению этнологических проблем: Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1989, с. 251-263.

МАГИЧЕСКИЕ ОПЫТЫ ГЕОРГИЯ ИВАНОВА

Перед входом на страницы «мемуарной» прозы Георгия Иванов почти все персонажи (независимо от того, как они вели себя в реальной жизни) помещаются на своеобразный карантин, в ходе которого должны расстаться с теми своими качествами, которые будут мешать возникновению комического эффекта; борьба с лишними «килограммами» серьезности ведется с помощью слухов, домыслов и сплетен, сопровождавших того или иного героя при жизни; когда же этих средств оказывается недостаточно, на выручку приходит фантазия автора, способная преодолеть любые преграды на данном пути. В результате такого сознательного мифологизирования, балансирующего на грани карикатуры и памфлета, реальный человек («удостоенный» ивановских воспоминаний) превращается в пародию на самого себя¹. Не стал в этом отношении исключением и такой замечательный ученый-ассириолог и поэт, как Владимир Казимирович Шилейко (1891-1930)².

¹ Вынося подобную оценку, мы не собираемся порицать повествовательную манеру Иванова (и уж тем более – осуждать автора): художественный эффект при такой обработке жизненного материала, безусловно, достигается. Писателя можно упрекнуть лишь в том, что свой беллетристический «товар» он подавал именно как исторический «документ», вводя в заблуждение и читателей, и исследователей. Поэтому лишь отчасти можно согласиться с Е.В. Витковским, что «проведение границы между «мемуарной» и чисто художественной прозой Г. Иванова – занятие неблагодарное и почти лишнее смысла» (Витковский Е.В. «Жизнь, которая мне снилась» // Иванов Г.В. Собрание сочинений. В 3-х т. Т. 1. Стихотворения. М., 1993, с. 32). Во-первых, сам художник стремился не к стиранию жанровых границ, ведущему к симбиозу «поэзии» и «правды», а к тому, чтобы первая воспринималась в границах последней; во-вторых, если мы хотим извлечь из воспоминаний Иванова реальную историческую информацию (те самые «двадцать пять процентов»), то просто необходимо провести в них соответствующие «борозды и межи».

² См. о нем: Грибов Р.А. Из истории русской ассириологии: В.К. Шилейко (1891-1930) // Очерки по истории Ленинградского университета. Л., 1968, с. 94-99; Топоров В.Н. Две главы из истории поэзии начала века: 1. В.А. Комаровский. 2. В.К. Шилейко // Russian Literature. 1979. Vol. VII-VIII. С. 249-326; Тамара Шилейко. Легенды, мифы и стихи... // Новый мир, 1986, № 4, с. 199-212; Иванов Вяч. Вс. Одетый одесдоу крыльев (о переводчике В.К. Шилейко) // Вехи вечности. Ассирио-вавилонская поэзия в переводах В.К. Шилейко. М., 1987, с. 129-156; Он же. Очерки по предистории и истории семиотики // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том I. М., 1998, с. 664-669; Он же. В.К. Шилейко: Очерк творчества // Памятники и люди. М., 2003, с. 62-81; Владимир Шилейко: Последняя любовь. Переписка с Анной Ахматовой и Верой Андреевой и другие материалы. М., 2003; Емельянов В.В. В.К. Шилейко и его «Ассири-

Ему Георгий Иванов посвятил очерк «Магический опыт»¹, почти целиком соответствующий обозначенной выше методике. Показательно, что, с точки зрения исследователей творческого наследия Шилейко, самым достоверным эпизодом этого текста выглядит приводящий к столкновению с паранормальными явлениями визит к «магу»: на фоне мифологической биографии главного героя он приобретает едва ли не приземленный (почти натуралистический) характер².

Случай, о котором идет речь, произошел «зимой во время войны, должно быть, в 1915 году»³. Явившись к Иванову «часов в одиннадцать вечера» Шилейко стал предлагать отправиться к живущему на Охте Василию Петровичу Венникову, не только «мужу больших познаний»

авионский эпос» // Ассирио-авионский эпос. Переводы с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко. СПб., 2007, с. 468-555 (в этом же издании на с. 564-570 приведена «Библиография В.К. Шилейко»). Художественные произведения Шилейко, долгое время рассканные в малодоступной периодике начала века, стали доступны читателю в публикациях последних двух десятилетий: Шилейко В.К. Через время (стихи, переводы, мистерию). М., 1994; Шилейко В.К. Тысячелетний шаг вигилий. Стихи и переводы. Томск, 1994; Шилейко В. Пометки на полях. Стихи. СПб., 1999 (эта книга даст полный свод стихотворений данного автора); Шилейко В.К. Воспоминания. Письма. Стихи. СПб., 2001.

¹ Впервые напечатан в рижской газете «Сегодня» за 1932 г. (№ 301). Надо сказать, что на странички мемуарной прозы Шилейко попал еще при жизни. Это произошло – если не учитывать «задержавшийся» по дороге к читателю «Автобиографический роман» Ларисы Рейснер – в «Китайских тенях» того же Георгия Иванова, где в одной из частей (опубликованной в 1924 г. в парижском «Звене») Шилейко представал как изобретатель особого стихотворного жанра – «жоры». Угадывается Шилейко и в герое «Петербургских зим» поэты Ш. – «длинном, черном, каком-то обожженном, в долгополом выгоревшем сюртуке. Необыкновенно ученом, полусумасшедшем».

² «Экзотические детали биографии Шилейко у Г. Иванова (дед – полковник русской армии, перешедший к польским мятежникам; получение крупного наследства от погибшего «приятеля детства» (вскоре промотанное); «кафедра египтологии где-то в Баварии», которой Шилейко пренебрег), разумеется, требуют критической проверки и скорее примыкают к «мифу» о Шилейко, складывавшемуся в 1910-е годы. В то же время центральный эпизод очерка – поездка к «магу», – возможно, имел реальную основу. В корпусе клинописных текстов большой объем занимают заклинания и предсказания; специалисты интерпретируют их, изучая в том числе и современную аналогичную практику; соответствующие тексты Шилейко переводил и сам (вошли в книгу «Через время»)» (Мед А.Г., Кравцова И.Г. Предисловие // Шилейко В. Пометки на полях, с.40-41). Известно также, что Ахматова оценивала ученые занятия Шилейко как «чаромутис» (Ахматова А. Лозинский // Ахматова А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1997, с. 139); такая характеристика, впрочем, не более чем метафора, усложненности и непонятности ассириологических штудий для простых смертных (Ахматова в данном случае оказывается в их числе). Схожий перенос значения использовал и сам Шилейко, когда (в прениях по поводу доклада В.Б. Шкловского «О новом слове», состоявшемся в «Бродячей собаке» 23 декабря 1913 года) сравнил художественные искания русского футуризма с «чернокожными операциями» (Паст В. Встречи. М., 1997, с. 184).

³ Здесь и далее все цитаты из произведений Георгия Иванова даются по следующему изданию без указания томов и страниц: Иванов Г.В. Собрание сочинений. В 3-х т. М.: Со-гласие, 1993.

(«даром, что корову через «ять» пишет и по ремеслу столяр»), но и обладателю «какой-то необыкновенной власти», действие которой Шилейко хотелось проверить. Спутник потребовался ему в качестве независимого эксперта, гарантирующего чистоту магического опыта: «Я потому и прошу тебя поехать, что ты ничего не знаешь. Я знаю и не доверяю себе. Самовнушения со своей стороны боюсь. А ты – другое дело. Увидишь, значит, правда, было. Не увидишь, значит, и не было ничего».

Иванов не заставляет себя уговаривать и спустя некоторое время таксомотор доставляет экспериментаторов к одноэтажному дому с новенькой вывеской: «Столярная мастерская В.П. Венникова». Ночным визитерам не терпится приступить к делу, поэтому хозяин («синяя поддевка, борода клинышком, ярославские, светлые, с хитрецей глаза») усаживает их за стол, который застилает куском белого холста; под холст кладется привезенный Шилейко небольшой сверток (что в нем лежит – пока неизвестно). Подобно участникам спиритического сеанса, «чарователи» рассаживаются в определенном порядке: «Хозяин посредине. Справа – я, слева – Шилейко». После минутного сосредоточенного молчания «тихим, монотонным голосом, немного нараспев, столяр начал бормотать:

Стоит мать сыра земля,
Бегут по земле три кобеля,
Растут на земле три гриба,
Идут по земле три Божьих раба,
Владимир, Егор и Василий.
У каждого кобеля свои дела.
У каждого гриба своя нога.
У каждого человека своя судьба,
У Владимира, у Егора, У Василия.

Он начал медленно, раздельно, отчетливо окая по-великорусски. Потом понемногу стал шептать быстрее и быстрее. Монотонный распев перешел незаметно в свист, мягкое оканье сменилось каким-то металлическим шелестом... Голос его все меньше напоминал обычный человеческий голос... Лицо было мутно-белое. Глаза закатились, губы прыгали.

Мне стало холодно, грустно, страшно, отвратительно <здесь и далее подчеркнуто нами – А.К.>. Свистящая скороговорка помимо моей воли увлекала меня куда-то, и я не имел силы сопротивляться. Что-то мутно-липкое было в этом постепенном опутывании разума набором ритмических свистящих слов, где, как припев, повторялись наши имена вперемежку с Богородицей, Христом, зелеными лугами, морями-океанами и какими-то замысловатыми присказками. Несмотря на елей-

ный смысл, неуловимый оттенок кощунства был во всем этом. Еще все повторялось о руке: «белой руке», «сахарной руке», «царской руке», о которой тоскуют и от которой чего-то ждут Владимир, Егор и Василий.

Явись, рука, из-под бела платка
Владимиру, Егору и Василию.

Вдруг совершенно отчетливо я увидел на холсте перед собой женскую руку. Это была прелестная, живая, теплая, смуглая рука. Она шевелилась и точно тянулась к чему-то, она вся просвечивала, точно сквозь нее проникало солнце...

Шилейко вскрикнул и отшатнулся. Столяр не бормотал больше. Вид у него был разбитый, изможденный, глаза мертвые, на углах рта пена».

Потрясенный увиденным, Иванов только по возвращении в город (при выезде «с Литейного на ярко освещенный Невский») спросил у Шилейко, что же было в таинственном свертке. Организатор эксперимента не стал тянуть с ответом и развернул его: «В бумаге был ящик вроде сигарного со стеклянной крышкой. Под стеклом желтела сморщенная, крючковатая лапка, бывшая когда-то женской рукой. Такая-то принцесса, назвал Шилейко. Такая-то династия. Такой-то век до рождения Христова. Из музея. Завтра утром положу на место. Никто не узнает...» Иванову вновь стало «холодно, грустно, страшно, отвратительно».

Нетрудно доказать, что под непрочной мемуарной упаковкой этой изящной мистической истории кроются не реальные события, а еще одна «рука» – рука профессионального писателя, способного «склеить» из общих мест своей прозы новую повествовательную мозаику практически любой тематики.

Так, «близнецы-братья» столяра-колдуна едва ли не толпятся на страницах ивановских произведений. «Наружностью мужика-ярославца, смекалистого и плутоватого», обладает, например, некий К. – один из героев рассказа «О свитском поезде Троцкого, расстреле Гумилева и корзинке с прокламациями» (он имеет к тому же репутацию «утонченного человека, знатока и врача самых потаенных, самых редких душевных извращений»). Схожая внешность и у хозяина трактира «Ягода», куда приходит поэт Валентин Лаленков, центральный персонаж рассказа «Черная карета»: «среди опрокинутых чашек, наваленных грудой булок и двух синих, одна с лимонами, другая с папиросами, ваз глядело плутоватое лицо хозяина-ярославца». Студенту Иллингу – герою рассказа «Карачаевский особняк» – дворник помогает проникнуть в квартиру пленившей его женщины (он выводит из строя проводку, чтобы провести Иллинга под видом электромонтера): «умный ярославский

мужик оказался недурным сообщником». Его собрат по коммунальному цеху, фигурирующий в очерке «Московский Форштадт», наделен такими же «территориально» обусловленными качествами: «Исполнительный человек дворник Семен из себя молодец: белозубый, статный, почтительный, ловкий. В Ярославской губернии, откуда он родом, может быть, и много таких, но на Форштадте, да, пожалуй, и во всей Латвии, второго такого молодца не сыщешь».¹

Необычный голос волхвующего столяра звучит как эхо пушкинского «Заклинания»², которое «свистящим металлическим шепотом» Шилейко читал Иванову в автомобиле (заметим, что такая интродукция вызвала недовольство будущего эксперта: «Ты хочешь, чтобы я был беспристрастным свидетелем какого-то опыта, а шипишь и свистишь так, точно сам колдун. Мало что может померещиться от одного такого чтения», – говорит Иванов). С другой стороны, в новелле «Жизель» повествователь становится жертвой «свистящего, странного, прелестного и отталкивающего голоса» таинственной героини, причастной к закулисной борьбе могущественных спецслужб; гипнотизируя рассказчика (с тем, чтобы заставить его выкрасть важные документы из военного министерства), она делает над ним «какие-то пассы», перечисляя при этом действия, которые он должен совершить; в конце «сеанса» Жизель «свистящим шепотом» приказывает ему заснуть: «Она прижимает к моему рту стакан, поддерживает мою голову. «Пей, пей, – слышу я нежный, свистящий, настоящий шепот и глотаю что-то сладкое и одурманивающее».³

Впрочем, «свистящая» манера произношения (в различных своих вариациях) может и не соприкасаться с волшебством или манипуляциями человеческим сознанием. Так, в очерке «Анатолий Серебряный» она превращается в дополнительное средство сатирической характеристики поэта-графомана: «Голос у него неприятный, хриплый, жесткий... Читает он нараспев, размахивая руками и разбрызгивая слюну. Иногда, должно быть, в самых мощных, по мнению автора, местах, чтение переходит в свистящий визг»⁴ (любопытно, что впоследствии этот персонаж

¹ Как минимум одна из этих характеристик находит соответствие в известном присловье: «Ярославцы лукавцы» (Снегирев И.М. Русские народные пословицы и притчи. М., 1999, с. 294). См. также у Гоголя в лирическом отступлении о тройке в «Мертвых душах»: «...наскоро живьем с одним топором да долотом снарядил и собрал тебя ярославский расторопный мужик».

² Другим «эхом» пушкинского текста можно считать сходство начала второй строфы «Заклинания» с финальным призывом колдующего столяра: «Явись, возлюбленная тень...» – «Явись, рука, из-под бела платка...»

³ «Свистящим говором» обладает и героиня рассказа «Аврора».

⁴ Награждая своего героя (точнее, антигероя) «свистящим визгом», Иванов косвенно воздействует (осознанно или нет – другой вопрос) один из эвфонических принципов, сфор-

– ставший после революции крупным хозяйственным деятелем – забальзамировал свою умершую возлюбленную, построил для ее мумии мавзолей под Петергофом «в египетском вкусе» и ежедневно ездил «туда служить какие-то мессы»).

Отрывки плотничьих «шептаний», пронизанных многочисленными словами-рефренами, не дают нам возможности восстановить пропущенные фрагменты магического текста, но зато заставляют вспомнить однотипное построение – стихи «О Эдгаре» Владимира Пяста. Если верить Иванову¹, Пяст всегда читал их в конце любого своего выступления: «Не помню, как они начинались, не помню их содержания – они были очень путаны и довольно длинны. Как какое-то заклинание в веренице самых разнообразных слов и образов, время от времени повторялось имя Эдгара По, вне видимой связи с содержанием».² Впечатление от этого чтения (да и от самого чтеца) также весьма напоминало конечную реакцию Иванова на магический опыт: «Действительно, что-то лунатическое было и в этом лице, и в этих связанных движениях, и в этих музыкально-томительных стихах, всей этой замкнутой в себе, обращенной куда-то в потустороннее жизни. Что-то, от чего людям становится холодно и тоскливо, что-то, с чем человеку нечего делать и где ему нечем дышать».

Во многом аналогичный эффект, по наблюдениям Иванова, присущ подлинной поэзии, в какие бы «одежды» ни рядилось ее исполнение. Так, Мандельштам, читая собственные стихи, «пел и подвывал». Больше того, «в такт этому пенью он еще покачивал обремененной ушами и баками головой и делал руками как бы пассы» (напомним, что пассы – профессиональные жесты фокусников, гипнотизеров, спиритов, колдунов и прочих специалистов по контактам с необычным и сверхъестественным – делает и героиня «Жизели»). Казалось бы, в соединении с внешностью поэта подобное «пение» должно было казаться очень

мулированный, в частности, Б.В. Томашевским: «...звук «с», напоминающий свист, <...> может выражать презрение, поскольку свист вообще есть знак неодобрения (из театрального обычая слово «освистывать» приобрело широкое значение) или жестокой иронии» (Томашевский Б.В. Теория литературы. Поэтика. Четвертое издание. М. – Л., 1928, с. 66). По замечанию Л.П. Якубинского, «некоторые языковеды признают влияние эмоциональных состояний фактором в изменении звуков языка» (Якубинский Л.П. О звуках стихотворного языка [1916] // Якубинский Л.П. Избранные работы: Язык и его функционирование. М., 1986, с. 173), что вполне объясняет метаморфозы голоса Анатолия Сербряного.

¹ См. очерк «Лунатик».

² Надо сказать, что для Г. Иванова произнесение любого заклинания всегда предполагает многократное повторение. Показателен в этом отношении включенный в «Китайские тени» рассказ о последних часах поэта Фофанова, у которого «перед самой смертью... со страшной силой проснулось желание жить, дикое сопротивление перед этой, уже раскрытой для него могилкой. «Не хочу, не хочу, не хочу умирать», – повторял он непрерывно, точно заклинание. С этим страстным «не хочу» на губах он и умер».

смешным. Однако не казалось: «Напротив, – говорится в «Петербургских зимах», – чтение Мандельштама, несмотря на всю его нелепость, как-то околдовывало. Он подпевал и завывал, покачивая головой на тонкой шее, и я испытывал какой-то холодок, страх, волнение, точно перед сверхъестественным. Такого беспримесного проявления всего существа поэзии, как в этом чтении, как в этом человеке (во всем, во всем, даже в клетчатых штанах), – я еще не видал в жизни»¹.

Что касается содержимого сигарного ящика, то и без вмешательства таинственного столяра его можно разглядеть на том «холсте» различных соответствий, который образует совокупность принадлежащих Георгию Иванову текстов. С «потусторонними» руками мы сталкиваемся, например, в рассказе «Четвертое измерение», где героя, едущего в одиночестве в двухместном купе, пытается задушить призрак (или пришелец из того самого «четвертого измерения»): «В синем свете ночника ясно вырисовывались только его руки, лежащие на коленях. Руки были худые, костлявые...» и «как мертвые». Эти «...страшные, худые, костлявые руки медленно приподнялись с колен, медленно в синем сумраке потянулись ко мне. Медленно, понемногу, все ближе, ближе к моему лицу, к моему горлу...» <все время подчеркивается, что эти «мертвые» руки призрака «живут» самостоятельной «жизнью» – А.К.>; «Я отчаянно закричал, отталкивая от себя эти страшные руки... и проснулся». В другом купе попытка призрака оказалась более удачной: он сумел-таки задушить не успевшего «проснуться» пассажира (лицо жертвы «было искажено, глаза навывкате, на шее ясно чернели следы длинных, костлявых пальцев»).

Вызывание мертвой руки древнеегипетской принцессы частично коррелирует с тем эпизодом «Книги о последнем царствовании», где на сеансе «некоего «отца Филиппа», спирита и гипнотизера, популярного в парижских роялистских кругах»², демонстрируется отрубленная голова Людовика XVI: она появляется в воздухе «сперва как туманное светящееся пятно, потом во всех отталкивающих подробностях реальной

¹ Аналогичное восприятие мандельштамовской декламации засвидетельствовано Шкловским в «Жили-были»: «он произносил строчки стихов, как будто был учеником, изучающим могучее заклинание» (Шкловский В.Б. Жили-были. М., 1964, с. 76). В этой книге содержится и один из «анекдотов» о Шилейко, который, тем не менее, достаточно ярко демонстрирует уникальность этого человека: «Случилось однажды, что студент В.К. Шилейко, переводчик древнеавиловской поэмы о трудах и подвигах царя Гильгамеша, забыл внести двадцать пять рублей за слушание лекций. Канцелярия, находящаяся в нижнем этаже, его механически исключила; но оказалось, что надо закрыть и отделение факультета» (Там же, с. 87).

² Впоследствии месье Леон (реальная фигура; по характеристике Иванова, – «предшественник Распутина») заставит «ожить» классический литературный текст: он подарит русской императрице икону с колокольчиком, предупреждающим, как и пушкинский золотой петушок, о появлении врагов.

картины. На потном лбу пульсирует черная жилка, лиловые закрытые веки подергиваются, и кровь несчастного короля тяжелыми каплями льется с обрубка шеи в предвечную ночь, откуда она появилась»¹.

Закономерен вопрос: в какой степени заговор столяра Венникова связан с подлинно фольклорной традицией? Есть ли в нем хоть что-нибудь, не имеющее отношения к литературным опытам писателя? С нашей точки зрения, ответ на этот вопрос должен быть отрицательным. Во-первых, трудно допустить, что спустя столько лет Иванов смог бы воспроизвести нашептанный заклинателем текст² (поездка с Шилейко мало напоминает фольклористическую экспедицию). Во-вторых, – и это, пожалуй, главное – заговор на «вызывание» мертвой руки лишен какого бы то ни было места в жанровом и ритуальном пространстве; восточнославянским магическим практикам присущ предельный прагматизм; те процедуры, которые реализуются в их границах, направлены на достижение исключительно утилитарных целей³. При таких правилах «игры» практически невозможно допустить наличие в заговорном фонде различного рода балаганных «трюков», удовлетворяющих не насущным жизненным потребностям, а жажде чудесного, необычного⁴; по-

¹ Если голова несчастного французского короля невидимо хранится в «предвечной тьме» (откуда она извлекается лишь по мере надобности), то в других случаях используются более тривиальные способы, позволяющие (как и в случае с рукой египетской принцессы) вести непосредственное «наблюдение»: заспиртованная голова Германа (очерк «Мертвая голова») стоит на шкафу в одном из подвалов петроградского ЧК; в очерке «Александр Иванович» голова убитого женой и ее любовником мужа спрятана в обычном чемодане.

² Хотя надо признать, что в некоторых случаях память этого писателя восхитает: уже в глубокой старости он мог цитировать – правда, с искажениями – фрагменты тех стихотворений Мандельштама, которые не персиздавались почти полвека (так, в очерке «Осип Мандельштам», опубликованном в 1955 г., звучат строчки из стихотворений «Когда октябрьский нам готовил времешник...» и «К Кассандре», датированных 1917 г.); но такое «долгосрочное» запоминание, безусловно, поддерживалось их длительным общением и дружбой – вещами, несоизмеримыми с однократным «нашептыванием» безвестного, случайно встреченного чародея.

³ В этой связи можно вспомнить, что рукой, отрезанной у мертвеца («мертвой рукой»), воры обводили сонных хозяев, чтобы последние не проснулись (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй. М., 1994, с. 737). Об использовании частей человеческого тела в магии см. также: Сумцов Н.Ф. Мертвая рука // Киевская старина, 1891, № 6, с. 482-483 (дополнение к § 116 «Культурных переживаний»); Сидоров. Знхарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997, с. 230-235; Буркхардт Якоб. Век Константина Великого. М., 2003, с. 200-207.

⁴ Единственный известный нам пример такого трюка – «анестезирующие» заговоры, произносимые при продвигании иглы сквозь щеки (получить о них представление можно, в частности, по следующим публикациям: Борисовский А. Приметы, обычаи и пословицы в пяти волостях Нижегородского уезда // Нижегородский сборник. Т. 5. Нижний Новгород, 1875, с. 265; Николай Виноградов. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Выпуск II. СПб., 1908, с. 38, № 32). Но мы уже высказывали предположение, что подобные тексты – часть вполне прагматически осмысленного обряда (см.: Нижегородские заговоры (В записях XIX-XX веков). Нижний Новгород, 1997, с. 118).

этому воспроизведенная Георгием Ивановым ситуация выглядит по меньшей мере надуманной: она была бы уместна в одном из художественных или философских салонов дореволюционного Петербурга¹, но не в столярной мастерской на окраине северной столицы.

В связи с этим можно высказать предположение, что непосредственным источником ивановского «Магического опыта» стали нашумевшие «медиумические» статьи Николая Петровича Вагнера², в которых постоянно встречается «образ материализовавшейся руки – летающей, машущей, пишушей, исчезающей»³. С точки зрения Ильи Веницкого, этот сквозной для Вагнера образ является символическим воплощением «экспериментального метода и телеологии спиритизма – учения, претендовавшего на постепенное физическое освоение нематериального мира и окончательное разрешение «вечного» вопроса о связи души и тела»⁴. Более того, «мелькающая» рука становится *знаком* (синекдохой) спиритизма⁵, одним «из важнейших символов символов-медиаторов в спиритической эйдологии, своеобразным ключом к спиритическому воображению»⁶.

Как справедливо указывает Веницкий, «наибольшее восхищение у профессора <Вагнера> вызвали явления из-за занавески руки покойной китайки Жеке (основной трюк Бредифа)»⁷. Но, кроме того, Вагнер привлек внимание читателей к многочисленным случаям материализации, наблюдавшимся в 1874 году на ферме братьев-медиумов Уильяма и Горация Эдди, расположенной в североамериканском штате Вермонт. На одном из них (в присутствии самой Блаватской) из-за занавески появилась рука грузина Михалко, исполнившая на гитаре лезгинку по просьбам собравшихся. Казалось бы, «загорелая, запачканная рука Михалко, покрытая бородавками и обмотанная янтарными четками»⁸, мало напоминает изящную кисть египетской принцессы (по сравнению с которой

¹ См., например, в очерке «О Кузmine, поэте-хирурге и страдалцах за народ»: «Часов с трех дня на Мойке начинался съезд. К пяти «салон гудел всеобщим ульем». Хозяйка, превозмогая свою простодушную натуру, толкует о «красоте порока». Другая, менее известная писательница К., в огромной шляпе, перебивая ее, *депешет о некромантии*».

² Николай Петрович Вагнер (1829-1907) – известный зоолог, прославившийся не только как один из инициаторов русского спиритического движения, но и как автор необычайно популярных в дореволюционной детской литературе «Сказок Кота Мурлыки». См. о нем: Русские писатели. 1800-1917: Биографический словарь. Т. I. М., 1989, с. 385-386.

³ Веницкий И. Мелькающие руки // Новое литературное обозрение, 2006, № 78, с. 180.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 192.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 182.

⁸ Вагнер Н.П. Письмо к редактору по поводу спиритизма // Вестник Европы, 1875, т. 2, № 4, с. 896.

даже кокетливая китаянка Жеке становится воплощением плебейских манер), но во всех этих случаях обращает на себя внимание неукротимая тяга «прописать» загадочные руки где-нибудь на Востоке, будь то Грузия, Китай или Египет.

Однако наибольшей близостью – во всяком случае, в том, что касается реквизита и обстановки – к «чудесам» охтинского столяра отличается подробно описанный Вагнером сеанс у спирита Юма. Сеанс этот «происходил за ломберным столиком, раскинутым и покрытым тонкой шерстяной салфеткой»¹ (сравните стол, застланный куском белого холста, в рассказе Иванова). Правда, живой руки участники данной сцены так и не увидели, зато могли наблюдать «небольшое возвышение или бугорок, который двигался и переходил с одного места <шерстяной салфетки – А.К.> на другое»² (что напоминает нам о положенном под холст свертке).

«Живую воду» для мумифицированной в далеком Египте верхней конечности способны были также предоставить многочисленные детские «страшилки» о злобешей Руке (черной, красной, зеленой, белой и т.д.). Хотя собственное место в системе русских фольклорных жанров они приобрели только в 1970 году³, есть все основания полагать, что подобные тексты существовали уже в начале двадцатого столетия. Самым, пожалуй, ярким свидетельством их почтенного возраста можно считать главу «Малышня» из автобиографической повести Эдуарда Лимонова «У нас была великая эпоха». Там рассказывается о том, как в первые послевоенные годы тринадцатилетняя девочка Любка пугала впечатлительных соседей-дошколят историями о «Черной Руке». Лимонов отмечает, что «все Любкины истории начинались с одной и той же присказки: «В черном-черном доме стоит черная-черная кровать (иногда это был стол), на черной-черной кровати лежит черное покрывало. На черном-черном покрывале лежит Черная Рука!»⁴ Эта рука «была коварна, зла и кровожадна. Могучая, она душила, резала, и... автор хотел написать «стреляла», но вовремя вспомнил, что нет, рука не прибегала к огнестрельному оружию. Все преступления руки были варварски примитивны, она предпочитала устранять противников путем разрезания, распиливания, разрывания и удушения... Рука сопровождала свои похождения пятнами крови, вдруг выступавшими на стенах или потолках. Эти сочащиеся кровавые пятна были фирменным знаком руки так же,

¹ Там же, с. 857.

² Там же, с. 858.

³ Именно тогда на Всесоюзной научной конференции в Новгороде ленинградские ученые О.Н. Гречина и М.В. Осорина впервые заявили о существовании детских страшных историй.

⁴ Лимонов Э. ...У нас была великая эпоха // Знамя, 1989, № 11, с. 31.

как для знаменитого Зоро буква «зэт», начерченная в пыли дороги, на камне или на спине врага»¹.

Поскольку и в «диахронической» перспективе механизм передачи «страшилок» не должен принципиально отличаться от обрисованной Лимоновым ситуации, следует признать, что рассказы о «Черной Руке» не могли появиться в одночасье, а тем более стать результатом индивидуального творчества боготворимой малышами Любки. Если представить себе гипотетическое «расстояние» между временем ее собственного приобщения к миру страшных историй и детством того же Георгия Иванова, родившегося в 1894 году, то оно окажется равным воображаемой цепочке всего лишь из пяти рассказчиков (или рассказчиц). Вполне естественно, что на такой дистанции сюжетный фонд повествований о «Черной Руке» (с которой, кстати, в «страшилках» связано «наибольшее количество мотивов и вариантов»²) обязан был сохранять определенную стабильность.

Но вернемся к тексту «Магического опыта». Весьма умеренная фольклоризация венниковского заклинания достигается за счет вкраплений тех лексических единиц, которые принято считать неотъемлемым признаком народного поэтического творчества. К ним относятся прежде всего такие устойчивые выражения, как «мать сыра земля», «белые руки» и «море-океан», рассеянные по всему пространству фольклорных жанров, включая и те, что обслуживают магические функции.

В заговорах, например, мы наблюдаем либо прямое обращение к «матери сырой земле» с какой-нибудь просьбой, либо сравнение с теми ее качествами, которые необходимы заклинателю. В первом случае можно сослаться на ритуал собирания целебных трав, зафиксированный в Нижегородской губернии: «А как станешь рвать, то надо прежде попросить матушку сырую землю, чтоб она благословила нарвать с себя трав для всякого надобья; надо ничком упасть на матушку сырую землю и молвить такие речи:

Гой земля еси сырая,
Земля матерая.
Матерь нам еси родная,
Всех нас еси породила
И угодьем наделила;
Ради нас, своих детей,
Зелий еси народила
И злак всякой напоила
Польгой беса отгоняти

¹ Там же.

² Лойтер С.М. Детские страшные истории («страшилки») // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998, с. 62.

И в болезнях отгоняти.
 Повели с себя урвати
 Разных надобьев, угодьев
 Ради польги на живот!»¹

Если же субъект заговора использует уподобление, то диапазон желаемого практически ничем не ограничен. В заговоре при недомогании ребенка мы находим, например, следующее сравнение: «Как мать сыра земля не боится ни стуку, ни бряку, так не боялся бы малый младенец (имя) ни щипоты, ни ломоты, ни заботы...»². Чтобы сохранить оружие от порчи и уроков, обращались к такому сопоставлению: «Как мать сыра земля не урочится, так бы и мое огненное ружье с белыми зверьми и летучими птицами не урочилось во все лето и осень матушку»³ (количество примеров может быть легко умножено).

Выражение «белая рука» служит хрестоматийным примером того, что Веселовский называл «окаменением» эпитета: переносом «оценки явлений известного порядка... на явления другого, враждебного или противоположного»⁴, как это происходит в сербском эпосе, где «даже мавр имеет белые руки – до того эпитет «белый» сросся со словом рука»⁵. В заговорах этот «окаменевший» эпитет может одновременно быть «сквозным». Яркий пример подобной двойственности наблюдается в обереге от колдунов из собрания Щапова: «...брал бы злой, лихой человек колдун, колдуница, еретик, еретица, своими *белыми* руками свой булатный нож, резал бы он свое *белое* тело своими *белыми* руками, грыз бы он свое *белое* тело своими *белыми* зубами»⁶.

Что касается «моря-океана», то это название является «наиболее распространенным заговорным именем»⁷, указывающим чаще всего на то водное пространство, которое как бы «описывает» сакральный центр мифологического мира: «На море, на океане, на острове на Буяне

¹ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 102, № 254.

² Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро Кн. В.Н. Тснишсва. СПб., 1903, № 37.

³ Великорусские заклинания, с. 135, № 316.

⁴ Веселовский А.Н. Из истории эпитета // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М., 1989, с. 66.

⁵ Миклошич Ф. Изобразительные средства славянского эпоса // Древности. Труды слав. комиссии императорского московского археологического общества. М., 1895. Т. I, с. 219.

⁶ Щапов А.П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого) // Сочинения А.П. Щапова в 3-х томах. Т. I-ый. СПб., 1906, с. 161, № 7.

⁷ Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 175.

стоит дуб таратынский...»¹; «На море на Окиане, посредь моря Белого стоит медный столб...»²; «На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями...»³; «в море-Окиане лежит Алатырь камень...»⁴ и т.п.

Но в своем нагнетании формул народной поэзии (его пик приходится на «пересказанную», а не «цитированную» часть заклинания) Иванов допускает и ряд просчетов. Выражение «сахарная рука» воспринимается, например, как искусственная конструкция, возникшая в результате контаминации пресловутой «белой руки» с «устаами сахарными» или «ествушкой сахарной». Что касается «царских рук», то они, надо полагать, появились как непреднамеренное воспоминание о высоком социальном статусе «подопытной» египетской принцессы.

В любом случае, «инъекции» всех этих формул (как подлинных, так и мнимых) оказалось крайне недостаточно для придания заклинанию столбара статуса фольклорного факта.

В наследии Георгия Иванова есть еще несколько текстов, в которых тем или иным образом присутствуют жанры «фидеистического слова»⁵. Так, в самом начале «Петербургских зим» нас ожидает рассказ об «апокрифической» молитве, присланной Гумилеву по почте. Правда, как и в случае с «Магическим опытом», читателю приходится довольствоваться малым – незначительными фрагментами виртуально существующего произведения. Непосредственным объектом очередного «цитирования» становится экспозиция «ложного» акафиста: «Перепишите и разошлите эту молитву девяти вашим знакомым. Если не исполните – вас постигнет большее несчастье...»

Дальше шла молитва: «Утренняя Звезда, источник милости, силы, ветра, огня, размножения, надежды...»

По мнению Вадима Крейда, высказанному в комментариях к ивановскому трехтомнику, эта «странная молитва» представляет собой «смесь христианской мистики с верованиями заведомых сатанистов. Автор «молитвы» был явно знаком с книгой Якоба Бёме «Аврора, или Утренняя заря в восхождении», где Венера (т.е. «Утренняя Звезда», «Люцифер») названа «блаженнейшей планетой или возжигательницей любви к природе». Однако в стилизованной под Бёме «молитве» «звезда Люцифера» связывается с сатанизмом. Воззрения, близкие к гностицизм

¹ Попов Г. Ук. соч., № 87.

² Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 62, № 53.

³ Великорусские заклинания, с. 62, № 149.

⁴ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 68, № 63.

⁵ Термин «фидеизм» (от лат. *fides* – вера) принадлежит Н.Б. Мсчковской, которая предлагает понимать под ним «все проявления веры в сверхъестественное» (Мсчковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998, с. 13).

му, манихейству, а иногда и косвенному почитанию дьявола (по образу, скажем, богомилства), были характерны для некоторых течений русского сектантства»¹.

Такая трактовка вызывает целый ряд возражений. Непонятно, например, как ухитрился Крейд обнаружить в тесном пространстве трех фраз (две из которых предшествуют молитве, но не входят в нее, составляя своеобразную инструкцию по применению) сочетание христианской символики с элементами сатанизма. Проявленной комментатором бдительности позавидовали бы даже Шпренгер с Инститори́сом; ведь ни в одном из атрибутов «Утренней звезды» силы зла не дают о себе знать напрямую: что ужасного в «силе», «ветре», «огне», «размножении» и тем более «надежде»?² Только в самом источнике всех этих явлений можно «разглядеть» скрытый лик врага рода человеческого, которого действительно – правда, без каких-либо серьезных оснований – именуют Люцифером (с латинского – «Утренняя звезда»). И хотя в истории колдовства почитание «звездной» ипостаси Люцифера действительно зафиксировано³, ничто не мешает нам воспринимать образ «Утренней звезды» в совершенно противоположном ключе. Эта возможность поддерживается, например, тем, что в «Апокалипсисе» так именует себя Христос: «Я есмь... звезда светлая и утренняя» (22, 16). Ориген утверждал, что Иоанн Креститель «предвещает Христа, как утреннюю звезда предвещает солнце»⁴. Следуя за вторым толкованием Андрея Кесарийского, Павел Флоренский в лирическом вступлении к своему главному труду «У водоразделов мысли», выросшем из послания В.В. Розанову и получившем название «На Маковце (из частного письма)», сделал Утреннюю звезду «лампадой» сокровенных глубин человеческой души, способной осветить, однако, все мироздание: «В слабом и грешном сердце она также мерцает и лучится; как лампада теплится под сводами его, в таинственной полумгле и в сумраке его пространств. Сойди в себя – и узришь обширные своды. Ниже, оставь

¹ Иванов Г.В. Собрание сочинений. В 3-х т. Т. 3: Мемуары. Литературная критика. М., 1993, с. 640.

² Между тем, согласно Крейду, именно эти атрибуты позволяют связать «блаженнейшую» звезду с сатанизмом.

³ «В июле 1375 г. в Реджо была предана суду пожилая женщина, Габрина Альбетти, происходившая из довольно состоятельного рода из селения Сан Просперо в Эмили. Как явствует из предъявленных ей обвинений, она обучала многих женщин приносить жертвы дьяволу. Одна из учениц рассказала, что, следуя инструкциям Габрины, она выходила ночью на улицу, обнажалась и, опустившись на колени и отыскав на небе самую крупную звезду (очевидно, что Сатана отождествляется с Люцифером), кричала: «Поклоняюсь тебе, о великий Дьявол!» (Рассел Дж.Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. СПб., 2001, с. 271).

⁴ Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. К-Я. М., 1988, с. 84.

страх, спустись в пещеру. Ноги твои ступят на сухой песок, мягкий и желтый, дающий отдохновение. Здесь заглушен шаг твой. Здесь сухо и почти тепло. Капли времен срываются со сводов и падают в глубины мрака. Гулкие переходы наполнены реющим звуком: словно бьют свои удары бесчисленные маятники. Как в мастерской часовщика, нагоняют и перегоняют друг друга неисчислимые ритмы, сплетаются и расплетаются. Упруго жужжат веретена судеб. Сердца всех существ пульсируют в этих недрах. Тут, от мглы и лучей, рождаются все вещи мира. Тут ткется, из ритмических колебаний, быстрых и медленных, глухих и звонких, из гулов и пещерных отзвучий, – живой покров, что называется Вселенной. Сюда, в утробу земли, собираются и звездные токи, огустевающие в драгоценные камни. Тут-то, под пещерными сводами сердца, и воссиявает Звезда Утренняя»¹.

Наконец, не нужно забывать, что утренняя звезда (планета Венера) – символ богини Иштар (шумерской Инанны), культ которой, если верить Иванову, хотел восстановить Шилейко. В свою очередь, такие черты образа Иштар, как способность к наделению жизненными силами, покровительство плодородию, любви и размножению (все они отражены в полученном Гумилевым письме) находят соответствие в «родственных» и отождествляемых с нею божествах: Астарте, Афродите, Венере, Юноне и т.д. В этой перспективе становится более понятной та роль, которую обращение к Утренней звезде играет в любовной магии самых различных традиций, в том числе и славянской. Например, один из польских любовных заговоров (сохранившийся в материалах судебного процесса 1544 г.), апеллирует все к тому же небесному телу: «Приветствую тебя, утренняя звезда, иди к Филиппу и растерзай его сердце...»².

¹ Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 1999, с. 30-31. Символ Утренней Звезды у Флоренского предполагает широкий диапазон интерпретаций. В 1905 г. им, например, было написано стихотворение «Звезде Утренней», где заглавный образ отождествляется с Богородицей (Павел Флоренский и символисты: Опыт Литературные. Статьи. Переписка. М., 2004, с. 109). См. также в стихотворении Константина Бальмонта «Златой ткач» призывы к, безусловно, положительному мифологическому персонажу: «Будь нам Утренней Звездой, / Солнцем жги, и Солнцем встань» (Бальмонт К.Д. Собрание сочинений: в двух томах. Т. 2. М., 1994, с. 365). Такими же положительными коннотациями образ Утренней Звезды обладает и в западноевропейской литературе. Здесь можно вспомнить лирический этюд Георга Тракля «Гитары красных листьев...», в котором к Утренней Звезде (Весперу) «взывают... сиротки» (Тракль Георг. Избранные стихотворения / Пер. с нем. М., 1994, с. 9).

² Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005, с. 127.

Кроме того, нужно помнить и о том, что Утренняя звезда, или утренница, «кодесигнативна»¹ другим именам планеты Венера, встречающимся в восточнославянском фольклоре и древнерусской письменности, таким, как зорянка (рассветная звезда), денница (дневная звезда), вечерница (вечерняя звезда) или даже – вопреки прежней словообразовательной модели – Волчья звезда. Поэтому в определенных контекстах наблюдается своеобразное «нанизывание» замещающих друг друга имен, сохраняющих, однако, все присущие им коннотации. Например, «некоторые версии как греческой, так и церковнославянской «Кормчей» требуют, чтобы новообращенные из ислама отрекались от почитания «заутрении звезде сии речь денницы <и> Афродите, еже по арабскому языку Ховар нариц<а>ют сиречь великая»². Тот же прием лежит и в основе отождествления звезды Чигирь (Чихирь, Цыгирь)³ с Венерой и Сатаной, которое проводится в одном из прогностических текстов Соломонова цикла: «Та бо Чигир до испадения гордости аггелския, сиречь сатанаиловы, сатана бо был денница солнцу и воин царев»⁴ (заметим, что даже в этом случае ни о каком заведомом сатанизме речь, конечно же, не идет: человек, желавший узнать по звезде Чигирь свое будущее, вовсе не намеревался отдавать себя под покровительство Люцифера).

Что касается предполагаемого знакомства создателя «молитвы» с книгой Якоба Бёме, то и здесь все выглядит надуманным. Укажем хотя бы на то, что «молитва» не может быть стилизована под мистический философский трактат, которым является произведение Бёме (точно так же рассказ не может быть стилизован под роман, поэма – под сонет и т.п.); она может быть стилизована только под другую молитву. Совпадение названия трактата Бёме с первыми двумя словами адресованного Гумилеву послания не говорит ни о стилизации, ни о заимствовании; и если все-таки следовать логике Крейды, то источником гимна Утренней

¹ Термин «кодесигнативы» принадлежит американскому философу-аналитику Солу Крипке, который понимает под ними собственные имена, имеющие одну и ту же референцию (см.: Крипке С. Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 18. Логический анализ естественного языка. М., 1986, с. 199-200). Любопытно, что при обсуждении тех логических и семантических проблем, которые возникают при употреблении кодесигнативов, Крипке, следуя традиции, заложенной еще Готлобом Фреге, обращается к примерам, связанным с противопоставлением Утренней и Вечерней звезды.

² Райан В.Ф. Баян в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006, с. 537.

³ Иногда она именуется также звездой Араван, что является результатом «ошибки при истолковании фрагмента поздней вставки в славянской книге Еноха, где имя Аравот приведено как название восьмого (или десятого) неба» (Райан В.Ф. Ук. соч., с. 570). Само «слово цыгръ, по-видимому, не что иное, как еврейское название планеты Венеры *zohar* в каком-нибудь местном произношении» (Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XVI-XVII вв. СПб., 1903, с. 428).

⁴ Райан В.Ф. Ук. соч., с. 571.

Звезде пришлось бы считать любой текст (разумеется, в хронологическом отношении более ранний), в котором встречается перифрастическое обозначение планеты Венера (любая поисковая система Интернета предоставила бы их нам в неограниченном количестве).

По большому счету, негативные характеристики анализируемой «молитвы» выводятся только из того, что ее рассылкой ведает старичок-чертопокклонник, заочно распределяющий министерские портфели в будущем правительстве полностью отпавших от Бога и сознательно перешедших на сторону дьявола людей. Как и Бёме, он занимается сапожным ремеслом, но эта деталь, впрочем, лишний раз подтверждает, что подлинным «автором» включенного в «Петербургские зимы» фрагмента молитвы был сам Иванов, подталкивающий читателя к подобного рода аллюзиям.

Замаскированный под простого сапожника наместник черта напоминает столяра Венникова своей одаренностью и способностью производить впечатление на представителей творческой интеллигенции: «Умнейший старик. Начетчик – священное писание знает, как архиерей, о Пушкине рассуждает. Я Лернера к нему свести собираюсь – пусть потолкуют <...> Мужик с Волги, в тридцать лет писать научился. Но умнейший человек и презабавный. Вроде Ключева, только поострей» (характеристика звучит из уст Гумилева – постоянного клиента «умнейшего старика»). Небезынтересно и то, что имя и отчество мистического сапожника – Илья Назарыч – «зеркально» отражает имя и отчество главного героя первой книжки Михаила Зощенко – «Рассказы Назара Ильича, господина Синебрюхова» (1922).

По своей структуре (об этом можно судить даже по тому незначительному фрагменту, который «процитировал» писатель) полученная Гумилевым молитва больше всего напоминает, конечно же, не медитации Бёме, а так называемые «святые» или «счастливые» письма. В произведениях этого жанра (в начале XX века, как и сейчас, широко распространенных¹) принято выделять следующие композиционные еди-

¹ О путях и времени проникновения «святых писем» в Россию см.: Панченко А.А. Христианщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002, с. 341-353. Их «отголоском» в художественной литературе является миниатюра современного петербургского прозаика Дмитрия Горчова «Электрическая почта». В ней рассуждения о девальвации человеческого общения в постиндустриальную эпоху завершаются таким пассажем: «Помню, однажды в школьные еще мои годы пришло мне Письмо Счастья, которое нужно было переписать пятнадцать раз и отправить по почте всем знакомым, и тогда все у меня сбудется. Два дня! Два дня я переписывал это письмо от руки шариковой ручкой, потом отправил, и все сбылось. А сейчас можно отправить миллион писем за три минуты. За пять долларов. Миллиард – пять тысяч. Написать Письмо Счастья каждому жителю нашей планеты – двадцать пять тысяч. Днег таких, конечно, нет, но если заведутся, то можно, если сильно захочется. Я вот так думаю, что во всяком деле должны быть затруднения. А иначе бессмысленно все очень получается, вот как я

ницы: «1. название; 2. молитва-заклинание; 3. легенда о происхождении и обретении «Святого письма»; 4. тезис (и доказательство его) о сверхъестественной силе текста; 5. требование переписать и разослать письмо в определенный срок <и определенному количеству лиц – А.К.>; 6. Обещание удачи за своевременную отправку копий и кары, если письмо откажутся распространять дальше»¹. Легко заметить, что интересующий нас фрагмент включает в себя две последних части (они выполняют роль преамбулы) и вступление ко второй. Но даже столь скудный материал позволяет реконструировать возможное развитие дальнейшего текста².

Начало другой «молитвы» приведено в очерке «Человек в рединготе», где списанный с Александра Тинякова³ персонаж, стоя перед сооруженным им же самим киотом, в котором вперемишку с настоящими иконами помещены изображения Распутина, Бодлера, Вырубовой и Ницше (все – «в ризах»), «на церковный лад затягивает»: «Преподобный Григорий, моли Бога о нас». В более ранней публикации данного текста «иконостас» Тинякова имел несколько иной вид: «...Дамочка с муфтой, – поясняет он, – Блаватская, теософка. А старичок налево, рядом с преподобным Серафимом Саровским, – дед мой, блаженной памяти Аристарх Тиняков <прославившийся тем, что «девять человек положил»⁴>. Тот самый-с. На каторге снят». По-другому звучала и молитва: в ней говорилось не «преподобный Григорий...», т.е. Распутин, а «преподобный Валерий...», т.е. Брюсов (напомним, что «преподобный»

думаю» (Горчев Д. Милицейское танго: [рассказы]. СПб., 2007, с. 130). Остается добавить, что циркуляция различных Писем Счастья в интернете – вещь совершенно обыденная (см. об этом: Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии. Нижний Новгород, 2008, с. 74-76).

¹ Вадим Ф. Лурье. «Святыя письма» как явление традиционного фольклора // http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/sv_pisma.html. С. 1.

² В нашем случае «кара» настигла и отправителя мистического послания (Илья Назарыч был расстрелян за торговлю спиртом), и того, кто отказался «транслировать» его дальше: в контексте всей этой истории гибель Гумилева (считавшего, что он не был бы православным, «если бы стал это переписывать и распространять») выглядит как наказание за невыполнение требований письма; к тому же Иванов подчеркивает, что Гумилев сам осознавал подобное развитие событий, утверждая буквально следующее: «Несчастье будет на меня за это направлено, я не сомневаюсь... Кто-то сознательно послал мне вызов».

³ Александр Иванович Тиняков (1886-1934) был фигурой настолько колоритной и неоднозначной, что попросту напрашивался на роль литературного персонажа. Так, помимо «Человека в рединготе», он выведен в очерке Ходасевича «Нсуладники» и повести Зощенко «Перед восходом солнца».

⁴ Реальности эти устрашающие сведения не соответствуют. Дед Тинякова со стороны отца (Максим Александрович) был состоятельным землевладельцем, а со стороны матери (Лука Федорович Поздесев) – зажиточным орловским помещиком, игравшим «видную общественную роль в городе» (Тиняков А. Отрывки из моей биографии // Тиняков А.И. (Одинокий). Стихотворения. Томск, 1998, с. 11).

– это «разряд святых, подвиг которых заключался в монашеском подвижничестве»¹; само наименование объясняется тем, что «монах, получая в постриге новое рождение, обновление для возрожденной жизни во Христе, своей святой жизнью и раскрывает в себе Божие подобие, становясь преподобным Божиим»²).

В неоконченном романе «Третий Рим» читатель становится свидетелем того, как магические способы воздействия на окружающий мир (включающие различные предписания, табу, приметы, обереги и талисманы) регулируют повседневное существование высшего слоя петербургской знати. За образец берется модель поведения князя Вельского – одного из главных героев произведения. Этот могущественный сановник никогда не пользовался ничьими услугами для совершения утреннего туалета (умывания, одевания, бритья). Но такая самостоятельность была бесконечно далека от экзистенциальной потребности в одиночестве. В большей степени она диктовалась боязнью выйти за пределы привычной социальной роли: «безотчетно все его существо противилось тому, что кто-то, хотя бы слуга, увидит его, блестящего князя Вельского, самого эlegantного человека в Петербурге, самого умного человека в России, – всклокоченного, голого, с короткими, не совсем прямыми ногами, с цепочкой образков на покрытой шерстью впалой груди.

Больше всего, пожалуй, князя смущали именно эти образки. Их было целое ожерелье, около десятка крестиков, иконок, ладанок (была даже какая-то шотландская *заговоренная* пуля). Каждый был связан с каким-нибудь случаем жизни, каждому приписывалась та или иная удача или предостережение неудачи. И не то что потерять, просто снять это ожерелье на минуту князь счел бы несчастьем: довольно равнодушный к религии (помимо официального, обязательного для человека его круга и положения благочестия) – Вельский был очень суеверен.

Он боялся сглаза, пятницы, вставанья с левой ноги, горбунов, закулирования третьим, солдат с разноцветными глазами, шталмейстера³ государыни Марии Федоровны, Шервашидзе, известного петербургского «джетатора», при встрече с которым обязательно надо было, прежде чем поздороваться, про себя трижды скороговоркой повторить навыворот его фамилию (получалось: *ездишь-а-врешь, ездишь-а-врешь, ездишь-а-врешь*)...

В последнем абзаце этой портретной характеристики дана целая энциклопедия суеверий и примет, в кругу которых протекала жизнь не только князя Вельского, но и, пожалуй, «среднестатистического» петер-

¹ Живов В.М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994, с. 81.

² Там же, с. 84.

³ Шталмейстер – придворный чин третьего класса, предполагавший заведование царскими конюшнями.

буржца начала XX столетия. Такой вывод позволяет сделать не «единичность», а именно «массовость» перечисленных Ивановым фактов.

Так, еще академик Бехтерев писал, «что сглаз или порча от недоброго взгляда есть поверье, крайне распространенное не только среди простого народа, но и в интеллигентной среде нашего городского населения»¹. Репутация шталмейстера Шервашидзе (кстати сказать, реального исторического лица) в полной мере подтверждает эту характеристику. Заметим, впрочем, что в западноевропейских странах – и здесь они как бы «обгоняют» Россию – обладателями дурного глаза могли считаться даже августейшие и святейшие особы. «Самым известным и вызывающим наибольший страх *«jettatore»* в Риме был его святейшество папа римский Пий IX (умер в 1878 г.). Пожилой Лев XIII считался *«jettatore»* из-за большого числа кардиналов, умерших в течение его понтификата. Кроме того, итальянцы всегда верили, что дурным глазом были наделены лорд Байрон и кайзер Вильгельм II. Аналогичное мнение бытовало о Наполеоне III».²

Инверсия фамилии как оберег – один из вариантов реализации на вербальном уровне мотива отворачивания / переворачивания опасности. Близкой аналогией такого не совсем обычного «защитного» действия может служить зафиксированное в Драгачеве (Западная Сербия) призывание покойников-утопленников. Женщины села Горачичи «иногда «переворачивали» их имя и фамилию, чтобы таким образом тоже «перевернуть, отвернуть» град. Вместо «О, Станко Петровићу!» они кричали: «О, Петре Станковићу!»³

Подобное «переворачивание» могло применяться и по отношению к развернутому тексту. Например, в некоторых местностях России верили, что «главнейшей обороной от колдуна и ведьмы служит крест и

¹ Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996, с. 220.

² Уоллис Бадж Эрнест. Амулеты и суеверия. М., 2001, с. 284.

³ Толстой Н.И., Толстая С.М. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003, с. 204. С формальной точки зрения, все эти возгласы не являются полноценным «переворачиванием», так как воспроизведение слов в обратном порядке в них отсутствует; зато своей структурой они чрезвычайно напоминают те случаи обмолвок, которые Фрейд (принимая классификацию Мерингера и К. Майера) называл «перемещениями» (Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. произведений. М., 1989, с. 226). Фразы, где они содержатся, часто вызывают (без какого-либо фрейдистского подтекста) комический эффект, что умело используется некоторыми писателями. Например, чтобы передать удивление Пиппи Длиннычулок от неожиданно полученного письма, Астрид Линдгрен обращается именно к «рокировке» начальных звуков соседних слов: «Письмо? Мне? Пистоящее насмо, то есть настоящее письмо?! Покажите мне сго, а то я не верю!» (Линдгрен А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1. СПб., 1997, с. 432). Академик Игорь Грабарь рассказывал Корнею Чуковскому, «что в детстве ему, как и всем товарищам-сверстникам, очень нравилась такая вариация басни «Мартышка и очки»: «...Старышка в мартости глаза слабами стала, А у слухей она людала...» (Чуковский К.И. От двух до пяти. Киев, 1988, с. 353).

молитва, в особенности же «Да воскреснет Бог», причем эта последняя молитва делается более действительным заклинанием, если читать ее до 3-х раз и не с начала, а с конца»¹. В аналогичном порядке (справа налево) следовало писать послание «к лесным «царю» и «царице» и их «детушкам», а также «царям» водяному и земляному, чтобы они, если потерянная скотина... окажется в их царстве, немедленно вернули ее обратно»². Совсем недавно (в 2004 году) в Тюменской области была записана присушка, которая примечательна тем, что если ее «слова говорить в обратную сторону»³, то человек уже «никуда не станет и не пойдет»⁴. К ее помощи прибегали, «если он за какой-то <женщиной – А.К.> увязался, чтобы он не тосковал, не плакал, не рыдал»⁵ (приворотный заговор, таким образом, путем «переворачивания» становился полноценным заговором на остуду).

Однако не всегда приемы магической инверсии выполняли позитивную функцию (а она, безусловно, доминирует и в последнем примере). Так, если строитель жилья был недоволен размером платы или обращением со стороны хозяина, то он мог «произнести молитву, читаемую при закладке дома, с конца (в обратном порядке)»⁶, что гарантировало неприятности его будущим обитателям. В средневековой Европе было распространено представление, что «если «Pater noster» прочесть с конца, главная молитва христиан превратится во вредоносное заклинание-абракадабру»⁷.

Вместе с тем обратный порядок элементов исходного слова – характерная черта различных тайных языков. Можно, в частности, вспомнить, что среди процедур, с помощью которых ирландские филиды достигали «затемненности» своих текстов (и, следовательно, их большей поэтичности), был так называемый *Deilidin* – «прием, состоящий в инверсии фонем или слогов»⁸. После исчезновения корпорации филидов этот прием сохранился «в низовой традиции – в специальных социаль-

¹ Ушаков Д.Н. Из «Материалов по народным верованиям великороссов» (Глава II) // Русское колдовство: Сборник. СПб., 1997, с. 220). Подборку других примеров апотропейного «переворачивания» христианских молитв см.: Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002, с. 129-130.

² Райан В.Ф. Ук. соч., с. 287.

³ Ермакова Е.Е. Сибирская заговорная традиция (конец XX – начало XXI вв.): в 2 т. Т.2. Тюмень, 2005, с. 61.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Райан В.Ф. Ук. соч., с. 78.

⁷ Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб., 2004, с. 302.

⁸ Калыгин В.П. Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 2003, с. 41.

но-профессиональных жаргонах типа шелта»¹. Но и независимо от каких-либо взаимных влияний (что подтверждается исключаяющей непосредственный контакт географией распространения) мы находим его в тех разновидностях детских тайных языков, которые, по классификации Г.С. Виноградова, принадлежат к «оборотным» или «обратным».²

Зеркальное «отражение» фамилий встречается иногда и в анаграмматических псевдонимах писателей и деятелей культуры. Например, Жан-Батист Альетт (1738-1791), пробудивший массовый интерес к картам Таро, прославился под «каббалистическим» именем Эттейла (**Alliette = Etteila**).³ Одним из первых чешских фольклористов был В. Кролмус, подписавший свой трехтомник «Staročeské powěsti, zpěwy, hry, obyčeje, slawnosti a nápěwy, ohledem na bágeslowj česskoslowanské» (1845–1851) «зеркальной» фамилией Sumlork⁴. В отечественной литературе хрестоматийным примером подобных *палинонимов* (предполагающих прочтение слова справа налево) являются псевдонимы молодого Ивана Крылова в журнале «Приятное и полезное препровождение времени» (**Нави Вольтырк**) и К.А. Федина в дореволюционном «Сатириконе» (**Нидефак**).⁵

Но все эти примеры (число их можно было бы легко умножить) образуют лишь «фон», наделяющий оберег от Шервашидзе солидной, но вряд ли осознаваемой самим автором генеалогией. Не вызывает почти никаких сомнений, что подлинным источником инструкции по «обезвреживанию» демонического Шервашидзе был роман Андрея Белого «Петербург». В больном воображении одного из героев этого произведения – Александра Петровича Дудкина – появляется образ «персидского подданного Шишнаर्फне»⁶, который находящийся на грани умопомешательства визионер воспринимает как «отчет его разболевшихся органов чувств – самосознающему «Я». Дудкин приходит к выводу, что

¹ Там же, с. 48.

² Виноградов Г.С. Детские тайные языки // Виноградов Г.С. «Страна детей». Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998, с. 118. Видимо, не случаен интерес детских писателей к «персвернутым» фамилиям, которыми они могут наделять своих персонажей. Укажем лишь на известную повесть немецкого писателя Джеймса Крюса «Тим Талер, или проданный смех», где фигурирует барон Треч (произнесение его фамилии наоборот не является полноценным оберегом, но дает возможность разоблачить его подлинную сущность, а следовательно, обезопасить себя от тех неприятностей, которыми грозит невежество; ведь если противник известен, то он уже не так страшен, во всяком случае, элемент неожиданности в его кознях стремительно скатывается к нулю).

³ Россомехин А. «REAL» Хармса. СПб., 2005, с. 14.

⁴ Ягич И.В. История славянской филологии. М., 2003, с. 520.

⁵ Дмитриев В. Под вымышленными именами // Русская речь, 1969, № 4, с. 16.

⁶ Здесь и далее роман Андрея Белого цитируется по следующему изданию без указания страниц: Белый А. Сочинения. В 2 т. Т. I. Поэзия; Проза. М., 1990.

«Шишнарфнэ символизировал анаграмму; не он настигал и преследовал, а настигали «Я» органы; алкоголь и бессонница грызли телесный состав; он был связан с пространствами; стал распадаться – пространства растрескались; в трещины ощущения заползали бактерии; в пространствах – зареяли призраки... Кто Шишнарфнэ? Изнанка абракадабры, иль – Енфраншиш; сон от водки; так; Енфраншиш, Шишнарфнэ – только стадии алкоголя». Шишнарфнэ становится враждебной «инородной сущностью», пришедшей в обычный земной мир из тех пространств и миров, где все «течет... в обратном порядке...», где «Иванов – японец какой-то: Вонави». По какому-то наитию герой понимает, что наваждение может исчезнуть, если назвать его настоящее, «ззеркальное» имя, то есть приблизиться к нему и «зашептать заклинание: «Енфраншиш, енфраншиш!...» (правда, сил на это у него почему-то никогда не хватает).

Предположить, что Иванов не был знаком с романом Белого, было бы по меньшей мере странным. К тому же обращает на себя внимание не только бросающийся в глаза «восточный» характер обоих – требующих скорейшего «переворачивания» – фамилий, но также их чисто фонетическая близость (выделены совпадающие звуки): *Шишнарфнэ – Шервашидзе*¹.

Наряду с понедельником, пятница когда-то почти повсеместно считалась тяжелым и черным днем², но на протяжении большей части прошлого столетия христианские мотивировки, провоцирующие отрицательное восприятие указанных дней (необходимость поста, память о

¹ Уместно здесь указать и на то, что столяр Венников некоторыми своими чертами напоминает еще одного персонажа Андрея Белого – героя романа (или, по авторскому определению, «повести в семи главах») «Серебряный голубь» столяра Кудярова (духовного вождя секты «голубей»). Кудяров, как и Венников, обладает «сверхъестественными» способностями (например, имеет «нехороший тяжелый глаз») и «весьма начитан в Писании» (по поводу толкования которого постоянно «препирается» с местным батюшкой).

² Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 37-38; Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа: Сборник В. Даля: В 2 т. Т. 2. СПб., 1997, с. 360. Конечно, распределение дней недели по ценностной шкале (от худших – к лучшим, от «злых» – к «добрым») всегда корректируется региональной спецификой, превращающей жесткое правило в относительную закономерность. В разных локальных традициях и этнических группах один и тот же день мог восприниматься прямо противоположным образом. Словно опровергая предубеждение Вельского, жители Волынской губернии полагали, например, что «счастливые дни для начала дела – четверг и пятница (в конце недели)» (Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива имп. Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914, с. 327, № 19). Вологжане, наоборот, считали легкими днями понедельники и вторники (Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила // Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995, с. 459).

страстях Господних и т.д.¹⁾ оказались приглушенными²⁾. В настоящее время пальма первенства по количеству негативных оценок (во всяком случае, среди жителей города) перешла, безусловно, к понедельнику, что на бытовом уровне связано с теми «физиологическими» последствиями, которые вытекают из его положения в самом начале рабочей недели³⁾. Пятница же, как редуцированная часть выходных, своеобразная «прелюдия» к ним (перефразируя Стругацких, суббота начинается именно в пятницу), стала символизировать избавление от рутинных трудовых обязанностей (появилось даже выражение «пятничное настроение»⁴⁾). Правда, в последние годы (особенно это касается молодежной среды) она несколько поправила свою пошатнувшуюся «репутацию», вступив в своеобразный «союз» с тринадцатым числом⁵⁾. Про-

¹ Толстая С.М. Дни недели // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д-К (Крошки). М., 1999, с. 98.

² Для представителей «ученого» сословия, они, впрочем, не были единственными. Согласно Афанасьеву, «понедельник потому и тяжелый день, что издревле был посвящен луне, богине ночи и темного аида» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том третий. М., 1994, с. 413). В качестве доказательства он приводит названия понедельника в некоторых индоевропейских языках: *dies lunae*, *manendach*, *montag* (с. 252). С точки зрения современного исследователя, такая «теологическая» трактовка является всего лишь очередной фантазией на мифологическую тему: черная «аура» понедельника стала следствием тех многочисленных табу, которые возникли в результате «осмысления морфемного сочетания *не-* и *-дел(')*» (Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005, с. 782).

³ «Профанное» отношение к потенциальным опасностям понедельника наблюдалось, естественно, и раньше. Так, Забылин в своей очнь примитивной, но пользовавшейся большим читательским успехом компиляции писал: «В этот день не любят денег давать, работы заказывать, из дома схать и, наконец, многие боятся мясное есть, во избежание неприятностей, или неуспеха в делах, считая этот день несчастным. Конечно, после шумных оргий и кутежа, когда руки трясутся, голова болит, деньги промотаны, то придется не только отказаться от всяких предприятий и намерений, но даже от пищи, кроме хлеба с водою» (Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, собр. М. Забылиным. Репринтное воспроизведение издания 1880 года. Симферополь, 1992, с. 276). С этими рассуждениями хорошо согласуются и те характеристики, которые можно назвать афоризмами календарной мудрости: «Понедельник – похмелье; вторник – потворник; среда – пост; четверг – перевал; пятница – не работница; суббота – уборка; воскресенье – гулянье» (Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. Т. 2, с. 361).

⁴ В США, где суббота стала выходным днем в конце XIX века, получило широкое распространение выражение *Thanks God It's Friday* («Слава Богу, сегодня пятница»), давшее название сети популярных ресторанов.

⁵ Ранее тринадцатое число сулило особые неприятности тогда, когда выпадало на понедельник. Распространенность именно такого представления засвидетельствована, например, в романе Анатолия Гладилина «История одной компании» (1965), где целая глава посвящена тем неприятностям, которые буквально сваливаются на головы главных героев «тринадцатого числа, в понедельник, в день, когда ничто хорошее произойти не может» (Гладилин А.Т. История одной компании. Роман // Гладилин А.Т. Два года до весны. М., 1975, с. 115).

изошло это благодаря культовой киноэпопее «Пятница, 13-е» (она посвящена маньяку-убийце Джейсону Вурхису), появившейся на экранах еще в 1980 году, но ставшей доступной отечественному зрителю уже после перестройки. Название данной картины превратилось в речевое клише, заставляющее соответствующим образом воспринимать совпадение указанных календарных дат¹. Легко предположить, что после выхода римейка этой картины, который снимает сейчас Квентин Тарантино, выражение «пятница, тринадцатое» получит новый импульс для своего суггестивного воздействия на умы и поведение подростков.

Если в оценке дней недели всегда наблюдался существенный «дрейф», то предписания, с какой ноги надо вставать, наоборот, обнаруживают завидное постоянство². Это обусловлено тем, что они задействуют семантику противопоставления правого и левого, которое, как известно, принадлежит к фундаментальным оппозициям человеческого мышления³. На уровне же мифологического сознания расшифровка запрета вставания с левой ноги сводится к борьбе светлых и темных сил: «По убеждению простолюдина, с правой руки человека стоит добрый ангел, а с левой – злой; не плюй направо, чтобы не отогнать от себя ангела-хранителя; плюнешь налево – попадешь в черта, и потому советуют, вставая поутру с постели, плевать в левую сторону и растирать слюну ногою: этим средством прогонишь нечистого, и в этот день он уже не будет записывать за тобою грехи. Спать на правом боку почитают за грех, ибо можно задавить ангела-хранителя... Вставать с постели должно правую ногою, встанешь левою – весь день будешь не в духе;

¹ О влиянии фильма Шона Каннингема на веру в несчастливую пятницу, 13-е, см.: Лаксмайер Н. Чертова дюжина. История одного суеверия. М., 2006, с. 110-111.

² В инвертированном виде мы сталкиваемся с ними либо в ситуациях, напоминающих обряды перехода (*rites de passage*), когда действия не должны совпадать с обычными, либо в попытках выйти за пределы «программирования» повседневности ради получения специфической выгоды. Например, «в студенческой среде существует поверье, что входить в аудиторию, где сдается экзамен, нужно обязательно с левой ноги. Точно так же порог зала бракосочетания невеста с женихом должны непременно перешагнуть левой ногой – на счастье» (Энциклопедия суеверий / Составители Э. И. М.А. Рэдфорд (английские суеверия); Е. Миненок (русские суеверия). М., 2001, с. 286). Стремление извлечь практическую пользу ценой нарушения привычных правил, мы наблюдаем в известном профилактическом указании, согласно которому «чтобы не болели зубы, следует всегда вставать левой ногой с постели» (Чародейство, волшебство, знахарство и все русские народные заговоры // Русское колдовство, с. 117). Вопрос о том, носят ли все эти рекомендации характер позднейших инноваций (искусственно созданных из «обломков» традиционных представлений), еще требует своего решения.

³ См. об этом: Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М., 1965, с. 91-98; Иванов В.В. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. Из последних работ особенно следует отметить: Подосинов А.В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.

брюзглив и невесел; обуваясь и снимая обувь, следует начинать с правой ноги; кто, входя в дом, ступит наперед правой ногою, того ждет хороший прием»¹.

Запрет вставания с левой ноги не только регулирует повседневное человеческое поведение, но и встраивается в обряд «прописки» домашних животных, где он обслуживает прогностическую функцию: «Когда скотину в дом вводили, перед порогом под ноги ей скатерку клали, чтобы она на голую землю не ступала, и говорили: «Суседушко-братанушко, скотинушку люби, уважай, пой, корми, чисто води, в люди выводи». Если скотина правой ногой на скатерку ступит – жить долго будет, а левой ногой – помрет скоро»².

В свою очередь, и боязнь закуривания третьим вполне может быть интерпретирована как результат влияния оппозиции «чет – нечет», в которой первый элемент маркирован положительно, а второй – отрицательно. Известно, например, что жители архангельской губернии не ходили в баню «в третий пар, то есть после двух раз мытья безвыходно после каждого приготовления бани»³. В орловской губернии аналогичное числовое предписание входило в «кодекс» кладоискателя: «Когда клад отворяется, то бери деньги два раза, а в третий за ними не суйся, не то – беда будет. Попрешься за деньгами в третий раз, то тебя кто-нибудь

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый. М., 1994, с. 186 (см. также: Афанасьев А.Н. Юридические обычаи // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996, с. 332). Объяснение это является поздним и притом достаточно искусственным, несущим на себе печать христианского влияния. Предпосылка, которая лежит в его основе, допускает и противоположную интерпретацию: если спящий на правой стороне рискует задавить ангела-хранителя, то он в такой же степени должен опасаться «раздавить» его правой ногой; вставание с левой ноги приобретает в этом случае характер «попирания» беса и потому должно поощряться. Представляется, что его негативная трактовка поддерживается в большей степени символикой вступления на «неправый» («неправедный») путь. Сам Афанасьев считал противопоставление «правый – левый» производным от оппозиции «юг – север».

² Правдивые рассказы о полтергейсте и прочей нежити на овине, в избе и бане. Составление, вступительная статья и комментарии Шумова К. и Пржежневца Е. Пермь, 1993, с. 22, № 23. С этим обрядом буквально через тысячелетие перекликается ритуал гадания у балтийских славян, проводимый в арконском храме Святовита. Там «втыкали в землю перед храмом три ряда копий, связанных попарно накрест; ряды эти ставились в равном один от другого расстоянии. Совершив моление, жрецы вели Святовитова коня за узду из ворот храма к копиям, и когда конь переступал через них прежде правой, а потом левой ногою – это сулило успех воинского предприятия; если же конь переступал прежде левой ногою – то предвещал неудачу» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том первый, с. 632).

³ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения архангельской губернии // Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 158. Считается, что «третий пар оставляется *байнушку*, который будто бы тоже и моется, и парится» (там же).

остановит и скажет: «Сколько я сидел, теперь ты посиди!» Он выйдет, а ты останешься»¹.

Правило, согласно которому трое от одной спички не прикуривают, бытует и сейчас, причем не только в России, но и в Западной Европе. При этом наблюдается поразительное сходство «национальных» версий его происхождения. В Англии, например, возникновение данного суеверия относят ко времени Бурской войны, где оно будто бы имело практический смысл: «Солдаты Крюгера² были превосходными стрелками, и было замечено, что их жертвой чаще всего становится третий солдат, прикуривавший от одной и той же спички. Говорят, что на первой сигарете снайпер замечал огонь, на второй прицеливался, а на третьей – стрелял»³.

Аналогичное толкование запрета закуривать третьим (несмотря на смену театра военных действий) мы находим в повести Л.С. Соболева «Рассказы капитана 2-го ранга В.Л. Кирдяги, слышанные от него во время «Великого сиденья». Один из оппонентов капитана Кирдяги в споре о необходимости верить приметам заявляет следующее: «...в приметах есть своя правда. Многие из них сложились исторически. Вот говорят, что третьему от одной спички не следует прикуривать, нехорошая примета. А почему нехорошая и чего ждать – забыли. Откуда это пошло? От штуцерных ружей. В Севастопольской обороне у англичан и французов появились штуцера – нарезные, меткие, прицельные. Вот и начали отбатываться первые снайперы: они наших матросов по ночам в бастионах подстерегали, когда те трубочки раскуривали. Высчет матрос огоньку, даст первому прикурить – стрелок огонь увидит, штуцер вскинет. Второй матрос прикуривает – стрелок наводит и начинает. А третий к огоньку потянется – тут ему и пуля в лоб. И так это заметили, что это в плоть и в кровь моряку вошло, а причину забыли. Более того, придали ей вульгарный смысл: будто, мол, если третий прикуришь, дурную болезнь подхватишь... Но действие-то приметы осталось, – если мне, скажем, не удалось отшутиться и пришлось третьим прикурить, я целый день сам не свой хожу, все пакости какой-нибудь жду – и это вне моих сил, с детства во мне сидит: и отец третьим не прикуривал, и дядя. Так зачем же мне самому себе настроение портить? Вот и не

¹ Иванов А.И. Ворования крестьян Орловской губернии // Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 270.

² Паулус Крюгер (1825-1904) – президент республики Трансвааль, руководивший сопротивлением британским войскам в период англо-бурской войны 1899-1902 гг.

³ Энциклопедия суеверий, с. 413.

прикуриваю третьим, и это не суеверие, а простая забота о собственной психике»¹.

В некоторых случаях интересующее нас табу возводится к опыту Первой мировой войны: «Немецкий солдат первый огонь заметит, по второму – прицелится, а по третьему – выстрелит»,² – утверждают носители живой фольклорной традиции в современной России (нельзя исключать, что подобные рассказы имеют хождение и в Германии).

Вместе с тем существуют и другие мотивировки, заставляющие подвергнуть сомнению столь привлекательную (благодаря совмещению своеобразного историзма и внутренней непротиворечивости) «снайперскую» трактовку. Так, во время все той же Крымской войны русские военнопленные свое нежелание зажигать три огня одной спичкой объясняли тем, что «в православной церкви только священник имеет право зажигать три свечи на алтаре от одной свечи. Ни одному прихожанину не позволено этого делать»³.

Множественность всех этих рационалистических толкований (как «чужеземных», так и «доморощенных») лишний раз подтверждает, что «количество объяснений – факт социальный»⁴, находящийся в прямой зависимости не только от личности интерпретатора, но и от «космологических представлений, от среды, где функционируют обряды, и в какой-то степени от различных религий: христианской, мусульманской, буддийской и т.д.»⁵.

Страх перед горбунами легко объясняется тем, что «в народном сознании любые патологические отклонения рассматриваются как признак связи с нечистой силой»⁶. Так, уже во многих культурах древности различные физические недостатки воспринимались как «тавро» демонов-тѣмь. Поэтому, например, за стенами тождественной Ноеву ковчегу крепости-укрытия мифического древнеиранского царя Йимы не нашлось места ни для «горбатых спереди, ни горбатых сзади, ни увечных, ни помешанных, ни с родимыми пятнами, ни порочных, ни гнилозубых, ни прокаженных, чья плоть выброшена, ни с другими пороками, которые служат отметинами Ангра Манью, наложенными на смертных»⁷. В

¹ Соболев Л.С. Рассказы капитана 2-го ранга В.Л. Кирдяги, слышанные от него во время «Великого сиденья» [1967] // Соболев Л.С. Морская душа. М., 1983, с. 118.

² Энциклопедия суеверий, с. 413.

³ Там же.

⁴ Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Народная культура славян. М., 2007, с. 31.

⁵ Там же.

⁶ Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001, с. 149.

⁷ Крюкова В. Зороастризм. СПб., 2005, с. 206.

западноевропейском фольклоре наличие горба считалось одним из отличительных признаков черных эльфов (мар)¹. Малорусские поселенцы саратовской губернии наделяли горбом русалок². В понимании крестьян Орловской губернии – писал в 1869 г. А.И. Трунов – «все вообще уроды, хромые, слепые, кривые, безрукие и пр., как родившиеся с недостатками, так и получившие их от болезни, считаются опасными людьми, на которых положен знак самим Богом. О них выражаются: «Бог отметил шельму», и такого человека, – продолжает он, забыв о грамматических нормах – должно бояться, а без этой отметки он был бы большой злодей»³. Особый интерес в этом отношении представляет французская народная традиция, «где все те, чьи признаки на букву «В», – хромцы (boiteux), горбуны (bossus), заики (bègues), косоглазые (bigles), кривые (borgnes), находятся под подозрением в колдовстве»⁴. Французы точно так же склонны не «доверять никому, у кого есть какой-нибудь врожденный физический недостаток, например, крючковатый нос или бегающий взгляд»⁵. Правда, несмотря на заставляющую насторожиться внешность (даже, как мы только что видели, сопровождаемую «орфографическими» сигналами об опасности), люди с ярко выраженной телесной ущербностью продолжают сохранять способность сглазить и обурочить⁶. Вера в их вредоносный потенциал отразилась, разумеется, и в заклинательных текстах, как, например, в начальном заговоре так называемого Музейного сборника начала XIX века, где перечисляются те, от кого можно ожидать «зла и лиха»: «урочники и порченики однозубые, двоезубые, троезубые, двоеглазые, троеглазые, одноглазые, частозубые, редкозубые, сухие, хромые, слепые, сутулые и горбатые»⁷. В болгарском заговоре «от всех болезней» описываются вредоносные действия девяти «сестер-армянок», олицетворяющих различные недуги; из них «первая – хромая, вторая – слепая, третья – немая, четвертая – глухая, пятая – зубастая, шестая – носатая, седьмая – горбатая, восьмая –

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй, с. 721.

² Афанасьев А.Н. Ук. соч. Том третий, с. 143.

³ Трунов А.И. Из статьи «Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной» (Глава III) // Русское колдовство, с. 268.

⁴ Клод Сеньоль. Сказания о Дьяволе. Т. I. М., 2002, с. 263. Фонетические факторы могут влиять и на маркированность единиц календаря. «Во франкоязычных странах, например, несчастными считаются дни недели, названия которых включают звук [r] – вторник (*mardi*), среда (*mercredi*), пятница (*vendredi*)» (Журавлев А.Ф. Язык и миф, с. 803).

⁵ Клод Сеньоль. Ук. соч., с. 263.

⁶ Мазалова Н.Е. Ук. соч., с. 149.

⁷ Сборник заговоров начала XIX в. // Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков. М., 2002, с. 291.

кривошея, девятая – криворотая»¹. Перечни такого рода наблюдаются и в других защитных магических текстах (словесных оберегах).² На этом исторически сложившемся «фоне» кажется довольно сомнительным утверждение, что для нынешних жителей России встреча с горбуном – признак удачи и счастья³.

Наличие разноцветных глаз также вписывается в парадигму аномальных признаков, сигнализирующих о возможной связи с враждебными человеку, потусторонними силами. Разноцветные глаза имеют, например, духи поля – полевик⁴ и поляха⁵. В романе Федора Сологуба «Мелкий бес», который населяют «полуживые-полумертвые души, своего рода недолюди»⁶, обладательницей разноцветных глаз является один из самых отрицательных персонажей – Марья Осиповна Грушина (занимающаяся, помимо прочего, и ворожкой). Особенно примечательно, что именно такими глазами Булгаков наделил Воланда, у которого правый глаз был черный, а «левый почему-то зеленый»⁷.

Иногда эта деталь используется почти неосознанно, как это происходит, например, в «Окаянных днях» у Бунина, но при сохранении ее негативной функции. Так, если речь заходит о большевиках, то Бунин всеми силами старается подчеркнуть их принадлежность к «страшной галерее каторжников»⁸, внушить читателю мысль, что «лучше черти, чем Ленин»⁹. В этом контексте любой «большевизированный» (и соответственно отрицательный) персонаж ассоциируется с чем-то inferнальным и демоническим (хотя подобные переключки могут автором и не оговариваться): «В кухне у П. солдат, толстомордый, разноцветные, как у кота, глаза. Говорит, что, конечно, социализм сейчас невозможен, но что буржуев все-таки надо перерезать»¹⁰.

¹ Сборник болгарских народных заговоров. Сост., предисл. и комм. И.Ф. Амроян. Тольятти, 2005, с. 127, № 275.

² Например, в двух «Молитвах на свадьбу ехати» из Великоустюжского сборника XVII в. (Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков, с. 218, 221).

³ Энциклопедия суверий, с. 96. Столь поспешный вывод подкреплён всего лишь одной записью, сделанной в 1987 году, в г. Москве, от студентов физического факультета МГУ.

⁴ Власова М. Русские суверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000, с. 408.

⁵ Виноградова Л.Н. Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального // Традиционная культура, 2004, № 2, с. 20.

⁶ Ерофьев В.В. Тревожные уроки «Мелкого беса» // Сологуб Ф. Мелкий бес: Роман. Рассказы. М., 1989, с. 12.

⁷ Булгаков М.А. Мастер и Маргарита // Булгаков М.А. Беслая гвардия. Театральный роман. Мастер и Маргарита: Романы. М., 1988, с. 389.

⁸ Бунин И.А. Окаянные дни. М., 1991, с. 46.

⁹ Там же, с. 40.

¹⁰ Там же, с. 46.

Помимо этнографического, в характеристике Вельского различим и литературный субстрат¹. Описание привычек и наклонностей князя удивительно напоминает некоторые штрихи нарисованного Лесковым портрета Николая Ивановича Демидова – генерала от инфантерии, с 14 декабря 1826 года главного директора всех кадетских корпусов. Если учесть, что Георгий Иванов сам воспитывался сначала в Ярославском (с августа 1905), а затем во Втором кадетском корпусе Петербурга (с января 1907 по октябрь 1911), то совпадение портретных характеристик, разбираемое нами ниже, может быть истолковано как реминисценция лесковского текста, подготовленная «профессиональным» интересом автора «Третьего Рима» к литературе о настоящем и прошлом своей alma mater.

Как и Вельский, «Демидов был чрезвычайно суеверен <здесь и далее курсивом выделены фрагменты, дословно совпадающие с повествованием в «Третьем Риме» – А.К.>: у него были счастливые и несчастливые дни; он боялся трех свечей, креста, встречи с духовными и имел многие другие глупые предрассудки»². Воспитанники Первого петербургского кадетского корпуса «отлично знали, что Демидов ни за что не придет ни в понедельник, ни в пятницу, ни в другой тяжелый день или тринадцатого числа». Все это у него столь же парадоксально сочеталось с ревностью к официальному благочестию: «Он постоянно крестился, ставил свечи и прикладывался ко всем иконам».

Итак, мы видим, что в черные дни суеверного демидовского «календаря» включена не только пятница, как это было у Вельского. Их большее количество может восходить к так называемым «Сказаниям о днях добрых и злых» – «календарным таблицам с указанием двух благоприятных и двух неблагоприятных дней месяца»³, возникшим еще в античности (на Русь они попали уже в первый век после ее крещения⁴), но продолжавшим «привлекать «суеверов» вплоть до новейшего времени»⁵ (например, «в 1831 г. в руководстве по борьбе с суевериями в ар-

¹ Он обозначен уже фамилией героя, которая отсылает нас «к традиции «светской» повести XIX в., к перепеву «Евгения Онегина» – «Евгению Вельскому» М.И. Воскресенского» (Тимснич Р.Д. Георгий Иванов как объект и субъект // Новое литературное обозрение, 1995, № 16, с. 344-345).

² Лесков Н.С. Кадетский монастырь // Лесков Н.С. Очарованный странник: Повести и рассказы. М., 1983, с. 260. Рассказ был впервые опубликован в журнале «Исторический вестник» (1880, № 1).

³ Смилянская Е.Б. «Собрание нужнейших статей на всяку потребу...» («Суеверная книжица» из Библиотски Казанского университета) // Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв., с. 303.

⁴ Самая древняя из них дошла до нас в приписках XII-XIII вв. на полях Ассеманисва евангелия.

⁵ Смилянская Е.Б. Ук. соч., с. 303.

мии целая глава посвящена вере в «черноднесье»¹). Модель поведения Демидова в данном случае полностью совпадает с той, что знакома нам по реальным историческим сведениям. Так, одной из улик по делу против дворового человека полковника Языкова Евдокима Калмыкова-Карамшина, возбужденному в 1745 г., был прогностический текст «О днях злых», который обвиняемый списал у воронежского дворянина (!) Ксенофонта Рогачева. В обозначенные в этом апокрифическом сочинении «месяцы и числа [он]... в дорогу и никуда не ездил, признавая за истину»².

Три свечи считались в народе предвестием чьей-то близкой кончины, («Три свечи на столе – к покойнику»³), причем предвестием, не знающим каких-либо исключений: «Троица троичей, а трех свечей на стол не ставят»⁴. Поэтому в обрядах, направленных на достижение чьей-то смерти (или на причинение ущерба кому-нибудь), могло быть задействовано указанное количество свечей. Например, желая вылечить больного, испорченного колдуном, знахарка стремилась передать последнему страдания своего клиента (вернуть смерть ее «отправителю»): «Она наливает воды в чашу, опускает в воду крест, ставит на блюдо три зажженные свечи, молится Богу, читая «Да воскреснет Бог», псалом Давида, Отче наш, Богородице Дево и все молитвы, которые знает. Упомянутые молитвы она произносит громко, а затем говорит очень тихо следующие слова: «Гроб да могила – третья кадило». После молитвы бабка берет с блюда три свечи, из коих каждой капает воск (по три капли) в наговоренную воду. Если эти капли, застынув, сойдутся друг с другом, то желаемый результат достигнут. Наговоренную воду она дает пить больному. Во время наговаривания на воду бабка накликает на колдуна проклятие, тоску и грусть «с синих морей, с зеленых лугов, с темных лесов и с чистых полей»⁵.

Ассоциации, закрепленные за тремя свечами, лежат в основе и некоторых других обрядов. Так, «для того, чтобы отыскать местонахождение тела утопленника и похитить его из объятий водяного, достаточно пустить на воду деревянную чашку с тремя восковыми свечами, при-

¹ Там же. Само наблюдение принадлежит В. Райану.

² Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века // Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 147.

³ Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа: Сборник В. Даля: В 2 т. Т. 1. СПб., 1997, с. 240.

⁴ Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. Т. 2. С. 364. Немцы полагали, что «в той комнате, где горят три свечи, ведьмы могут творить злые дела» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 335).

⁵ Ушаков Д.Н. Из «Материалов по народным верованиям великороссов» (Глава II) // Русское колдовство, с. 222.

крепленными по краям: погрузившись, она останавливается – и всякий раз над тем местом, где лежит утопленник»¹.

Что касается самой «демидовской» приметы, то Афанасьев, например, пытался ее вывести из представлений о *рожданицах* и *судницах*, которые – в количестве трех – всегда посещают каждого родившегося ребенка, чтобы решить его будущую судьбу. В такие визиты «они держат в руках зажженные свечи и тушат их не прежде, как произнеся свой непреложный приговор»². Поскольку он «главнейшим образом сосредотачивается на определении той смерти, какую некогда должен скончаться новорожденный»³, Афанасьев и приходит к заключению, что запрет возжжения трех свечей и поверья о девах судьбы связаны между собой. Однако сходство здесь чисто внешнее, касающееся лишь атрибутов рожаниц, но не их поведения или характера. Три свечи, которые они держат в своих руках, совсем не являются предвестием смерти; наоборот (и об этом пишет сам Афанасьев), в них следует видеть «знамение того светоча, которым возжигается в ребенке пламя жизни (душа)»⁴. Если бы на основе подобных поверий и возникла бы какая-нибудь примета, то исключительно положительного свойства (например, указывающая на скорое появление детей). Поэтому, несмотря на этиологический соблазн языческого мифа, от предложенной Афанасьевым интерпретации все-таки следует отказаться.

Предпринимались также попытки объяснить боязнь трех свечей непосредственным влиянием погребальной обрядности. Предпосылкой этого воздействия было, якобы, то, что «в старину около головы покойника, лежащего в гробу, ставили три свечи, чтобы прогнать бесов»⁵. Как следствие, люди стали верить, «что если в другое время зажечь три огня в комнате, то это вызовет смерть кого-нибудь из родных»⁶. Однако легко заметить, что данное умозаключение покоится на ошибке произвольного вывода: между исходным имплицитным суждением («три свечи способны отогнать бесов от покойника») и конечным тезисом («три свечи способны вызвать смерть человека») отсутствует логическая связь. Правда, указанное исходное суждение вполне можно разложить на две составные части: констатацию реального факта («в изголовье гроба зажигают три свечи») и его мотивировку («чтобы отогнать бесов»). Если учитывать только первую из них, то возникновение интересующего нас предрассудка коренится в простой ассоциации по смежно-

¹ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила, с. 324.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 339.

³ Там же, с. 335.

⁴ Там же, с. 334.

⁵ Шахнович М.И. Приметы в свете науки. Л., 1963, с. 73.

⁶ Там же.

сти, в результате которой три свечи получают сначала статус метонимического обозначения смерти, а затем с течением времени возводятся в ранг ее прямой причины.

Помимо «Кадетского монастыря», с аналогичной фобией мы сталкиваемся и в чеховской «Чайке», где в первом действии Треплев говорит, что его мать «...суеверна, боится трех свечей, тринадцатого числа».¹ Вполне сознательное обращение Лескова и Чехова к одной и той же примете для создания психологического портрета своих героев свидетельствует о ее чрезвычайной распространенности на рубеже XIX-XX веков (сейчас она, безусловно, сошла на нет²).

Отрицательное отношение к кресту, на первый взгляд, является чем-то странным, вступающим в противоречие с его сакральными, продуцирующими и апотропеическими функциями. Но это противоречие снимается в рамках похоронного ритуала, где крест, разделяя «судьбу» трех свечей, превращается в символ завершения жизненного пути³. Белорусы верили, например, что «если щепки от горячей лучины упадут крестообразно, то в доме скоро будет покойник»⁴. По представлениям словенцев, орех, в сердцевине которого был «крест», предвещал смерть нашедшему его человеку⁵. Русские принимали за дурное предвестие, «кто одарит кого-либо образом или крестом, — непременно к смерти получившего»⁶. Наконец, «у крестов и на перекрестках могут появляться покойники, нечистые, черти, ведьмы; здесь они собираются, играют и пляшут по ночам»⁷.

Встреча с лицами духовного звания (попом, монахиней, монахом и т.д.) принадлежит к числу самых распространенных несчастливых примет (она предвещает неожиданную беду, потерю, неуспех в начатом

¹ Мать Треплева является актрисой, и это заставляет нас вспомнить английское театральное суеверие, которое гласит, «что ни в коем случае не следует зажигать в уборной три свечи одновременно» (Энциклопедия суеверий, с. 401).

² Может быть, по той простой причине, что и свечи почти ушли из нашего быта.

³ То, что именно эта символика была значима для Демидова, подтверждается и самим текстом «Кадетского монастыря»: «Один раз, замстив, что Демидов, где ни заходит крест, сейчас крестится и обходит, мы начали ему всюду готовить эти сюрпризы; в те дни, когда можно было ожидать, что он придет в корпус, у нас уже были приготовлены кресты из палочек, из цветных шерстинок или даже из соломинок. Они делались разной величины и разного фасона, но особенно хорошо действовали кресты вроде надмогильных — с покрывшечками. Их особенно боялся Демидов, вероятно, имевший какую-нибудь скрытую надежду на бессмертие» (с. 260).

⁴ Белова О.В. Крест // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2, с. 653.

⁵ Там же.

⁶ Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 10.

⁷ Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000, с. 268.

деле»¹), множество раз фиксировавшихся в этнографической литературе. Но и в беллетристике к ней обращался не только Лесков. Герой рассказа Зошенко «Человек без предрассудков» (1924) разводится с женой, так как не желает мириться с ее верой в приметы: «Нож упал – мужчина, видите ли, придет, попа встретила – пути, говорит, не будет, икнула – опять примета...»² И хотя подобные суеверия не создают никаких бытовых проблем, сознательный супруг отказывается закрывать на них глаза: слишком обостренно воспринимает он происходящие в стране перемены («...кругом электричество, кругом черт знает какие великие идеи происходят, кругом борьба с религией, а наряду с этим, обратите внимание, полное невежество и мещанские предрассудки»)³.

Нельзя, конечно, согласиться с наивным толкованием Терещенко, считавшим, что «встречу со священником, принимаемую в простонародии за худое предзнаменование, не иначе объяснить можно, как тем, что Владимир I облек духовенство особой властью, отчего священник сделался тогда судьей, и что первые христиане руссы были подвергаемы им наказанию за невыполнение христианских обязанностей»⁴. Не выдерживает критики и то объяснение данной приметы, которое было принято у церковных публицистов: «По их мнению, в ней отразилось враждебное отношение язычника, языческого жреца к священнику как носителю новой веры»⁵ (получается, что почти каждый крестьянин выполнял когда-то функции языческого жреца и лично пострадал от введения христианства). Еще меньше оснований полагать, что она стала результатом сознательной пропаганды со стороны сектантов и старообрядцев⁶. Ведь если всерьез допустить ее наличие, то возникает закономерный вопрос о формах, которые она принимала. И здесь нас не ждет ничего другого, чем вереница граничащих с абсурдом ситуаций: хождение агитаторов по деревням, распространение подрывной литературы, скоординированный «запуск» соответствующих слухов (например, о том, как некто повстречал священника, и что с ним потом случилось),

¹ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 484.

² Зошенко М. Собрание сочинений: В 3 т. Т. I: Рассказы и фельетоны. М., 1994, с. 234.

³ Там же. Надежды зошенковского персонажа на скорейшую «деприметизацию» всей страны не оправдались: почти все предрассудки, с которыми не могло примириться его передовое сознание, благополучно дожили до наших дней. И сейчас на русском Севере, например, верят, что если «нож упадет – гость-мужчина, ложка упадет – гостья» (Симина Г.Я. Народные приметы и поверья Пинежья // Русский фольклор. Т. XXI. Л., 1981, с. 113). В некоторых случаях эта прогностика не чуждается даже моральных оценок: «Ложка упадет – женка придет, вилка упадет – женка-сплетница придет, а нож упадет – мужик» (Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993, с. 27, № 53).

⁴ Терещенко А.В. Ук. соч., с. 8.

⁵ Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб., 2003, с. 57.

⁶ Там же.

инсценировки, провокации и т.д. Предположим, что некая секта (идентичная хорошо организованной политической партии) сумела-таки вернуть мощную кампанию по дискредитации священства как социального института. Но как тогда быть со старообрядцами? Им-то какая польза внушать мысль о нежелательности встречи с попом: вдруг последний окажется их же вероисповедания!¹

Афанасьев пытался объяснить боязнь встречи со священником переносом «смутной боязни... вещей жен и мужей языческой старины... на представителей христианского богослужения»² (подобная точка зрения, как мы увидим позже, имеет вполне объективные основания).

В годы советской власти проблематика изучения примет была закреплена за такой сомнительной «гуманитарной» дисциплиной воспитательного характера, как научный атеизм. В ее рамках (а точнее, «тисках») негативное восприятие встречи со священником трактовалось порой самым причудливым образом. Например, совершенно всерьез утверждалось, что священника «отождествляли с неизбежностью предстоящей смерти»³, мысль о которой моментально лишала душевного равновесия впечатлительных прихожан: «Прибытие попа на похороны никогда не было радостью <звучит так, как будто он прерывал разнужданное веселье – А.К.>. Жизнь естественная, какая бы она ни была тяжелая, человеку всегда ближе призрачного рая»⁴. Не обошлось и без отголосков примитивного социологизма, чье влияние присутствует в рассуждениях о том, что «народ питал к духовенству почти всегда враждебное чувство как к своим непосредственным угнетателям, от кото-

¹ Старообрядцы могли бы пропагандировать интересующую нас примету только в особой («старообрядческой») редакции: встретить служителя никонианской церкви – плохо, столкнуться с кем-то из ревнителей дряхлого благочестия – хорошо. Но в такой версии она нигде не засвидетельствована.

² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том третий, с. 484.

³ Минько Л.И. Суеверия и приметы (истoki и сущность). Минск, 1975, с. 174.

⁴ Там же. Справедливости ради следует сказать, что корни этих утверждений надо искать в идеологии эпохи Просвещения. Так, в «Юлии, или новой Элоизе» Руссо «пастор говорил о ложном понимании христианства, которое превращают в религию умирающих, делая из священников вестников несчастья. «На нас смотрят, – говорил он, как на посланцев смерти; согласно весьма удобному мнению, достаточно четверть часа покаяться, и тебе простится пятьдесят лет преступной жизни; а посему нас охотно видят только перед смертью. Нам полагается носить одежду мрачных цветов, иметь особо суровый вид и всячески стараться, чтобы наш облик внушал людям страх. В других религиях дело обстоит еще хуже. Умирающего католика нарочно окружают предметами, вызывающими у него ужас, и совершают над ними такие обряды, словно заживо хоронят его. Да еще столь старательно отгоняют от него дьяволов, что ему кажется, будто вся комната полна ими; бедняга сто раз умирает от ужаса, прежде чем его доконали, – и ведь в это состояние смертельного страха церковь любит погружать верующих для того, чтобы побольше выгresti из его кошелька» (Руссо Жан-Жак. Избр. сочинения, т. 2. М., 1961, с. 636).

рых нельзя было ждать ничего хорошего»¹. В рамках такого контекста даже самые нехитрые рационалистические упражнения приобретали характер утонченных интеллектуальных построений (сейчас они, конечно, выглядят совершенно иначе). Пример – «цветовая» теория Шахновича, базирующаяся на безапелляционном, но весьма поспешном утверждении, что «в приметах черный цвет связан с нечистой силой, злом, белый – с ангелами, с добром»². Люди, в массовом порядке настроенные на ту же волну ассоциаций (непонятно только как и кем), «верили, что черный цвет предвещает чертей, поэтому боялись встречи со священниками и монахами, ходившими в черной одежде»³ («Попы и черти одной шерсти»⁴ – говорили в народе). Этому толкованию противоречит наличие довольно многочисленных предзнаменований, где привычная корреляция между «хорошим» и «белым» полностью разрушена. Так, «рязанские крестьяне верили, что собирать во сне белые цветы – к покойнику»⁵; увиденные во сне белые гуси, конь или коза тоже считались предвестием смерти, которая, кстати, персонифицировалась в образе женщины в белых одеждах. Даже связь отрицательных мифологических персонажей с черным цветом не является безусловной и однозначной, так как «почти вся нечистая сила одевается в белое»⁶. Например, в одной из быличек водяной описывается, как человек «в белом, и сам белый, и все на нем белое»⁷.

Ничего не дает и точка зрения Щепанской, рассматривающей все приметы о первой встрече как «средство конструирования дорожного символического комплекса»⁸. По ее мнению, «общий смысл обрядовых

¹ Минько Л.И. Ук. соч., с. 174. В неожиданную коалицию с Минько вступает выходивший в начале XX в. антиклерикальный журнал испанских анархистов «Эль Мотин». Однажды в нем появился рассказ о демонстрации рабочих в Мадриде, закончившейся избиением священников и разгромом витрин. Судя по тому, как этот эпизод был преподнесен в «Эль Мотин», у испанских пролетариев не было иного выхода – ведь они всего лишь пытались упредить тех, от кого *нельзя было ждать ничего хорошего*: «Вчера днем группа рабочих спокойно шла вверх по улице Монтера, как вдруг увидела двух юре, спускавшихся вниз по другой стороне улицы. Перед такой *провокацией*...» (Бунюэль Л. Мой последний вздох // Бунюэль о Бунюэле. М., 1989, с. 51).

² Шахнович М.И. Ук. соч., с. 52.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Толстой Н.И. Белый цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1: А-Г. М., 1995, с. 153.

⁶ Там же, с. 154.

⁷ Иванов П.В. Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках // Сборник Харьковского Историко-филологического общества, состоящего при Имп. Харьковском университете. Том 5. Харьков, 1893, с. 66.

⁸ Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX-XX вв. М., 2003, с. 154.

действий при выходе из дому – отчуждение от всего домашнего»¹. Поэтому «на начальном этапе пути табуировались и христианские символы, как наиболее яркие символы действовавшего дома Закона: общепринятых правил и норм»².

Возражения против только что изложенной системы доводов напрашиваются сами собой.

Во-первых, у Щепанской происходит открытая подмена понятий: ее концепция строится на семиотике первой встречи, тогда как в приметах о встрече с представителями причта речь идет о встречах вообще, независимо от того, где они происходят: сразу после выхода из дома, в середине дороги или при приближении к конечному пункту пути (судебный крестьянин вообще мог сидеть на завалинке или разговаривать со знакомыми, но проходящий мимо слуга культа все равно воспринимался им как знак беды).

Во-вторых, выход из дома не всегда требует реализации каких-либо обрядовых действий: какая необходимость, например, отречься от всего домашнего при отправлении в гости к ближайшему соседу или хождении к реке за водой? Если бы каждое перешагивание через порог сопровождалось отказом от привычных норм и правил, то повседневная жизнь человека была бы просто парализована (к тому же – по логике вещей – возвращение домой требовало бы уравнивающих прежние действия ритуалов, что грозит уже «дурной» бесконечностью бытовых предписаний).

В-третьих, «прочтение» встречи со священнослужителем как дурного предзнаменования не имеет ничего общего с процедурой табуирования – действием, связанным с наложением табу. Последний термин предполагает обязательную кару за нарушение существующего запрета, но встреча с духовным лицом – всего лишь случай, который нельзя сознательно приблизить, тем более за счет проявления злой воли (запрет на встречу – это, конечно, табу, но ее боязнь – уже нечто другое; человек, например, может бояться встретить в лесу волка, но этот страх возникает вне каких-либо ограничений, налагаемых традицией).

В-четвертых (и это, пожалуй, самое главное), исходная посылка рассуждений Щепанской – с ее заявкой на универсализацию и безысклочительность – очень удобна для последующего «подтаскивания» различного материала (забегая вперед, скажем, что очень и очень скудного) под заданную схему, но легко может быть оспорена путем простого предъявления «сопротивляющихся» фактов. Так, совокупность этнографических данных неопровержимо свидетельствует, что при отправ-

¹ Там же.

² Там же, с. 156.

лении в путь человек почти всегда стремится отдать себя под покровительство христианских сил. Чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в раздел «Обереги на дорогу» любого заговорного сборника. Все присутствующие там тексты строятся, как правило, на реализации таких мотивов, где фигурируют разного рода сакральные покровители¹. В число последних могут входить Бог и ангелы («Господи, я в путь пошла, Тебя с собой взяла. Ангелы господни вперед забегают, мне путь очищают, мне душу спасают»²), Илья Пророк («...Илья Пророк, не сбей с дорог»³), Николай Чудотворец («...два ангела встречу, Господь на пути, Николай Чудотворец, дорожку свети»⁴), Богородица («Богородица-владычица, в избе и в поле, в пути и в дороге спаси меня...»⁵), Егорий Храбрый («Егорий удал... православных обороняет, в пути-дороге сохраняет»⁶). Столь же охотно вручает себя путник защите животворящего креста («Спереду – крест, сзаду – крест, под правую руку – крест, и над самую голову Иисус Христос воскрес»⁷). Где здесь отчуждение от христианских символов – вопрос исключительно риторический.

Мы полагаем, что причина возникновения подмеченного Лесковым представления кроется в обладании священнослужителем особым, «эзотерическим» знанием, позволяющим частично отождествить его с колдуном, чародеем и знахарем. При этом, разумеется, не может быть и речи о полной идентичности служителей культа, колдунов и нечистой силы (на которой настаивают, например, Л.В. Островская⁸ и И.Н. Бело-

¹ Подробный перечень этих мотивов, носящих в большинстве случаев общеславянский характер, приведен в приложении к недавней публикации: Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг.). Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003, с. 690-691.

² Нижегородские заговоры, с. 62, № 254.

³ Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993, с. 51, № 200.

⁴ Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994, с. 93, № 567.

⁵ Там же, № 569.

⁶ Великорусские заклинания, с. 103, № 258.

⁷ Традиционная русская магия, с. 51, № 205.

⁸ Островская Л.В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (по материалам пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (Классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975, с. 172-186; Она же: Христианство в понимании русских крестьян пореформенной Сибири (народный вариант православия) // Общественный быт и культура русского населения Сибири XVIII – XX вв. Новосибирск, 1983, с. 135-150.

бородова¹). По удачному выражению А.С. Лаврова, они являются «взаимодополняющими величинами»².

Как указывал еще Макс Вебер, границы между «священнослужителями» и «колдунами» размыты настолько, что никакие признаки понятийной дифференциации здесь не могут быть установлены однозначно³. Фактов, которые могли бы подтвердить подобное положение, в славянской традиции предостаточно.

В частности, «о причетниках церковных можно почти с уверенностью сказать, что после мельников и повитух они всегда были наиболее заподозренными по колдовству»⁴. Не случайно, было принято бояться встречи не только со священником, но и с кошкой, свиньей, лошадей – то есть с теми животными, в которых так любят превращаться колдуны и ведьмы. Вместе с тем опасность встречи с кем-то из причта была прямо пропорциональна его месту в церковной иерархии: чем ближе по своему социальному положению был священнослужитель к простому, обычному человеку (одновременно это предполагало почти равную «удаленность» от сакрального знания или, напротив, «приобщенность» к нему), тем меньше он представлял угрозы и наоборот. «...Не дай Бог встретиться с попом, – сообщали, например, в Орловской губернии, – а если миновать этого нельзя, то останови попа и попроси у него благословенья <ничего и говорить, как последний совет соотносится с отречением от всего божественного! – А.К.>, – тогда ничего. Дьякон встретится – ничего»⁵. Упоминаются причетники и в различных заговорах от сглаза, где они прямо соседствуют с колдунами и другими носителями вредоносной силы. Так, в одном из них говорится, что человека, находящегося под покровительством Богородицы и Христа, «не испортить, и не сглазить, ни чернцу, ни чинцу, ни попу, ни дьячку, ни великому грамотнику»⁶; в другом варианте: «...ни ведуну, ни ведунье, ни чернцу, ни чернице, ни попу, ни попадье, ни дьяку, ни дьячице, ни пономарю, ни

¹ Блобородова И.Н. Священник и колдун в русской урало-сибирской культурной традиции: об архетипической модели восприятия (в связи с генезисом русского жречества) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. II. Екатеринбург, 1998, с. 30-41.

² Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700-1740 гг. М., 2000, с. 126. Если привлечь аналогию с таким лингвистическим явлением, как «диглоссия», то можно сказать, что функции этих социальных явлений «находятся в дополнительном распределении» (Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI-XIX вв.). М., 1994, с. 5).

³ Вебер Макс. Избранное. Образ общества. М., 1994, с. 98-100.

⁴ Амфитеатров А.В. Русский поп XVII в.: Этюды. Белград, 1930, с. 61.

⁵ Иванов А.И. Вераования крестьян Орловской губернии, с. 273.

⁶ Великорусские заклинания, с. 90, № 224.

пономарице»¹; святого Николу просят, чтобы он замкнул ключами «щеки и зубы у ведунов, и у ведуней, и у скимников, и у скимниц, и у попов, и у дяков, и у пономарей, и у попадей, и у дякониц, и у дяконов, и у дячиц, и пономариц, и у проскурниц, и проскурни, и у колдуника, и у колдуниц, и у черницы»². Включение лиц духовного звания во все эти списки перестает казаться неожиданным, если вспомнить пословицу: «Поп сквозь каменну стену сглазит»³.

Кроме того, и колдун, и священник были людьми, «к помощи которых можно было прибегнуть с одинаковой пользой в случае стихийного бедствия и эпидемической болезни, засухи, неурожая, свадьбы и т.д.»⁴. При этом священнику «во время совершения какого-либо «врачебно-охранного» священнодействия (*отчитывание*, молитвы над больными и т.д.) и при требоисправительстве... оказывалось то же опасливое почтение, что и колдуну»⁵. Точно так же и на свадьбе «батюшка исполнял не только роль духовного отца, но отчасти и колдуна, главным образом в тех традициях, где роль второго была незначительной»⁶. Не вызывает возражений у исследователей и тот факт, что обе эти фигуры выступали в качестве медиаторов между миром живых и миром мертвых⁷. Наконец, и это, пожалуй, самое важное, «народ допускает возможность быть колдуном священнику, т.е. одновременное служение богу – светлому божеству и дьяволу – темному»⁸.

На почве таких воззрений возникают устные мифологические рассказы, в которых священник выступает как слуга этих двух «господ». Например: «А вот я легенду от стариков слышал. Вот церковь в Лопотове знаете? Там поп Борис был. Один раз он пиво варил. А знал крепко. Сусло уже у него спускалось.

По реке ехали разбойники в лодке. Те и кричат:

– Сусло, стой!

¹ «Молитва царя Александра Макидонского» из Великоустюжского сборника XVII в. (Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков), с. 208.

² «Молитва на свадьбу схати» из Великоустюжского сборника XVII в. (Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков, с. 220). Этот же перечень незначительно варьируется в «замке» к свадебным молитвам указанного сборника (с. 222, 223).

³ Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа, Т. 2, с. 180.

⁴ Лещенко В.Ю. Семья и русское православие (XI-XIX вв.). СПб., 1999, с. 269.

⁵ Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005, с. 388.

⁶ Там же, с. 387.

⁷ Однако следует согласиться с Розовым, что «сам характер этого «медиаторства» у священника и колдуна коренным образом различаются. Первый является проводником людей из земного мира в Царство Божие, второй же – в царство дьявола» (Розов А.Н. Ук. соч., с. 17).

⁸ Никитина Н.А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, с. 205.

А поп:

– Лодка, стой!

Разбойники и закричали:

– Отпусти лодку!

– Отпустите сусло – я отпущу лодку.

Ну, так и поладили»¹.

То, что перевод священника в разряд «знающих» не является чем-то экстраординарным, доказывают и данные западнославянского ареала, где существуют былички, подобные следующей: «В деревне Липово (область Горняцко) стали происходить удивительные вещи. Каждый год, перед самой жатвой, над деревней проносился сильнейший ураган с грозой, и урожай уничтожало градом. Никто не знал, что делать, пока однажды в деревню не пришел приятель местного мельника. Он и вызвался помочь людям. Нанял четырех крепких парней, и все они поднялись на пригорок, под которым расстиралось поле спелой пшеницы. Когда на деревню налетела грозовая туча, пришедший стал грозить ей кулаком. Из облака на него тотчас посыпался град, от которого четверо парней едва успевали его укрывать. Когда град чуть поутих, пришедший взглянул на облако и громким, властным голосом приказал:

– *Кидай, кидай! А нечего кидать, так падай сам!*

Тотчас же вместе с последними градинами из грозовой тучи на землю упал... деревенский пастырь! Несколько лет назад у него возник конфликт с липовскими крестьянами, и с тех пор он мстил им тем, что своим колдовством каждый год уничтожал урожай»².

И за границами славянского мира мы наблюдаем аналогичную картину: например, когда речь заходит о священниках и монахах, пастырях и отшельниках, французский фольклор указывает лишь на «их недостатки, действительные или мнимые, и их особое влияние, обусловленное связью с нечистой силой»³. В этом свете и «способности к экзорцизму рассматриваются как разновидность колдовства, которым они хорошо владеют»⁴. Неудивительно поэтому, что «среди героев рассказов о колдунах часто появляется священник, по ночам занимающийся черными делами»⁵. Точно так же и «в исландских народных сказках колдун – это чаще всего священник, пастор, иногда даже епископ»⁶.

¹ Вятский фольклор. Мифология. Изданием подготовила А.А. Иванова. Котельнич, 1994, с. 85.

² Климова Д. Заговорные тексты в контексте чешской народной прозы // Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004, с. 12.

³ Клод Сеньоль. Ук. соч., с. 200.

⁴ Там же.

⁵ Клод Сеньоль. Ук. соч., с. 274. Здесь же приведен образец такого рассказа.

⁶ Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. Л., 1967, с. 160.

Самая известная и драматичная из них повествует о том, как ученик церковной школы в Хоуларе Гальдра-Лофт (т.е. Лофт Колдун) пытался добыть «Красную кожу» главную магическую книгу Исландии, которую унес с собой в могилу епископ Готхскаульк Злой¹.

Не так давно было убедительно доказано, что на протяжении всего XVIII века «массовые» магические верования и медицинские практики, принадлежащие архаичной традиционной культуре, продолжали находить своих приверженцев под сенью дворцов, благополучно уживаясь со светскостью и «европеизацией»². Наличие таких персонажей, как Вельский и Демидов, позволяет распространить эту характеристику на два последующих столетия.

¹ Там же, с. 163-164.

² Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003, с. 63-64.

Глава 8

ТЭФФИ И ЕЕ ЗАГОВОРЫ ДЛЯ «ДОМАШНЕГО» ПОЛЬЗОВАНИЯ

В 1936 году в берлинском издательстве «Петрополис» вышел сборник рассказов Тэффи (Надежды Александровны Лохвицкой) «Ведьма». По утверждению самой писательницы, «в этой книге наши древние славянские боги, как они живут еще в народной душе, в преданиях, суевериях, обычаях. Все, как встречалось мне в русской провинции, в детстве»¹.

Живут эти «боги» (а точнее, полубоги) и в тех словесных формулах, которые помогают избавиться от регулярно повторяющихся житейских неприятностей: порезов, зубной боли, детской бессонницы, пропажи необходимых в хозяйстве вещей и т.д.

В рассказе «Домашние» Тэффи списывает последнюю проблему на шалости многообразных мелких духов, обитающих «по всем углам, за печкой, под лавкой, в сенцах, в клети, в закромах, под половицами»².

Зла «домашние» не делают, но имеют привычку забавляться с различными предметами: «наперсток закатят, у стариков любят очки прятать, у старух – иголку, у девушек – косоплетку».

Тогда жильцы «завязывают на поясе, либо на косынке узелок, или ножку у стола крепко перевяжут жгутом и приговаривают:

– Черт, черт, поиграй, да и мне отдай.

Он сразу и отдаст. Потому что это народ шустрый, живой, ему на привязи сидеть тошнее всего. Только никогда не надо забывать развязать узелок, когда вещь найдена. А то другой раз помогать не станут, да и к чему зря мучить».

Надо сказать, что в быличках пропажу вещей обычно приписывают домовому. Причем на подобные шалости его могут толкать разные причины. Одна из них (как и в рассказе Тэффи) – обычное баловство, кото-

¹ Из письма Тэффи от 14 декабря 1943 г. (цитируется по статье Елены Трубиловой «В поисках страны Нигде»: Авсрченко А.Т. Рассказы. / Сост., вступ. ст. П. Горелова; Тэффи Н.А. Рассказы / Сост., вступ. ст. Е. Трубиловой. М., 1990, с. 221-222). Вошедшие в сборник «Ведьма» тексты можно с полным основанием считать художественным воплощением русской «живой старины» конца XIX – начала XX столетия.

² Здесь и далее все рассказы Тэффи цитируются по изданию, подготовленному Трубиловой, без указания страниц.

рое может выглядеть, например, так: «Сплю как-то, слышу – на грудь кто-то вскочил, легко так руками как бы шупает. Смотрю – никого. Встаю, нагнулась, хотела носки подобрать – ан один только! Утром варежки понадобились, полезла в мешок, а носок-то в мешке! Баловался соседко-то. Зубы в стакан кладу я. Собралась в город – нет зубов! Очки опять же искала, искала – нету нигде. Полезла в мешок за сухарями – там очки, в мешке. Ну, вроде не совсем ишшо свихнулась, чтобы туда очки положить»¹.

Но иногда таким способом домовая проявляет свое неудовольствие, отрицательное отношение к хозяевам: «Если соседушка невзлюбит, показывает: всяка мелочь пропадает – ножницы там, карты, иголки»².

Поскольку виновником пропажи считался именно домовый, то к нему и обращались с просьбой о возвращении потерянного: «Дед, дед, поиграй, да отдай!»³. Или же, как и в рассказе Тэффи, зывали к черту: «Черт, черт, поиграй, да отдай!»⁴; «Черт-шутник, отстань шутить, отдай мне ножик (или чё-нибудь там)»⁵.

Такой изоморфизм домового и черта характерен для представлений о нечистой силе. Еще в первом опыте построения славянской мифологии говорилось, что домовые «у нынешних суеверных простаков почитаются домашними чертями»⁶. То же самое утверждал и М. Чулков: «...во всяком доме живет черт под именем домового»⁷. Аналогичные характеристики встречаются и в этнографической литературе XIX века. Жители Архангельской губернии, писал, например, П.С. Ефименко, «верят в

¹ Вятский фольклор. Мифология. Издание подготовила А.А. Иванова. Котельнич, 1996, с. 16, № 22. Никифоровский указывал (правда, его выводы основываются на материалах белорусской традиции), что «подобные подшучиванья чаще всего делаются с наиболее греховными предметами – табакеркою, трубкою, табачным кисетом и рюмкою во время попойки» (Николай Никифоровский. Нечистики [1902] // Призраки: Т. 8. Русская фантастическая проза второй половины XIX века. М., 1996, с. 396). Такие пристрастия вполне объясняются тем, что и табак, и алкоголь считаются бесовским изобретением: нечистики как бы заявляют о своих «авторских» правах.

² Вятский фольклор. Мифология, с. 16, № 21.

³ Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995, с. 5.

⁴ Там же. См. также: Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993, с. 26, № 47.

⁵ Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953 – 1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 372, № 2357.

⁶ Попов М.И. Описание древнего славянского языческого баснословия, собранного из разных писателей. СПб., 1768, с. 10.

⁷ Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782, с. 157.

чертей: домового, байнушка, овинушка, гуменного, водяного, лесного»¹. «...Тот же самый домовый, — сообщал Д.Н. Ушаков, — может встретиться уже в образе черта с хвостом и рогами»². Эта диффузия домового и черта объясняется пересечением присущих им признаков, а в более широком аспекте — множественностью диалектных названий любого мифологического персонажа, с одной стороны, и разной типологией демонических существ, наделенных общим именем, с другой³. Впрочем, «в большинстве случаев... близость домового к черту, к нечистой силе не акцентируется»⁴.

Независимо от того, к кому обращаются с просьбой о возвращении утраченного (к домовому или к черту), ее апеллятивная форма предполагает наделение потерянной вещи статусом временной умиловительной жертвы; она становится как бы приношением «в долг», натешившись которым, мифологический персонаж восстанавливает прежнее положение дел.

И приговор на пропавшую вещь, и совершаемые при этом действия могут функционировать совершенно автономно, выступая как самостоятельные магические акты. Такая независимость «слова» и «дела» вызвана прежде всего тем, что первое в данном случае не называет второе напрямую: из фразы «Черт, черт, поиграй, да отдай!» нельзя вывести совершаемые при этом действия и наоборот.

Параллелизм вербального и акционального компонентов интересующего нас обряда частично восстанавливается в рассказе Тэффи «Баный черт», где контрмеры в отношении напроказивших «домашних» называются «завязать черту хвост». Это выражение звучит из уст «жительствовавшей в Париже, на улице Ришелье» русской эмигрантки Александры Тихоновны, чей младший сын «засунул куда-то свой шарф и никак не мог найти». Мать предлагает ускорить поиски с помощью уже известного нам рецепта:

«— Да ты бы, Тишенька, завязал черту хвост, шарф бы и нашелся.

— Как вам, мамаша, не стыдно, — ответил Тишенька, — в такую ерунду верить!

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии [1877] // Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 158

² Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великорусов [1896] // Даль В.И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 233.

³ О трудностях идентификации мифологических персонажей подробно см.: Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000, с. 27-67.

⁴ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 98-99.

– Дедушка твой тоже ни во что не верил, – наставительно сказала Александра Тихоновна, – а пришлось с баннным чертом встретиться, так небось поверил».

Правда, последующий рассказ о злых шутках банного духа веры в могущество предложенного средства не прибавляет, заставляя читателя воспринимать все в ироническом ключе: отец Александры Тихоновны списывал на шалости банного черта свои проделки с приглянувшейся ему прислугой – «толстомордой» и «гладкой» Ганькой¹.

Символика «завязывания» черту хвоста на различных предметах предельно прозрачна. В нем, как и в обычае завязывать ножку стола при отыскивании пропавшей вещи, можно видеть «отголоски магического значения узла»², подробно изученного в работах отечественных и зарубежных исследователей³. Кроме того, «надругательство» над чертовым хвостом имеет несомненную параллель в рождественском обычае обвязывания стола веревкой или цепью, чьи многочисленные интерпретации были проанализированы в классической монографии П.Г. Богатырева⁴.

Если в прозе Тэффи метафора «завязать черту хвост» всего лишь фиксируется⁵, то в «демонологической» лирике одного из крупнейших представителей дореволюционного российского оккультизма Бориса Алексеевича Лемана (выступавшего в печати под псевдонимом Б. Дикс)

¹ С такой же «хитростью» мы сталкиваемся и в рассказе А.Ф. Писемского «Леший» (1853). В нем повествуется о том, как «пользуясь темнотой и невсезнанием крестьян, барский управляющий Егор Парамонов развратил молодую девушку. Он в течение нескольких месяцев прятал ее то на чердаке господского дома, то в избушке лесника, а потом отпустил, заставив ее сначала притвориться нсмой, а потом сказать, что ее «таскал» леший» (З.И. Власова. А.Ф. Писемский // Русская литература и фольклор (первая половина XIX века). Л., 1976, с. 389).

² Елеонская Е.Н. Сельскохозяйственная магия // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 178.

³ Кроме указанной выше работы Е.Н. Елеонской см. также: Шеспинг Д. О древних навазах и наузах и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. СПб., 1861, кн. 3, с. 183-202; Афанасьев А.Н. Наузы. Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов // Древности. Труды Московского археологического общества. М., 1865, т. 1, кн. 1, с. 3-28; Миллер Вс. Ф. Ассирийские заклинания и русские заговоры // Русская мысль, 1896, кн. VII, с. 81-82; Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1983, с. 230-235; Элиаде М. Образы и символы // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М., 2000, с. 186-208; Генон Рене. Символы священной науки. М., 2004, с. 418-422.

⁴ Богатырев П.Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Народная культура славян. М., 2007, с. 26-28.

⁵ В сказке Ремизова «Зайка», вошедшей в его сборник «Посолонь», Котофей Котофеич, чтобы найти похищенные старухой Буробой вещи, также «завязывал ножку у стола» (Ремизов А.М. Избранные произведения. М., 1995, с. 86).

она уже подвергается реализации. Так, в стихотворении «Нежить»¹ многочисленные и вполне безобидные домашние духи пытаются завладеть вниманием хозяина дома, промышляющего стихотворством:

Только сядешь писать –
глядь
уж явилась хвостатая рать.
Тут как тут.
Поналезут, обсядут кругом,
и сидят,
и глядят,
ждут,
о ком
напишу что-нибудь.
Просят: ты обо мне не забудь!

При этом те из них, кто «силится вылезть вперед», беспощадно атакуются менее расторопными собратьями:

но другие его за хребёт
да за зад
живо тащат назад, –
тот куснет,
тот лягнет,
тот рванет...

Под «завесом» такой суматохи какой-нибудь особенно хитроумный домашний дух обязательно вознамерится повторить попытку предшественника. Однако воины «хвостатой рати» не станут церемониться и с ним:

вмиг оттащат назад,
тумаком наградят,
а потом
хуже –
хвост завяжут узлом
да потуже.

В другом стихотворении Лемана («Хорошо нам весной, неумытикам...»), где речь идет не о домашней, а о «всей лесной, замороженной братии, человеком не знаемой нежити», завязывание хвоста из грубой шалости неожиданно превращается в официальную экзекуцию для тех

¹ Здесь и далее все стихотворения цитируются по следующему изданию без указания страниц: Леман Б.А. Письма к О.Н. Анненковой и стихотворения 1940-х годов // Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 2000, с. 360-411.

нечистиков, которым «для каждой травиночки надобно... росинку найти подходящую. Прилепить лунным светом на листике, – не скатилась бы да не разбилась...» В противном случае неумелые лесные духи рискуют быть сурово наказанными:

А не то старшой как возьмет за хвост
Да навяжет узлов – так наплачешься.

Кроме того, в поэзии Лемана мотив завязывания черту хвоста выступает составной частью разветвленной эзотерической системы, претендующей на приобщение к первичным тайнам бытия. Происходит это в стихотворении «Мохнатик II»¹, снабженном характерным эпиграфом:

«...поиграй да назад отдай.

Заговор».

Сокровенную философию пространства и времени излагает лирическому герою, которого можно рассматривать как alter ego писателя, представитель все тех же мелких домашних духов – «мохнатик»². Согласно провозглашенной им «концепции», любая вещь обыденного повседневного мира какой-то частью принадлежит миру иному, выступающему как место постоянного обитания различной нечисти. Чтобы предмет целиком оказался в этой параллельной вселенной, его надо «лишь вывернуть» наизнанку. Для подтверждения верности своих слов, мохнатик «что-то сделал с... карандашом», и тот «исчез тотчас же, как растаял, в воздухе над письменным столом». Поэту, который стремится каким-то образом осмыслить и понять произошедшее, мохнатик советует не только бросить «привычных мыслей сушь», но и отучиться верить в такую, по его определению, «чушь», как неизменность пространства («В мире семь различных состояний, а что есть пространство – это ложь...»). Вместе с тем открывать собеседнику подлинную картину мироздания мохнатик считает преждевременным: «Эх, сказал бы я тебе побольше, да пока не стоит – не поймешь». Вместо этого он делится секретом возвращения вещи, «сбежавшей» («вывернутой») в другой мир:

¹ К сожалению, о стихотворении "Мохнатик I" нам ничего не известно.

² Мохнатик фигурирует также в стихотворении Лемана «Дружба»: «Поселился у меня мохнатик, Бсгает по комнате, какмышь. Тела будто нет, лишь рот краснеет, Хвостик будто есть, а поглядишь – Ни хвоста, ни рта как не бывало, Лишь глаза мигают тут и там. Миг еще – и глаз уж нет, лишь лапки, топая, мелькают по углам» (Леман Б.А. Письма к О.Н. Анненковой и стихотворения 1940-х годов, с. 390).

А заставить нас вернуть любую
 Вещь, что мы стащили поиграть,
 Очень просто – надо ножку стула
 Иль стола кругом перевязать.
 Безразлично чем – веревочкой, тесемкой
 Или ниткой, чем ни попадишь.
 Лишь бы то, что так перевязали,
 Шло, по вашему, вот эдак: сверху вниз.
 А тогда та перевязь, конечно,
 Ляжет поперек, и это нам
 Станет так мешать владеть той вещью,
 Что ее вернуть придется вам.
 Только раз уж мы ее вернули,
 Ту завязку нужно развязать,
 А иначе мы заставим тут же
 Эту вещь сломать иль потерять.
 А теперь уж сам ищи, в чем дело,
 Чтoб душа твоя понять могла,
 Почему для нас так много значит
 Перевязанная ножка у стола.

В самом стихотворении ответ на этот вопрос не дается, поэтому попытаемся прийти к разгадке собственным путем. Традиционное объяснение, которое в неявном виде присутствует и в рассказе Тэффи, сводится к тому, что завязывание ножки стола или стула (а также создание узла на поясе или платке) является разновидностью гомеопатической магии: нашкодивший «мелкий бес» заключается в узы, не дающие ему возможности выскользнуть до тех пор, пока похищенное не будет возвращено. Трактовка Лемана, как нам представляется, совсем иная. Действия с перевязыванием ножки стола при всей их простоте и даже нелепости представляют собой не что иное, как условное начертание важнейшего религиозного символа – креста. Ножка стула, идущая *сверху вниз*, выступает в качестве одного из вариантов центральной оси (*axis mundi*), соединяющей небо и землю. С этой точки зрения, она тождественна таким символам, как «дерево, гора, копье, колонна, палка, шест с призом (на народных гуляньях), космический столб, лестница, обелиск, колокол, стрела, фаллос, пирамида, пуповина, веревка, цепь, нить...»¹ *Перевязь*, которая *ляжет поперек*, будет перпендикулярна по отношению к идущей вертикально ножке стула и тем самым станет как бы горизонтальной перекладиной воображаемого креста. В символическом же плане она, помимо прочего, «являет собой человека, вытянутого во весь рост во всех направлениях его индивидуальности»². Да и сам крест

¹ Бенуас Л. Знаки, символы и мифы. М., 2004, с. 57.

² Там же, с. 56.

во всех эзотерических традициях (продолжателем которых и считал себя Леман) «представляет вездесущего Человека, который идентифицируется с Адамом Кадмоном и первобытным Андрогинном»¹. Впрочем, с позиций любого учения, «сакрализация ритуального пространства, производимая крестом, заключается в выделении сакрального центра как высшей концентрации божественной силы»². Именно ее присутствие и обеспечивает магический эффект столь непритязательного действия, как перевязывание ножки у стола.

Среди довольно многочисленных «демонологических» стихотворений Лемана есть крайне любопытный текст, в котором можно увидеть реализацию сразу двух лексических конструкций: аппеллятивной формулы «Черт, черт, поиграй, да отдай!» и выражения «чертова кукла». Сама ситуация, обозначенная в этом произведении, напоминает все те же проделки «домашних» в рассказе Тэффи:

Чертенок у девочки куклу стащил –
Уж больно понравилась кукла –
Он хвост ей приделал, а платье стащил.
К чему оно ей – по себе, знать, судил, –
Она же теперь чертова кукла.

И стала та кукла игрушкой чертей,
Им это в диковинку было –
Игрушек ведь нет никаких у чертей,
Какие у нас, человечьих детей,
Чтоб в детстве нам весело было.

Правда, дальнейшее развитие сюжета в «Кукле» (а именно так называется данное стихотворение) не имеет ничего общего с возвращением в человеческий мир украденной чертями вещи. Никому, видимо не приходит в голову завязать черту хвост, и судьба детской игрушки, которая быстро наскучила скупой на выдумку нечисти, оказывается незаглядной:

Так бедная кукла в углу и лежит,
Вся в саже, без толку и дела.
Закрывает глаза, словно чурка лежит,
Лишь редко чертенок какой пробежит,
Ругнет: «Ишь, все дрыхнешь без дела!»

¹ Там же.

² Подосинов А.В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. М., 1999, с. 482.

В рассказе Тэффи «Баннй черт» приводится еще один широко распространенный заговор, из-за своей укорененности в повседневном быту лишенный, пожалуй, всякого ореола сакральности. О нем заходит речь, когда Александра Тихоновна вспоминает свое детство: «Мамаша круглой сиротой росла, так что в доме у нас никакой бабушки не было, а руководила и верховодила старая нянюшка, которая мамашу вырастила. Она, значит, и нас нянчила и по дому смотрела. Помню ее хорошо. Маленькая была, скрюченная, сморщенная и всякие мудрые штуки понимала – как от сглазу лечить, как от порчи, как песыак зааминивать. Теперь, конечно, кто же это знает, – а ведь очень помогало. Это значит, руку надо в кулак сжать тому, который зааминивает, и большим пальцем над больным глазом – песыак это ведь ячмень – мелкие крестики ставить и приговаривать:

Вот тебе кукиш,
Что увидишь, то и купишь.
Купи себе топорок,
Руби его поперек,
Аминь, аминь, аминь.

И поплевать через левое плечо.

Вот так, бывало, зааминит нянька, а на другой день ячмень как рукой снимет».

Рассмотрим этот обряд подробнее и начнем с названия того заболевания, на устранение которого он направлен.

Такое определение ячменя, как «песыак» («песыак») обусловлено довольно распространенным поверьем о причинах этой глазной инфекции: считается, что ячмень появляется у того, кто хоть раз посмотрел, как собака выделяет нечистоты¹. Чтобы предупредить появление «песыего ячменя» (его еще называют «песий сосок»²) произносят: «Не на меня мочись, а на свои шары, на свои колени»³. С этим воззрением связано и то, что ячмень – обычно через хлеб – передают чаще всего именно собаке⁴.

Может показаться, что в описании переkreщивания больного глаза Тэффи допускает некоторый «сбой»: пальцы в заговорах разбираемого типа обычно складываются не в кулак, а в кукиш, о чем свидетельствует

¹ "Вот собака с---т и с---т, это никогда не гляди, ячмень сядет" (Русские заговоры и заклинания, с. 283, № 1786).

² Там же, №№ 1787-1789.

³ Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994, с. 73, № 427; см. также: Русские заговоры и заклинания, с. 283, №№ 1785-1786.

⁴ Вятский фольклор. Заговорное искусство, с. 73, №№ 428-430, Русские заговоры и заклинания, №№ 1778-1784.

и первая строчка цитируемого текста. Однако подобное «рассогласование» слова и обряда вполне допустимо. Так, в заговоре от ячменя из коллекции П.Г. Богатырева наблюдается схожая ситуация: «Надо показывать ячменю указательный палец и в то время произносить:

Ечмень ечмень
Нака[з] тебе кукуш
Чиво хочит то и купит.
Купи себе сикирку
Сруби себе галофку
Па самы по плечки.

Затем плюнуть. Все это проделать надо три раза»¹.

Вербальная часть приводимого Тэффи обряда имеет множество параллелей в народной медицине восточных славян². Она состоит из контаминации двух мотивов: «Ячмень, на тебе кукиш (дулю)» и «Пусть ячмень возьмет (купит) топор и посечет себя». Их объединение может принимать формы, которые либо почти совпадают с той, что дана в «Банном черте» («Ячмень, ячмень, на тебе кукишь; что хочешь, то купишь; купи себе топорок, руби себя поперек!»³), либо снабжаются дополнительными командами («...Ступай на базар: что хочешь, то и купишь»⁴), сравнениями («...Купи ты секирку и сруби головку словно маковку»⁵), приближающимися к проклятиям пожеланиями («...купи себе топорок, руби чем поперек, чтоб век не было»⁶), экспрессивными возгласами («...Купи себе топорок, переселись <по смыслу должно быть «пересекись» – А.К.> поперек (поперег). На, на, на»⁷ и т.п.⁸ Нетрудно заметить, что в заговоре Тэффи отсутствует начальная фраза – обращение к ячменю (хотя, конечно же, она подразумевается) и, наоборот, присутствует троекратное зааминивание, не зафиксированное в известных

¹ Заговорные формулы и описания магических действий, собранные П.Г. Богатыревым (из фондов Фольклорного Архива ГЛМ) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, с. 232.

² Еще Г.И. Попов указывал, что этот прием лечения ячменя «очень широк и почти однороден» (Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М.Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996, с.398).

³ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 39, № 84.

⁴ Русские заговоры и заклинания, с. 285, № 1805.

⁵ Нижегородские заговоры (В записях XIX-XX ввек). Составление, вступительная статья и комментарии А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997, с. 23, № 68.

⁶ Русские заговоры и заклинания, с. 284, № 1797.

⁷ Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 45.

⁸ Подробно о заговорах этого типа см.: Нижегородские заговоры, с. 86-87; Полесские заговоры (в записях 1970-1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003, с. 246.

нам публикациях аналогичных текстов (может быть, это связано с тем, что финальная молитвенная формула не слишком соответствует сниженному характеру «ячменной» заклинательной топики).

Видимо, мотив «Ячень, на тебе кукиш (дулю)» использовался не только в заговорах от глазных инфекций. Например, когда Иван Сeverdьяныч Флягин, герой лесковского «Очарованного странника», пришел к выводу, что страстью к очередному «выходу»¹ (попросту говоря – запою) его «томит» бес, то решил «отогнать» нечистого уже известным нам способом: «И пошел я к ранней обедне, помолился, вынул из себя часточку и, выходя из церкви, вижу, что на стене Страшный суд нарисован и там в углу дьявола в геене ангелы цепью бьют. Я остановился, посмотрел и помолился поусерднее святым ангелам, а дьяволу взял да, посплюнивши, кулак в морду и сунул:

«На-ка, мол, тебе, кукиш, на него что хочешь, то и купишь», – а сам после этого вдруг совершенно успокоился и, распорядившись дома чем надобно, пошел в трактир чай пить...»

Вместе с тем нельзя, конечно, исключать, что изгнание дьявола с помощью заговора от ячменя является авторским домислом, нацеленным на привнесение комических оттенков в образ главного героя повести.

Куда большей комической «аурой» привычный заговор от ячменя обладает в романе Татьяны Толстой «Кысь». Во многом это обусловлено подробным перечислением тех абсурдных действий, которыми должно сопровождаться его исполнение: «Али ячень, к примеру, на глазу выскочит – ну, тут заговор нужен покрепше, чтоб держалось. Три раза дунуть, да три раза плюнуть, да на одну ногу встать, да на ней и стоять, а рукой-то за вторую ногу ухватить и так ее и держать, ни боже мой не падать. И говорить:

Ячень-ячень,
Жичинка-жичинка,
Кукиш-кукиш.
На кукиш ничего не купишь.
Купишь топорок,
Разрубишь жичинку поперек.

И вот как рукой его снимет, ячень-то этот»².

¹ Здесь и далее все цитаты из Лескова даются по следующему изданию без указания страниц: Лесков Н.С. Очарованный странник // Лесков Н.С. Очарованный странник: Повести и рассказы. М., 1983.

² Толстая Т.П. Кысь: Роман. М., 2002, с. 32-33. Жичинка – уменьшительное от диалектного (характерного для псковских говоров) «жичина» – «ячень на глазу, нарывец на краю

Таким образом, даже самая простейшая заговорная формула может выполнять в художественном тексте сразу несколько функций. Она пригодна и для воссоздания специфических признаков давно ушедшего быта, и для насмешливых фантазий-пророчеств об отдаленном будущем, и для характеристики душевного склада неповторимой в своей индивидуальности личности, и для многих других вещей, которые способна вместить в себя литература.

вска» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1989, с. 544). На русском севере житом называли «собственно ячмень, житарь, житник» (там же).

Глава 9

ЗАГОВОРЫ «НОБЕЛЕАТОВ»: «ТИХИЙ ДОН» МИХАИЛА ШОЛОХОВА И «ДОКТОР ЖИВАГО» БОРИСА ПАСТЕРНАКА

В полном объеме заговоры и заклинания стали включаться в произведения изящной словесности еще в первой трети девятнадцатого века. Однако в сознании большинства читателей такого рода опыты ассоциируются прежде всего с двумя крупнейшими текстами русской (и, конечно же, мировой) литературы века двадцатого – «Тихим Доном» Михаила Шолохова и «Доктором Живаго» Бориса Пастернака. Знаменательно, что к введению в структуру художественного произведения такого экзотического (а для советской фольклористики даже «отреченного»¹) жанра, как заговор, обратились писатели диаметрально противоположных взглядов, творческой манеры, происхождения и судьбы (впрочем, центробежные силы, «двигавшие» их литературную эволюцию, в итоге оказались центростремительными: привели к присуждению Нобелевской премии²). Видимо, на территории архаических представлений и потаенного знания, где не имеют никакой силы законы повседневного рассудка и где кончается власть поставляющей готовые схемы холодной рациональности, они сошлись не случайно: она могла казаться последним прибежищем человека в «чистом виде» – человека, свободного от классовой принадлежности, влияния предвзятых теорий, господства культуры над природой и, пользуясь выражением Пастернака, различных мировых дрязг «вроде перекройки земного шара»³.

В «Тихом Доне» Шолохова мы сталкиваемся с использованием заговоров и заклинаний дважды. Первый раз это происходит, когда Акси́ня пытается с помощью бабки Дрозди́хи преодолеть свое влечение к Григорию: «Тоскую по нем, родная бабунюшка. На своих глазыньках сохну. Не успеваю юбку ушивать – что ни день, то шире становится...

¹ См. об этом: Гацак В.М. К возвращению «отреченных» разделов фольклора и фольклористики // Фольклор в современном мире: Аспекты и пути исследования. М., 1991, с. 151-158.

² Разумеется, значение их творчества не сводится к наличию этой, пусть и престижной, награды.

³ Здесь и далее все цитаты из романа Пастернака приводятся по следующему изданию без указания страниц: Пастернак Б.Л. Доктор Живаго: Роман. М., 1989.

Пройдет мимо база, а у меня сердце закипает... упала б наземь, следы б его целовала... Может, присушил чем?.. Пособи, бабунюшка! Женить его собираются... Пособи, родная! Что сто́ит – отдам. Хучь последнюю рубаху сьму, только пособи!»¹

В этом страстном, напоминающем поток сознания монологе уже присутствуют такие ключевые для любовного заговора мотивы, как тоска, сухота и кипение сердца. И хотя Григорий, конечно же, не «присушивал» Аксинью, ее состояние вполне соответствует тем признакам, которые мечтает увидеть в предмете своей страсти какой-нибудь «волхвующий» влюбленный: «...так бы о мне, рабе Божьем (имя рек), рабица Божья (имя рек) сердцем кипела, кровью горела, телом сохла и не могла бы без меня, раба Божия (имя рек), не жить, не быть, не дни дневать, не часа часовать»².

Поведение Аксиньи также полностью укладывается в рамки реальных «ролевых» стереотипов. Оно, например, перекликается с поступками дворовой девки Устиньи Григорьевой, которая почти за два века до описанных в «Тихом Доне» событий «сочла свою первую любовь к солдату – «тоску великую» – колдовством: «оной ли солдат или другой кто напустил?» И бороться с чувством Устинья решила тем же магическим способом: она пошла к коновалу Масею, тот наговорил над чаркой с вином, куда постругал корень, Устинья выпила, и «от тоски ей... учинилось свободно, и с того времени ей, Устинье, и тоски уже не было»³.

Правда, Дроздыха предлагает Аксинье совсем другие средства утешения. Она говорит ей: «Придешь, бабонька, пораньше завтра. Чуть займется зорька, придешь. К Дону пойдем, к воде. Тоску отольем. Сольцы прихвати шепоть из дому...»

В этом терапевтическом обряде «отливания» тоски Аксинья действует как полноправная участница. Выполняя требования Дроздыхи, она сначала крестится на восток, а затем зачерпывает и выпивает пригоршню речной воды⁴. Только после этого бабка, присев на корточки, при-

¹ Здесь и далее все цитаты из романа Шолохова приводятся по следующему изданию без указания страниц: Шолохов М.А. Тихий Дон // Михаил Шолохов. Собр. соч. в 8 томах. М., 1980, т. 1.

² Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 7, № 1.

³ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003, с. 172. Сыскное дело, откуда заимствована эта история, относится к 1737 г. Большой временной разрыв между любовными страданиями Устиньи и Аксиньи только подчеркивает типичность ситуации.

⁴ Как правило, ритуалы по избавлению от тоски предполагают умывание речной водой. Однако в некоторых случаях полагается делать то же, что и Аксинья. Например, кондопожский заговор от тоски по дому содержит следующие предписания: «Взять в ладони воды. Пить так, чтобы остальная вода стекла по рукам. Приговаривать: Как эта вода течет, так пусть и тоска уйдет. Вода уйдет, и тоска пройдет» (Русские заговоры Карелии / Составитель Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000, с. 101, № 298).

нимается шептать: «Студены ключи, со дна текущие... Плоть горячая... Зверем в сердце... Тоска-лихоманица... И крестом святым... Пречистая, пресвятая... Раба Божия Григория...»

Закончив шептать, «Дроздиха посыпала солью влажную песчаную россыпь под ногами, сыпанула в воду, остатки – Аксинье за пазуху».¹ Когда соль была израсходована, бабка велела Аксинье плеснуть «через плечо водицей», и на этом обряд прекратился.²

Таким образом, из всего заговора от тоски нам приходится довольствоваться только тем, что «доносилось до слуха Аксиньи».³ Тем не менее вполне можно попытаться восстановить хотя бы примерный облик предназначенной для нее «отстуды». Для этого необходимо, с одной стороны, соотнести лексический «остов» нашептываний Дроздихи с донскими заговорами соответствующей тематики, а с другой – выявить его «замаскированную» внутреннюю логику.

Те заклинания от тоски и печали, которые приведены в наиболее полной на сегодняшний день подборке донских заговоров⁴, не обнаруживают прямых параллелей с шолоховским текстом. Правда, большинство из них также построено на мотиве смывания тоски речной водой, что, безусловно, свидетельствует об аутентичном характере магических манипуляций Дроздихи. Как в действительности выглядела словесная борьба с любовной депрессией в дореволюционное время, можно составить представление по заговору, который переписывался в «заветных тетрадках» на протяжении всего двадцатого столетия: «Здорово Василий царь Донец и ты Иорданская вода. Смываешь ты яры берега. Смываешь ты ветви и коренья. Смой и смахни с раба божьего (имя) рожденного крещенного молитвенного, все скорби болезни грусть тоску ветре-

¹ Использование Дроздихой соли объясняется тем, что последняя представляет собой «известнейшее средство против колдовства и самое обычное очистительное средство» (Зеленин Д.К. Магическая функция примитивных орудий // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М., 1999, с. 124). Так, чтобы избавиться от сглаза, необходимо было «насыпать соль на голову и на грудь» и говорить: «Как соль не урочится, так бы и я, раба Божья, не урочилась. От ин до вску. Аминь, аминь, аминь» (Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 314, № 2077). Очень часто заговоры читают над водой, в которую либо предварительно, либо потом кладут соль (см., например: Русские заговоры и заклинания, с. 314, № 2078; с. 335, № 2190 и др.).

² Это действие также принадлежит к числу чрезвычайно распространенных в обрядовой практике. Поэтому во многих заговорах использованную воду, в том числе соленую, «на ветер выливают через левое плечо» (Русские заговоры и заклинания, с. 316, № 2092).

³ В предшествующей «Тихому Дону» литературе схожим «пунктирным» способом заговоры передаются, например, в повести Бунина «Суходол». Из произведений советского времени, использующих аналогичный прием, можно назвать рассказ Юрия Казакова «Манька».

⁴ Проценко Б.Н. Духовная культура донских казаков. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Ростов-на-Дону, 1998.

наю, вихриннаю и замыслиннаю, с буйной головы, с русых волос; изъ серых глазъ с белых костяных зуб с толстых мягких губ из живота черных печинив из рукъ из ног из жил пажил ногтей из под ногтей. Здорова вода Ульяна земля Татьяна, на все ты создана. Наберу тебя я ты на все создана»¹.

Итак, существующий корпус донских заговоров не дает возможности «реконструировать» произнесенный Дроздыхой текст (аналогичный результат приносит и сопоставление с восточнославянской традицией в целом). Поэтому главную надежду приходится возлагать на выявление тех имплицитных связей, которые существуют между его «опорными» точками – обрывками фраз, долетевшими до слуха Аксиньи.

Исходя из анализа их соотношений, можно сделать вывод, что заговор Дроздыхи состоял из трех частей. Первая часть (маркированная фразой «студены ключи, со дна текучие...») представляла собой стандартное для заговоров такого типа обращение к водной стихии, в котором перечисляется то, что она «смывает» на своем пути: пенья, коренья, пески, берега и т.д. (образец подобного текста уже приведен нами выше). Вторая часть заключала в себе просьбу к той же самой стихии смыть с рабы Божьей Аксиньи тоску и печаль, чьи симптомы, судя по всему, описывались очень подробно (любое чувство заставляет плоть Аксиньи гореть, зверем кидается ей в сердце, ведет себя как привязчивая лихорадка и т.д.). В последней части своего заговора Дроздыха, насколько об этом можно судить, вызывает за дополнительной помощью к атрибутам и персонажам христианской религии: святому кресту и Богородице (что, безусловно, частично нейтрализует языческий колорит всего текста). Именно они должны помочь Аксинье окончательно забыть «раба Божия Григория».

Следует, впрочем, оговориться, что поведение Аксиньи носит ярко выраженный двойственный характер. Та форма отношений, в которых Аксинья находится с Григорием, безусловно, мучит ее, но, может быть, еще больше она боится расстаться с ним навсегда. Не случайно, когда процедура «отливания тоски» заканчивается, Шолохов дает нам понять, что Аксинья воспринимает помогавшую ей бабку как разлучницу, которая отнимает у нее самое дорогое: выполнив последнее наставление знахарки, Аксинья «с тоской и злобой оглядела коричневые щеки Дроздыхи»².

Второе включение заговорных текстов в романное повествование читатель может наблюдать в VI главе третьей части первого тома. Там они фигурируют как составная часть «человечьей правды», которая, по

¹ Проценко Б.Н. Ук. соч., с. 185, № 260.

² Когда Аксинья (опять же по приказу Дроздыхи) крестится, то «злобно глядит на счастливую розовость востока».

словам «высокого дряхлого деда, участника турецкой войны», помогает «из смертного боя целым выйти». Этой «человечьей правде» старик учит остановившихся у него на ночлег казаков-второочередников с хутора Татарского: Петро Мелехова, Аникушку, Христоню, Степана Астахова, Ивана Томила и других.

Земляки Григория и Аксины узнают, что неписанный кодекс поведения на войне включает в себя три правила: не брать чужого, не трогать женщин и знать особую молитву. Если первый пункт, совпадающий с одной из библейских заповедей («Не укради») совершенно не разъясняется, то второй, наоборот, особенно подчеркивается: «Женщин никак нельзя трогать. Вовсе никак! Не утерпишь – голову потеряешь али рану получишь, послая спопашишься, да поздно». Конечно же, и его можно рассматривать как воплощение добродетели христианского воина¹, но, с другой стороны, не исключено, что перед нами – следы магической табуации, родственной, например, запретам на половые отношения для пастухов.

Молитву хозяин квартиры предлагает казакам списать: «Молитву скажу. Всю турецкую войну пробыл, смерть за плечьями, как переметная сума, висела, и жив остался через эту молитву». Порывшись под божницей (такое место хранения насыщенных языческой, как мы убедимся далее, символикой текстов свидетельствует о том, что владелец был убежден в их легитимности, соответствии нормам истинного православия), он достал «побуревший от старости лист бумаги», на котором и помещались оберегающие от смерти слова.

Несмотря на функциональное тождество – все они призваны обеспечить неуязвимость в бою – каждая из молитв имела собственное название. Первой шла «Молитва от ружья»:

«Господи, благослови. Лежит камень бел на горе, что конь. В камень нейдет вода, так бы и в меня, раба божия, и в товарищей моих, и в коня моего не шла стрела и пулька. Как молот отпрядывает от ковадла, так и от меня пулька отпрядывала бы; как жернова вертятся, так не приходила бы ко мне стрела, вертелась бы. Солнце и месяц светлы бывают, так и я, раб божий, ими укреплен. За горой замок, замкнут тот замок, ключи в море брошу под бел-горюч камень Алтор, не видный ни колдуну, ни колдуннице, ни чернецу, ни чернице. Из океан-моря вода не бежит, и желтый песок не пересчитать, так и меня, раба божья, ничем не взять. Во имя отца, и сына, и святого духа. Аминь».

¹ Так и делает Б.Н. Проценко в другой своей работе: Фольклор в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» и духовная культура донских казаков // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научной конференции. Вып. 6. М., 2004, с. 131-132.

С точки зрения Б.Н. Проценко, эта «молитва», как и две последующие, стала результатом творческой переработки Шолоховым оберегов от оружия, опубликованных В. Орловым¹ и Л.Н. Майковым². Прежде чем высказать наше мнение по этому вопросу, проанализируем структуру и семантику каждой «молитвы» в отдельности.

«Молитва от ружья» начинается с христианизированной формулы, которая почти совпадает со вступлением к пятому, последнему, заговору публикации Майкова: «Господи, благослови, Отче!»³ Но этим текстуальным совпадением связи шолоховской «молитвы» с рукописным сборником, воспроизведенным Майковым, исчерпываются⁴ (никаких прямых соответствий нет и с материалами Орлова). Кроме того, подобного рода формула встречается в заговорах сплошь и рядом: достаточно сослаться на Великоустюжский сборник XVII века, где она (причем в той же позиции) является практически сквозной⁵.

Следующий компонент «Молитвы от ружья» представляет собой отрицательное сравнение (*quotodonon*, по терминологии Мансикки). Оно осложняется тем, что лежащий на горе белый камень (типичный центр заговорного универсума⁶) снабжается несколько неожиданным сопоставлением с конем⁷. Это сопоставление получает мотивировку

¹ Орлов В. Нашептывания и наговоры так называемых знахарей // Донские епархиальные ведомости. 1879, № 19.

² Майков Л.Н. Заговоры донских казаков (Из рукописного сборника конца XVII века, принадлежащего А.Ф. Бычкову) // Живая старина, 1891, вып. 3, с. 135-136.

³ Там же, с. 136.

⁴ Разве что добавить весьма отдаленную и чисто формальную параллель между «Помилуйте меня, раба Божия (имрек), и моего коня...» (Майков Л.Н. Ук. соч., с. 136) и «так бы и в меня, раба божия, и в товарищей моих, и в коня моего не шла стрела и пуляка».

⁵ Великоустюжский сборник XVII в. (Предисловие и публикация А.А. Турилова, А.В. Чернецова) // Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков. М., 2002, с. 177-224.

⁶ В самом обороте «лежит камснь бел на горе...» можно видеть искаженное при переписке «лежит камень бел-горюч».

⁷ Впрочем, элемент неожиданности в сравнениях такого рода сильно умньшится, если мы обратимся к образному строю малороссийских народных песен. В одной из них, например, речь идет о том, «как злая мать проклинала своего сына; сел сын на коня, выехал в поле, сам оборотился зеленым явором, а конь – белым камнем» (Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Том второй. М., 1994, с. 503). Схожую судьбу конь может претерпевать и в топонимических легендах. Так, «в сфремовском уезде, на берегу Красивой Мечи, близ села Козьего есть огромный гранитный камень. Крестьяне называют его сго Конь-камень и рассказывают о нем следующее предание: в незапамятную старину явился на берегу Красивой Мечи витязь-великан, в блестящей одежде, на белом коне... в тоскливом раздумье глядел он на реку и потом бросился в воду, а одинокий конь сго тут же окаменел» (Афанасьев А.Н. Ук. соч., с. 676).

чуть позже, когда с «водонепроницаемостью» чудесного камня¹ сравнивается неуязвимость не просто воина, а именно воина-всадника. Видеть во всей этой конструкции указание «на реальное существование культа лошади в духовной культуре донских казаков»² нет никаких оснований.

Развернутую или, говоря иначе, эпически «отягощенную» формулу *quomodonon* сменяют куда более лаконичные положительные сравнения («как молот...», «как жернова...»). Б.Н. Проценко склонен был считать их «собственно шолоховским текстом, органично вписавшимся в традиционную форму»³, обосновывая это тем, что не смог обнаружить в публикациях и полевых записях аналогичных конструкций.

Однако и это утверждение следует признать несостоятельным, поскольку второе положительное сравнение из «Молитвы от ружья» («как жернова вертятся, так не приходила бы ко мне стрела, вертелась бы»), безусловно, сопоставимо со схожим оборотом в сахаровском «Заговоре на железо, уклад, сталь, медь»: «Как у мельницы жернова вертятся, так железо, уклад, сталь и медь вертелись бы кругом меня, а в меня не попадали»⁴.

В последующей конструкции с упоминанием небесных светил обращает на себя внимание частичное нарушение формульной «чистоты»: как бы под воздействием предшествующих уподоблений, в которых пуле и стрелам навязывается «сценарий» поведения молота и жерновов, намечается сопоставление субъекта заговора с месяцем и солнцем (он, как и они, призван стать источником света, воплощающего в себе силу, святость, энергию и т.п.), но тут же заявляет о своих правах более привычный в таких случаях мотив окружения сакральной оградой, представленный, например, в заговоре от оружия из Великоустюжского сборника: «Огражаюся яз, раб Божии имярек, солнцем и месяцем...»⁵. В результате «конфликта» двух образных импульсов стартовая метеорологическая зарисовка («солнце и месяц светлы бывают») так и не вырастает в полноценное сравнение; осколок сложного союза «как.., так и...» лишь механически присоединяет к ней изрядно деформированный конкурирующий мотив, знаком присутствия которого становится слово «укреплен».

¹ Заметим, что неспособность воды проникнуть внутрь камня в заговорах почти никогда не подчеркивается: наоборот, обычно речь идет о том, что нет «из камня воды» (Великоустюжские заклинания, с. 65, № 164).

² Проценко Б.Н. Духовная культура донских казаков, с. 254.

³ Там же.

⁴ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 48, № 21.

⁵ Великоустюжский сборник, с. 183. Данный мотив является межфункциональным и широко распространен у восточных славян (см.: Полесские заговоры, 504).

Формула ключа и замка в «Молитве от ружья» («За горой замок, замкнут тот замок, ключи в море брошу под бел-горюч камень Алтор, не видный ни колдуну, ни колдуннице, ни чернецу, ни чернице») не только дает нам название волшебного камня, пребывающего безымянным в начале текста¹, но и своим соединением с мотивом невозможности («Из океан-моря вода не бежит, и желтый песок не пересчитать, так и меня, раба божья, ничем не взять») отсылает к сюжетно развернутым закрепкам наиболее архаичных заговоров от оружия. То, что в шолоховском тексте предстает уже изрядно редуцированным, в одной из рукописей XVII века сохраняет всю свою – правда, несколько размытую – многословность: «...замкни меня, раба своего, крепким замком и положи свои крепкие ключи во окиян море, под белои под оратир камень, чтобы моим супосьтатом ведуном и колдуном меня, раба Божия имярек, и детеи моих не убить ни с какова оружия, не убити или (?) не шессти звезд по небу и з окияна моря води не выпивать и меня, раба Божия, не зобать, и ни силнова оружия не убить, ни мьне шести лесу и травы по земли и з окияна моря воды не выпивати, алатыря камени не поднять и тех ключеи не вынять и меня, раба Божия имярек, и детеи моих не зобать и ни с какова оружия не убить [н]и мьне шести. И коли окияна-моря пескоф и за пескоф изо дна моря води не выпити, и алатыря камени не поднять, и тех ключеи не винять, алатыря камени не подньять и тех клучеи не вынеть, и алатыря не подньять и станут те лихия люди кротки...»²

Добавим, что концовки такого типа могли вводиться и в заговоры другой тематики. Так, в одном из свадебных оберегов уже упоминавшегося Великоустюжского сборника XVII века мы находим схожее завершение: «Замкни меня, раба Божия имярек, тридевятью булатными ключи от седмидесят язык и дву. И отпускает те тридевет ключев во святое море Окиян под синь камен во веки веком. Ведуном и ведуньям в век века Окияна моря не пожирывати, и ведуном и ведуньям около моря песку не призобати»³.

Финальная фраза «Молитвы от ружья» находит прямое соответствие в двух оберегах, опубликованных В. Орловым («Во имя Отца, и Сына, и Святого духа, ныне и присно и во веки веков. Аминь, аминь,

¹ Хотя вариант «Алтор» нигде больше не засвидетельствован, он легко накладывается на «решетку» согласных фонем <л>...<т>...<р>, «образующих своего рода поле или парадигму» мифонима «Алатырь» (Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имсна собственности в русском магическом фольклоре. – М., 1997, с. 194).

² Сборник заговоров XVII в. от оружия (Предисловие и публикация Л.И. Сазоновой, А.Л. Топоркова) // Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков, с. 231.

³ Великоустюжский сборник XVII в., с. 223.

аминь!»¹; «...во имя Отца, и Сына и святого Духа, аминь, аминь, аминь!»²), но чрезвычайная распространенность подобных заговорных заключений не дает никаких оснований устанавливать между ними генетическую зависимость.

«Молитву от ружья» в «Тихом Доне» сменяла «Молитва от боя»: «Есть море-океан, на том море-океане есть белый камень Алтор, на том камне Алторе есть муж каменный тридевять колен. Раба божьего и товарищей моих каменной одеждой одень от востока до запада, от земли до небес; от вострой сабли и меча, от копья булатна и рогатины, от дротика каленого и некаленого, от ножа, топора и пушечного боя³; от свинцовых пулек и от метких оружий; от всех стрел, перенных пером орловым, и лебединым, и гусиным, и журавлиным, и дергуновым, и вороновым, от турецких боев, от крымских и австрийских, нагонского супостата, татарского и литовского, немецкого и шилинского, и калмыцкого. Святые отцы и небесные силы, соблюдайте меня, раба божьего. Аминь».

С предыдущим заговором ее сближает место действия (все тот же камень Алтор); вместе с тем оно становится «обжитым»: его обитатель – «муж каменный» – покрывает заговаривающих каменной одеждой; пространственные границы такой защиты совпадают с пределами всего земного мира: «от востока до запада <от восхода до захода солнца – А.К.>, от земли до небес». Перечень опасностей, которые нейтрализует каменная одежда, включает в себя не только холодное, огнестрельное и метательное оружие, но и этническую дифференциацию потенциальных врагов.

С формальной точки зрения вступление к «Молитве от боя» полностью идентично зачину в одном из донских текстов, напечатанных Майковым: «Есть море-окиан; на том море окияне...»⁴ Но вновь, как и в случае с концовкой «Молитвы от ружья», мы не имеем никаких оснований говорить о непосредственном воздействии публикации Майкова на шолоховский текст: в рукописных заговорах от оружия инициальная формула подобного типа встречается очень часто⁵. По тем же причинам аргументом в пользу такого влияния нельзя считать ни наличие в «Заговорах донских казаков» близкой формулы пространственных ограничений («на том море-окияне стоит столб, на том столбе стоит царь, высота

¹ Проценко Б.Н. Духовная культура донских казаков, с. 241, № 368.

² Там же, с. 242, № 370.

³ Слово «бой» имеет здесь значение «боевой припас, снаряд для палубы, заряды» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. А–З. М., 1989, с. 108).

⁴ Майков Л.Н. Заговоры донских казаков, с. 136, [текст № 3].

⁵ В сборнике заговоров XVIII в. из Российской государственной библиотеки она, например, «повторяется, варьируясь, 8 раз» (Сазонова Л.И., Топорков А.Л. Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв., с. 275).

его с земли и до небеси, и от востока и до запада, и от юга и до севера»¹), ни спорадическое упоминание одних и тех же разновидностей оружия («и заговаряет меня... и от всяких пулек железных, свинцовых... от копья и от рогатины»²).

Абсурдность мнения Б.Н. Проценко, что «Молитва от боя» в «Тихом Доне» возникла в результате почти колдовских манипуляций Шолохова над «Заговорами донских казаков» (с публикацией В. Орлова никаких совпадений она не имеет), подтверждается также ее близким сходством с аутентичными фольклорными текстами. Кроме Великоустюжского сборника XVII в. («Есть море Окиян, на том море Окияне есть бел камень, есть муж. Воздевает на меня, на раба Божия имярек, каменную рубашку, от востоку и до западу, от западу и до востоку, от небеси и до земля, от земля и до небеси. От стрелы и от пищали, и от сабли, и от копья, и от мечя, и от топора, и от ножа, и от всякого удару тотарского, и черемисаго, и русково, и чувашского, и от всех нечистых родов. Тому стиху аминь»³), они содержатся, например, в сборнике заговоров XVII в. от оружия из собрания В.М. Ундольского⁴, в Сибирском сборнике XVIII в.⁵, в сборнике заговоров XVIII в. из Российской государственной библиотеки⁶ и т.д.

Замыкает миниатюрный заговорный сборник в романе Шолохова «Молитва при набеге»: «Пречистая владычица святая богородица и господь наш Иисус Христос. Благослови, господи, набеги идучи раба божьего и товарищей моих, кои со мною есть, облаком обволоки, небесным, святым, каменным твоим градом огради. Святой Дмитрий Солунский, ущити меня, раба божьего, и товарищей моих на все четыре стороны: лихим людям не стрелять, ни рогаткою колоть и ни бердышем сечи, не колоти, ни обухом прибити, ни топором рубити, ни саблями сечи, не колоти, ни ножом, не колоти и не резати, ни старому и ни малому, и ни смуглому и ни черному; ни еретику, ни колдуну и ни всякому чародею. Все теперь предо мною, рабом божьим, посироченным и судимым. На море на океане на острове Буяне стоит столб железный. На том столбе муж железный, подпершиися посохом железным, и заколевет он железу, булату и синему олову, свинцу и всякому стрелцу: «Пойди ты, железо, во свою мать-землю от раба божья и товарищей моих, коня моего мимо. Стрела древоколкова в лес, а перо во свою мать-птицу, а клей в рыбу». Защити меня, раба божья, золотым щитом от се-

¹ Майков Л.Н. Заговоры донских казаков, с. 136, [текст № 3].

² Там же, [текст № 2].

³ Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков, с. 191.

⁴ Там же, с. 232.

⁵ Там же, с. 263.

⁶ Там же, с. 282, с. 289.

чи и от пули, от пушечного боя, ядра, и рогатины, и ножа. Будет тело мое крепче панциря. Аминь».

В структурном отношении эта молитва состоит из двух частей. Первая часть, заканчивающаяся словами «Все теперь предо мною, рабом божьим, посироченным и судимым», представляет собой обращение к христианским покровителям с просьбой об ограждении от опасности, разновидности которой (совпадающие с типами оружия) перечисляются очень подробно.

Параллели к этому фрагменту также широко представлены в заговорной рукописной традиции XVII-XVIII вв. Есть они (на что, естественно, обратил внимание Б.Н. Проценко) и в «Заговорах Донских Козаков». Так, во втором тексте этой подборки наблюдаются следующие словарные и смысловые соответствия (они выделены курсивом): «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа ныне и присно и во веки веков аминь. Выду на гору Господа нашего Иисуса Христа, *облекусь облаки* и покрываюсь ризою пречистыя Богородицы. *Около меня, раба Божия (имрек), стоит град каменной* Вифлеем. Породила еси, пречистая Богородица, Сына своего, Господа нашего Иисуса Христа, и святой Михаил архангел и прочих небесных сил, архангелов, ангелов, херувим и серафим, апостолов, пророков, мучеников, святителей преподобных. И заговoryт меня, раба Божия (имрека), от тысячи луков, от тысячи пушечных ядер, от тысячи пищалей, от тысячи мушкетов, от тысячи самопалов, от тысячи картузов, от тысячи пар пистолей и от всяких пулек железных, свинцовых, от оловянных, от медных и от всякаго оружия, от сабельнаго и от *бердыша*, от копыя и от рогатины, и от ножа, и от *топора*, и от теслы, и от скобелей, и от серпа, и от жила, и от долота, и от иглы, и от бисеру, и от жемчугу, и от золота, и от серы, и от земли, и от всякаго железа деланнаго и неделаннаго, и от всякой кости деланной и неделанной, и от всяких стрел деланной и березовой, и от липовых, и от чинаровых, и от жимолостных, и от всякаго древа деланнаго и неделаннаго. Иду я, раб Божий (имрек), против своих недругов и супостатов, против огненнаго и неогненнаго, и они все помраченные, аки прах перед лицом ветра, нечист род от Татар и от Литвы, и от Немец, и от Турок, и от Калмыков, и от Чувашей, и от Черемис, и от Мордвы, и от попа, и от диакона, и от чернца, и от старицы, и от рабы, и от девки, и от всяких иноземец, и от *колдунов*, и от колдунниц, и от *еретиков*, и от еретниц...»¹

В последнем заговоре публикации Майкова указанные мотивы – в сопровождении других совпадений – сконцентрированы уже на значительно меньшем пространстве текста: «*Господи, благослови, Отче!* Се аз, раб Божий (имрек), ограждаюсь солнцем во вся, *покрываюсь обла-*

¹ Майков Л.Н. Заговоры донских казаков, с. 136, [текст № 2].

ками от земли и до небеси. Стань около раба Божия, град каменной Вифлеем! В том граде породила пречистая Богородица Господа Бога нашего Иисуса Христа и святых ангел и архангел Михаила, Гавриила, и святых преподобных отец Феодосия. Помилуйте меня, раба Божия (имрек), и моего коня обороните на все четыре стороны своим скипетром железным: не дадут меня, раба Божия (имрек), иноплемеником и лихим людям стреляти, копием, саблей и ножом колоти и сетчи сикерою, ни древянною ударити, служеника своего, раба Божия (имрек) святого Александр Македонского, ни стару, ни младу, ни чернолицу, ни белу, ни серу, раба Божия (имрек), и по сих пор пернатором (sic) свершением и утверждением во веки аминь»¹.

Однако все эти «созвучия» не дают достаточных оснований для того, чтобы вслед за Б.Н. Проценко считать «Молитву при набеге» хитроумной переделкой «Заговоров Донских Козаков» Л.Н. Майкова. Все дело в том, что существующие между ними переклички обусловлены не столько прямой генетической зависимостью, сколько законами самого жанра: в подавляющем большинстве воинских заговоров мы найдем и обращение к небесным силам, и мотив чудесного ограждения (реализуемый во множестве вариантов), и подробнейшие перечни самых разнообразных видов оружия (куда в принципе не могут не попасть сабли, ножи и топоры), и детальные списки реальных и фантастических «злумышленников». Появление этих обязательных композиционных элементов диктуется как стоящими перед субъектом заговора задачами (обезопасить себя от раны или смерти в бою), так и теми единственно возможными средствами, которые предоставляет ему заговорно-заклинательная традиция (набор стандартных апотропеических приемов). Следовать логике Б.Н. Проценко в данном случае – все равно, что декларировать зависимость одного любовного романа от другого: и там и там есть Он и Она, и там и там кипят нешуточные страсти, и там и там на пути к счастью приходится преодолевать какие-то препятствия и т.д. и т.п.

Кроме того, в рукописных заговорных «тетрадках» содержатся такие тексты, которые соприкасаются с «Молитвой при набеге» в еще большей степени, чем «Заговоры Донских козаков». Например, в Великоустюжском сборнике XVII в. к их числу относится следующий оберег от оружия: *«Господи, благослови, отче. Идет на бран раб Божий имярек. И облакуся облаки и покрылся небесами. Стани, Господи, круг меня, раба Божия имярек, град каменный, в том граде породила Пречистая сына Христа, а с ним в том граде святой архангил Михайло, и Гаврил, и святой Георгий Храбрый, и святой Дмитрий Вселунский. Тобя*

¹ Там же, [текст № 5].

небеса берегут на все четыре стороны и скипетр. Не дасть стрелати, ни рогатиною, ни копьем колоти, ни стару, ни младу, ни белу, ни русу, ни чермну, ни ведунам, ни ведунням. Все то перед нами, что пред соколы дрозды. Совершенными молитвами Господа нашего Иисуса Христа во веки веком, аминь, аминь, аминь»¹.

Вторая часть «Молитвы при набеге», имеющая уже ярко выраженный языческий характер, варьирует сценарий, который вводится модификацией стандартного оборота «*Есть море-океан, на нем есть некий муж...*». В нашем случае этот муж является фантастическим «властелином» различных металлов. С одной стороны, в качестве наказа своим «вассалам» он провозглашает *формулу распада стрелы*², а с другой – благосклонно «выслушивает» просьбу заговорного субъекта, вызывающего к его покровительству и защите. Желание приобрести тело, сравнимое по крепости с панцирем, также может быть истолковано как испрашивание у «железного мужа» дополнительной неуязвимости.

В «Заговорах Донских Козаков» с этим фрагментом соотносится целостный текст – третий по счету заговор от оружия: «Есть море-окиан; на том море-окияне стоит столб, на том столбе стоит царь, высота его с земли и до небеси, и от востока и до запада, и от юга и до севера; и тому ж замолвит и заповедует своим языком всякому железу овому и неовому святой мученик Христов Мина Минуй, и всякому страж во страны преподобный Тихон. Утиши всякое стрелянье встречу, святой евангелист Христов Лука, неверных людей, моих супостатов! Падите, железа, в свою мать-землю! Ты же, береза, в свою ж мать-землю, а вы, перья, в свою птицу пернату, а птица в бонт и в сыню (?), а рыба в море – от меня, раба Божия (имрека), всегда, ныне и присно и во веки веков аминь»³.

Но привлекать его в качестве параллели целесообразно лишь тогда, когда неизвестны другие, куда более близкие тексты⁴. Например, такие, где содержащиеся во второй части «Молитвы при набеге» мотивы продублированы полностью и в той же последовательности: «Во имя Отца

¹ Там же, с. 188. Во многом совпадающий текст см. также в Сибирском сборнике XVIII в. (Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв., с. 264).

² «Эта формула несет в себе черты мифопоэтической архаики: стрела распадается на составные части и при этом каждая из этих частей (перо, клей, дерево и железо) возвращается в то природное состояние, из которого она была взята (птица, рыба, дерево и железо). В результате в заговор вовлекаются четыре стихии (воздух, земля, вода и огонь) и три части мироздания (небо, море и земля)» (Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв., с. 273).

³ Майков Л.Н. Заговоры донских казаков, с. 136.

⁴ Именно это обстоятельство и оправдывает позицию Б.Н. Проценко: его книга создавалась в период, когда весьма репрезентативные заговорные сборники, хранящиеся в архивах, еще не были введены в научный оборот (последнее стало возможным благодаря книге «Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв.»).

и Сына и Святого Духа. Есть море Окиян, на том море Окияне есть море железное; на том море железном есть столб железной, на том столбе железном стоит железной муж, поотпершись своим железным посохом, от земля и до небеси, от небеси и до земля, от востоку и до западу, от западу и до востоку. Заимает и заповедывает своему железу, и укладу, и булатному железу, и простому железу: «Поди, железо, всякое прочь от раба Божия имярек». И благослови, отче. «Поди, стрела, цевьем в древо, а железо в землю, а перье во птицу, а птица в небо, а клей в рыбу, а рыба в море от раба Божия имярек поди, всякое железо ратное»¹. Святый Михайло архангил, защищивай, государь, меня своим злаченным щитом ото всяково железа: от стрелы, и от пищали, и от сабли, и от копья, и меча, и от топора, и от ножа, и от тысячи стрел... Буди мое, раба Божия имярек, тело крепче шелома, и пансыря, и бела камени, и синего булату»².

Таким образом, не возникает никаких сомнений, что все три «Молитвы», включенные Шолоховым в «Тихий Дон», имеют не литературную, а подлинно фольклорную «родословную»: писатель – и это можно утверждать наверняка – использовал в ходе работы над романом какую-то совершенно реальную заговорную рукопись, тексты которой практически не подвергались редактированию или переделке (за исключением, может быть, упорядочения синтаксического членения). В пользу этого предположения говорит хотя бы то, что Шолохов не стал «прояснять» искаженные и темные места «Молитвы при набеге» («Все теперь предо мною, рабом божьим, *посироченным* и судимым», «...и *заколеваает* он»), а предпочел оставить все как есть, предвосхищая прием «украденного объекта»³. Последний, кстати, хорошо согласуется со стремлением Шо-

¹ Этот наказ встречается в заговорах и в такой форме, которая еще меньше отличается от использованной в «Молитве при набеге»: «Поди, железо, во свою мать, в землю, от меня, от раба Божия имярек, из драк, древо в лист, а перье во птицу, а клей в рыбу» (Великоустюжский сборник XVII в. // Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 182).

² Молитва «от стрел к ратному делу» / Великоустюжский сборник XVII в. // Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 189-190. См. также «и инь заговор стрелной, и ножевой, и пищальной, и от всякого бою» в этом же сборнике (Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 204-205); аналогичные фрагменты в сборнике XVII в. от оружия (Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 231), в Сибирском сборнике XVIII века (Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 262), в сборнике XVIII века из Российской государственной библиотеки (Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввек, с. 280, 288) в старообрядческой рукописи из Астрахани (Великорусские заклинания, с. 143-144) и др.

³ Термин «украденный объект», введенный голландским исследователем Ван ден Хевелом, является переносом в сферу литературы живописного приема «найденных вещей» (objets trouvés, found objects). Основанием для такого переноса стала практика французских «новых романистов», помещающих в свои произведения реальные несудожественные тексты (афиши, лозунги, рекламные объявления и пр.). Как полагает Ван ден Хевель, функции «украденного объекта» в литературном произведении аналогичны использова-

лохова ввести в повествование «голос» самой действительности: в «Тихом Доне» цитируются, например, телеграмма Донского ревкома в Петроград, послание атамана Краснова германскому императору, директива о рассказывании и пр. (как указывал еще В.Б. Шкловский, «в отличие от старых романов в романе Шолохова часто и точно используется документ»¹).

Завершая разбор заговорной темы в творчестве Шолохова, необходимо сказать об одном текстологическом курьезе, который до сих пор почему-то ускользал от внимания исследователей.

В 1998 году была опубликована книга «Русские заговоры и заклинания», основанная на материалах фольклорных экспедиций Московского государственного университета 1953–1993 гг. Среди текстов, будто бы записанных в 1962 г. от некой Вишняковой А.С., 1888 г.р., жительницы д. Рубцово Каргопольского района Архангельской области, гордо красуются все три молитвы из «Тихого Дона». Правда, теперь их число увеличилось до четырех, так как таинственный севернорусский рапсод (или тот, кто скрывался под его личиной), проявив несвойственный хранителям фольклорной традиции цинизм, воспроизвел «Молитву от ружья» дважды: первый раз – наполовину, второй раз – полностью². При этом в качестве своеобразной компенсации он приделал к «ампутированному» тексту такой словесный «костыль», как доморошенная практическая рекомендация: «Господи, благослови. Лежит камень бел на горе, что конь в камень нейдет, вот и так бы и в меня, раба Божьего, и в товарищей моих, и в коня моего не шла стрела и пуля. Как молот отскакивает от кувалды, так бы и от меня пулька отскакивала бы. Как жернова вертятся, так не приходила бы ко мне стрела, вертелась бы. Солнце и месяц светлые бывают, так бы – и я, раб Божий (имя). Укрепленный за горой замок замкнут, тот замок и ключи – в море. Аминь. *Уговоренную воду берут в рот и три раза спрыскивают ружье перед тем, как идти*»³.

Полная «вишняковская» версия «Молитвы от ружья» этой инструкции по применению уже лишена: «Господи, благослови. Лежит камень бел на горе, что в камень нейдет вода, так бы и в меня, раба Божья, и товарищей моих, и в коня моего не шла стрела и пулька. Как молот отпрядывает от ковалды, так и от меня бы пулька отпрядывала, как

нию сказа, при котором «элементы повседневной речи интегрируются в поэтический дискурс, устное смешивается с письменным, привычное с новым, коллективный код с индивидуальным» (Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996, с. 220).

¹ Шкловский В.Б. Художественная проза: размышления и разборы. М., 1959, с. 610.

² Составителем сборника данное обстоятельство было почему-то оставлено без внимания.

³ Русские заговоры и заклинания, с. 377, № 2396.

жернова вертятся, так не приходи ко мне стрела каленая, вертелась бы. Солнце и месяц светлы бывают, так и я, раб Божий. Ими укреплен, за горой замок замкнут, тот замок ключи в море брошу под бел горяч камень Алтор — не видно ни колдуну, ни колдунницы, ни чернецу, ни черницы. Из океана-моря вода не бежит и желтый песок не пересчитать, так и меня, раба Божьего, ничем не взять. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь»¹.

Соотношение между всеми тремя вариантами «Молитвы от ружья» определяется теми изменениями, который претерпел исходный шолоховский текст. В чем они конкретно заключаются, дает представление следующая таблица:

«Молитва от ружья»	Русские заговоры и заклинания, № 2396	Русские заговоры и заклинания, № 2399
<p>Лежит камень бел на горе, что конь. В камень нейдет вода, так бы и в меня, раба божия...</p> <p>...стрела и пулька</p> <p>...отпрядывает от ковадла</p> <p>...ко мне стрела</p> <p>Солнце и месяц светлы бывают, так и я, раб Божий, ими укреплен. За горой замок, замкнут тот замок, ключи в море...</p>	<p>Лежит камень бел на горе, что конь в камень нейдет, вот и так бы и в меня, раба Божьего...</p> <p>...стрела и пуля</p> <p>...отскакивает от кувалды</p> <p>...ко мне стрела</p> <p>Солнце и месяц светлые бывают, так бы — и я, раб Божий (имя). Укрепленный за горой замок замкнут, тот замок и ключи — в море</p>	<p>Лежит камень бел на горе, что в камень нейдет вода, так бы и в меня, раба Божья</p> <p>...стрела и пулька</p> <p>...отпрядывает от ковалды</p> <p>...ко мне стрела каленая</p> <p>Солнце и месяц светлы бывают, так и я, раб Божий. Ими укреплен, за горой замок замкнут, тот замок ключи в море...</p>

Нетрудно заметить, что имитация подлинности в заговорах «Вишняковой» достигается за счет того, что можно было бы назвать синтаксической «демаркацией»: соседние предложения «Молитвы от ружья» сначала сливаются воедино, а затем — с помощью произвольной расстановки знаков препинания — превращаются в диковинных грамматических «монстров», где прежнее дополнение становится подлежащим, сказуемое — определением и т.д. Остальные маскировочные средства (использование синонимов и эпитетов, а также скупые морфологические модификации) носят факультативный характер и погоды, безусловно, не делают.

При работе с «Молитвой от боя» и «Молитвой при набеге» гражданка «Вишнякова» уже не обращалась к пресловутой синтаксической «демаркации», сконцентрировав свои усилия на декоративной стилистической правке. Чтобы не цитировать «вишняковские» изводы целиком, укажем только на содержащиеся в них разночтения:

¹ Там же, с. 378, № 2399.

«Молитва от боя»

Алтор
 муж каменный
 Раба Божьего
 от копья булатна и рогатины, от дротика каленого и некаленого, от ножа, топора и пушечного боя; от свинцовых пулек и от метких оружий и дергуновым, и вороновым, от турецких боев, от крымских и австрийских, нагонского супостата, татарского и литовского, немецкого и шилинского, и калмыцкого соблюдите меня, раба Божьего

Русские заговоры и заклинания,
№ 2397

Алатор
 мужик каменной
 Раба Божия
 от копья булатна, рогатины, от дротика каленого, от пулек и от мелких оружий
 и дергуновым – гонского супостата, татарского, литовского, немецкого, калмыцкого
 сохраните меня, раба Божьего (имя)

«Молитва при набеге»

Пречистая
 Иисус Христос
 Дмитрий Солунский
 ущити меня, раба Божьего, и товарищей моих
 ни рогаткою колоть и не бердышем сечи, ни колоти, ни обухом прибити, ни топором рубити, ни саблями сечи, не колоти, ни ножом, не колоти и не резати, не старому и ни малому, и ни смуглому и ни черному; ни еретику, ни колдуну и ни всякому чародею посироченным
 На море на океане
 подпершися
 заколевают
 свинцу
 во свою мать-землю от раба Божья
 и коня
 Стрела древоколкова
 раба Божья

Русские заговоры и заклинания,
№ 2394

Пресвятая
 Иисус Христос
 Дмитрий Сулунский
 ущити мене, раба Божьего, и товарищей моих, кои со мною есть
 не рогаткою колоти, не бердышом сечи, не колоти, обухом не пробити, не топором рубити, не саблями сечи, не колоти, ни ножом колоти, ни резати – ни старому, ни малому, ни смуглому, ни черному, ни еретику, ни колдуну, ни всякому чародею помраченным
 На море-океане
 подпершись
 закаливает
 и свинцу
 во свою мать в землю от меня, раба Божьего
 и от коня
 Стрела-древколка
 раба Божьего

Совершенно очевидно, что во всех этих случаях мы наблюдаем простейшее словесное «ретуширование»: добавление или замену какой-

то буквы, использование альтернативной формы склонения, изъятие непонятных слов или замену их прозрачными по смыслу, но совершенно неуместными лексемами и т.д. Такой подход имеет очень мало общего с естественной вариативностью фольклорного текста, зато заставляет вспомнить пьесу Александра Вампилова «Утиная охота», где главному герою приходит в голову мысль выдать чужую статью за собственное творение. С нашей точки зрения, воинские заговоры от «Вишняковой» также являются продуктом подобной сознательной фальсификации (о ее конкретных мотивах мы, к сожалению, пока не можем сказать ничего определенного).

В пользу такого предположения говорят и некоторые другие обстоятельства. Во-первых, сильно смущает ширина тематического диапазона записанных у «Вишняковой» заклинаний: это и заговор от детского крика и бессонницы, и присушка (почему-то напечатанная в разделе заговоров «на разлучение»!), и заговор «на ведение скотины» (нацеленный на то, чтобы она не отбивалась от стада и возвращалась домой), и шесть заговоров «на здоровье скотины» (последний из них представляет собой пастушеский отпуск в чистом виде), и заговор от кровотечения, и заговор «от всех болезней», и пять воинских оберегов, включающих в себя «отпочковавшиеся» от «Тихого Дона» тексты. Нельзя в связи с этим не заметить, что почти сорок процентов ее репертуара состоит из сугубо «мужских» заговоров, не терпящих какой-либо феминизации (если же учесть, что и остальные пять заговоров «на здоровье скотины» — а это не жанровая характеристика со стороны информантов, а заголовок, придуманный составителем сборника — в большей или меньшей степени тяготеют к профессиональному пастушескому отпуску, то доля «мужских» текстов увеличивается до семидесяти процентов). Во-вторых, «вишняковский» заговор от кровотечения также восходит к литературному источнику: он представляет собой дословное воспроизведение тех слов, которые в романе А.К. Толстого «Князь Серебряный» шепчет мельник Давыдыч над раной Афанасия Вяземского¹ (элемент импровизации заключается в том, что «Вишнякова», как и в римейке «Молитвы от ружья», добавляет к основному тексту акциональный постскрипtum: *«Безыманным пальцем вокруг раны очерчивать круг, пока кровь не уймется»*)². В-третьих, тот единственный воинский оберег, который не соотносится у «Вишняковой» с «Тихим Доном», очень сильно напоминает искусственную конструкцию в духе каких-нибудь

¹ См. их анализ в соответствующей главе нашего исследования.

² Русские заговоры и заклинания, с. 256, № 1580. Отметим также замену темного выражения «схал... по ристаням» (ср. устаревшее «ристалище» — место для скачки) на благополучное в смысловом отношении «по пристаням» и «запираст» на «затираст» (последнее можно истолковывать и как простую опечатку, и как очередную модернизацию текста).

«новин» или «плачей» по вождям революции. Чтобы убедиться в этом, достаточно привести его текст: «Стану я, благословясь, пойду, перекрестясь, за правое дело, за русскую землю на извергов, на недругов-кровопийцев, на дворян, бояр, на всех сатанинских детей, выйду боем на чистое поле. В чистом поле свищут пули, я пуль не боюсь, я пуль не страшусь. Не троньте вы, пули, белые груди, буйную голову, становую жилу, горячее сердце. Скажу я пулям заветное слово: «Летите вы, пули, в пустую пустыню, в зыбкое болото, в горячие камни, в леса». Голова не приклонится, а моя руда не дуб да железо, кремь да огонь. Аминь. *Говорится на воду, которой sprыскивают одежду или ружье*»¹.

С образной системой заговоров от оружия этот оберег, разумеется, имеет очень мало общего. Вместе с тем необходимо признать, что его создатель (индивидуальный или коллективный) очень хорошо разбирается в поэтике лечебных заговоров, из общих мест которых и состоит очередное «вишняковское» изделие. Сюда относится и стандартный зачин («стану я благословясь...»), и перечисление частей тела («белые груди, буйная голова...»), и модифицированная формула отсылки болезни («летите... в пустую пустыню...»). Однако если присутствие этих компонентов в оберегах от оружия все-таки можно допустить, то наличие официально-патриотического пафоса выглядит уже как бессознательное цитирование газетных передовиц и пропагандистских лозунгов времен Великой отечественной войны. Например, фраза «за правое дело» вызывает в памяти знаменитое «Наше дело правое, победа будет за нами!» Столь же неуместным является и приписывание заговорному субъекту идеологии защитника национального государства, так как во всех воинских оберегах он заботится не о торжестве «своих» над «чужими», а исключительно о личной безопасности, которой в бою может угрожать кто угодно. Показательны в этом отношении дошедшие до нас рукописные сборники, где «субъект заговора не исключает того, что среди его противников могут оказаться не только иноплеменики, но и русские»². И уж совсем ни в какие «ворота» не лезет занесение в список врагов таких классово чуждых элементов, как дворяне и бояре, имеющих к тому же inferнальное происхождение (здесь, по всей видимости, сказывается участие династии «Вишняковых» – начиная со времен Тимофея Болотникова и Степана Разина – в революционно-освободительном движении).

Какие же выводы мы можем извлечь из этих печальных в своей избыточной комичности фактов? Прежде всего, приходится с грустью констатировать, что культура научных изданий фольклорных текстов

¹ Русские заговоры и заклинания, с. 378, № 2398.

² Сазонова Л.И., Топорков А.Л. Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII-XVIII веков, с. 274.

находится у нас еще не на самом высоком уровне. Ведь только при очень низкой «планке» существующих в этом отношении требований могла возникнуть ситуация, когда предварительный «отсев» для будущей публикации прошли тексты, заимствованные из хрестоматийных произведений русской классической литературы («Тихий Дон», кстати, изучается уже в средней школе). Даже если допустить, что в севернорусских деревнях существуют знахари, «подпитывающиеся» продуктами индивидуального художественного творчества (как жаль, что так затянулась публикация «Доктора Живаго»!), то все-таки нельзя не указать на специфику их «рациона» хотя бы в комментариях. В них же, к сожалению, царит почти полная пустота¹.

Кроме того, история с превращением Шолохова в знахарку «Вишнякову» показывает нам, к каким плачевным результатам может привести радикальная дифференциация филологических дисциплин. Если забившийся в свою «нору» фольклорист оказывается способен игнорировать необходимый литературный материал, то это свидетельствует о том, что вместо вполне разумной специализации мы имеем дело с добровольной интеллектуальной слепотой, культивируемой к тому же как некое достоинство.

Впрочем, от обсуждения проблем научной этики нам уже давно пора перейти к анализу магической составляющей «Доктора Живаго».

Исполнителем заговора в романе Б.Л. Пастернака является «соперница» главного героя по ремеслу – солдатка Кубариха. Эта одетая в неизменную английскую пилотку и «интервентскую» шинель знахарка берется вылечить потерявшую молоко корову жены славящегося своей жестокостью партизана Памфила Палых. Живаго, вместе с другими участниками партизанского отряда, становится свидетелем ее действий (такой открытый сеанс магической терапии противоречит обычным условиям знахарской практики, предполагающим отсутствие посторонних и соблюдение тайны²).

Они начинаются с установления диагноза:

¹ Лишь «дочерний» вариант «Молитвы при набеге» сподвиг составителя на глубокомысленную коньсктуру: в слове «набегн» он заподозрил искажение первоначального «на беги» (Русские заговоры и заклинания, с. 414). Грамматические параметры гипотетического «прототекста» остаются совершенной загадкой.

² Прекрасно понимая это, Пастернак не только продемонстрировал закономерную реакцию Кубарихи на внимание собравшихся зсвак, но и объяснил причины, по которым знахарка продолжала свое дело: «Она недобрый взглядом смеривала их с головы до ног. Но было ниже ее достоинства признаваться, что они ее стесняют. Самолюбие артистки оставливало ее». Впрочем, раздражение Кубарихи никак не связано с ее будто бы стеснительностью, волнением при виде столь многочисленной публики. Как мы уже сказали, недопустимым является само разглашение каких-либо тайн престижного ремесла.

«— Не доится милая, говорила Агафья. — Думала межмолок, да нет, давно пора бы молоку, а все безмолочнеет.

— Чего межмолок. Вон на соске у ней болячка антракс. Травку дам на сале, смазывать. И, само собой, нашепчу»¹.

После шуточного назначения цены за свою работу (сперва Кубариха просит «ситного ковригу да мужа» Агафьи, а затем — чтобы усилить комический эффект среди наблюдающих эту сцену — предлагает «ковригу скинуть» и сойтись «на одном муже»; заказчица, впрочем, совершенно не улавливает иронии в этом скоморошьем «прейскуранте») знахарка интересуется, какая у коровы кличка. Узнав, что ее зовут Красава, Кубариха выражает почти что неудовольствие: «Тут почитай полстада всё красавы». Такая реакция обусловлена необходимостью точной адресации заговорного текста: большое количество совпадающих имен может привести к тому, что заговор отправится не по назначению и вследствие этого окажется безрезультатным. Тем не менее Кубариха берется за дело: «Ну ладно. Благословясь».

Сидя на доильной скамеечке у задних ног больной коровы, привязанной за рога к дереву, она стала произносить слова заговора:

«Тетка Моргосья, приди к нам в гости. Овторник середу, сыми порчу вереду. Сойди восца с коровья сосца. Стой смирно, Красавка, не переверни лавку. Стой горой, дой рекой. Страфила, страшила, слупи наскрозь струп шелудовый в крапиву брось. Крепко, что царско, слово знахарско».

Этот текст не имеет близких параллелей среди известных нам заговорных публикаций. Известно, что «в период работы над романом, и особенно над второй книгой, Пастернак помимо разнообразных исторических документов <в этом приеме его работы совпадают с шолоховскими — А.К.> обильно использовал фольклорные источники: сборники уральского фольклора, «Народные русские сказки» А.Н. Афанасьева, собственные фольклорные записи, которые он вел еще в Чистополе в 1942 г.»² Не исключено, что заговор Кубарихи как раз и относится к числу последних³.

¹ В том строе речи, которого придерживается Кубариха, слово «антракс» ощущается как чужеродное, принадлежащее не столько знахарской, сколько профессиональной медицинской терминологии; в таком впечатлении нет ничего субъективного, потому что указанная лексема заимствована из греческого языка. Ее применяли для обозначения «злого вереда, карбункула, злой болячки» (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I, с. 18).

² Борисов В.М. Река, распахнутая настежь. К творческой истории романа Бориса Пастернака «Доктор Живаго» // Пастернак Б.Л. Ук. соч., с. 428.

³ По мнению М. Летаровой-Гистер, высказанному ей в рецензии на книгу Джеймса Бейли «Избранные статьи по русскому народному стиху» (М., 2001), заговор Кубарихи является тонкой стилизацией, ставшей результатом целенаправленной рефлексии Пастернака над

В композиционном плане он состоит из пяти частей, первая из которых представляет собой призвание чудесного целителя и формулировку стоящей перед ним задачи – «снять» недуг (при этом указываются временные рамки ее реализации).

Имя Моргосья в русских заговорах (во всяком случае, в их публикациях) не встречается. Но в некоторых губерниях (например, в Курской) так называлась неделя жен-мироносиц, приходящаяся на третью неделю после Пасхи¹. Учитывая, что главным обрядом этого праздника было кумление², зазывание Моргосьи в гости можно интерпретировать как желание вступить с мифологическим помощником в отношения по-сестримства, которые становятся дополнительной гарантией успеха.

Что касается самих жен-мироносиц, то в магических текстах они упоминаются крайне редко. Но даже тогда, когда это происходит, мы имеем не самостоятельных персонажей, а «статистов», теряющихся среди героев более высокого сакрального статуса. Именно так, например, обстоит дело в заговоре ко власти, обнаруженном в 1752 году в бумагах иеродьякона новгородского Антониева Сийского монастыря Варлаама: «Како [радуется?] Пресвятая Богородица Светлому Христу Воскресению и жены мироносицы, и святые апостолы, тако ж возрадовались бы и на меня, раба Божия, царь, архиепископ и епископы, архимандриты и игумены, старцы и белцы, и все православные христиане, мужие и жены, и малые младенцы»³. Аналогичную картину можно наблюдать и в заговоре от вражеского оружия в сборнике XVIII в. из собрания Н.С. Тихонравова: «...подите, стрелы, чрез деву Марию, и чрез главу Иоан-

соответствующим жанром народной поэзии (работа Летаровой-Гистер размещена на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика»: <http://www.ruthenia.ru/folklore/letarova1.htm>). Окончательное решение данного вопроса («сключил» Пастернак исполняемый Кубарихой текст из фрагментов и формул самых разных заговоров, подверг редакция какую-то единичную запись или перенес ее в роман без малейших изменений) целесообразно пока отложить: необходимы дополнительные разыскания в области творческой истории «Доктора Живаго» (дальнейшая проработка возможных источников и поиск следов предполагаемой «рефлексии»).

¹ Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. И–О. М., 1989, с. 345. Надо сказать, что Даль осуществляет календарно-территориальную дифференциацию тех названий данного праздника, которые принято считать вариативными. Моргосья, Маргосье и Моргоски закреплены у него за неделей жен-мироносиц, Маргосье относится к «взаимному посещению кумушек на семицкой неделе», а Моргосья объявлена «темным обрядом в народных игрищах: моргосью хоронят, как Кострому, в троицкую субботу или на всевятское заговенье». Однако в большинстве случаев граница между этими названиями не проводится (см., например: Словарь русских народных говоров. В. 18. Масленичка – Мустарсливый. Л., 1982, с. 256).

² Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила // Максимов С.В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск, 1995, с. 586–588.

³ Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (Публикация Е.Б. Смилянкой) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков, с. 157–158.

на, Крестителя Господня, и чрез аггелы, и архаггелы, и чрез святыя евангелисты Матфея и Иоанна Богослова, Луку и Марка, в бедах помощника, и чрез празники Господни, и *чрез жены мироносицы*, и чрез святыя девы, и чрез православные христианы, кои жили в законе Божий от начала свету»¹. Современные записи фольклора демонстрируют нам присутствие жен-мироносиц в сокращенных вариантах «Сна Богородицы», используемых в качестве оберегов общего характера. Вот как это выглядит в одном из текстов, бытующих на Вологодчине: «На горе Рахмане стояла церковь соборная, в этой церкви спала мать Пресвятая Богородица Мария. Спала, почивала, много время пребывала. И снился ей сон, кабы жиды Христа распинали, руки-ноги приковали за дерево котру², а второе – кипарисное. *И стояли три жены мироносицы, плакали о Христе. Не плачьте, жены-мироносицы, не топите в гробу живого Христа*, Иисус Христос сам восстанет, Иисус Христос сам воскреснет...»³ Вне какой-либо связи с другими персонажами священной истории жены-мироносицы (причем в предельно сокращенном составе) фигурируют в архангельском лаконичном приговоре на облегчение родов: «Жена Мироносица, зароди неслыханно, разроди невиданно»⁴.

Дни, когда должно совершиться исцеление животного, – вторник и среда – названы не случайно. Чаще всего именно они считаются «легкими» днями, благоприятствующими не только выполнению хозяйственных работ, но также чтению заговоров, выполнению разного рода магических процедур⁵.

Недуги, которые должна снять тетка Моргосья, вряд ли стоит рассматривать в качестве самостоятельных заболеваний: скорее всего, имеется в виду, что вередá является следствием порчи. Сама вередá не что иное, как искаженное (в целях создания рифмы «середу» – «вереду») слово «веред», означающее любой стержневой нарыв. Эта болезнь может быть и у людей, о чем свидетельствует заговор «от вереда, чирья и болетопа», приведенный в сборнике Майкова («...а так же у раба Божия (имя рек) не было бы ни чирья, ни вереда, ни баенной нечисти»⁶).

¹ Заговоры от вражеского оружия в сборнике XVIII в. (Публикация Л.И. Сазоновой, А.Л. Топоркова) // Отреченное чтение в России XVII-XVIII ввекв, с. 279.

² За этим загадочным фитонимом скрывается, видимо, кедр.

³ Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993, с. 71, № 299. В этом же издании приведен другой вариант указанного текста, отличающийся большей «испорченностью» (с. 70, № 296).

⁴ Там же, с. 56, № 219. Не совсем понятно, почему составителями сборника (С.Б. Адоньской и О.А. Овчинниковой) данная формула была причислена к «оберегам на детей».

⁵ Даль В.И. О повсриях, сусвсриях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 35. Подробнее о «легких» и «тяжелых» днях см. главу «Магические опыты Георгия Иванова».

⁶ Великорусские заклинания, № 133.

Вторая часть – императив, обращенный уже к болезни, точнее, к ее внешнему, зримому проявлению: «Сойди восца с коровья сосца»¹. Как и все фразовые единства разбираемого заговора, он имеет рифмованную форму.

Затем идут формулы, которые не имеют прямого отношения к исцелению Красавы, а связаны с другой тематикой. Они характерны для заговоров, исполняемых для того, чтобы «корова стояла», чтобы «корова не лягалась», «была послушной хозяйке», то есть на правильное поведение животного. Первая из них («Стой Красавка, не переверни лавку») больше напоминает непосредственное обращение к животному в процессе лечения, чем полноправный элемент заговорной конструкции: выполнение высказанного пожелания не подразумевает долговременной перспективы, все должно произойти здесь и сейчас. Зато вторая формула, построенная на гиперболизации («Стой горой, дой рекой»), воплощает стандартный мотив программирования желаемого поведения коровы. Она встречается в севернорусских², среднерусских³ (в обоих случаях в том же виде, что и в романе Пастернака) и бытующих на территории русско-украинско-белорусского пограничья («Стой, корбуко, горой, давай молочка рекой»⁴; «Стой, коровко, горою, давай молоко рекою»⁵) заговорах.

Следующая часть основана на контаминации двух мотивов: уничтожения зла и его ссылки в далекие, пустынные, непригодные для человеческого обитания места. И здесь тетку Моргосью несколько неожиданно сменяет персонаж по имени Страфила, который сдирает у коровы болячку (шелудивый «струш») и выбрасывает ее в крапиву.

Нет сомнений, что Страфила – это Страфиль-птица русских духовных стихов о Голубиной книге и Егории Храбром⁶. Способность Стра-

¹ Восца – упорный, иногда гнойный лишай, накожная язва, на людях и на скоте... Лескарки прижигают восцу всретенном (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1, с. 252).

² Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П.С. Ефименко. Ч. 2. Народная словесность // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. М., 1878. Кн. V. Вып. II., с. 175, № 11.

³ Нижегородские заговоры (В записях XIX – XX ввек) / Составление, вступительная статья и комментарии А.В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997, с. 49, № 198.

⁴ Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. М., 2003, с. 499, № 858.

⁵ Там же, с. 501, № 862.

⁶ См. о ней: Весселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине [1872] // Весселовский А.Н. Мерлин и Соломон: Избранные работы. – М., 2001, с. 253–255; Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887, с. 142; Кирпичников А.И. К вопросу о птице Страфиль //

филы «слупить наскрозь» шелудивый струп может быть сопоставлена с умением Страфиль-птицы топить корабли: «Страфиль птица... проби-вает судна, судна поморския...»¹. Кроме того, Страфиль-птица – «всем птицам отец / матери». В этой функции она типологически тождественна змеиным царям / царицам и предводителям различных демонизированных персонажей². Эпитет «страшила» не следует рассматривать как указание на чудовищный облик Страфила. Это, скорее всего, рудимент многочисленных вариантов определяемого слова (восходящих к искаженному греческому «струфокамил» – страус³), в отдельной «серии» которых (Страхвиль, Страхвирь, Страхиль, Страхтир) народная этимология вычленяет корень «страх». С этой точки зрения перед нами своеобразная редупликация, заставляющая вспомнить имя такого загадочно-го заговорного персонажа, как Страх-Рах⁴.

Другим «оправданием» появления Страфила-страшила в словах Кубарихи являются заговоры, где какая-либо птица (клювом, лапами, когтями) вынимает или выпребает из коровы недуг. Особенно широко такого рода тексты представлены в подборке Романова⁵. Наличие орнитоморфных персонажей не противоречит и той контаминации мотивов, о которой говорилось выше. Так, в полесском заговоре от кровотечения у коровы «двенадцать воронов, двенадцать ворон, двенадцать воронят» забирают «всю кровь» и относят «на черета, болота»: «там ей место гу-лять, а тут ей нэ бывать»⁶.

Завершает заклиние Кубарихи модификация стандартной закреп-ки «Слово мое крепко», снабженная ритмизованным сравнительным оборотом (в нем обладатель магического знания приравнивается, по сути дела, к носителю верховной власти).

Журнал министерства народного просвещения, 1890, ч. 270, № 7, с. 99-108; Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 1999, с. 240-241.

¹ Бессонов П. Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Вып. 2. СПб., 1861, с. 273.

² В качестве примеров можно привести змею Македоницу – всем змеям старшую и большую (Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие, с. 43, № 10) и Сатанила – отца лихорадок-трясавиц (Короленько П.П. Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 4. Харьков, 1894, с. 278).

³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1971, с. 771.

⁴ В одной из «черных» присушек ему молятся о создании «семидесяти семи востров, семидесяти семи вихорев» (Великорусские заклинанья, № 25). Внешность Страха-Раха (сидящего на лежащей в море дубовой колоде) при этом не описывается.

⁵ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 5. Витебск, 1891, № 30-33 с. 129-130, № 39, с. 131, № 46-48, с. 133, № 50, с. 134, № 52, с. 134, № 1, с. 188, № 4, с. 188, № 14, с. 191, № 16, с. 191, № 18, с. 192, № 20-22, с. 192-193, № 27, с. 194.

⁶ Полесские заговоры, с. 484, № 835.

Зону контакта между романами Шолохова и Пастернака (лишь намеченную в начале данной главы) расширяет и присутствие в них тематически совпадающих текстов – оберегов от оружия¹.

Два таких оберега Юрий Живаго находит после боя партизан с белыми, осматривая убитых и раненых. Обладателем одного из них был погибший телефонист: «На шее у убитого висела ладанка на снурке... В ней бумажка». Она «содержала извлечения из девяностого псалма с теми изменениями и отклонениями, которые вносит народ в молитвы, постепенно удаляющиеся от подлинника от повторения к повторению. Отрывки церковно-славянского текста были переписаны в грамотке порусски».

Пастернак дает маленький лингвистический комментарий к тем деформациям, которые претерпел исходный текст.

«В псалме говорится: Живый в помощи Вышнего. В грамотке это стало заглавием заговора: «Живые помощи». Стих псалма: «Не убию... от стрелы летящей во дни (днем)» превратился в слова ободрения: «Не бойся стрелы летящей войны». «Яко позна имя мое», – говорит псалом. А грамотка: «Поздно имя мое». «С ним есмь в скорби, изму его...» стало в грамотке «Скоро в зиму его».

Как указывает писатель, «текст псалма считался чудодейственным, оберегающим от пуль». Солдаты в первую мировую войну (и, наверное, раньше) носили его как талисман². В силу этого талисмана верили не только люди из простонародья, представители «непросвещенных» социальных низов, но и те, кому нельзя было отказать ни в образованности, ни в приобщении к достижениям культуры. Юрий Андреевич убедился в этом, когда подошел к телу убитого (как ему казалось) молодого

¹ Отметим, что в «Тихом Доне» они примыкают к тем заговорам, которые насыщены языческой символикой (остров Буян, камень Алатырь, железный муж и т.д.), а в «Докторе Живаго» – к молитвам канонического типа.

² Обычай носить в ладанке молитвы или заговоры является разновидностью вербальной магии и «связан с особым почитанием сакральных письменных знаков, с восприятием букв как персонифицированных символов» (Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики, с. 77). В современной литературе этот обычай нашел отражение в романе Леонида Юзефовича «Казароза». Один из его героев, пламенный коммунист Свечников, начиная с Первой мировой войны, носил в нагрудном кармане гимнастерки маленький кожаный пакетик с осмьюшкой тетрадного листа. На ней рукой матери было написано: «Иисус Христос родился, страдал, вознесся на небеса. Как это верно, так я, имеющий это письмо святое, не буду застрелен или отравлен телом, и никакое оружие, видимое или невидимое, меня не коснется, и никакая пуля не коснется меня, ни свинцовая, ни серебряная, ни золотая, ни оловянная. Господь Бог в небесах хранитель мой от всего. Аминь» (Юзефович Л. Казароза: [роман]. М., 2005, с. 229). Материнская забота оказалась не напрасной: Свечников «не был отравлен телом в пятнадцатом году, под Вильно, когда немцы пустили газы, и за четыре года никакая пуля, ни германская, ни австрийская, ни дутовская, ни колчаковская, его не коснулась» (там же). Кроме того, уже после гражданской войны – в ходе описываемых в романе событий – святое письмо еще дважды спасает Свечникова от пули.

белогвардейца. На одной цепочке вместе с нателным крестом и медальоном у юноши висел «какой-то плоский золотой футлярчик или тавлинка с поврежденной, как бы гвоздем вдавленной крышкой. Футлярчик был полураскрыт. Из него вывалилась сложенная бумажка. Доктор развернул ее и глазам своим не поверил. Это был тот же девяностый псалом, но в печатном виде и во всей своей славянской подлинности».

Когда принятый за убитого «застонал и потянулся» стали ясны и причины повреждений на крышке футляра: именно в нее попала пуля, что и спасло жизнь владельцу амулета. Было бы натяжкой желание объяснить случившееся превосходством и большей силой канонической формы девяностого псалма перед его искаженным вариантом: просто все сочувствие доктора, как и автора, было на стороне потерпевших поражение в стычке с партизанами белых. Чудесно спасшийся юноша, Сережа Ранцевич, принадлежал к отпрыскам семейств, близких Юрию Живаго «по духу его воспитания, его нравственного склада, его понятий».

Пастернак посчитал нужным сказать несколько слов и об использовании этого талисмана в «мирное», послереволюционное время. Спустя десятилетия (имеются в виду тридцатые годы) «и гораздо позднее его стали зашивать в платье арестованные и твердили про себя заключенные, когда их вызывали к следователям на ночные допросы». Таким образом, подчиняясь духу времени, оберег от оружия сменил свою функцию: он (оставаясь все тем же текстом девяностого псалма) превратился в заговор, обслуживающий подход к властям, умиловление судей и, видимо, желание «оттерпеться» во время пытки (приобрести нечувствительность к боли во время истязаний). Стало ли это последней метаморфозой в его бытовании – покажет будущее.

**К ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ЗАКЛИНАНИЯ»
АННЫ АХМАТОВОЙ**

Произведение, о котором пойдет речь, было написано в 1936 году¹:

Из тюремных ворот,
Из заохтенских болот,
Путем нехоженым,
Лугом некошеным,
Сквозь ночной кордон,
Под пасхальный звон,
Незванный,
Несуженый,
Приди ко мне ужинать.

Развернутая интерпретация этого стихотворения (через призму интертекстуальности) была впервые предложена М.Б. Мейлахом². С его точки зрения, место «Заклинания» в жанровом пространстве выглядит следующим образом: «Оно, во-первых, вписывается в древнейшую мировую традицию подобных текстов (с нетривиальным литературным преломлением которой Ахматова позже столкнулась, переводя «Призывание души» Цюй-Юаня; ей были, несомненно, знакомы гимны и фрагменты призывных гимнов Сафо, а через В.К. Шилейко – соответствующие фрагменты древнеавилонского эпоса). Во-вторых, будучи призыванием мертвого мужа, оно тяготеет отчасти к причитанию... В-третьих, последние три стиха (с их магически инвертированными эпитетами «незванный», «несуженый» и призывом «Приди» не в меньшей степени характерным для гадания, чем для призывного заклинания) отсылают к святочному гаданию с его богатейшей литературной русской традицией, восходящей к «Светлане» Жуковского»³. Кроме того, полагает Мейлах,

¹ Цитата дается по изданию: Ахматова А.А. Собрание сочинений в двух томах. Том I. М., 1990, с. 186.

² Мейлах М.Б. «Заклинания» Анны Ахматовой // Этнолингвистика текста. Семантика малых форм фольклора. II. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, с. 21-25.

³ Там же, с. 24-25. У истоков литературного преломления святочных гаданий стоит вовсе не Жуковский, а Чулков (см. об этом: Душечкина Е.В. «Святочные истории» в журнале

«инвертированное (от лица «донны Анны») приглашение на ужин под-ключает развитый впоследствии в «Поэме» огромный мотивный пласт, связанный с темой Дон Жуана – Командора с ее пушкинско-блоковскими преломлениями»¹.

В целом с такой трактовкой вполне можно согласиться², но «карта местности», которой пользуется исследователь при движении через нагромождения «мотивных» наслоений, содержит несколько заведомо ложных ориентиров.

Непонятно, например, на каком основании Мейлах утверждает, что начало стихотворения обладает «четко обозначенным песенным зачином»³, который мог привидеться (или, точнее, послышаться) только при навязчивом воспоминании о строчках «Из-за острова на стрежень...» К соображениям о «песенности» первых двух стихов добавляется указание на то, что они «реминисцируют синтаксически и ритмически обращенное к Ахматовой стихотворение Гумилева «Из логова Змиева, Из города Киева Я взял не жену, а колдунью»⁴. Правда, в этой связи стоит напомнить, что реминисценция предполагает копирование ритмико-синтаксических ходов, которое в данном случае отсутствует; если, по словам самого Мейлаха, метрическая схема «Заклинания» «определяется сочетанием двусложных и трехсложных метров, не всегда различных и поддающихся различной интерпретации»⁵, то в стихотворении Гумилева легко распознается чистый двухстопный амфибрахий (размер очень редкий, но представленный уже в лирике XIX века); на синтаксическом уровне мы находим лишь одно совпадение: уже упомянутое присутствие в обоих текстах анафоры (анафорического предлога «из»); все остальное может быть описано с точностью до наоборот: в «Заклинании» – определение + определяемое слово, у Гумилева – определяемое слово + определение (что в «Заклинании» реминисцирует фраза «Я взял не жену, а колдунью» – остается только гадать).

«Пострадал» от сомнительных сближений и четвертый стих «Заклинания». Автор анализируемых положений пришел к выводу, что «начало четвертого стиха “Лугом неко (шеным)” весьма точно <sic!> анаграммирует имя Николая Гумилева, которого оно призывает – вызы-

М.Д. Чулкова «И то и сию» // Литература и фольклор: Вопросы поэтики. Межвузовский сборник научных трудов. Волгоград, 1990, с. 12-22; Она же. Русский святочный рассказ: становление жанра. СПб., 1995, с. 64-71, 85).

¹ Мейлах М.Б. Ук. соч., с. 25.

² Вызывает, правда, удивление что Мейлах ни словом не обмолвился ни о «Заклинании» Пушкина (имя которого для Ахматовой значило куда больше, чем творения Цюй-Юаня), ни о тексте с таким же названием (хотя и с другой топикой) у Гумилева.

³ Мейлах М.Б. Ук. соч., с. 23.

⁴ Там же.

⁵ Там же, с. 25.

вает из мертвых»¹. Вряд ли есть смысл в развернутых теоретических опровержениях подобных построений: «в любом тексте мы найдем сходные фонемы и возможности подвергнуть их нехитрой операции анаграммирования»², ничем не отличающейся от известной детской игры «типография», где участникам необходимо составлять слова из заданного набора букв.

Однако на этом «приключения» четвертого стиха не закончились. Как «означающее» некошенный луг превратился в рассыпанное на части имя призываемого поэта, а как «означаемое» – в имплицированную «ко-су смерти»³. Такой весьма нестандартный мыслительный ход был, видимо, подготовлен, с одной стороны, возвращением с анаграмматических «высот» на грешную землю (только оно дает возможность посмотреть на некошенные луга глазами рачительного земледельца, мечтающего пройтись по ним с косой), а с другой, инфермальными интенциями литературоведческого сознания, с такой охотой передающего мирный сельскохозяйственный инструмент похитительнице людских жизней.

По утверждению Мейлаха, именно «семантика стихов 2 – 4 с их значением пограничного пространства между двумя мирами... очевидным образом наиболее близка семантическим структурам аутентичного заговора»⁴. Эту близость обеспечивают, во-первых, «инвертированный мотив позитивного заговора»⁵, реализуемый в том пути, который проходит призываемый (через болото и луг), а во-вторых, эпитеты с приставкой *не-* («нехоженный» и «некошенный»). Последние (вместе с определениями «незванный» и «несуженый») сопоставляются со «сквозными симпатическими эпитетами» традиционных заговорных текстов. Такое сравнение также лишено достаточных оснований, потому что противоречит сущности указанного приема. Как известно, сквозной симпатический эпитет «проводится сквозь весь заговор, прилагаясь к каждому встречающемуся в нем существительному»⁶ (сам при этом он, естественно, не меняется). В анализируемом тексте ничего подобного не наблюдается.

В действительности вся первая часть «Заклинания» (а не только стихи 2 – 4) соотносится с такой морфологической единицей традиционного заговора, как зачин. Однако это зачин не «белого» заговора, а заговора «черного», в котором исполнитель (в нашем случае – лириче-

¹ Там же, с. 24. Членение фразы принадлежит Мейлаху.

² Тимофеев Л.И. Слово в стихе. М., 1987, с. 96.

³ Мейлах М.Б. Ук. соч., с. 24.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995, с. 89.

ский герой) выбирает путь, чьи «вехи» ведут в сторону, противоположную благочестивому «паломничеству» к светлым силам. Поэтому параллелью к образной структуре ахматовского текста может быть, например, начало заговора для раздора между новобрачными, приведенного у Майкова: «Стану я, раб дьявольский (имя рек), не благословясь, пойду не перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота новобрачных, и выйду я во чисто поле, во дьявольско болото»¹.

Дорога, которую должен пройти призываемый, определяет композицию стихотворения, состоящую из двух частей. В первой (стихи 1 – 4) как бы воспроизводится последний земной путь героя, отправляющегося через тюремные ворота к месту своего расстрела (им была «станция Бернгардовка – заохтенские болота «Заклинания»²). Спустя пятнадцать лет (дата гибели Гумилева – ночь с 24 на 25 августа 1921 года, время создания стихотворения 15 апреля 1936 года) он возвращается (точнее, должен вернуться) из инобытия смерти в мир живых. Причем это возвращение не является движением вспять (оно было бы возобновлением прошлого, ситуации, предшествующей выходу из ворот тюрьмы). Погибший поэт продолжает свой путь по ту сторону жизни, но на этот раз, словно повинувшись голосу зывающего, он движется к ее противоположному «берегу», туда, где ждут его на ужин. Пройти эту тайную, ведущую из царства смерти тропу не довелось до него никому – только сила заклинания оказалась способна расчистить загадочный «нехоженный путь».

Если придерживаться такой трактовки, то «ночной кордон» из туманной метафоры превращается в реальную границу между миром живых и миром мертвых. Вместе с тем строка, где о нем говорится (стих 5), делит стихотворение на две равные части. Вторая часть (стихи 8 – 9) – это описание нового земного пути уже покинувшего небытие поэта. Пасхальный звон, который его сопровождает, связан не столько с культом мертвых (на чем настаивает Мейлах, и что действительно имеет место в традиционной духовной культуре³), сколько с победой над смертью, ее преодолением и воскресением; не случайно ему приписывалась возрождающая сила. Если «отсутствие колокольного звона репрезентирует «тот свет»⁴ (в заговорах болезни могут ссылаться, напри-

¹ Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, № 48, с. 28-29.

² Мейлах М.Б. Ук. соч., с. 23.

³ Существует поверье, что «в канун Пасхи Господь открывает рай и ад (знаком чего являются открытые в церкви царские врата) и выпускает с «того света» души умерших, чтобы они могли посетить свои дома и отметить свою Пасху» (Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М., 2004, с. 642).

⁴ Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д – К (Крошки). М., 1999, с. 547.

мер, туда, где колокола не звонят¹), то его наличие, наоборот, служит признаком жизни, сигналом ее присутствия («зона» слышимости колоколов совпадает с границами обитаемого мира, а время их звучания становится его хронологией). По этой причине колокольный звон признавался «за целебное средство против болезней, особенно против лома в руках, падучей, холеры и вообще всякого поветрия»². Так, в одном из чешских заговоров говорится: «я слышу – звучат колокола, поют св. ангелы, и ты, гўже, должна удалиться!»³

Вместе с тем пасхальный звон словно подготавливает финал стихотворения – приглашение призываемого на ужин. Подобные приглашения являются неотъемлемым элементом святочных гаданий, но известно, например, что и к Пасхе «были приурочены гадания о судьбе, связанные с концептом доли»⁴; в основном они сводились к распределению между прихожанами и членами семьи частей пасхального хлеба или яйца, символизовавших «долю» человека. Трапезой эта процедура, конечно же, может быть названа лишь условно, зато в полноценном виде она представлена в таких пасхальных обычаях, как поминки на кладбищах⁵ (порицаемые официальной церковью) или сохранение стола накрытым в течение всей Светлой недели (мотивировка – обеспечить сытую жизнь на протяжении года)⁶.

Гадание, вербальная составляющая которого нашла себе место в концовке ахматовского стихотворения, принадлежит к числу наиболее распространенных у восточных славян. Вот как оно выглядит в довольно подробном описании Сахарова: «Отчаянная девушка накрывает в пустой комнате стал скатертью, кладет прибор, кроме ножа и вилки, и говорит: «Суженый, ряженный! Приди ко мне поужинать». Все окружающие выходят в ближние покои, а она, оставшись одна, запирает двери, окна, садится за стол с ожиданием суженого. Признаки приближения суженого суть следующие: ветер жужжит под окнами, с свистом;

¹ «Золотниче, золотниче, добрий чоловіче! <...> Иди на Чорне море, там, де ніхто не ходить, де кури не залівають, де люди не зачувають, де дзвони не задзвонюють» (Українськи замовляння / Упорядник М.Н. Москаленко. Автор предмови та коментаря М.О. Новикова. Київ, 1993, с. 129).

² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В трех томах. Том третий. М., 1994, с. 105-106.

³ Афанасьев А.Н. Ук. соч., с. 106. Схожую формулу находим еще в одном чешском заговоре от рожи: «Все колокола звонят, и все мессы святые служатся, и все евангелия чтутся; эта рожка и натка пусть из этого тела высвободятся навсегда...» (Вельмезова Е.В. Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004, с. 127, № 136).

⁴ Славянские древности. Т. 3, с. 642.

⁵ См., напримр, об этом: Афанасьев А.Н. Заметки о загробной жизни по славянским преданиям // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. М., 1996, с. 305.

⁶ Славянские древности. Т. 3, с. 643.

удары в окна, в дверь, смрадный запах. Потом является суженый. Девушка должна сидеть на своем месте, молчать на все вопросы, замечать черты лица и платье. Суженый садится за стол, начинает говорить. Девушка вместо ответа спрашивает: «Как звать?» Суженый рассказывает имя, вынимает что-нибудь из кармана. В этот миг девушка должна говорить: «Чур сего места! Чур моей загадки!» Суженый исчезает, оставляя на столе вещь, им принесенную. Если она сбобеет и не зачурает, то суженый производит разные проказы»¹.

Иногда приглашение на ужин совмещается с гаданием при помощи зеркала. В этом случае девушка, «расставив на столе в должном порядке принесенные ею вещи <два прибора, зеркало и две свечи – А.К.> , садится против зеркала, смотрит в него, не сворачивая ни в какую сторону глаз, и говорит: «Суженый, ряженный, приди ко мне ужинать»².

Вместо жилого помещения в этих же целях могла использоваться баня: «Под Новый год гадают в бане. Ставит деушка два прибора один против другого, сама сидит задом к столу. Зеркало наводит на приборы и говорит: «Суженый-ряженный, приди ко мне ужинать»³. Именно такой способ гадания побоялась осуществить пушкинская Татьяна:

Татьяна, по совету няни
Сбираясь ночью ворожить,
Тихонько приказала в бане
На два прибора стол накрыть,
Но стало страшно вдруг Татьяна...

Пушкин не разъясняет причину страха своей героини, но она, безусловно, кроется в представлениях о том, что «гадания в бане небезопасны и могут обернуться бедой»⁴. Главный источник этой опасности –

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 124. См. также: [Чулков М.] Абвега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений и свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч., сочиненная М.Ч. М., 1786, с. 148. По сведениям из Ковернинского района Нижегородской области, однотипный по структуре обряд использовался для гадания о масти приобретаемых домашних животных: «...в двенадцать часов ночи ставят два прибора на дворе и зовут дворового обедать <sic> с хозяином дома, чтобы узнать, какую скотину держать» (Фольклорный архив кафедры классической литературы ННГУ им. Н.И. Лобачевского: кол. 62, сд.хр. 6, № 62).

² Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 240.

³ Богатырев П.Г. Верования великорусов Шенкурского уезда: (Из летней экскурсии 1916 года) // Этнографическое обозрение, 1916, № 3-4, с. 74). В Ярославской губернии гадающие таким образом девушки смотрели не в зеркало, а в окно: взгляд при этом был направлен через левое плечо (Балов А. Очерки Пошехонья: 3. Народные гадания // Этнографическое обозрение, 1898, № 4, с. 77).

⁴ Криничная Н.А. Домашний дух и святочные гадания (по материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993, с. 25. См. также: Криничная

злой банный дух (баенник), «от которого добра ждать нечего»¹. Не только ночью, но «даже днем страшно идти в баню одному, и женщина или девушка, посланная вперед, чтобы приготовить баню, идет туда с замиранием сердца»². Что может приключиться с тем, кто все-таки рискнет выведать в ней свою судьбу, красочно живописует одна из нижегородских быличек: «Девушка стала в бане гадать одна про суженого, поставила зеркало между двумя свечками. Суженого она увидала, и ее начало в зеркало затягивать, по пояс затянуло. Зашла в баню подружка, задула свечи и вытянула ее за ноги. Пошли к священнику, а он сказал, что если бы свечи не задула девушка, то одни ноги у подружки бы вытащила»³.

Подчеркнем, что формула приглашения суженого представляет собой именно заклинание, то есть «прямое обращение к объекту магического воздействия в императивной форме»⁴, в данном случае – просьбы. Таким образом, «заклинательность» ахматовского произведения подерживается сразу на нескольких уровнях: во-первых, с помощью заглавия, заставляющего работать «память жанра», во-вторых, через «прикрепленный» к нему текст (являющийся заклинанием в своей целостности) и, в-третьих, благодаря финальным строчкам, образующим автономное заклинание, восходящее к обрядовым приговорам.

Н.А. «Сыновс бани» (мифологические рассказы и поверья о духе – «хозяине» бани). Петрозаводск, 1995, с. 56.

¹ Харузин Н.Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии [1889] // Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 206.

² Там же.

³ Фольклорный архив кафедры классической русской литературы ННГУ им. Н.И. Лобачевского: кол. 62, ед.хр. 13, № 262.

⁴ Славянские древности. Т. 2, с. 258.

ЗАГОВОРНАЯ ПОЭЗИЯ «МЕЖДУ СОБАКОЙ И ВОЛКОМ»

Как в менипповой сатире, средневековом персидском дастане или произведениях Александра Зиновьева, прозаическое повествование в романе Саши Соколова «Между собакой и волком» перемежается стихотворными вставками (всего их 37), которые имеют общее название «Записки охотника», что, естественно, отсылает к одноименному произведению Тургенева. Каждая из них снабжена не только порядковым номером, но и подзаголовком, указывающим на ее жанровую (например, «Эклога», «Баллада о городнищенском брандмайоре», «Эпитафии Быдогошенского погоста»), эмоциональную («Философская», «Впечатление») или содержательную, как правило, ситуативно обусловленную направленность («Снаряжение патронов», «Подледный лов» и т.д.).

Записка № 11 обозначена как «Заговор». Сразу следует оговориться, что воспринимать ее в качестве полноценного заговорного текста – выдавать желаемое за действительное: у нее отсутствует более или менее внятно сформулированная цель (стоит ей хоть как-то проявиться, дать о себе знать, как она сразу же затушевывается, отступает на второй план, превращаясь в ненужный «сюжетному» развитию довесок), стандартные для заговоров морфологические элементы, подчиненность всей конструкции единой прагматической цели и т.д.

Вместо этого читателю предлагается решить очередную (если соотносить ее с «техникой» чтения всего романа) головоломку, внутри которой «замаскированы» и фрагменты вполне реального заклинания, и эпизоды сюжетной канвы произведения.

Помеченная как «Заговор» записка вмещает в себя десять четверостиший, из которых только первое открывается двустрочием, почти полностью совпадающим по своему облику и характеру (за исключением смены адресата) с широко распространенным заговором от боли у ребенка при ушибе¹:

У Сороки – боли, у Вороны – боли,
У Собаки – быстрее заживи.

¹ Здесь и далее роман Саши Соколова цитируется по следующему изданию без указания страниц: Саша Соколов. Между собакой и волком: Роман. – СПб.: «Симпозиум», 2001.

Правда, в «каноническом» виде (то есть в условиях реального бытования) этот заговор отличается большей распространенностью; когда возникает необходимость в его применении, то обычно произносят: «У сороки боли, у вороны боли, у волка боли, у собаки боли, а у (и.р.) – заживи, жиром заплыви»¹. Нетрудно заметить, что структура данной формулы позволяет наращивать ее до бесконечности, лишь бы находились «братья наши меньшие», готовые принять на себя чужую боль. Поэтому, например, в изданном в начале двадцатого века компилятивном сборнике «Чародейство, волшебство, знахарство и все русские народные заговоры» (предназначенном для массового читателя и находящемся вне научной критики) присутствует заговор от зубной боли, где при развернутом перечислении испытывающих боль животных упоминаются и такие представители экзотической фауны, как тигры, слоны, гиены и даже василиски². Зафиксированы также тексты, в которых боль может направляться не только на животных, но и на других (не своих) детей: «У котанка боли, у собаки боли, у Романка боли, а Сережа поправься, все заживи. Фу-фу-фу»³.

После такого заговорного вступления (и без какой-либо мотивировки) «внимание» переключается на того, кого можно отождествить с хоть и постоянно меняющим свои «личины», но все-таки главным персонажем романа – одноногим инвалидом Ильей Петрикеичем Зынзыр-элой (в ходе повествования его фамилия варьируется):

Шел по синему свету Человек-инвалид,
Костыли его были в крови.

В следующей строфе художественная топография стихотворения переходит предполагаемые границы Заитильщины⁴ (именно там развивается действие романа) и превращается в моментальный (синхронный) фотографический снимок целого мира, своеобразный «стоп-кадр» земного бытия, где в одно и то же мгновение, но в разных точках пространства уживаются зной и холод, бесплодные пустыни северной Африки и замерзшие водоемы Голландии:

Шли по синему снегу его костыли,
И мерещился Бог в облаках,

¹ Нижегородские заговоры (В записях XIX-XX вв.). Нижний Новгород, 1997, с. 14, № 18. См. также: Заговоры и заклинания Пинежья. Карпогоры, 1994, с. 7, № 10.

² Чародейство, волшебство, знахарство и все русские народные заговоры // Русское колдовство: Сборник. СПб., 1997, с. 87.

³ Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993, с. 96, № 360.

⁴ В «переводе» с авторского идиолекта Заитильщина обозначает Заволжье (Итиль – тюркское название Волги).

И в то время, как Ливия гибла в пыли,
Нидерланды неслись на коньках.

В третьем четверостишии логической последовательности взаимобусловленных событий еще меньше; вместо этого мы наблюдаем простое соположение (на основе созвучия) таких слов, как «волк», «заволжский», «волхв» (оно поддерживается трехкратным повтором фонетического комплекса *ок* во втором стихе и рифмующимся окончанием в четвертом), и скрытую реализацию мотива «волчье-собачьей» любви, эксплицитно сформулированного чуть позже – в записке «Валдайский сон», тринадцатой по счету¹:

Надоумил Волка заволжский волхв:
Покидая глубокий лог,
Приползал вечерами печальный Волк
И Собаку лечил чем мог.

Затем исходная заговорная формула разрывается, принимая «внутри» себя призыв-заклинание, которое, с одной стороны, в обход каких-то высших сил (Бога, святых и пр.) апеллирует хоть и к одухотворенной, но все-таки волчьей страсти (она становится гарантом выздоровления), а с другой, очерчивает зону действия предоставившего свою «площадь» заговора (ей – в противовес глобализму второй строфы – становится условное русское междуречье):

У Сороки – боли, у Вороны – боли,
Но во имя волчьей любви
От Вороны ль реки до реки ли Нерли
У болезных собак – заживи.

Пятая по счету строфа на первый взгляд выглядит как изолированная «охотничья» сценка, в которой егеря своими криками заставляют покинуть лес каких-то загадочных зверей (в виверницах, о которых пойдет речь, можно заподозрить существ, родственных *вивере* – «животному из семейства хорей, побольше кошки»²; правда, охота на кошек, пусть даже и крупных, приобретает несколько комичный оттенок, напоминая стрельбу из пушек по воробьям):

А по синему свету в драных плащах,
Не тревожась – то день или ночь,

¹ Изображенный в ней спящий кот рассуждает во сне: «Если б я Собака был, Я любил бы Волка, Ну, а если б волком был, По Собакс б только».

² Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I: А – З. М., 1989, с. 202.

Егеря удалые, по-сорочьи треща,
Вивериц выгоняли из рощ.

Но это поверхностное «пейзажное» впечатление обманчиво. Ведь в действительности о какой-либо композиционной изолированности данной строфы сказать нельзя: егеря перемещаются по тому же «синему свету», что и Человек-инвалид первой строфы; их «драные плащи» – такая же «ущербность», что и физический изъязь бредущего на костылях героя; их выкрики звучат именно «по-сорочьи», может быть, потому, что таким образом они «перекликаются» с испытывающей боль вороной из лечебно-магической формулы, «рассеянной» по всему тексту.

Шестая строфа повествует о похищении костылей Человека-инвалида:

Деревенский, однако, приметлив народ,
У Сороки-воровки – боли,
Проследили, где дяденька этот живет,
И спроворили у него костыли.

Эта кража может показаться бессмысленной, но если мы обратимся к прозаической составляющей романа, то увидим, что она мотивирована местью за ту самую нуждающуюся в излечении собаку, которой и должен помочь заговор. Дело в том, что однажды в Сочельник, перебираясь по льду с одного берега Итиля на другой, точильщик Илья повстречал охотничью собаку, которую принял за волка. Ему показалось, что от такой «твари дремучей мастеру смерть принимать неприлично», поэтому он принимает решение повторить подвиг Мцыри в условиях средней полосы России (сама лермонтовская поэма напрямую, разумеется, не называется): «Не отдамся на угрызение, стану биться, как бился тот беглый парнишка в чучмекских горах, торопливо дыша». Поскольку мнимый волк не проявлял недружелюбия, Илья подманил его «обдирной горбулей» (ее гастрономическая идентификация довольно затруднительна) и только потом изловчился, «ухватил его за ошейник – и ну костылять». Одержав победу в этой «неравной» схватке, Илья продолжал пребывать в уверенности, что именно «хищника перемог», до тех пор, пока не обнаружил (это произошло уже в деревне, в доме приютившей его бобылки) пропажу своих костылей. Только тогда он «обрел у ворот подметную грамоту, обмотанную срамной резиной от панталон и называемую – расписка». В ней говорилось: «Дана гражданину И.П. Синделера в том, что его принадлежности плакали в связи с тем, что того-то числа ледостава-месяца он метелил ими гончую суку Муму, а возвра-

шены ему будут вряд ли бы; мелкоплевосовские егеря».¹ В этом контексте фраза «у Сороки-воровки боли» полностью отрывается от «материнской» формулы и превращается в проклятие, направленное на похитителя (а это уже совсем другая тематическая направленность).

Следующее четверостишие симметрично по отношению к третьей строфе, так как в ней уже не Волк навещает Собаку, а наоборот, Собака наносит ответный визит Волку:

И пропили, пролазы, и весь бы сказ,
Но когда зыграла зима,
Меж собою и Волком, в дремотный час,
Приходила к Волку сама.

Восьмая строфа становится фактическим прощанием с отслужившей свое заговорной формулой: она появляется последний раз. Это прощание сопровождается переходом из императивного состояния («боли») в категорию настоящего времени («болит»):

У Сороки – болит, у Вороны – болит,
Вьюга едет на облаках,
Деревенский народ, главным образом – бобыли,
Подбоченясь, катит на коньках.

Можно предположить, что данная грамматическая трансформация косвенно свидетельствует о достижении поставленной цели: раз у тех, на кого насылалась боль, она действительно появилась, то у адресата заговора (одной из «болезненных собак») она, наоборот, скорее всего, исчезла.

Если восьмая строфа симметрична по отношению к третьей, то девятая (предпоследняя) – ко второй. Это соответствие обеспечивается очередной географической панорамой, на фоне которой разворачивается теперь пиршество егерей, празднующих, по всей вероятности, благополучное выздоровление любимой гончей:

И от плоского Брюгге до холмистого Лепп,
От Тутаява аж – до Быдогош
Заводские охотники, горланя: гей-гоп! –
Пьют под сенью оснеженных рош.

¹ Главный герой назван в этом подметном письме Синдерелой, видимо, ради комического сопоставления с Золушкой (Cinderella – Золушка). Причем Илья Петрикис становится как бы Золушкой «в квадрате»: если последняя потеряла всего лишь свой башмачок, то он утратил и ногу, и компенсирующие ее отсутствие костыли.

Завершается «Заговор» материальной и социальной реабилитацией Человека-инвалида, постепенно обретающего утраченное и становящегося полноценным членом новой профессиональной группы:

Как добыл берданку себе инвалид,
Как другие костыли он достал,
И хотя пустая штанина болит,
Заводским охотником стал.

Влияние прозаической части романа на стихотворную не является односторонним: так, самая «чистая» в жанровом отношении часть «Заговора» находит отражение в том эпизоде главы «От Ильи Петрикеича», где главного героя прикручивают проволокой к рельсам, чтобы он был раздавлен приближающимся скорым поездом. Когда в памяти бессильной избежать своей участи жертвы пронеслась вся ее жизнь, а приближение состава стало неотвратимым, появляется возлюбленная Ильи Петрикеича, Оря (Орина¹), которая, пытаясь открутить проволоки, «у сороки боли, твердит, у вороны боли, говорит, у Ильи заживи, заговаривает». Эти слова отличаются от тех, что звучат в «Заговоре», не только тем, что поданы в «упаковке» прямой речи («У сороки боли», – говорит...), но и тем, что произносятся еще до того, как действительно могут понадобиться: скорый поезд пока только приближается и, следовательно, нет нужды ликвидировать последствия встречи с ним.

Теперь можно попытаться ответить на вопрос, почему Соколов уделил такое внимание столь незатейливой заговорной формуле, известной почти каждому ребенку и напрочь лишенной ауры какой бы то ни было сакральности и герметизма. Ответ, с нашей точки зрения, очевиден и кроется в специфике повествовательной техники писателя. Одной из ее особенностей является постоянное стремление использовать те «полуфабрикаты», которые подсовывает нам язык: имена, речевые клише, пословицы, поговорки, отрывки популярных песен, хрестоматийных стихотворений, знакомых с детства сказок, расхожих цитат и т.п. Когда возникает необходимость, они без малейших раздумий пускаются в ход, заменяя собой события сюжета, монологи и диалоги персонажей, авторские лирические отступления – все те «ингредиенты» повествования, которые принято в большинстве случаев изготавливать вручную.

Вот как, например, Яков Ильич Алфеев, которому Илья Петрикеич приходится «может-быть-отцом», рассуждает о том, куда ему податься после бегства из лечебницы: «Россия-мать огромна, игрива и лает, будто волчица во мгле, а мы ровно блохи скачем по ней, а она по очере-

¹ Ес имя, надо полагать, подсказано поэмой Н.А. Некрасова «Орина – мать солдатская».

ди выкусывает нас на ходу, и куда лучше прыгнуть, не разберешь, ау, никогда». На «растопку» фразы здесь пушен, во-первых, знаменитый эпиграф к радищевскому «Путешествию из Петербурга в Москву» («Чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайй»), во-вторых, название книги Герберта Уэллса «Россия во мгле», а в-третьих (правда, с меньшей степенью достоверности), рассуждения Луки из пьесы Горького «На дне» о том, что ни одна блоха не плоха: «все черненькие, все прыгают».

Иногда таким «полуфабрикатом» становится полноценный текст, выполняющий до переноса в роман не вспомогательную (как в случае с эпиграфом, названием или репликой), а вполне самостоятельную функцию. Так, в частности, произошло со сказкой о курочке-Рябе, «мостом» (поводом) к рассказыванию которой послужила перебранка Якова Ильича с больничным поваром, отказывающимся давать ему добавки. Свои притязания Алфеев объяснял почти по-скоморошьи: «когда психическим состоял, мне фельдшер советовала: чуть неприятность какая, прими в себя побольше чего-нибудь – и все как рукой». Этой неприятностью, по его утверждению, стала поданная на второе курица, до такой степени старая, что просто завязла в зубах («кура, которая на второе была, старая, видать, вся попалась, вся в зубах она у меня завязла»). Повествовательное пространство между причудливой аргументацией Якова Ильича и решением повара все-таки выдать ему добавки автор (а с формальной точки зрения – рассказчик, тот самый Илья Петрикеич) решает максимально «растянуть» за счет ассоциативных медитаций на тему особенностей больничного питания и средней продолжительности куриного бытия: «...не вылупилась еще та ряба из земного яйца, которую той лечебнице жевать суждено. Нас чумизой откармливали доктора наук, а Алфей утверждает – завязло-де. А недолго, недолго, я повторяю, птахи малые эти живут, потому что осу им ни в коем случае не стоит клевать. Но турман Петруху в темя так не клевал, как они осу. А та – заразная, болезненная, и случается у пернатых мор». К этим рассуждениям тут же пристыковывается «приземленный» пересказ всем известной сказки: «...отведала ряба золотушных ос и снесла пожилым не простое, а золотое. Казалось бы, лучшего и желать невозможно – бери и жарь. Но все не слава аллаху за Итилем. Била-била старуха яйцо – не очень-то. Не преуспел и мужик ее, дряхлый стручок. Той порою бежала мимо по своим нехитрым надобностям относительно небольшая серая мышь, и она видит стряпчие трудности. Разбежалась, махнула хвостом и смахнула яичко на пол. То упало и – бац – и кокнулось».

Казалось бы, уже здесь можно было перейти к давно затребованной героем добавке, но «энергетический» потенциал классической сказки еще не исчерпан, и автор направляет его на ретардацию фабульного повествования, перебирая наивно-моралистические толкования при-

вычного (а значит, воспринимающегося почти бездумно) сюжета: «А к чему, желал бы я знать, для чего они притчу вышеизложенную составили-то вообще, в чем, я спрашиваю, бывальщины соль? В том, чтомышь человека сильнее? Ой ли, подобного даже в Заволчье нет, а уж не там ли немощные старики живут-зажились. Или что? Что мышей, может быть, нам всем следует охранять, что они пригодятся разбить по хозяйству чего-нибудь? Об этом придерживаемся мнения сугубо собственного. Как изводили искони – так традицию и блюдем. Разве царевны-лягушки они? Корыто, что ли, разбитое, голосом человеческим сулят?»

На уровне ономастики автор также предпочитает «цепляться» за знаковые, сросшиеся с каким-либо жанром или произведением имена. Итиль, например, обслуживают два перевозчика: «Тот – на той стороне зашибает, этот – напротив – на этой. Первый – Ерема по прозвищу Жох, второй наоборот – Фома, и без всякого прозвища».

Вполне естественно, таким образом, что, следуя своему принципу нагнетать узнаваемое, допускающее целый ряд альтернативных толкований, Саша Соколов не мог пройти мимо речевой конструкции, в которой получили «прописку» заглавные персонажи его романа – собака и волк.

И в заключение отметим, что заговор от боли не единственный след, оставленный в романе Саши Соколова русской магической традицией (точнее, ее «бытовым» ответвлением). Так, в главе «Ловчая повесть» мы сталкиваемся с реферативным изложением широко распространенного заговора от икоты (*«Икота, икота, иди на Федота, с Федота на Якова, с Якова на всякого, только на меня не переходи»*¹): «Посему, кряхтя и путаясь в полах амзтараканского, отзывающегося полнейшей ветошью халата, страдая от холода, источаемого замшелыми камнями погребя, содрогаясь от омерзения при виде многочисленных многоножек и *увещевая икоту перейти на безропотных страстотерпцев Федота и Якова*, выкатим на свет Божий бочку повествования – и выбьем, наконец, затычку».

В современной литературе рассказ о «страстях» Якова и Федота достаточно популярен и может даваться в полноценном варианте, как это происходит, например, в романе Татьяны Толстой «Кысь». Главный

¹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2. Д – К (Крошки). М., 1999, с. 402. Когда-то круг употребления этой формулы был несколько шире. Существовало, например, представление, что такая болезнь, как «озёва», могла приключиться «от *зевоты и потяготы* при одолении лености на кого-нибудь» (Ефименко П. С. Из «Материалов по этнографии русского населения Архангельской губернии» // Русское колдовство, ведовство, знахарство, с. 273). Чтобы этого не случилось, произносили уже знакомый нам заговор (причем из-за сходства окончания смсена обращения не разрушала его рифмической структуры): «Лень-потягота, поди на Федота, с Федота – на Якова, а с Якова – на всякого» (там же).

герой этого произведения, Бенедикт, перебирая в своей памяти различные болезни (на предмет их соответствия тому загадочному недугу, пораженных которым уничтожает местная «инквизиция» — санитары в Красных Санях¹), оценивает и такой вариант: «Икота иной раз нападет — тоже не Болезнь, боже упаси, боже упаси. Ежели икота напала, скажешь три раза:

Икота, икота,
Иди на Федота,
С Федота на Якова,
С Якова на всякого, —

она и уйдет»².

Впрочем, другие писатели предпочитают идти по проторенному Соколовым пути, ограничиваясь аллюзиями на заговор с Федотом и Яковым. Так произошло в послании Тимура Кибирова Льву Семеновичу Рубинштейну, где волей автора один из «страстотерпцев» был вынужден остаться в одиночестве³:

Что, Семеныч, репка? То-то!
Ну а ты как думал, брат?
Как икоту на Федота,
время, брат, не отогнать!

Правда, здесь «страстотерпец» Федот обнаруживает свое бессилие: он не в состоянии противостоять всеокрушающей энтропии, принять на себя — и тем самым уберечь от него других — разрушительное воздействие времени. Только в пространстве «Между волком и собакой» время можно заставлять течь в любую сторону и даже — если на то будет авторская воля — освобождать персонажей от его влияния.

¹ Здесь не место пересказывать содержание романа, объясняя функцию того или иного персонажа или образа.

² Толстая Т.Н. Кысь: Роман. М., 2002, с. 32.

³ Стихотворение цитируется по следующему изданию: Кибиров Т.Ю. Избранные послания. СПб., 1998, с. 27.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Глава 1

ПОЭТИЧЕСКИЕ «ЧЕРНОКНИЖИЕ» ТИМУРА КИБИРОВА

По мнению Ф.Н. Двинятина, в современной русской поэзии существует «высокий образец»¹ включения фрагмента «заговорного» типа в лирический текст. Это послание Тимура Кибирова «Денису Новикову. Заговор». В нем, согласно характеристике исследователя, «взаимодействие современного лирического текста и заговорной полуцитаты осуществляется по целому ряду направлений (словесная и синтаксическая повторность, звукоподражательные и «заумные» элементы текста, оппозиция литературной силлаботоники и исходной прозы заговорного текста, противопоставление единобожия, христианства, религии и язычества, двоеверия, магии, словесные и смысловые темы крови и насилия и т.д.)»².

Чтобы выяснить, насколько правомерны изложенные выше суждения, обратимся к анализу стихотворения. Первое, что бросается в глаза (еще до непосредственного знакомства с содержанием), – это парадоксальность («оксюморонность») его жанровой природы. Изначальная категоричность видовой принадлежности текста («послание») мгновенно уничтожается подзаголовком («заговор»), переносящим нас из области индивидуального художественного мышления в стихию коллективного творчества. Благодаря этой своеобразной «двухполюсности» произведения и возникает необычайно широкая амплитуда гипотетически допустимых жанровых толкований. С одной стороны, можно выдвинуть на первый план такой аспект, как вероятный изоморфизм послания и заговора (в этом случае сущностные признаки обоих жанров присутствуют в стихотворении в равной мере). С другой стороны, ничто не мешает объявить доминантой стихотворения разговор автора с воображаемым собеседником, а заговорные «вкрапления» – факультативным элементом. Наконец, а priori мы имеем полное право считать, что по своему характеру стихотворение Кибирова – заговор и только заговор, ничего не имеющий общего с посланием за исключением указания ад-

¹ Двинятин Ф.Н. Заговор, модель мира, повествование («Маисовые люди» М.А. Астуриаса в перспективе мифа и текста) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005, с. 481.

² Там же.

ресата (конечно, в чисто логическом плане нет препятствий и для того, чтобы полностью пренебречь авторскими определениями и поместить опыт Кибирова вне каких-либо традиционных жанров).

Уже простой подсчет показывает, что из всех предполагаемых вариантов действительности наиболее соответствует второй: объем стихотворения составляет 128 стихов, а собственно заговорная часть (почти механически присоединенная к основной) включает в себя лишь 27 строк.

Все, что предшествует заговорной концовке, проникнуто тютчевским ощущением эфемерности дневного существования, представляющего собой блестящий, но тонкий и непрочный покров¹, наброшенный на пучину первобытного хаоса, безымянную бездну со «своими страхами и мглами». Если для Тютчева внешним проявлением этой потаенной жизни был «чудный, еженощный гул», то у Кибирова свидетельством ее наличия становится навязчивое представление о подступающей со всех сторон и безумолчно капающей крови². Он вопрошает адресата своего послания:

Неужели не слышишь? Ну вот же! Сквозь храп,
слышишь? Нет? Разверзается хлябь.
И волною вздымается черная кровь...

Слышишь, кровь, слышишь, кровь,
слышишь, пенится кровь,
слышишь, льется, вздымается кровь?
Не готов ты еще? Говоришь, не готов?
Говоришь, надо вызвать ментов?
Вызывай. Только помни про кровь.

Кровь гудит, кровь шевелится, кровь говорит,
и хрипит, и стучится, кипит-голосит,
и куражится, корчится, кровь не простит.
Кровь не спит, говорю я, не спит!

Перебрав разнообразные варианты избавления от этой напасти (нательный крест, молитвы, свечи перед иконой, земные поклоны, соблю-

¹ См. об этом такие тютчевские стихотворения, как «День и ночь», «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...», «Тени сизые смешались...», «О чем ты воешь, втр ночной?..»

² В истоках этого представления (по характеристике, содержащейся в самом стихотворении) – «фобии, комплексы, бред» и «мании» (здесь и далее «Заговор» Кибирова цитируется по следующему изданию без указания страниц: Кибиров Т.Ю. Избранные послания. СПб., 1998). Но, как мы потом убедимся, решающую роль в создании образного ряда стихотворения сыграли «размышления» автора над метафорическими выражениями «голос крови», «кровь играет», «кровь кипит» и т.п.

дение поста, монашеский постриг) и осознав их бесполезность, автор обращается к последнему средству (в его чудодейственной силе он не сомневается):

И одно нам осталось – чтоб кровь затворить,
будем заговор древний творить.
Волхвовать, заговаривать, очи закрыть.
Говорить, говорить, говорить!

Повторяй же:
на море на том окияне,
На Хвалынском на море да на окияне,
там, Дениска, на острове славном Буяне,
среди темного лесу, на полой поляне,

там, на полой поляне лежит,
лежит бел-горюч камень прозваньем Алатырь,
там лежит Алатырь бел-горючий заклятый,
а на том Алатыре сидит,

красна девка сидит, непорочна девица,
сидит красна девица, швея-мастерица,
густоброва, Дениска, она, яснолица,
в ручке белой иголку держит.

В белой рученьке острую держит иголку
и вдевает в булатную тую иголку
драгоценную нить шемаханского шелку,
рудожелтую, крепкую нить,
чтоб кровавые раны зашить.

Завяжу я, раб Божий, шелковую нить,
чтобы всех рабов Божиих оборонить,
чтоб руду эту буйную заговорить,
затворить, затворить, затворить!

Ты булат мой, булат мой, навеки отстань,
ты, кровь-матушка, течь перестань, перестань.
Слово крепкое мое. Ты уймись, прекратись,
Затворись, мать-руда, затворись.

В этом «целебном» магическом тексте нетрудно распознать исходную прозаическую основу – «Заговор от пореза», опубликованный в собрании Сахарова. Именно в нем содержится ядро той сюжетной ситуации, которая привлекла внимание Кибирова: «На море на Окиане, на острове на Буяне, лежит бел-горюч камень Алатырь, на том камне Алатыре сидит красная девица, швея-мастерица, держит иглу булатную,

вдевает нитку шелковую, рудожелтую, зашивает раны кровавые. Заговариваю я раба такого-то от порезу. Булат, прочь отстань, а ты, кровь, течь перестань»¹.

Наряду с этим, послание к Денису Новикову включает в себя топику некоторых других заклинаний из подборки Сахарова. Так, Хвалыинское море упоминается в «Заговоре на отгнание черных муриев»², «Заговоре от ратных орудий»³, двух «Заговорах ратного человека, идущего на войну»⁴, «Заговоре полюбовного молодца на любовь красной девицы»⁵. «Полая поляна» присутствует в «Заговоре оборотня»⁶ и «Заговоре родимой матушки в наносной тоске своей дитятки»⁷. «Шемаханский шелк» изъят, по всей видимости, у пушкинской «Шамаханской царицы», действующей в «Сказке о золотом петушке».

«Перевод» прозаического заговорного текста на «язык» разностопного анапеста осуществляется с помощью своеобразной «ретардации» сахаровского заклятия: в его переложении, как, например, и в русской былине, «параллелизм (повторение общего смысла и синтаксической структуры с вариацией) соседствует с подхватом»⁸. Благодаря этому, «подслащенный» образчик русского народного чернокнижия и помещается в ритмическом пространстве трехсложного размера. Стоит, кроме того, напомнить, что трехсложники могут использоваться в лирике как раз «для усиления размеренной, раздумчивой, нередко «ноющей», в значительной мере однообразной интонации»⁹, то есть именно той, которая не только соответствует эмоциональному настрою стихотворения Кибирова, но и характерна для реального исполнения большинства заговоров.

Отметим также, что присоединение сахаровского текста к основному корпусу стихотворения вполне соответствует наклонности Кибирова

¹ Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 55, № 37.

² Там же, с. 44, № 12.

³ Там же, с. 47, № 19.

⁴ Там же, с. 51, № 30 и с. 52-53, № 32.

⁵ Там же, с. 59, № 44. Упоминания Хвалыинского моря в других заговорных собраниях и публикациях сведены восдино в недавнем обобщающем исследовании: Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 176.

⁶ Там же, с. 56, № 40.

⁷ Там же, с. 57, № 42.

⁸ Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору. М., 2004, с. 203. С термином «подхват», введенным Г. Шенгели, конкурируют и такие понятия, как «стык», «анадиплосис» и «акромONOграмма». На лексическом уровне все они обозначают стилистический прием, при котором «слово или ряд слов, стоящих в конце строки, повторяясь, начинают следующую строку» (Квятковский А.П. Поэтический словарь. М., 1966, с. 13).

⁹ Кормилов С.И. Основные понятия теории литературы. М., 2002, с. 79.

рова к полижанровым центонам. Наиболее ярким примером здесь, конечно, является «История села Перхурова», где мирно уживаются и ритмические штампы поэзии Сергея Михалкова («Я вижу город Петроград в семнадцатом году...»), и торжественная ода эпохи классицизма, и блатная уличная песня, и былина об Илье Муромце, и многое другое.

В последней публикации кибиrowsкому «Заговору» предпослан эпиграф из «Капитанской дочки»: «Яркая луна озаряла обезображенные лица несчастных. Один из них был старый чуваш, другой – русский крестьянин, сильный и здоровый малый лет двадцати. Но, взглянув на третьего, я сильно был поражен и не мог удержаться от жалобного восклицания: это был Ванька, бедный мой Ванька, по глупости своей приставший к Пугачеву»¹. На наш взгляд, эта «добавка» к исходному тексту обусловлена простым стремлением автора к улучшению композиционной «статистики»: большая часть его посланий («Л.С. Рубинштейну», «Любовь, комсомол и весна. Д.С. Пригову», «Мише Айзенбергу. Эпистола о стихотворстве», «Серее Гандлевскому. О некоторых аспектах нынешней социокультурной ситуации», «Послание Ленке», «Игорю Померанцеву. Летние размышления о судьбах изящной словесности») эпиграфами снабжена, и на этом фоне те произведения, которые существуют сами по себе (например, «Художнику Семену Файбисовичу»), выглядят почти обездоленными. Но вместе с тем принято считать, что в эпиграфе «содержится основная мысль, развиваемая автором в повествовании»². Какая же идея позволяет связать фрагмент пушкинской повести с посланием Денису Новикову? Вряд ли она заключается в неутонченном осознании «собственной причастности ко все длящемуся (и готовому набрать обороты) российскийскому кошмару»³: слишком это отдаст фильмом Тенгиза Абуладзе «Покаяние» и перестроечным журналом «Огонек». А настоящая поэзия, как известно, не может быть низведена до роли наглядной иллюстрации к банальным – и почти всегда лживым – политическим декларациям (в данном случае они сводятся к тому, что «проклятые» коммунисты затопили людской кровью всю страну, из-за чего невозможно спокойно ночевать в благоустроенной городской квартире: волны виртуального «кровавого» прибоя продолжают беспрерывно накатываться на вечно скорбящее сознание советско-российского интеллигента).

На наш взгляд, все обстоит иначе, так как стихотворение Кибиrowa принадлежит к числу тех произведений, «где нет подчеркнутого смыслового момента»⁴ и где «выражается неопределенное эмоциональное

¹ Кибиrow Т. Стихи. М., 2005, с. 157.

² Квятковский А.П. Ук. соч., с. 356.

³ Андрей Немзер. Тимур из пушкинской команды // Кибиrow Т. Стихи, с. 22.

⁴ Жирмунский В.М. Введение в литературоведение: Курс лекций. СПб., 1996, с. 416.

волнение, которое характерно для иррационального... восприятия жизни»¹. С этой точки зрения пушкинский эпиграф является первой ступенью поэтической «гаммы», разыгрываемой в «октавах» кибировского стихотворения. Именно он своим инфернальным образным рядом задает эмоциональную тональность безысходной и мрачной «эпистолы».²

Присутствие заговора в послании Денису Новикову, как это ни парадоксально, дает возможность хотя бы частично, через «правильные» логирующие ритмы³ (они воплощены прежде всего в динамике прозрачного и последовательного сюжета) переработать «непрерывное в дискретное, сложное в простое, иррациональное в умпостижимое, невыразимое в вербализуемое»⁴. В таком случае трансформированный сахаровский текст является подлинным оберегом от изводящей лирического героя душевной смуты.

¹ Там же. По свосму настрою с посланием Денису Новикову перекликаются такие стихотворения Кибирова, как безымянный текст из книги «Улица Островитянова»: «Не смотри телевизор. Не ходи в магазин. / Отключи телефон. Оставайся один. / Занимай оборону. // Не вставай с постели. Скажись больным. / Притворись немым или пьяным в дым. / Может быть, не тронут. // С головой укройся. Глаза закрой. / Отключи головной. Приглуши спинной. / Затаи дыханье. // Так бубнит в ночи застарелый страх / (то ли смерти страх, то ли жизни страх). / Даже слушать странно!» (Кибиров Т. Стихи, с. 411) и «К Н.Н.» из «amoug, exil...»: «Виртуально блаженство мос, Натуль, / и ночей разгул. / Виртуальна ты. Актуален страх. / Что-то чересчур, / что-то здесь, мой маленский друг, не так! / Слишком мрачен мрак, / слишком явен бред, слишком слышен гул, / слишком близко враг. // Поцелуй меня, Таша. И рядом ляг. / Это все пустяк. Это просто так, ты не злись, пойми! / Просто я дурак. / Просто я исчерпал лимит ? / без тебя никак» (Кибиров Т. Стихи, с. 529-530).

² Есть, конечно, и прямые соответствия между текстом эпиграфа и посланием Кибирова. Так, в пушкинском фрагменте «яркая луна» озаряет «обезображенные лица несчастных» казенных. В стихотворении «накал» ночного светила ослаблен (оно лишь «сквозь гардины синест»), но его мощности все-таки хватает на то, чтобы выхватить из темноты не менее жуткие картины (например, пересохшую «от страха щербатую пасть» лирического героя).

³ Топоров В.Н. О статусе и природе заговора (теоретический аспект) // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. I. М., 1988, с. 23.

⁴ Там же.

Глава 2

«КОДЫ» И «ЧУРЫ» ВЛАДИМИРА СТРОЧКОВА

В книге одного из наиболее самобытных современных поэтов Владимира Строчкова «Наречия и обстоятельства» (2006) есть раздел «Коды и чуры», два первых стихотворения которого имеют непосредственное отношение к нашей теме. Открывает его текст под названием «Заключение», написанный автором в сентябре 1994. Ему предпослан эпиграф из Николая Байтова («from N. Bytoff»¹), который своим шестикратным повтором фразы «Get away from the fire» («Прочь из огня») задает монотонный, навязчивый ритм стихотворения, поддерживающий незначительные морфологические вариации «ключевого» глагола «отвали».

В первом четверостишии (всего их пять) обыгрывается его полисемантизм², в равной степени позволяющий усмотреть в нем, как минимум, три значения: 1) «Отстань!» («отвали», «изыди», «исчезни», «уйди»); 2) «Убери» («убрать камень с души»); 3) «Заплати» («он отвалил ему три-четыре куска» – «он заплатил ему три-четыре тысячи»). Это «наползание» значений друг на друга дополняется ассоциативным столкновением созвучий, при котором от исходного глагола отбрасывается последняя буква («отвали» → «отвал»):

Отвали от меня. Отвали от меня. Отвали
всею глыбой твоей. Отвали этот камень с души.
Отвали три-четыре куска. Я приму за твои
за крутые отвалы. Отвалы твои хороши.

Повторение слова «отвалы» влечет за собой еще один сдвиг значения, заставляющий – вопреки заглавию – интерпретировать стихотворение через «горнопромышленный» код. Впрочем, и в этом случае за верхним семантическим слоем поэтической «почвы» продолжает проступать некий глубинный смысловой уровень, в котором можно разглядеть следы знаменитой метафоры Маяковского из стихотворения «Раз-

¹ Здесь и далее все стихотворения Владимира Строчкова цитируются по следующему изданию: Строчков В. Наречия и обстоятельства. 1993-2004. М., 2006.

² Сам Строчков называет свою манеру письма «полисемантика».

пространенными в лечебных заговорах перечнями частей тела, из которых должна быть изгнана болезнь (насколько это сходство осознавалось самим автором – вопрос открытый):

Отвались от меня, словно крови нажравшийся клещ
От нащупанной жилы, от красной горячей руды,
Как пустая порода, как мертвая жирная вещь,
От волос, от ногтей, от живого меня отойди...

А вот лишь несколько примеров заговорных перечней, где упоминаются те же части тела, что и в заклятии (жилы, руда, волосы, ногти): «вынимай свои зубы и яд с белых костей, с черных бровей, с ясных очей, с жил, с поджил, с ногтей, с подногтей, с буйной головы, с горячей крови, с ретивого сердца»¹; «с буйной головы, с русских волос, черных бровей, ясных очей, с губ, с зуб, с рук, с ног, с легкого и с печени, с крови горячей и трепущего тела»²; «Птицынька, отклой у младенца... все притци, призоры, людские переговоры, витряные переломы, злые, лихие думы с костей, с мозгов, с буйной головы, с ясных очей, с бесчисленных волосов, со всего стану човоуееского (или младенческого)»³.

Фраза, из которой и состоит вся третья строфа, благодаря переносу (enjambement'у) заканчивается начальным словом строфы четвертой, совпадающим с «ключевым» (и, следовательно, дважды маркированным) глаголом стихотворения (такой прием в реальном заклинании был недопустим⁴):

Отвали. Мне не в жилу. Я бью подрывные шурфы
заклинаньями, клиньяи в трещины, щели твои
под трещащую кровлей глубокой забойной строфы.
Обвались, обломись, отслоись, отцепись, отвали.

Выражение «не в жилу» как бы возвращает нас к тому, от чего мы успели «отдохнуть» в третьей строфе – фразовой омонимии; в данном случае происходит еще и наложение двух главных кодов стихотворения – «горнопромышленного» («жила», которая может быть, например, золотой, шурфы, трещины, забой, обвал) и эмоционального, создающего

¹ Русские заговоры. / Сост., предисл. и примеч. Н.И. Савушкиной. М., 1993, с. 82, № 161 («от укушения змеи»).

² Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 82, № 210 («от разных болезней»).

³ Русские заговоры Карелии / Составитель Т.С. Курца. Петрозаводск, 2000, с. 56, № 115 (от детских недугов).

⁴ «...В русской народной поэзии перенос не наблюдается; там интонационно-фразовый ряд всегда совпадает со стиховым рядом» (Квятковский А.П. Поэтический словарь. М., 1966, с. 209).

атмосферу душевной смуты, неуспокоенности, тоски и даже тяжести («мне не в жилу», то есть не хочется заниматься тем-то и тем-то, не нравится то-то и то-то¹). Но при этом первый код все-таки доминирует: именно он обеспечивает сравнение элементов строфы с шурфами, в которые вкладываются словесные заряды (их «взрывчатая» или суггестивная сила, видимо, напрямую связана с многозначностью использованных слов и выражений: чем больше несовпадающих смыслов таят в себе то или иное слово и выражение, тем больше вероятность того, что созданное поэтом четверостишие будет не застывшим и мертвым в своей линейной однозначности целым, а пространством скрытых тектонических процессов, напоминающих о себе бесконечными сдвигами и разломами сталкивающихся значений).

Последняя строчка четвертой строфы, с ее набором синонимов, звучит контрапунктом по отношению к ставшим уже привычными омонимическим каламбурам предыдущих частей, но это удачно подготавливает финал стихотворения, в котором зеркально «отражается» его вступление, правда, уже почти лишенное каких-либо полисемантических отклонений:

Я сказал все слова, все шнуры я уже отпалил,
я из лавы уполз, аммонал ядовитый кляня.
Отвали от меня. Отвали от меня. Отвали
от меня. Отвали от меня. Отвали от меня.

«Заключение» в «Кодах и чурах» сменяет «Словослов» – стихотворение, в названии которого угадываются и «славословие», и «часослов»² с «молитвословом», и «крысослов»³. Начинается оно с зачурания, выполняющего – как и в других подобных случаях (смотрите, например, раздел об «Аскольдовой могиле» М.Н. Загоскина) – роль оберега от возможных негативных последствий предпринимаемых действий, в том числе и от произносимых слов, способных при определенных условиях стать полновесным делом, изменяющим ситуацию поступком (поэт как бы боится, что созданный им текст выйдет из-под его контроля, и потому ему стремится обезопасить себя и других):

¹ И соответственно наоборот: выражая, например, в частном письме свои положительные впечатления от недавно прочитанной книги Вениамина Каверина, Виктор Конецкий утверждал: «Собседник» мне в жилу» (Каверин В. Вечерний день. М., 1982, с. 315).

² В стихотворении «В крошечном темени зерцающая мысль...» он что-то «на стуле хрупког стрескочет».

³ Этот авторский неологизм использован в стихотворении «Куколка ты моя, куколь, чу-челко, человечико...»: «Коли есть у тебя хоть какое Олс Лукойе, Расскажи ты мне, не удмурствуя лукаво, крысословом верным как акции Лукойла, ну какова тебе ещё пирожна-какава...».

Перво-наперво
строго-настрого
крепко-накрепко
слово за слово –
чур, чур, чур!

Затем выстраивается градация магической силы слов в зависимости от количества их произнесения. Начальная ступень этой шкалы сформулирована в виде следующего правила:

Первосказанное слово – заколдованное.

Комментариев к этому постулату не дается (хотя он и вызывает ассоциации как с магией первого действия, так и с доктриной «адамизма», призывающей поэтов быть подобными прародителю рода человеческого в его функции «ономатета» – установителя имен). Вместо этого следует четверостишие, реализующее древнейшую мифологему реки-речи¹ (речь, как и река, может быть быстра, темна и глубока):

Речь быстра, темна,
не достать до дна.
В глубине речи слово
словить промыслово.

Слово, которое так трудно («промыслово») выловить в его глубинах – это, конечно же, не простое, обыденное, людское слово, а то, что должно быть испрошено у высших сил, манифестируемых в данном случае темнотой (связанной с ночью и вечером) как «неотъемлемой частью Бездны, творческого начала, породившего все живое во Вселенной»². Об этом, по сути дела, и говорится в следующей, уже шестистрочной строфе (слово «чур» выступает в нем в значении «дай»), заканчивающейся столь излюбленной автором полисемией:

Чур мне, чур, ночь, вечер,
время черных чар,
дар речи.
Встречь ночи вечер.

¹ «Жидкость в языческом сознании нередко уравнивается с речью (речь течет). Это предствление входило в состав понятий, группировавшихся вокруг культа Сомы. Сома есть жидкость – текучая, очищающая, но Сома – не только жидкость, это и поэт, певец» (Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. с.76).

² Маковский М.М. Ук. соч., с. 330.

среди ночи ветер
стих.

После нее вводится промежуточная ступень в гипотетической шкале магичности произносимых слов:

Дважды сказанное слово – замороженное.

Преодолев ее, читатель вновь погружается в «воды» реки-речи, почти сплошь наполненной аллитерацией на «сл» (комбинируемой к тому же с повторами звуковых комплексов «*несл*», «*мысл*» и «*слом*»):

Лодку снесло,
весло унесло,
умыслом-вымыслом
несломано вынесло.

Как и во всех предшествующих нечетных строфах, в пятой строфе (такая нумерация будет оправданной в том случае, если мы не будем возводить в «ранг» строфы элементы пресловутой шкалы «магичности» звучит очередной «чур», но на этот раз в своем исконном «охранительном» значении (он призван защитить свои, «родные» слова от пагубного воздействия чужих). К этому присоединяется своеобразная таблица из двух «столбцов», где первая колонка заполнена обозначениями различных временных отрезков (расположенных по степени их увеличения), а вторая – названиями мастей игральные карт (лишь в заключительной строке это соответствие нарушается в угоду все тому же полисемантизму):

Чур мое слово
от чужого, от злого.
Час пик,
день бубен,
вечер червей,
ночь трэф,
век трепет.

«Вертикальное» (табличное) построение пятой строфы пересекается «горизонтальной» чертой последней – верхней – отметки воображаемой шкалы магичности:

Трижды сказанное слово – заговоренное.

Легко заметить, что в реальности никакого распределения слов по «чародейскому» ранжиру не происходит: шкала «магичности» состоит

из трех равноправных элементов, ни в чем друг другу не уступающих и ничем друг друга не превосходящих, ведь «заколдованный», «замороженный» и «заговоренный» – простые синонимы (оттенки, которые можно установить между ними, не простираются дальше авторских субъективных ощущений).

Подведя черту под своей воображаемой рубрикацией силы слова, автор возвращается к «приключениям» на водах речевого потока, уже частично описанным в четвертой строфе (внимание теперь акцентируется на невозможности определить, какая именно сила заставляет слова перемещаться по нему, то есть выстраиваться так, а не иначе):

Слово по речи
сплыло недалеко –
как спросишь,
Чей Промысел?

Подчиняясь установленной периодичности, последнее шестистишие открывается обязательным для нечетных строф «зачуранием», с которым контаминируется знаменитое стихотворение Алексея Крученых:

Чур меня, чур,
убе^нчур.
Дыр, бул, шыл...
Перебор.
Вычур.
Черезчур.

Занимающий вторую половину строфы перечень «сомнений» (в правомочности и необходимости проделанных в области полисемантики опытов) завершается графически изолированным автокомментарием иронического характера, сконструированным из поменявшихся местами стыковых слов третьего и четвертого стиха (для того чтобы подчеркнуть его внутреннюю форму, он – совсем по-хайдеггеровски – подвергнут «атаке» дефисами):

Пере-бор-шыл!

Так и мы, чтобы не переборщить в своих литературоведческих изысканиях, поставим здесь точку.

**ЗАГОВОРНАЯ ТРАДИЦИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ АНТИУТОПИИ:
«КЫСЬ» ТАТЬЯНЫ ТОЛСТОЙ,
«ДЕНЬ ОПРИЧНИКА» ВЛАДИМИРА СОРОКИНА
И «ЖД» ДМИТРИЯ БЫКОВА**

В предыдущих главах нашей работы уже шла речь о тех заговорах, которые присутствуют в романе Татьяны Толстой «Кысь». Однако помимо простой фиксации бытовых текстов от ячменя и икоты, в толстовской антиутопии есть два заклинания, которые «сконструированы» самой писательницей, что, безусловно, представляет больший интерес.

С первым из них мы сталкиваемся в главе «Глаголь», где рассказывается о «взбесившихся», с точки зрения жителей Федор-Кузьмичска, курах. Они, в отличие от остальной, мутировавшей после ядерной катастрофы птицы, неожиданно вспомнили о своем прежнем («домашнем») состоянии и прекратили вести себя как положено: «Летать перестали, петть бросили, осень прошла, зима на носу, все птицы на юг подались, а эти, бешеные, – ни в какую»¹. Хозяйка пробовала вразумить их «метлой, хворостиной – упираются, хохлятся да еще будто и по-человечески заговорили. «Куда-а?» – спрашивают». Но больше всего жители были напуганы тем, что «яйца из них поперли белые, страшные, крупные» (раньше «несли черные да мраморные – залюбуешься!»).

Решив положить конец этому безобразию, обитатели Федор-Кузьмичска «всю пакостину извели, в курятнике березовым дымом помахали, чтоб снова не завелось нехорошего, и Гогу Юродивого приводили, чтоб заговор наложил <далее выделено курсивом нами – А.К.>: *на четыре угла, на четыре двора, с-под моря зеленого, с-под дуба паленого, с-под камня горячего, с-под козла вонючего; тай, тай, начетай, направо дую, налево плюю, айн, цвай, драй*. Заговор крепкий, проверенный, должно держаться».

Обряд по предотвращению появления «бесноватых» кур делится на две части: акциональную и вербальную. Первая сводится к такому хорошо известному в народной магической практике способу защиты от

¹ Как и в главе «Тэффи и ее заговоры для «домашнего» пользования», книга Толстой будет цитироваться по следующему изданию: Толстая Т.П. Кысь: Роман. М., 2002 (но на этот раз без указания страниц).

сверхъестественных сил, как окуривание, «которое «выкуривает» злых духов и все нечистое»¹. Вторая включает в себя трансформированные элементы заговорной топики, шуточной сказочной присказки и детской считалки. Если говорить об их «удельном весе», то наименьшим он будет как раз у заговорной образной системы: ее рудиментом является только «камень *горючий*», лишенный к тому же своего привычного имени (Алатырь) и «вмонтированный» в ряд словосочетаний с предлогом «с-под», который напоминает (хоть и не копирует в полной мере) волшебный мир гротескной присказки: «на море на океане, на острове на Буяне стоит дуб зеленый, а под дубом бык печеный, у него в задучеснок толченый...»² На «долю» считалки³ приходится разбитый надвое фрагмент «*тай, тай, налетай <...>, айн, цвай, драй*». Он примечателен своим инверсивным характером: замыкающая его триада немецких числительных в реальных считалках является, как правило, инициальной⁴, а начальный сегмент (особенно если заменить в нем «*налетай*» на «*вылетай*») вполне мог бы завершать затеянную детьми жеребьевку. В этот «считалочный» фрагмент вклинивается вновь дающая о себе знать акциональная часть: «*направо дую, налево плюю*» – это название не менее популярных, чем окуривание, защитных магических действий.

Второй заговорный текст (он также включен в обрядовый комплекс) призван помочь раздобыть спрятанные после «Взрыва» старопечатные книги⁵: «И врут еще, что в лесу есть полянка, а на полянке – горяч белый камень, а под камнем тем клад зарыт. Вот в темную ночь, когда ни месяца, ни звезд не видать, на ту полянку прийти, да непременно на босу ногу, да задом наперед идти, да еще приговаривать: «Не то беру, что прочь бежит, а то беру, что в земле лежит», а придя на место, три раза вокруг себя обернуться, да три раза сморкнуться, да три раза плюнуть, да сказать: «Земля отройся, клад откройся», – вот тогда пойдут туманы морокком, и из леса будет скрип слышать, и тот горяч камень отвалится, и клад откроется.

И там те книги схоронены, и светятся они как полный месяц. А больше одной не брать, не хватать, а схвативши, бежать прочь не огля-

¹ Зеленин Д.К. Магическая функция примитивных орудий // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917-1934. М., 1999, с. 130.

² Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В трех томах. Том II. М., 1985, с. 320, № 295 («Незнайко»).

³ О взаимодействии этого жанра с русской словесной магией см.: Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005, с. 352–356.

⁴ См., напр.: «Анс, цвей, драй – Лида, Лида, лай, окин, бокин, шандарыкин, шарин, барин, пик» (Виноградов Г.С. Детские игровые прелюдии. Тексты // Виноградов Г.С. «Страна детей». Избранные труды по этнографии детства. СПб., 1998, с. 158, № 57).

⁵ Книги «новой» печати в Федор-Кузьмическ переписываются от руки.

дываясь, а если что не так сделаешь, то будто пелена пойдет перед глазами, а когда очнешься, глядь – а ты сидишь на своей избе верхом, на самой крыше, а в руках ничего и нет».

С аутентичными заговорами на отыскание клада¹ текст из романа Толстой ничего общего почти не имеет. Но, как и в предыдущем случае, почти все его составные части (точнее, соединенные с ними акциональные элементы) легко могут быть соотнесены с реальными обрядовыми действиями апотропеического характера. Так, «хождение задом наперед как магическое средство... применяется при встрече с демоническими силами, в частности с банником: к нему нельзя поворачиваться спиной»². Требование бежать прочь не оглядываясь весьма характерно для предписаний по добыванию различных волшебных предметов, например, цветка папоротника³ или неразменного рубля⁴.

Частичная или неправильная реализация наставлений по получению «старопечатных» книг влечет за собой события, которые идентичны развязкам тех историй, где человек, попавший под чары нечистой силы, неожиданно приходит в себя в совершенно неожиданной обстановке. Например, в одной из вятских быличек рассказывается о том, как мужик заблудился в зимнем лесу: «–Хожу, – говорит, – туда-сюда, а все на одном месте верчусь. И места вроде знакомые, а на дорогу никак выйти не могу. А тут еще и темнеть стало. А в лесу ночью-то страшно очень: замерзнуть можно да еще и звери всякие бродят. Мало ли что?!

И вдруг он видит огонек. Ну, пошел мужик на этот свет. Подходит, видит костер, а вокруг костра какая-то компания веселая сидит. Поют, хохочут. Много их. Увидали мужика и давай к себе зазывать. Рюмку водки протягивают, говорят:

– Пей дак подходи, грейся!

Ну, мужик подошел, взял рюмку и выпил. И только выпил, как захотелось ему страшно спать.

– А больше, – говорит, – ничего не помню.

А когда он открыл глаза, то увидел, что сидит-то он в сугробе по самый пояс под какой-то огромной елкой, а в руках у него вместо рюмки еловая шишка... Говорят, это черти были»⁵.

¹ Их подборка приведена, например, у Майкова: Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 105-108, №№ 263-268.

² Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006, с. 96.

³ Русский демонологический словарь. Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995, с. 234.

⁴ Там же. с. 237, 395.

⁵ Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1996, № 166, с. 52-53.

Но не всегда все заканчивается столь безобидно. Ведь цель таких бесовских *подшучиваний* состоит в том, «чтобы погубить человека путем комических и странных положений, в которые то и дело ставит жертву нечистая сила»¹. Поэтому «иной человек вдруг очутится в богатом доме, среди веселого общества, ест и пьет что ни есть лучшее, покоится на мягкой мебели, видит усердный за собою уход, причем слуги наперерыв потчуют, раздевают, разуваяют и укладывают спать в мягкую постель; но лишь пропоет полночный петух – обаяние пропадает: дорогой гость видит себя на чердаке, на стогу сена, на охапке соломы, на навозной куче, в болотине, на трясине, на дорожной грязи... Бывает и так, что охотник стреляет в ценную дичь; но потом уже узнает, что он стрелял в древесный нарост, в пень, в камень, и что в руках у него не ружье, а палка, даже – срамный предмет...»²

Словесные формулы обряда (если рассматривать их на предмет ответственности реальной магической практике) мотивированы тем, что «вырывать земляной клад, не зная заклатья, на нем положенного, – бесполезная трата труда и времени»³. Первая формула («Не то беру, что прочь бежит, а то беру, что в земле лежит») должна нейтрализовать силу того заговора, который, будучи произнесен при сокрытии клада, делал его «живым существом, способным уходить от преследователей, духом-оборотнем»⁴; спрятанные сокровища как бы «прикреплялись» к земле, лишаясь возможности ускользнуть из рук людей.

Вторая формула («Земля отройся, клад откройся») носит императивный характер, ничем внешне не отличаясь от обычного приказа. Но и ее при желании можно рассматривать в качестве антитезы к первичному заклятию. Как в известной быличке из собрания Садовникова, где слова «Чьи руки зароят, те руки и отроют» отменяются фразой «Чьими руками зароется, теми и отроется!»⁵ – они вполне годятся на роль «зеркального отражения» произнесенного ранее условия: «Земля заройся, клад закройся!»

Таким образом, главная особенность заговоров Татьяны Толстой заключается в их уникальной хронологической «привязке»: они не выдаются писательницей за достоверную реконструкцию магических текстов архаического фольклора, не пытаются репрезентировать наследие

¹ Никифировский Н.Я. Нечистики [1902] // Призраки: Т. 8: Русская фантастическая проза второй половины XIX века. М., 1997, с. 396.

² Там же.

³ Энциклопедия суеверий / Сост. Э. Рэдфорд и др. М., 2001, с. 186.

⁴ Русский демонологический словарь, с. 219.

⁵ Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб., 2003, № 1126, с. 352. В другой быличке говорится о том, что необходимо читать «молитвы... заговорные, чтобы клад *остановить*» (№ 112а, с. 351).

фольклора классического, не претендуют на то, чтобы казаться непосредственным воплощением фольклора современного, а своим наличием выполняют, казалось бы, совершенно невыполнимую задачу – задачу создания фольклорного репертуара относительно недалекого будущего, пусть даже предстающего в облике антиутопии. Несмотря на ироничный подход и возможность комической интерпретации, автору «Кыси» удалось почувствовать, что любое произведение постфольклора (воображаемое или предоставляемое действительностью) – «это царство стереотипов, общих мест, сюжетных и стилистических трафаретов»¹.

В схожем направлении с Толстой двигался по пути создания псевдозаговорных текстов и Владимир Сорокин в своем последнем (к моменту написания этих строк) романе «День опричника» (напомним, что параметры антиутопии задаются в нем реставрацией абсолютной монархии, будто бы осуществленной в России в недалеком будущем). Соответствующий эпизод включен в описание визита главного героя к сибирской ясновидящей Прасковье, которая, по личному желанию государыни (наделенной рядом известных склонностей Екатерины Великой), должна приворожить к ней молодого сотника Кремлевского полка Михаила Ефимовича Скобло (подобные услуги она неоднократно оказывала и ранее).

Для совершения обряда опричник Комяга, от лица которого и ведется повествование, привез ясновидящей принадлежащую ничего не подозревающему сотнику «мужскую рубашку тончайшей выделки и в бумажки завернутые две пряди волос: черные и русые»² (черные принадлежат государыне). Именно с них и начинается Прасковья довольно нехитрую, как это станет ясно, процедуру привораживания. Ее первый этап заключается в том, что она (узнав предварительно у Комяги имя сотника) шепчет что-то над присланными волосами, затем смешивает их и зажимает их в кулак. После этого Прасковья бросает волосы в глиняную чашу с кедровым маслом, берет ее в руки, подносит к лицу и говорит: «Пристань-прилепись-присохни на веки вечные сердце добра молодца Михаила к сердцу красны девицы Татьяны. Пристань-прилепись-присохни. Пристань-прилепись-присохни. Пристань-прилепись-присохни. Пристань-прилепись-присохни. Пристань-прилепись-присохни».

Закончив нашептывать, Прасковья кладет рубашку сотника в масло, и на этом обряд прекращается («Вот и дело все»).

Нетрудно доказать, что все перечисленные выше действия Прасковьи имеют аналогии в реальной любовной магии. Так, в обрядах, сопро-

¹ Костюхин Е.А. Лекции по русскому фольклору. М., 2004, с. 25.

² Здесь и далее роман Сорокина цитируется по следующему изданию без указания страниц: Сорокин В.Г. День опричника. М., 2006.

вождающих присушки, широко используются волосы тех, кто должен быть связан взаимным влечением. Вот как, например, это выглядит в современной обрядовой практике Вятского края: «(Вырываешь волос из своей головы и говоришь:) – Как этот волос меня держится, так бы и раб божий (имя) держался меня, рабы божьей (имя), нигде не забывал. Аминь. Аминь. Аминь. (Этот волос нужно положить ему <тому, кого хочешь присушить – А.К.> в одежду, а у него вырвать волос, заговорить, положить себе)»¹.

Производимое Прасковьей «смешение» волос, являющееся типичной разновидностью контагиозной магии, функционально дублирует весьма распространенное в присушках «скручивание» каких-либо элементов, символизирующее желаемую близость (как нравственную, так и телесную) мужчины и женщины. Здесь можно сослаться на следующий текст, записанный все в том же Вятском крае: «(Нитки скрутить две.) – Я, раба божия, и он. Нитки скручены, так бы и мы с ним жили. (На нитке узел развязываешь, на пороге надо расстелить: он перешагнет, только чтоб не наступил.) – Как этот узел никогда не развяжется, так и он со мной никогда не расстанется. (Носи эти веревочки на себе на голом теле 9 ночей. Каждое утро новый узелок завязывай и эти слова говори.)»².

Столь же распространенным в заговорах подобного рода является нашептывание над вещами, тем или иным образом связанными с адресатом. Поэтому в них «часто фигурируют рубашки и другие предметы нижней одежды – из-за того, что они непосредственно соприкасаются с телом»³.

Вместе с тем трудно отделаться от ощущения, что Сорокин переусердствовал в комбинировании колдовских элементов для своего «заклинания»: все его составные части могли бы существовать и сами по себе, не наслаиваясь одна на другую.

Что касается присушки как таковой, то рецепт ее приготовления предельно прост: Сорокин берет два словосочетания, которыми во всех учебных пособиях иллюстрируют понятие постоянного эпитета («добрый молодец» и «красна девица»), и соединяет их с аллюзией на известный фрагмент книги Бытия: «потому оставит человек отца своего и мать свою и *прилежится* к жене своей; и будут одна плоть».

Не обошлась без использования заговоров и еще одна антиутопия последнего десятилетия – роман Дмитрия Быкова «ЖД». Правда, в отличие от Сорокина и Толстой, Быков решил оставить в покое реальные фольклорные тексты и отдать все на откуп собственной фантазии. По-

¹ Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994, с. 49-50, № 256.

² Там же, с. 50, № 262.

³ Райан В.Ф. Баня в полночь, с. 268.

этому его заклинания представляют собой даже не пародии на магические произведения народной поэзии, а шуточные словесные эксперименты, лишенные каких бы то ни было фольклорных реминисценций.

Первый заговор в быковском романе сопровождает ритуал «плавания», который перед губернатором Бороздиным исполняет его любовница Аша – представительница так называемого «коренного» русского населения. Ритуал этот происходит в конце апреля, накануне Дня жара, когда начинается полугодовое правление Дажь-бога, воплощающего собой производительные силы природы. Все, кто «принадлежат к туземной аристократии, к древнему роду жрецов»¹, должны помочь ей «плаваться», то есть вступить в пору цветения и роста. С этой целью жрецы (а к их числу принадлежит и Аша) обращаются к «земле, деревьям, кустам со страстной и вместе виноватой проповедью»: «Уж вы старайтесь, уж вы старайтесь. Оболонь, посолонь, толоколь, охолонь, расти, кусты, усти, пусти, выстынь, росстань, пустынь, вестынь. Размелись, земля, зазмеись, земля, разлети, замети, выползень, вызелень. Росла зелена, трусла пелена, мелет, мелет, зеленит, белит. Шепотом, ропотом, опытом, копытом: выбелом, выделом, выпалом, выгулом... Плавься, плавься, славься, славься! Стройся, ройся, бойся, кройся! Встал, встрял, сдал, взял: брошенное, ношеное, прошеное, кошеное...»

Построено все это призывание на таком художественном приеме, как *парономазия* (намеренное сближение слов, имеющих звуковое сходство).² И хотя парономазия есть, конечно, и в фольклоре, она не выходит там за пределы отдельно взятых высказываний. Например, в некоторых заговорах от кровотечения смысловым центром является формула, основанная на семантической аттракции слов *карь / кань / капъ / конь*: «Ты, конь, не карь, а ты, кровь, не кань»³. Однако Быков, несомненно, держал в уме совсем другие образцы подобного речетворчества. Какие именно – на этот вопрос позволяет ответить сравнение, использованное автором во время описания ритуала «плавания»: «Аша продолжала что-то бормотать, *словно из Хлебникова...*» И действительно, не только в творчестве Председателя земного шара, но и всех без исключения «будетлян» главное «внимание сосредоточивается не на отдельно взятых звуках стиха, не просто на его «звуковой instrumen-

¹ Здесь и далее роман Быкова цитируется по следующему изданию без указания страниц: Быков Д.Л. ЖД. М., 2007.

² О роли паронимии в художественной литературе см.: Григорьев В.П. Поэтика слова. На материале русской советской поэзии. М., 1979, с. 251-299.

³ Нижегородские заговоры (В записях XIX-XX ввек). Нижний Новгород, 1997, с. 29, № 99. См. также: Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 64, № 157, с. 65, № 160; Заговоры и заклинания Пинсжья. Карпогоры, 1994, с. 24, № 109 и т.п.

товке», а на словах-паронимах, их семантических характеристиках и поэтических потенциях»¹.

Еще один псевдомагический текст в «ЖД» никем из героев не произносится, а приводится, по словам Быкова, исключительно «для пользы читателя». Это так называемое заклинание западного ветра:

«Западный ветер! Западный ветер!

Западный ветер! Западный ветер!

Ты налетаешь полночью летней. Ты выметаешь сор многолетний. Ты задеваешь створы ворот. Ты затеваешь водоворот. Ветров веселых родина – запад. Холод и солод – главный их запах. Холоден, светел, весел, тяжел западный ветер – весть о чужом.

Западный ветер! Западный ветер!

Западный ветер! Западный ветер!

Капли-отравы вещей Гекаты, буки, дубравы, Татры, Карпаты, пляски безумных, бред Кастанед, взвизги мазурок, треск кастаньет! Рвался и грабил, хапал и цапал. Музыка сабель, капель и цапель. Мчит, самочинный, в наш мезозой вальс с чертовщиной, вальс со слезой!

Западный ветер! Западный ветер!

Западный ветер! Западный ветер!

Хладный, дождливый, плотный, болотный, лживый, глумливый, наоборотный, неимоверной мощи праща, ветер таверны, рощи, плаща! Лижущий доли, мнущий подола, мат трехходовый, кукиш пудовый силе несметной сторожевой. Вечно предсмертный, вечно живой.

Западный ветер! Западный ветер!

Западный ветер! Западный ветер!

Бьет батальоны, путает кроны, рушит колонны, мечет короны. Грают вороны, воют дома. У обороны шансов нема. Свежий, бродяжий, дюжий, пригожий, проклятый стражей дух бездорожий, – вейся, стоцветен, дуй и целуй, западный ветер, за-а-а-па-а-ад-ны-ы-ый

ХУ-У-У-У-У-У-УЙ!»

Композиция заклинания западного ветра подчиняется законам песенного жанра, предполагающим отсутствие сложных приемов, наличие точной рифмы, членение на куплеты и повторяющийся рефрен (в нашем случае его роль играет возглас «Западный ветер!»). При этом по всему заклинанию как бы «размазаны» остатки хрестоматийных текстов русской и зарубежной литературы. Например, второй «куплет» обращения к западному ветру представляет собой явную аллюзию на известное стихотворение Зинаиды Гippiус «Все кругом»: «Страшное, грубое, липкое, грязное, / Жестко тупое, всегда безобразное, / Медленно рвущее, мелко-нечестное, / Скользкое, стыдное, низкое тесное, / Явно-

¹ Григорьев В.П. Ук. соч., с. 272-273.

довольное, тайно-блудливое, / плоско-смешное и тошно-трусливое, вязко, болотно и тинно-застойное, / Жизни и смерти равное недостойное, / Рабское, хамское, гнойное, черное, / Изредка серое, в сером упорное, / Вечно-лежачее, дьявольски косное, / Глупое, сохлое, сонное, злостное, / Трупно-холодное, жалко ничтожное, / Непереносное, ложное, ложное!»¹ Вместе с тем в нем неожиданно проступает и флюберовская «Госпожа Бовари»: фраза «лижуший долы, мнуший подолы» реминисцирует слова песенки, которую распевает слепой нищий, оказавшийся перед окнами умирающей Эммы: «Вдруг ветер налетел на дол и мигом ей задрал подол»².

Обценное слово, завершающее заговор, мотивируется тем, что в языке уже упомянутого «коренного» населения оно, как и другие матерные выражения, обладает особой, чудодейственной силой. С течением времени память об этом ослабла, но на генетическом уровне жители России по-прежнему помнят «главные заклинательные слова», а потому продолжают исписывать ими «все доступные поверхности», вырезать их в критические минуты «на столах, стенах, заборах». Однако все это бесполезно, поскольку «волшебные слова утратили смысл»: «Пишет новобранец на стене вагона – «Х...!» – но никакой ветер не прилетит спасти его от армии; вырезает бедный васька³ ножиком в тамбуре – «Х...!» – но язык давно не слушается бродячего поэта, забылся, ушел на глубину». Лишь рядом с представителями древних жреческих родов, такими, например, как Аша, обценные заклинания способны частично восстанавливать былую силу.

Не следует, кстати, безоговорочно списывать эту сакрализацию сквернословия на загадочные причуды авторской фантазии. Давно установлено, что «матерная брань обнаруживает несомненное мифологическое происхождение и, соответственно, имеет ритуальный характер»⁴. Поэтому в своих истоках она «может выступать в качестве заклятия, проклятия, клятвы»⁵ и смыкаться, тем самым, «с ритуальным призыванием грома, имея в таком случае приблизительно тот же смысл, что и божба типа «Разрази тебя (меня) гром!», «Сбей тебя Перун!», «Солнце бы тя побило!» и, вместе с тем, «Провал тебя возьми!», «Провалиться

¹ Русская поэзия «серебряного века», 1890-1917: Антология. М., 1993, с. 192.

² Флобер Г. Госпожа Бовари. Роман. М., 1993, с. 310.

³ «Васьками» в романе Быкова именуются бомжи.

⁴ Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б.А. Избранные труды, том 2. Язык и культура. М., 1994, с. 102. Быков, как известно, закончил МГУ, с которым тесно связана преподавательская и научная деятельность Успенского; следовательно, знакомство с трудами последнего не является для автора «ЖД» чем-то уж совсем невероятным: скорее, наоборот.

⁵ Успенский Б.А. Ук. соч., с. 103.

мне на этом месте!» и т.п.»¹ Аналогичную функцию выполняет в романе Быкова и самое распространенное нецензурное слово, превращающееся – в рамках указанной точки зрения – в проклятие наподобие «Чтоб тебя (меня) ветром сдуло», «Чтоб тебя (меня) ветер унес» и т.д.² Именно силой этого проклятия потомственная жрица Аша избавляется от капитан-иерея Плоскорылова, мешающего ей спасти раненого губернатора Бороздина: «Да пошел ты на..., – сказала Аша, не глядя на него. Холодный западный ветер влетел в избу. Необъяснимая сила подхватила Плоскорылова, подняла в воздух и понесла за синие леса, за крутые берега, далеко-далеко, вон из нашего повествования».

Разумеется, наличие заговоров и заклинаний в наиболее известных современных антиутопиях нельзя считать простым совпадением. Это, вероятно, объясняется тем, что их авторы солидарно трактуют будущее как царство мифологического сознания, покончившее с контролем рационального мышления (в том числе и с его положительными сторонами). Массовый всплеск интереса к магическим и оккультным практикам, наблюдающийся в наше время, как будто бы подтверждает столь неутешительные пророчества.

¹ Там же.

² Читатель, правда, вряд ли будет осуществлять подобную реконструкцию.

И МОРЕПЛАВАТЕЛЬ, И ПЛОТНИК: АЛЕКСЕЙ ИВАНОВ У ШТУРВАЛА «ЛОДЬИ НЕСГУБИМОЙ»

Главной особенностью словесной магии в, безусловно, выдающемся романе современного пермского писателя Алексея Иванова «Золото бунта»¹ является ее уникальная функциональная направленность. Обусловлено это прежде всего тем, что автор дает читателю возможность ознакомиться с таким необычным текстом, как «Лодья несгубимая», – «тайным сплавщицким заговором на прохождение барки мимо бойцов»² (скалистых утесов на реке Чусовой). Значение указанного обстоятельства определяется крайним «дефицитом» фольклорного материала, связанного с деятельностью каких-либо замкнутых, узкоспециальных «корпораций». Мы, например, не знаем, что из себя представляли вредоносные заговоры, с помощью которых плотники «сажали» кикимору вновь строящиеся дома, какими текстами показчики медведей сопровождали обряд изгнания домового³, процедуру лечения ревматизма⁴ и т.д. Вне сферы наблюдений остаются даже заговоры, практиковавшиеся людьми типичных колдовских профессий: мельниками, печниками, кузнецами, коновалами.

Ремесло сплавщика, которым Алексей Иванов наделил своего главного героя, также можно считать этнографически «непроницаемым», поскольку сведений о его ритуальной стороне, к сожалению, не сохранилось. И заговор, помогавший доморощенным уральским «лоцманам» восемнадцатого века в их нелегком и опасном деле, писателю пришлось изготавливать «вручную».

¹ Внешними показателями того признания, которое получил роман, стали премия «Книга года», «Ясная Поляна» и выход в финал Национальной литературной премии «Большая книга».

² Здесь и далее все цитаты из романа Алексея Иванова даются по следующему изданию без указания страниц: Иванов А. Золото бунта, или Вниз по реке теснин: Роман. СПб., 2007.

³ Описание этого обряда (правда, как мы уже сказали, без его вербальной составляющей) см.: Терещенко А.В. Быт русского народа. Ч. VI и VII. М., 1999, с. 25.

⁴ «Думают, у кого болит спина или поясница, достаточно провести его по больным местам, причем показчики произносят заговоры, им одним только известные» (Терещенко А.В. Ук. соч., с. 25).

Сторонники документально обоснованной достоверности могут увидеть в этом какой-то изъян (с их точки зрения, было бы лучше, если бы автор извлек подлинный сплавщицкий текст со дна Чусовой), однако попытки художественного воссоздания гипотетически существовавших произведений не следует напрямую сопоставлять с результатами фольклористических экспедиций. Если последние, используя формулировки Аристотеля, позволяют узнать «о том, что было»¹, то первые повествуют «о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости»². Поэтому и оценивать опыты подобного рода необходимо лишь на соответствие «вероятности» и «необходимости». С «вероятностью» существования «Лодьи несгубимой» все более или менее понятно (в среде людей, постоянно подвергающих себя риску, заговор такого типа просто обязан был существовать). Чтобы определиться с ее «необходимостью» (равнозначной сюжетно-композиционной и образной непротиворечивости), нужно проанализировать структуру включенного в роман квазимагического текста.

«Лодью несгубимую» (чье название построено по аналогии с «именами» икон: «Купина неопалимая», «Неупиваемая чаша» и т.д.) главный герой «Золота бунта» Остафий Переход получил по наследству от сплавщика Алфера Гилева – человека, в чьей гибели он оказался косвенно виновен (разбойник Чупря убил его, когда пытался заманить Остафия в западню). Вдова Алфера, выполняя наказ мужа, вручила Осташе «плотно свернутый листочек бумаги» с текстом «Лодьи»³, который он в самом скором времени выучил наизусть⁴.

Исходным материалом для этого словесного «судна» послужили заговоры, опубликованные в собраниях Даля и Сахарова. Правда, в от-

¹ Аристотель. Поэтика // Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 126.

² Там же.

³ При этом подчеркивается, что сплавщицкий этикет требует соблюдения определенной возрастной преемственности: «Коли вы Алфера Ивановича годами младше, он просил вам передать», – говорит вдова Осташе. Это вполне согласуется с тем, что «способность к заговариванию и тексты заговоров передавались от старших к младшим» (Толстая С.М. Заговоры // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т.2: Д-К (Крошки). М., 1999, с. 239). Автор «Золота бунта», уделяющий самое пристальное внимание тщательной мотивированности самой незначительной, на первый взгляд, художественной детали (в этом отношении его писательская техника является образцовой), позаботился о том, чтобы задолго до указанного эпизода снабдить читателя соответствующей информацией: «Алфер Осташе по годам примерно ровней приходится, разве чуток постарше...»

⁴ При этом произошла замена письменной формы бытования заговора на устную (впрочем, если быть точным, в романе отсутствуют сведения о том, как использовал заговор Алфер Гилев: читал вслух перед отправлением в путь или только перед прохождением опасного участка; держал его при себе, уповав на магическую силу зафиксированного на бумаге текста, или, подобно Осташе, заучивал наизусть).

личие от своих многочисленных предшественников на ниве самостоятельного «заговоротворчества», Алексей Иванов пытался выйти за пределы простой контаминации нескольких аутентичных фрагментов, надеясь подчинить текст новой доминанте.

Так, во вступлении к «Лодье несгубимой» стандартный маршрут привычного заговорного зачина (*«Встану я, раб твой, благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из ворот воротами...»*¹) корректируется перемещением к месту «работы» сплавщика: *«...на чистую реку, на каменный берег, на дощатый помост, на нештучный челн»*. Подразумеваемое «плавание» заговорного субъекта по водным просторам мифологического мира заканчивается достижением его сакрального центра: *«В море-окиане на острове Буяне лежит бел-горюч камень Алатырь...»*². Властью, данной ему положением автора, Алексей Иванов «выращивает» на этом камне дерево «карколист» (*«...над ним древо карколист»*³), чьи «семена» также берутся из опубликованного Далем заговора от лихорадки. На вершине волшебного древа *«сидит птица Гагана»*⁴, родина которой – сахаровский «заговор на отгнание черных муриев». На ветвях карколиста *«висят Козьма и Демьян, Лука и Павел, великие помощники»*⁵ (в отличие от птицы Гаганы, они принадлежат к автохтонному «населению» карколиста, так как фигурируют все в том же заговоре от лихорадки). Наличие христианских чудотворцев и целителей мотивирует построение следующего фрагмента, представляющего

¹ Даль В.И. О поверсиях, суевсиях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 37, № 4 (от лихорадки). Разумеется, подобные зачины, дословно совпадающие с приведенным у Даля текстом, можно найти и в других публикациях. Однако тот факт, что Алексей Иванов ограничил круг своих заговорных источников исключительно подборками Сахарова и Даля, заставляет видеть в зачине «Лодьи несгубимой» именно вступление к указанному нами произведению. В ходе анализа «Лодьи несгубимой» все цитаты (дословные или близкие к дословным) из Сахарова и Даля будут выделяться курсивом, а самостоятельные «добавления» Алексея Иванова – курсивом и жирным шрифтом.

² Такая заговорная «топография» является в большинстве заговоров общим местом и, по большому счету, не нуждается для своего обозначения в цитировании. Тем не менее укажем на те фрагменты в сахаровских текстах, которые наиболее близко соответствуют «водно-островной» формуле «Лодьи несгубимой» (незначительная по объему подборка Даля прямых совпадений не даст): «На море на Окиане, на острове на Буяне, лежит бел-горюч камсьн Алатырь» (Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997, с. 55, № 37 – «заговор от пореза»), «...на море на Окиане, на острове на Буяне есть бел-горюч камень Алатырь» (с. 57, № 41 – «заговор для любви»).

³ Даль В.И. Ук. соч., с. 37, № 4. Как установил А.В. Юдин, фитоним «Карколист» является результатом онимизации (перехода имени нарицательного в имя собственное) эпитета *крé(я)ковистый* – «кряжистый, здоровый, крепкий» (Юдин А.В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997, с. 171).

⁴ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 44, № 12. Гагана – «рус. диал. название птицы гаги» (Юдин А.В. Ук. соч., с. 169).

⁵ Даль В.И. Ук. соч., с. 37, № 4.

собой обращение за помощью к небесным силам: *«Заступись за меня сила божья, Богоматерь пречистая, все святые, все иноки древле-православные и мученики новоявленные»* (примечательно, что иноки являются именно «древлеправославными» — автор как бы напоминает нам о вероисповедании Осташи). Затем Алексей Иванов (следует признать, что без достаточной на то «сюжетной» необходимости) берет зачин сахаровского *«Заговора на укрощение злобных сердец»* (*«Сажусь в сани, крытые бобрами, и соболями, и куницами...»*)¹ и делает его первой частью отрицательного сравнения²: *«Еду я не в саях, крытых бобрами, да соболями, да куницами...»*. Второй элемент этой сопоставительной конструкции возвращает нас к сплавщицкой тематике, реализуемой в данном случае с некоторым нарушением повествовательной логики (перемещение по суше и плавание по воде описываются одними и теми же глаголами): *«...еду на челне кремлевом»*. Эпитет *«кремлевый»*, замыкающий отрицательное сравнение, может, на первый взгляд, показаться не совсем уместным (прежде всего из-за влияния современного значения слова «кремль»). Однако в контексте романного действия актуализируются те коннотации определения «кремлевый», которые связаны с его более архаическими смыслами. Именно их наличие позволяет видеть в указанном определении либо фортификационный термин «кремлевый», выражающий принадлежность к внутригородской крепости³, либо характеристику особой разновидности деревьев (*«Кремлёвое дерево, на краю леса, одиноко и на просторе выросшее; крепкое строевое, здоровое»*)⁴. В первом случае выражение *«челн кремлевой»* можно интерпретировать как метафорическое обозначение неуязвимости направляемой сплавщиком ладьи (она уподобляется неприступной крепости, которую не под силу взять ни одному «бойцу» на Чусовой). Во втором случае прилагательное *«кремлевый»* из художественного эпитета превращается в простое логическое определение, фиксирующее качество судостроительного материала (правда, и эта фиксация не лишена скрытой «магичности», так как возвещает об идеальной прочности сплавщицкой барки).

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 42, № 7.

² Полезно будет привести здесь характеристику данного приема, принадлежащую Б.В. Томашевскому: «Этот тип народно-поэтического отрицательного сравнения сразу создаст определенный колорит. Такой тип сравнения всегда воспринимается как народно-поэтический» (Томашевский Б.В. Стилистика. Л., 1983, с. 207).

³ Кремль — «детинец, внутренняя крепостца, крепость внутри города; стена с бойницами, воротами, башнями, ограждающая важнейшую часть города, дворец, казну и пр... *Кремлевый*, часть его составляющий» (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2: И — О. М., 1989, с. 189).

⁴ Там же.

Следующий сюжетный поворот «Лоды несгубимой» восходит к мотиву встречи со злом, представленному в сахаровском «Заговоре охотника на постановных клетях для зайцев» («...бегут ко мне навстречу двадцать сатанаилов, двадцать дьявоилов, двадцать леших, двадцать полканов – все пешие, все конные, все черные, все белые, все высокие, все низкие, все страшные, все робкие...»¹). Иванов, памятуя о специфике сплавщицкого ремесла, убирает из сахаровского текста безвредных сухопутных леших (хотя почему-то оставляет столь же неуместных в речных условиях «полканов»²), добавляет упоминание о главной опасности, ждущей человека на Чусовой, и – в довершение ко всему – гиперболизирует исходную количественную меру: «*Ждут меня на встречу сто двадцать камней-бойцов, сто двадцать сатанаилов, сто двадцать дьявоилов, сто двадцать полканов, не пешие, не конные, не рожденные, не кованные*». Сокращение списка эпитетов (оставшиеся снабжены отрицательной частицей *не-*) резко меняет смысловые акценты и в перечне персонажей: если в сахаровском тексте определения представляют собой список оппозиций, классифицирующих все разряды нечистой силы с целью ее максимальной «мобилизации» (будь, например, тот же леший высоким или низким, это не поможет ему избежать встречи с протагонистом заговора), то в «Лодье несгубимой», хотел этого автор или нет, они уже относятся исключительно к бойцам (только к ним применимы все характеристики, основанные на отрицании). Впрочем, вполне допустимо рассматривать «сатанаилов», «дьявоилов» и «полканов» как метафорическое обозначение все тех же камней-бойцов.

Логика развития сюжета требует либо нейтрализации этих главных противников любого чусовского сплавщика, либо заключения с ними союза. Но вместо этого Иванов почему-то покидает речное пространство и перемещает субъекта заговора в атмосферу домашнего быта: «*В черной избе моей за дубовым столом стоит трясавица на полице*»³. Может быть, основанием к этому послужило то, что данный фрагмент принадлежит сахаровскому «заговору на воду». Однако поскольку речь в нем идет не об укрощении водной стихии, а об избавлении от лихо-радки-трясавицы (фраза «на воду», как нетрудно понять, указывает лишь на ту субстанцию, над которой произносится текст), то никаких значимых предпосылок к введению «жилищной» топики у писателя, конечно, не было. Столь же неоправданным выглядит и следующий повествовательный «скачок», целью которого становится самохарактери-

¹ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 41, № 4.

² «Полкан – мифическое существо, получеловек-полуконь; легендарный богатырь» (Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000, с. 412).

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 60, № 60.

стика заговорного субъекта: «*У меня зубы целы, вода проточна*». Это сообщение, скорее всего, восходит к правилам исполнения заговоров и заклинаний, приведенным у Даля: «у заговорщика... должны быть непременно все зубы целы... заговоры читаются над проточной водой»¹. Затем исполнитель «Лоды несгубимой» вновь обращается за помощью к христианским святым, среди которых не только знакомые нам персонажи сахаровского заговора от лихорадки (Козьма, Демьян, Лука и Павел), но и Николай Угодник – покровитель моряков и рыбаков, спасающий их корабли во время бури. Взывая к ним, протагонист сплавищского оберега требует выполнения трех распоряжений. Первое из них («*соберите нечистых в тенета шелковые, в кади железные*») представляет собой слегка переиначенный фрагмент уже использованного «Заговора на отгнание черных муриев»: «Вы старцы... соберите черных муриев в кади железные, в тенета шелковые»². Второе, рисующее устрашающую картину жестокой «термической» обработки («*сварите в котлах кипучих, в сере горючей*»), отсылает нас к сахаровскому «Заговору красной девицы от недугов полюбовного молодца»: «Отсылаю я вас <недуги – А.К.>... в котлы кипучие, в жар палючий, в серу горючую»³. Для большей убедительности второе распоряжение дополняется указанием той степени, до которой должна вестись эта фантастическая варка: «*чтоб из лба им глаза в затылок выворотило!*». Совпадая по своей структуре с отдельным проклятием, данная фраза с некоторыми изменениями воспроизводит одну из формул «Заговора красной девицы о сбережении в дороге полюбовного молодца»: «У них бы <злых людей – А.К.> тогда из лба глаза выворотило в затылок»⁴. Последнее распоряжение – «*Сгоните птицу Гагану...*» – лишает обитательницу дерева «карколист» насиженного места и косвенным путем направляет ее энергию на уничтожение чем-то не угодивших сплавщику змей: «...*пусть склюет* Акир и Ор, *черных аспидов!*» Хотя загадочные «Акиры и Оры» и отождествлены со змеями⁵, к этому нет достаточных оснований, поскольку в сахаровском «Заговоре на поход», откуда их и заимствовал Иванов, слова «Акиры и Оры» являются семантически неясными, близ-

¹ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 35 (данный фрагмент идет как раз перед подборкой заговорных текстов). Отметим, что сын Колывана Петрунька, которому отец выбил коренные зубы, будет жаловаться Осташе: «Мне теперь сплавщиком не стать. Как я без зубов буду заговоры читать?» Последний, правда, серьезного значения этим опасениям не придаст: «Без них обойдемся...» – скажет он мальчику в ответ.

² Сахаров И.П. Ук. соч., с. 44, № 12.

³ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 61, № 48.

⁴ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 39, № 2.

⁵ Аспид – «ядовитая змея» (Даль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1: А – З. М., 1989, с. 27).

кими по своей функции к вкраплениям заушной речи¹. Подготовив уничтожение то ли мнимых, то ли действительных змей, создатель «Лоды несгубимой» вспоминает о трясавице, сидящей на полице. Чтобы укротить ее злобный нрав, он цитирует приказ, который содержится все в том же «Заговоре на воду»: «Ты, трясавица, не вертись, ты, прито-лока, не свихнись»². Отдав свой «долг» по отношению к персонифицированной лихорадке, заговорный протагонист возвращается к представителям сакральных сил («Дайте мне, святые, иноки и мученики, на всех нечистых...»³) в надежде получить от них те же необычные качества, что и в сахаровском «Заговоре на укрощение злобных сердец»: «медвежий рот, волчьи губы, свиные зубы! Суд судом, век веком!»⁴

Но эти зооморфные средства нападения и обороны в ход так и не пускаются, поскольку происходит возвращение на водные просторы Чусовой. Оно знаменуется введением новых персонажей, «родина» которых – заговор от поруба из коллекции Даля. В соответствующем фрагменте («с правой, со восточной стороны, летят три врана, три братеника, несут трои золоты ключи, трои золоты замки»⁵) Иванов указывает более подходящий маршрут и меняет настоящее время на будущее: «*Полетят над моей лодьей несгубимой три врана, три братеника, понесут три золотые ключа*». Рассказ о дальнейших действиях этих трех братьев, содержащийся в заговоре от поруба, опускается, а вместо него следует «расщепление» финальной *quotodo*-формулы из того же текста. Ее первая часть – «*Как из неба синего дождь не канет...*»⁶ – остается почти без изменений (если не считать инверсии словосочетания

¹ Вот как выглядит соответствующий фрагмент: «Стану я, раб такой-то, благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами, выйду я в чистое поле, стану на восток лицом, на запад хребтом. *Акиры* и *Оры* <выделено курсивом самим Сахаровым – А.К.>, и како идут цари, царицы, короли, королици, князи, княгини, все православные роды, и не думают зла и лиха, такожде и на меня, раба такого-то, не думали бы зла и лиха...» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 65, № 58). Учитывая специфику сахаровской текстологической практики, вряд ли стоит обольщаться по поводу написания «*Акир* и *Ор*» с заглавной буквы: это отнюдь не свидетельствует о том, что мы имеем дело с именами собственными.

² В оригинале эта формула звучит почти так же: «Ты, трясавица, не вертись, а ты, прито-лока, не свихнись» (Сахаров И.П. Ук. соч., с. 60, № 45). Устранение союза «а» и замена слова «притолка» на полногласный вариант, разумеется, ничего существенным образом не меняют.

³ Не исключено, что на эту конструкцию повлиял финал заговора от укушения гада, опубликованного Далем: «Все святые и все монастырские братья, иноки, отшельники, постники и сухоядцы, чудовные святые лики, станьте мне на помощь...» (Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 37, № 5).

⁴ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 42, № 7.

⁵ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 36, № 1.

⁶ Там же.

«небо синее»), зато вторая («...так бы у раба божьего N.N. кровь не ка нула»¹) уступает место желанию сплавщика сохранить свое существование: «...так жизнь моя из тела белого не побегит». Аналогичной процедуре подвергается и фрагмент еще одного текста из коллекции Даля – заговора от ружья. В нем опять сохраняется в неприкосновенности ключевой «образ» сравнения («Как от кочета нет яйца...»²), но его «предмет»³ («...так от ружья нет стрелянья»⁴) трансформируется под влиянием функциональной направленности «Лоды несгубимой: **так от камня нет мне погибели**». В русле этого же тематического «движения» появляется в сплавщичком заговоре и прямое обращение (правда, непонятно кому адресованное⁵), требующее беспрепятственного прохождения через полную опасностей реку: **«Проведите меня-молодца мимо камня-бойца до чистой воды, до большой реки, до синего неба, до ясного оболочка»**. К сожалению, «безадресность» указанной просьбы не является последним огрехом «Лоды несгубимой». Им по праву следует считать саму концовку текста, которая представляет собой цитату из уже упомянутого заговора от ружья: **«Гонит Илья Пророк на колеснице гром со великим дождем: над тучей туча взойдет, молния осияет, гром грянет, дождь польет, порох зальет. Пена изыде и язык костян»**⁶. Нетрудно заметить, что она лишена какой-либо связи с иллокутивной (целевой) функцией «Лоды несгубимой», назначение которой заключается в том, чтобы помочь судну миновать камни-бойцы на Чусовой. Завершает воображаемый сплавщичкий оберег закрепка сахаровского «Заговора от пищалей и стрел» («как у замков смычи крепки, так мои слова метки»⁷), соединенная с молитвенным «аминем».

Таким образом, приходится констатировать, что «Лодья несгубимая» стала сооружением довольно непрочным (не в пример тем баркам, которые строил в «Золоте бунта» мастер Кафтаныч): входящие в ее со-

¹ Там же.

² Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 37, № 3.

³ Разграничивая в сравнении «предмет» и «образ», мы следуем Б.В. Томашевскому, который под «предметом» понимал то, что сравнивается, а под «образом» – то, с чем сравнивается (см.: Томашевский Б.В. Стилистика, с. 204).

⁴ Там же.

⁵ Это могут быть, конечно, и три ворона, но они уже остались за «бортом» совершенно самостоятельных сравнительных конструкций.

⁶ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 37, № 3. У Иванова, правда, можно найти два отступления от этого текста. Во-первых, вместо «со великим» он пишет «с великим», а фразу «пена изыде» соединяет с оборотом «язык костян» с помощью союза «и».

⁷ Сахаров И.П. Ук. соч., с. 46, № 2. Отметим, что архаическое «словеса» Иванов заменил на простое «слова».

став компоненты так и не смогли полностью подчиниться той целостной структуре, которой и должен быть любой заговорный текст.

Впрочем, главному герою «Золота бунта» нет никакого дела до композиционных качеств «Лодьи несгубимой». Его больше заботит иная проблема: насколько данный оберег соответствует канонам христианского вероучения.

Потребность ответить на этот вопрос появилась у него сразу же после первого испытания «Лодьи несгубимой», которое произошло под Сарафанным бойцом. Признавая его благополучный исход («Значит, подействовал заговор, коли межеумок все же вывернулся из-под Сарафанного», – подумал Осташа), он все же мучился мыслью, что «батя... заговоры не признавал». Перебирая в памяти отцовские наставления, Осташа пришел было к вполне рациональному выводу: «Вместо веры <в сплавщицком деле – А.К.> – наука, умение. И по умению всякий сплавщик может верно рассудить, как ему барку провести, чтобы не убить. Ежели не может – значит, плоха его наука. Мало на скамейке простоял, ворон считал да зевал по сторонам, а не навык перенимал. И когда сплавщицкой науки не хватает, начинают беса понужать: помоги. Тот и рад стараться. Заговоры эти – от беса».

Однако то, что продиктовано только разумом, не всегда имеет способность к абсолютному убеждению. Осташе совсем не хочется примириться с тем, что его успех под Сарафанным бойцом – всего лишь результат бесовской помощи. Поэтому он тут же подыскивает возражения против собственной теории: «Но как же от беса, коли Богородицу и апостолов призываешь? Как же от беса, если доброе дело выходит? Со злым умыслом к заговору очень редко прибегают: один-то раз во зло употребить можно, только больше ни единый заговор тебе никогда не поможет. И читают-то заговоры по божьим дням, по легким и постным: по вторникам, средам и субботам».

Эти возражения, как и большая часть «Лодьи несгубимой», восходят к сведениям из раздела «Заговоры» в книге В.И. Даля. Вот как они выглядят в первоисточнике: «если употребить заговор во зло, то, хотя бы это и удалось на сей раз, человек, однако же, на будущее время теряет способность заговаривать... Многие заговоры читаются... по легким дням (вторник, среда, суббота)»¹. Парадоксальное соединение в рамках одного и того же заговорного текста языческих и христианских элементов осознавалось уже первыми «исследователями» словесной магии – приказными дяками XVII-XVIII вв. Один из них, например, давая характеристику рукописному сборнику заговоров от оружия, писал: «да в тех же статейках с теми воровскими словами вмешиваны речи к проше-

¹ Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 35.

нию от того же к Господу Богу и Пресвятой Богородице и святым Апостолам и иным святым»¹. Не может быть никаких сомнений, что «*магическое и христианское*, даже не вступая в противоречия, зачастую являлись *взаимодополняющими в религиозной жизни* православного человека XVIII в.»².

Но Осташа, разумеется, был бесконечно далек от беспристрастных суждений тех же приказных людей. Ему, как эпическому герою, хотелось последних ответов на последние вопросы. Найти их он надеялся там, где они, по его мнению, просто обязаны были находиться – в скитах на Веселых горах. «Если там гнездится толк истязельческий – сплавщицкий, то и ответы там», – думал Осташа.

Попав на Веселые горы, он становится свидетелем раскольничьего «перетолка... с прениями», на котором выговский старец Калиник обвинял представителей истязельческого толка в издомстве: «Скиты подаяниями и дарами живут, а в вашем толке на скиты – подать!.. Святой Андрей, Христа ради юродивый, притчу рассказывал об иноке из Царьграда, многими добродетелями украшенном, но серебролюбивом. За душу инока того спорили Ангел и бес, и бес доказал, что иннок этот есть язычник, потому что поклоняется золотому тельцу. И никакие добродетели не спасли душу инока, увлеченную в пекло! Так и ваши учителя, что имеют в каплицах рядом с образами аксамиты, маргариты и скрини пенязи, тельцу поклоняются, а потому язычники, и требы ваши – языческие, и обряд – языческое заклинанье!» Старец Гермон, пытаясь доказать правоту истязельчества, обращается к такому эффективному инструменту спора, как *аргумент к авторитету*: «Григорий Богослов определял: «Закливание есть изгнание демонов», – сразу спокойно возразил Гермон. – А святой Иустин Мученик говорил: «Всякий демон побеждается и покоряется через закливание именем Сына Божия».

Эти неотразимые формулировки отцов церкви сразу заставили Осташу вспомнить, как перед Сарафанным бойцом он читал «Лодью негубимую». Правда, никаких новых мыслей «подсказки» Гермона и Калиника у него не вызвали. Двойственность природы заговорного текста по-прежнему оставалась чем-то необъяснимым. В сознании героя продолжала господствовать все та же антиномия, хоть и выраженная несколько иначе: «По именам, по делу – конечно, господь его выручал. Но было в образе этого чуда что-то бесовское, было: Осташа это чувствовал, будто в темном амбаре слышал кошку, а поймать не мог».

¹ Елеонская Е.Н. К изучению заговора и колдовства в России // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 128.

² Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003, с. 127.

С этой антиномией Осташа сталкивается еще раз, когда спорит с живущим в лесу Веденеем – человеком, приручившим Сорнинг-Ялпынг-уя, «чусовского золотого змея».¹ Словесный и духовный поединок, разворачивающийся между Осташей и Веденеем, является прямой параллелью к столкновению Калиника и Гермона. Подобно выговскому старцу, Осташа пытается доказать, что «бесами водить» (во имя чего бы то ни было) – грех, не знающий оправдания. Веденей же, словно верный последователь отца Гермона, отстаивает точку зрения, согласно которой «грех служить бесам, а помыкать ими – мечта всякого». Вместе с тем он признает, что сладость от власти над бесами – исключительно «для гордыни».

«Теоретическая» дискуссия о бесах неожиданно получает практическое воплощение, когда Веденей предлагает Осташе поделиться с ним душою (его собственная душа была потеряна вместе с крестом, на который ее заговорили истязатели). Искушая главного героя, он стремится внушить ему, что в этой процедуре нет ничего, способного причинить вред: «Я и от истязателей заговоры на истязенье души помню, да и от вогулов кое-что перенял... Поделись. От тебя не убудет. Из реки сколько ни черпай – не обмелеет...»

Но Осташа это предложение решительно отвергает: «Ты – бес, – твердо сказал Осташа. – Ты мою душу покупаешь, да? Не дам. Приди вчера». Автор, словно «подхватывая» речь своего персонажа, тут же поясняет: «Приди вчера» – так надо бесу говорить, когда он у тебя работы просит, если хочешь отвалить беса». При этом он опирается на источник, «соседствующий» с монографией В.И. Даля. Дело в том, что переиздание книги «О повериях, суевериях и предрассудках русского народа», которым, безусловно, пользовался Алексей Иванов, включает в себя републикацию и других исследований по русской демонологии. Среди них – фрагмент работы Д.Н. Ушакова «Материалы по народным верованиям великорусов» [1896], где, в частности, сообщается, что легшего можно отогнать словами «приди вчера»².

¹ Перед тем, как столкнуться с Веденеем, Осташа также был в «шаге» от очередного использования заговорного слова, поскольку оказался в руках у золотодобытчиков с тайного прииска, собиравшихся его пытать и убить: «Душа его в животе сворачивалась в узел, предчувствуя боль. Надо было хоть помолиться, хоть в заговор душу вложить – говорят, от таких заговоров на страсти и врагов разражало насмерть. Но Осташа от ужаса забыл обо всем».

² Ушаков Д.Н. Материалы по народным верованиям великорусов // Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа, с. 220. В сказке «Купальские огни», входящей в цикл Алексея Ремизова «Посолонь», слова «Приходи вчера!» говорит Ивану-попу Иван-царевич (Ремизов А.М. Избранные произведения. М., 1995, с. 40). В авторском примечании Ремизов сообщает (со ссылкой на книгу Сергея Максимова «Крылатые слова»), что фраза «Приходи вчера» предназначена «против действия живой злоехидной силы» (там же, с. 168).

Убедившись, что самостоятельно из лесной ловушки ему не выбраться, Осташа все-таки дает мнимое согласие на «раздел» души, чем несказанно радуется Веденей. Последний поспешно излагает нехитрый сценарий предстоящего ритуала, выгодно отличающийся, на его взгляд, от шаманского действа: «Да то недолго, не камлание же... Не пену изо рта пускать... Я просто заговор истязельский прочту – душу на крест заговорю, а потом ты мне крест подашь через дыру в ваборе <пне – А.К.>, которой я молюсь, да мы его пополам разрубим... Одна половина – тебе, другая – мне. И все». Однако не следует думать, что главный герой решил противостоять веденеевской бесовщине в рамках христианской «парадигмы». В то время пока Веденей «гулко бормотал» свои заклинания, Осташа – в итоге его все-таки перехитривший и освободившийся – «бубнил себе под нос «Лодью несгубимую» (ее же он «бесконечно читал», когда выбирался из леса). Впрочем, осташино «двоеверие» не мешало ему обращаться и с непосредственной просьбой к богу: «Господи, помоги мне... Помилуй и спаси... Выведи к людям...». Таким образом, конфликт между христианским каноном и магическим способом воздействия на мир так и не находит в душе Осташи прямого разрешения, оставаясь тлеющим источником нравственных терзаний. Скорее всего, он и не может быть разрешен, поскольку заговоры, подобные «Лодье несгубимой» (в которых с «воровскими словами» смешаны прошения к Богу), пребывают на зыбкой границе между *должным*, относящимся к Благой Силе, и *недолжным*, основанным на вере в силу злую, дьявольскую. Про «Лодью несгубимую» вполне можно сказать теми же словами, которые Павел Флоренский использовал для характеристики науки в ее отношении к суеверию и чуду: «она часть плоскости должного и равно часть плоскости недолжного»¹. Избавление от этой двойной «юрисдикции» – неизбежный личный выбор каждого человека.

И надо сказать, что хоть и не сразу, но выбор этот Осташа сделал. Первым шагом к его осуществлению стало поведение Осташи у Мосина бойца – там, где подкупленный Колываном Поздей пытался утопить барку. В момент опасности «губы Осташи сами собой зашептали «Лодью несгубимую». Но когда замысел Поздея стал явным, а «бессмысленные заклинания еще клацали на зубах» Осташи, главный герой «стиснул зубы, словно душил наговор», и стал командовать так, как велела новая, не предусмотренная заранее ситуация.

Если у Мосина бойца Осташе пришла на выручку сплавщицкая наука, то у бойца по имени Великан рассчитывать на нее уже не приходилось: «страх пьяной балалайкой забренчал в брюхе Осташи, переко-

¹ Флоренский П.А. О суеверии и чуде // Флоренский П.А., священник. Сочинения в 4 т. Т. I. М., 1994, с. 50.

сил мысли так, что вдруг начало подмывать пуститься в пляс. И это было даже опаснее, чем промах с командой. Осташа понимал, что его душу оплетает, закручивает бесовщина. И он схватился памятью за то, что было неколебимо прочно: за батю». Результатом нахождения этого спасительного «якоря» стала импровизированная, насыщенная бьющими через край эмоциями, молитва. «Батюшка мой, – зашептал он <Осташа – А.К>, глядя в надвигающуюся грудь Великана, – где бы ты ни был на небе, я все сделаю, чтобы не сквернили имя твое, чтобы услышали правду твою, сам жить буду, как ты на земле жил... Спаси меня и в сей день, и в грядущий и прости меня за грехи сполна, как сполна за них я сам себя виню, и не дай мне убедиться, и отведи бесовство от души моей, и тогда восторжествует правда твоя, и сила, и слава...» В этой молитве, где простой человек фактически уподобляется всемогущему божеству, нетрудно заметить оттенок некоего кощунства (что, безусловно, роднит ее с «Лодьей несгубимой»). Но вместе с тем она, конечно же, является очередным шагом в сторону «должного», так как совершенно очищена от присутствия бесовской силы (нет в ней ни Сатанилов, ни Дьявоилов, ни прочей нечисти). К тому же нужно помнить и о том, что отец Осташа был «святой человек», посланный, по словам попа Флегонта, чтобы сказать людям: «можно жить по совести и выжить, можно». Случайно или нет, но даже избавление от смертельной опасности, связанной с Великаном, описывается в романе как спасительная сила подлинно религиозного чувства: «И Осташа наяву увидел мощь веры, словно почуял батину руку на незримом кормиле: барка его все так же боком, словно своротив башку, начала упрямо уводить нос от kloкочущего улова под изгибом Великана. Обиженными бесенятами посыпались из-под погруженного борта пузыри, заскакали вдоль майданов».

Окончательное – или похожее на окончательное – приобщение к *должному* произошло у Осташа в тот момент, когда он решил разбить свою барку о боец Гусельный, чтобы, высадившись на берег, успеть опередить рвущихся к пугачевскому кладу Колывана Бугрина и разбойника Чупрю. В этой трагической ситуации Осташа понимал, что подначальные ему бурлаки, скорее всего, погибнут. Однако его разум и душу по-прежнему жгло «что-то такое, совсем недоступное, неподвластное, сразу и доброе до святости и по-сатанински злое, необоримое, непреодолимое». Уступить этой неведомой силе Осташа уже не мог, но, будучи втянут в ее «водоворот», полностью отрешился от мыслей о собственной участи: его «душу разбивало последнее заклинание, как при набате язык разбивает медный купол своего колокола: «Господи, спаси их всех! Господи, спаси их всех! Спаси их всех!...» Говоря иначе, Переход осознал, что у последней черты не может помочь ни мастерство сплавщика, ни магия «Лодьи несгубимой», ни что бы то ни было еще, кроме вмешательства высшей силы.

Глава 5

КНИГА ЗАГОВОРОВ МИХАИЛА ЕЛИЗАРОВА

Заговорная тематика присутствует и во многих произведениях Михаила Елизарова – одного из наиболее самобытных и стилистически безупречных современных прозаиков. Уже в его первом романе «Pasternak» (2003) мы можем наблюдать, как привычные заговорные формулы, перенесенные в несвойственный им контекст, перестают быть равными самим себе и получают иную прагматическую функцию. В главе с анаграмматическим названием «Улыбок тебе, дед Мокар...»¹ будущий главный герой, отдыхающий на летних каникулах в ирреально-потусторонней деревне Свидловка², становится свидетелем, казалось бы, жестокого и бессмысленного обряда: «Вот позапрошлым летом случай был, в соседнем дворе ребенок родился. Прошло несколько дней, и унесли люди его к реке. Василек за взрослыми увязался. Шли с песнями. Весело было. Стали подле обрыва вокруг матери с младенцем хоро-воды водить. Потом расступились со словами: «Вода-водица, красная девица, течешь-омываешь зелены бережочки, желты песочки, пенья и коренья, белые каменя...» А мать за ножку младенца раскрутила и в реку бросила. Василек зажмурился. Только всплеск тихий услышал. А когда глаза раскрыл, никого над обрывом уже не было – все разошлись. Только он с дедом и остался»³.

Именно дед и объясняет потрясенному Васильку, что совсем не стоит пугаться случившегося:

«Дедушка лукаво так взглянул, поленце какое-то подобрал и с обрыва подальше закинул. Спрашивает:

– Жалко тебе полено?

– Нет, – отвечал Василек, – чего его жалеть? Оно же не человек!

¹ У советских школьников написание этой фразы (с последующим ее чтением наоборот) было столь же популярным развлечением, как и быстрое проговаривание вслух слова «поезда».

² Этот вымышленный населенный пункт словно расположен в пространстве традиционной русской былички.

³ Здесь и далее все цитаты из «Pasternak'a» даются по следующему изданию без указания страниц: Михаил Елизаров. Pasternak. Роман. М., 2003.

– Вот, – сказал дед, – правильно. И то не ребенок был. Не человек по природе своей, хоть и из бабьей утробы. Вылезть-то вылез, а не наш, чужой. Такие в народе рекой зовутся. Поэтому мы его реке и вернули!»

Когда любознательный, как и все дети, Василек поинтересовался, почему это сверхъестественное существо родилось в нормальной человеческой семье, дедушка ответил уклончиво: «Мало ли... Купалась баба без заговора, волна между ног затекла... – Вдруг улыбнулся хитро. – Маленький ты еще. Подрастешь – больше узнаешь».

Вся эта история с избавлением деревенской общины от человека-«реки» отсылает нас к популярным сюжетам восточнославянских быличек об обменах – детенышах нечистой силы, подброшенных ею людям вместо похищенных младенцев. Среди многочисленных способов, позволяющих возвратить обменаisha его настоящим родителям, есть и такие, которые напоминают магические ритуалы свидловских обывателей. Например, в одном из мифологических рассказов повествуется о том, что мнимого ребенка необходимо отнести к реке и, «обратясь задом к воде, бросить в воду головой вниз, произнеся при этом: «Иди, откуда пришел»¹.

В наглядный «эксперимент» с поленом, продемонстрированный Васильку его педагогически одаренным дедом², художественная фантазия Михаила Елизарова, скорее всего, преобразила распространенное в народе поверье, согласно которому обмен представляет собой кусок дерева, «подделанный» нечистой силой под похищенного младенца.

Вместе с тем обмен, брошенный в речку жителями Свидловки, сродни тем существам, которые появляются на свет в результате плотской связи обычной земной женщины с различными воплощениями дьявола (огненным змеем, чертом, оборотнем, духом какого-либо природного локуса и т.д.). С другой стороны, былички, где фигурирует столь противоестественный союз, довольно тесно связаны с историями о нарушении людьми традиционных правил повседневного этикета.

Так, если вспомнить, что действительно существовали заговоры для купания в воде, то чудесное зачатие, о возможности которого поведал Васильку дед Мокар («волна... затекла»), перестает казаться простой метафорой соития (в ряду таких выражений, как «объесться гороху», «объесться лягушек», «засеять поле» и т.д.). Например, в северно-

¹ Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т.А. Новичкова. СПб., 1995, с. 446.

² Сам дед Мокар, столь охотно посвящающий своего внука в языческие тайны «свидловского» мироздания, выступает в романе хранителем особого, индивидуального знания. Он является местным кузнецом и когда работает (именно в эти моменты Василек больше всего любит за ним наблюдать), «знай молотом машет и то ли напевает, то ли тайные слова пришептывает».

русских регионах «перед погружением с головой – «нырком» – в воду произносят: Троицка велела, Богородицка велела трожды-трожды окурнутьце, трожды выкурнутьце и из водыцки вон»¹. В Вологодской области верят, что «на речке надо говорить: «Хозяин, хозяйюшка, спаси-те меня»². Жители Вятского края полагают, что «сразу нельзя купаться. Надо рубль или 50 копеек бросить: Вода, возьми рубль у меня, спаси жизнь у меня»³.

Что касается тех слов, которыми жители Свидловки сопровождают свой обряд («Вода-водица, красная девица, течешь-омываешь зелены бережочки, желты песочки, пенья и коренья, белые каменя...»), то они восходят к формулам-обращениям, адресованным воде. Как известно, «наиболее популярным общеславянским мотивом таких приговоров является просьба «очистить от всего злого» (от болезней, наговоров, беды, тоски)»⁴. При этом данный мотив реализуется во множестве конкретных вариантов: «Вода, водица, водица, Уляница! Ти очищаеш гори, каміння, луги, береги. Обмий, очисти душу (имя говорящего) от всякого скудства, паскудства, всякої напасті»⁵; «... в чистом поле бегут три реки: первая Варварея, вторая Настасея, третья Парасковея. Обмывают эти реки пенья, коренье, белые каменя, и круты берега, и желты пески. Так бы обмывали красну красушину, золоту золотушину у раба Божия (имя рек)»⁶; «И обмывает река Ока круты берега, и шелковы травы, и мелки пески, и камушки. Так бы обивала и обмывала с раба (имя рек) все осу-ды и призорушки»⁷ и т.д. Вводя в роман формулу данного типа, Елизаров мог воспользоваться множеством источников, в том числе и не обязательно научных (например, публикациями заговорных текстов в различных изданиях, пропагандирующих так называемое «народное целительство»).

Не случайно, что в предпоследней части романа именно самозваная целительница Наталья Георгиевна – одна из тех, кого наряду с колдунами и сектантами планомерно уничтожают повзрослевший Василек и его заочный сподвижник священник Цыбашев – читает целую «лекцию» о магических свойствах воды. В ходе инсценированного Цыбашевым те-

¹ Русские заговоры Карелии / Составитель Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000, с. 116, № 347.

² Традиционная русская магия в записях конца XX века / Авторы-составители: С.Б. Адоньева, О.А. Овчинникова. СПб., 1993, с. 44, № 168.

³ Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994, с. 98, № 616.

⁴ Виноградова Л.Н. Вода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1: А–Г. М., 1995, с. 390.

⁵ Там же.

⁶ Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994, с. 42, № 95. См. также: Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков). Нижний Новгород, 1997, с. 12, № 9.

⁷ Там же, с. 93, № 231.

леинтервью она делится с воображаемым зрителем такими откровениями: «Мы активно лечим святой водой. Вода – мать природы. Во все времена при помощи воды творили чудеса, снимали испуг, соединяли влюбленного с предметом страсти. Если вы до восхода солнца наберете из крана воды – она называется непочотой, или целочной, – перекрестите, прочтите «Отче наш», а потом попросите у воды, что вам надо, это обязательно сбудется. Но будьте искренни, не ставьте экспериментов – духи не прощают насмешек. Вот совет на все случаи жизни – перед тем как войти в воду, скажите: «Богородица купалась, воды не боялась, и я буду купаться, воды не бояться, – и с вами ничего плохого во время купания не случится. Масло, как и вода, тоже источник живой информации. При лечении Божиим словом делаются заговоры на масле...».

В этих произносимых на полном серьезе наставлениях фрагменты традиционной ритуальной практики пропускаются через «фильтр» дешевой и всеядной эзотерики, что приводит, естественно, к обесмысливанию рекламируемых действий. Травестированная «вселенная» современного псевдоцелительства не только легко допускает замену проточной речной воды на хлорированную жидкость, льющуюся из водопроводных кранов, но и населяет последнюю разнообразными «духами», беспрекословно повинующимися православной молитве. Больше того, вопреки всякой логике, словесная формула, произносимая перед купанием (в ее основе лежит простейший параллелизм), становится в устах мнимой целительницы оберегом «на все случаи жизни». Это тоже далеко не случайно, поскольку для массового эзотеризма пригодно все, что имеет хоть какое-то обрядовое наполнение¹. Стирание всяческих границ между магией и религией, подлинным мистическим опытом и сознательной манипуляцией ничего не значащими словами позволяет все той же Наталье Георгиевне прийти к такой дефиниции заговора: «Священники в старину всегда были знахарями. Они знали, что есть канонические молитвы, а есть заговоры, – это когда народ молится своими словами, это народное творчество, народные молитвы. Например, если стало страшно, надо сказать: «Да воскреснет Бог с головы до ног». Если вам нужен обратный результат, «воскреснет» меняется на «протухнет»...»² (не совсем понятно, что здесь понимается под «обратным ре-

¹ «...Каждая религия в конечном счете учит общению с одним божеством – Вселенной. Наши двери открыты для всех людей. Нам одинаково священны любые символы веры, будь то оберег, православный или католический крест, мусульманский полумесяц или пентакль», – важно поучает Наталья Георгиевна.

² К этим рекомендациям Наталья Георгиевна присоединяет и некоторые другие советы, относящиеся к вредоносному употреблению заговоров и заклинаний: «К примеру, – говорит она, – самую серьезную разновидность рака делают на опарышах из трупа. Опарышей высушивают, а потом в виде порошка со специальным заклинанием, как оно звучит – не для эфира, добавляют в пищу человека... Также мой совет: никогда не трогайте руками

зультатом»: пробуждение страха в самом себе или насылание страха на кого-то другого).

Совсем по-иному к использованию заговорного материала Михаил Елизаров подходит в рассказе «Нагант».¹ Герой этого произведения (своей фабулой чем-то напоминающего фильм Владимира Хотиненко «Макаров») хочет сыграть в «русскую рулетку» и решает повысить шансы на выигрыш чтением заговора от оружия: «На море океане, на острове Буяне гонит Илья пророк на колеснице гром со великим дождем: над тучей туча взойдет, молния осияет, гром грянет, дождь прольет, порох зальет. Пена изыде и язык костян. Лежит камень Алатырь, под ним жаба сидит. Как она под камнем мечется, выхода не находит, так чтоб у раба Божьего меня бились и томились ружейные и всякого другого огненного орудия пули: свинцовые, медные, каменные, железные, чугунные, стальные, серебряные, золотые. Как от кочета нет яйца, так от ружья нет стреляния. Ключ в небе, замок в море. Аминь, аминь, аминь».

Данный текст представляет собой слегка видоизмененный заговор от ружья, впервые опубликованный В.И. Далем², а затем перепечатанный Л.Н. Майковым³. Разница между романным вариантом и его «протографами» может быть сведена к четырем отличиям. Во-первых, сравнение, которое идет после фразы «пена изыде и язык костян», имеет у Даля и Майкова совсем другое основание («Как раба-рабица (имя рек) мечется, со младенцем своим не разрожается...»). Во-вторых, адресат «протографов» выражен одной из форм местоимения «он» («так бы у него, раба N...»). В-третьих, в них отсутствует подробный перечень пуль, изготовленных из различных материалов (все ограничивается пожеланием, чтобы «бились и томились пули ружейные и всякого огненного орудия»). И, наконец, в-четвертых (хотя это и слишком незначительная деталь, вряд ли достойная упоминания), протографы содержат лишь указание на то, что финальное слово «аминь» должно быть произнесено три раза.

Изменения, которым подверглись «протографы», допускают двойственную интерпретацию. С одной стороны, они могут быть простым воспроизведением какого-то конкретного текста, затерянного в без-

ничьих опухолей. Если человек в этот момент прочтет заклятье, то болезнь перейдет на вас». С сожалением приходится констатировать, что подобный «ликбез» действительно проводится почти всеми телевизионными каналами.

¹ Вошел в его сборник «Красная пленка» (М., 2005), по которому в дальнейшем и будет цитироваться.

² Даль В.И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1996, с. 36-37, № 3.

³ Великорусские заклинания, с. 145, № 333. Этот же заговор в «Золоте бунта» использовал Алексей Иванов при создании «Людья несгубимой».

брежном море неязыческой макулатуры (его несомненная связь с публикациями Даля и Майкова не имеет в данном случае принципиального значения). С другой стороны, писатель вполне мог внести все добавления непосредственно от себя.

«Политкорректная» замена женщины, не могущей разрешиться от бремени, на жабу, помещенную под камень Алатырь, вроде бы, свидетельствует в пользу первого предположения. Это обусловлено тем, что для художественной системы самого рассказа какой-либо потребности в такой замене не существует. Тот новый образ, который в ней заключен, отсылает нас к поэтике любовных заговоров, где гады и насекомые упоминаются в аналогичной ситуации. Например, в одной из севернорусских присушек мы находим следующую картину: «...В этой быстрой реке лежит Матырь-камень, под этим Матырем-камнем лежат два червячка. Коль они тонёшеньки, у них головы чернёшеньки. Коль им тошно, коль им горько под этим камнем лежать, так бы тошно, так бы горько было бы рабу Божьему (*имя*) без рабы Божьей (*имя*)»¹.

Замена третьего лица на первое, которое мы наблюдаем в характеристике адресата заговора, наоборот, продиктована необходимостью привести его текст в соответствие с *ich-erzählung* всего повествования.

Подробный перечень различных пуль также заставляет склониться к выводу о личном вмешательстве самого писателя, поскольку создается впечатление, что он был добавлен только ради того, чтобы обыграть один-единственный исторический факт. Перед тем как использовать заговор, главный герой вспоминает, что «первоначально к наганту образца 1895 года была пуля, покрытая мельхиором». Поэтому в исходную инструкцию по употреблению заговора в дело (сначала прочесть, «потом... креститься, бумажку с заговором в рот, и глотать») он самостоятельно вносит упоминание про мельхиоровую пулю. Впрочем, такое внимание к «кухонному металлу» вполне согласуется с традиционной поэтикой заговоров от оружия. В них, как известно, «оружие... является тем злом, от которого нужно спастись словом и которое нужно этим словом ослабить, уничтожить, поэтому все, что входит в понятие этого зла, тщательно называется, иначе если хоть какая-нибудь часть не будет названа, она избежит влияния заговорного слова и повредит»².

Совершенно по-особому заговорная тема раскрывается в последнем романе Михаила Елизарова «Библиотекарь». Действие в нем определяется борьбой за обладание книгами заурядного советского писателя Дмитрия Александровича Громова. Для непосвященных они носили ничем не примечательные названия: «Пролетарская», «Счастье, лети!»,

¹ Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998, с. 133-134, № 662 (см. также № 663).

² Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994, с. 129.

«Нарва», «Дорогами труда», «Серебряный плес», «Тихие травы» и т.д. Однако «среди собирателей Громова использовались совсем другие названия – Книга Силы, Книга Власти, Книга Ярости, Книга Терпения, Книга Радости, Книга Памяти, Книга Смысла...»¹ Это объясняется тем, что при соблюдении условий Непрерывности и Тщания (то есть при чтении громовских повестей без остановки и без каких-либо пропусков) они неожиданным образом давали тот эффект, о котором, собственно, и говорилось в их потаенных названиях. Например, Книга Радости «Нарва» повергала читателя в «бурное эйфорическое состояние», хотя своей содержательной стороной не имела с ним никаких смысловых пересечений. Книга Ярости «Дорогами труда» – также без какой-нибудь увязки со своим сюжетом² – была способна «пробудить состояние боевого транса даже в самом робком сердце». Книга Терпения «Серебряный плес» всегда «дарила любому страждущему ощущение великого утешения и примирения с жизнью». Собиратели громовского наследия говорили, что «она помогает при боли физической, действуя как общая анестезия». Книга Власти «Счастье, лети!» давала возможность «оказывать воздействие на окружающих, диктовать свою волю». Книга Силы «Пролетарская» на определенное время «активизировала потайные физические резервы конкретного читающего индивида». Книга Памяти «Тихие травы» снабжала читателя настолько яркими воспоминаниями, что в сравнении с ними любая реальность казалась чем-то выдуманным и несуществующим. Однако наибольшее значение из всего громовского Семикнижия придавалось таинственной Книге Смысла, поскольку считалось, что «с ее обнаружением проявится истинное назначение творчества Громова». Кроме того, «полное собрание сочинений рассматривалось всеми библиотеками как гигантское заклинание, которое должно было дать некий глобальный результат». После захватывающих сюжетных перипетий выясняется, что практически недоступной Книгой Смысла, существующей лишь в единственном экземпляре, является «Дума о сталинском фарфоре». Именно чтение этого произведения, почти полностью пущенного под нож после двадцатого съезда партии, проливает свет на тот Замысел, которым объединяются все части созданного Громовым универсума. Если читать его книги одну за другой, без перерыва, то страна будет «надежно укрыта незримым куполом, чудным покровом, непроницаемым сводом, тверже которого нет ничего на свете, ибо возводят его незыблемые опоры – добрая Память, гордое

¹ Здесь и далее все цитаты из «Библиотекаря» даются по следующему изданию без указания страниц: Елизаров, Михаил. Библиотекарь: Роман. М., 2007.

² Он сводился к повествованию «о рабочей династии Шаповаловых, как из небольшого завода по ремонту сельхозтехники вырос металлургический комбинат с автоматизированным производством, а поселок Высокий разросся в город...»

Терпение, сердечная Радость, могучая Сила, священная Власть, благородная Ярость и великий Замысел». Перечисляя эти «опоры», Елизаров цитирует строчки классических стихов и популярных советских песен. Так, «гордое Терпенье» – это, разумеется, отзвук пушкинского послания декабристам («Во глубине сибирских руд / Храните *гордое терпенье*...»), а «благородная ярость» – реминисценция знаменитой песни «Священная война» («Пусть *ярость благородная* вскипает, как волна...»). Сама же идея магической книжной цепочки проявляется в сознании главного героя, Алексея Вязинцева, при сопоставлении с Неусыпаемой Псалтырью, которая также «читается изо дня в день, из года в год, без перерыва». При этом, как сообщает ему один из осведомленных друзей, лучше всего читать «внахлест, чтобы не возникало пауз, потому что в эти паузы, как в щели, может пролезть дьявол...» (чтецы, естественно, должны сменять друг друга). Кроме того, в романе постоянно подчеркивается функциональная связь громовского Семикнижия с покровом Богородицы¹, что, конечно же, не может не вызвать ассоциаций с таким распространенным заговорным мотивом, как чудесное одевание. Мотив этот присутствует в различного рода оберегах, где реализуется, например, таким образом: «Покрываюсь я чистыми звездами, окружаюсь святым образом, о, Господи, светлое солнышко, Матерь Божия, покрой и защити меня твоим покровом от всякого врага»². Примечательно также, что в славянской заговорной традиции существуют тексты, в которых Богородица читает какую-то книгу, чем и достигается магический эффект. Особенно часто они встречаются в белорусских «замовах». Например, чтобы вылечить ребенка от испуга («ляка») в Полесье говорили: «Первым разом, Гасподним часом, Госпаду Богу памаляюся, Святой Прэчистой пакланюся. На Сияньской гаре, на шелковой траве, там сидела Божья Мати, думала-гадала и книжку читала, с хрэшчэного (имярек) ляк выговарала, вымовляла, из жоўтой кости, из гарэчай крыві, из буйной галавы, из плевкаго мозгу, из румянаго лица, паставь младенца на месцо»³. В другом Полесском заговоре, выполняющем функцию оберега перед сном, также упоминается Богородица, читающая книгу: «Лягаю я спаты, нэма чо́го слаты. Хрэсто́м прэстэлюся, и

¹ Подробная «справка», где приводятся сведения о ритуальном «преломлении» покрыва пресвятой Богородицы, преподносится читателю романа как текст на листке отрывного календаря, попавшего в руки главного героя. Это еще раз демонстрирует, что при воссоздании обрядовых и магических практик Елизаров отдает предпочтение не научным источникам, а «низовой», массовой литературе.

² Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. [Репринт издания 1917 г.] М., 1995, с. 254.

³ Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкивской, А.Л. Топоркова. М., 2003, с. 122, № 177.

хрэстом одэнуса, и до Гóспода Бога прыхилиюся¹. Хрэст у ногáх, янголы по бока́х, Бóжа Мáты в голова́х стояла, у книжэчку чыта́ла, и Гóспода Бóга проха́ла, из вэчóра до пывню², од пывню до свита, од свита до выку»³.

Вместе с тем громовское Семикнижие выступает своеобразным «наследником» Библии, так как бытует поверье, «что человек, прочитавший Библию... до конца, будет все знать, будет обладать даром предвидения»⁴. С другой стороны, подыскивая к нему типологические параллели, нельзя обойти вниманием и различные проявления веры в магическую силу индивидуального художественного слова. Среди них можно назвать, например, исландскую поэзию «сильных скальдов», известную под названием *kraftavísur* или *ákvæðavísur*. Как пишет современная исследовательница, «стихи сильных скальдов были обычно направлены против определенных категорий людей, вызывавших особое негодование и презрение, – пираты, датские торговцы, должностные лица. Считалось, что поэтическое воздействие навлекает на этих лиц страшные несчастья, неизлечимые болезни или внезапную смерть. В многочисленных рассказах о сильных скальдах непременно фигурируют погубленные ими враги, затравленные поношениями. Магические стихи могли также воздействовать на силы природы: отгонять дрейфующий лед, прекращать бури и извержения вулканов. С их помощью можно было убивать опасных животных и добывать рыбу, тюленей, китов. Кроме того, магические стихи оказывались мощным оружием против духов, заставляя их исчезать под землей».⁵

Хотя по своей функции произведения «сильных скальдов» и тождественны заговорам, приравнивать их к ним нельзя. Во-первых, в отличие от магических формул и заклинаний такие стихи всегда сочинялись на случай и представляли собой результат импровизации. Во-вторых, «вне зависимости от того, содержались ли в строфах «сильных поэтов» призывы к Богу, духам, языческим богам или силам природы, их действенность объясняется, по-видимому, экстатическим вдохновением, нисходящим на поэта в момент творчества»⁶. Однако следует подчеркнуть, что содержательная сторона в стихах «сильных скальдов» полностью коррелировала с теми целями, ради которых они и были созданы. Книги

¹ «Прыхилиюся» – прислонюсь.

² «До пывню» – до полночи.

³ Полесские заговоры, с. 598, № 1008.

⁴ Белова О.В. Книга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д–К (Крошки). М., 1999, с. 514.

⁵ Матюшина И.Г. Магия слова. Скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М., 1994, с. 37.

⁶ Там же.

же, написанные Грозовым, подобной связи, как уже указывалось, были абсолютно лишены.

Использованный в «Библиотекаре» прием (наделение литературного текста Нового времени магической функцией) частично предвосхищается и в драме Федора Сологуба «Ночные пляски», опубликованной в 1908 г. В одном из ее эпизодов «намалеванный старик», вылезавший из рамы портрета, учит главного героя, как отвлечь внимание королевен и незаметно вылить приготовленные ими сонные капли¹:

Юный поэт. А как же отвести им глаза?

Намалеванный старик. А ты посмотри на потолок, да и зачитай грустным голосом стихи:

Выхожу один я на дорогу.

Сквозь туман кремнистый путь блестит.

Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,

И звезда с звездою говорит.

В небесах торжественно и чудно.

Спит земля в сияньи голубом.

Девки-дуры, тоже засмотрятся, на потолке звезды увидят.

Юный поэт. Да увидят ли?

Намалеванный старик. Верь в магию слов, и они поверят словам².

После обрядовой декламации стихов Лермонтова «юным поэтом» королевны действительно испытывают те ощущения, которые были предсказаны «намалеванным стариком»:

– Над нами был только потолок.

– Но мы видели, как в небесах торжественно и чудно.

– Мы слышали, как звезда с звездою говорит.

– Поэт очаровал нас только словами.

– Магиею слов³.

Но и здесь, как и в предшествующем случае, присутствует очевидная связь между содержанием текста и тем эффектом, который дает его воспроизведение. Поэтому следует признать, что громовское Семикнижие является уникальным продуктом одной лишь художественной фантазии Михаила Елизарова. Вместе с тем оно полностью соответствует

¹ Сюжет пьесы Сологуба восходит к сказке «Ночные пляски» (см.: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. В трех томах. Том II. М., 1985, с. 333-334, № 298).

² Сологуб Ф. Собрание сочинений. Т. VIII. СПб., 1910, с. 246.

³ Там же, с. 54. Пьеса Сологуба подробно проанализирована в работе: Евдокимова Л.В. Мифопоэтическая традиция в творчестве Ф. Сологуба. Астрахань, 1998, с. 41-57.

определению заговора, сформулированному еще Николаем Познанским: *«Заговор есть словесная формула, обладающая репутацией достаточного и неотразимого средства для достижения определенного результата, при условии соблюдения всех требующихся при этом предписаний, средства, противиться которому не может ни закон природы, ни индивидуальная воля, если она не пользуется с этою целью также какими бы то ни было чарами»*¹. Таким образом, произведения Дмитрия Громова (как в отдельности, так и в своей совокупности) не только прекрасно иллюстрируют неисчерпаемые функциональные возможности любого художественного текста, но и служат косвенным напоминанием, что «книга» – «это слово, первоначально означавшее «магию», «божество», «тотем», «колдун» и т.п.»²

¹ Познанский Н. Заговоры, с. 102.

² Марр Н.Я. Происхождение терминов «книга» и «письмо» в освещении яфетической теории // Марр Н.Я. Избранные работы. Том третий: Язык и общество. М.-Л., 1934. с. 240.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Инкорпорация заговоров и заклинаний в художественную литературу подчиняется определенным закономерностям, которые мы, помимо прочего, и пытались установить в нашем исследовании. Так, результаты проделанного анализа позволяют говорить о том, что заговорные тексты являются поливалентными в жанровом отношении: возможна их успешная пересадка на почву исторического романа, романа-эпопеи, литературной сказки, этнографической прозы, юмористического рассказа, мемуарного повествования, антиутопии, стихотворного послания и т.д. Не меньшую «приживаемость» они демонстрируют и по отношению к литературным направлениям, чей диапазон в этом случае простирается от романтизма до постмодернизма.

Что касается самого механизма заговорной «трансплантации», то здесь допустима реализация нескольких основных вариантов. Во-первых, в ход может быть пущен прием «украденного объекта», при котором произведение магической поэзии переносится в пространство художественного текста без каких-либо изменений. Во-вторых, многие писатели практикуют использование искусственно созданных заговоров и заклинаний. С этой целью они обращаются к технологии монтажа тех формул, мотивов и образов, которые предоставляет им как аутентичная заговорная традиция, так и жанровое пространство русского фольклора в целом. При этом органичность и достоверность вновь созданного текста зависят не от удельного веса собственно заклинательных конструкций, а от степени мотивированности каждого элемента композиции. В-третьих, и заговор, и его отдельно взятая часть, не попадая в произведение напрямую, могут выступать либо в роли сюжетообразующего фактора, либо в качестве стимула для лирических медитаций и различных формальных экспериментов.

Перемещение заговоров и заклинаний в художественную литературу нельзя рассматривать как однонаправленный процесс, поскольку существует несомненное обратное влияние: магические тексты, получившие первоначальную «прописку» в изящной словесности, способны с течением времени приобрести ложный статус полноценного фольклорного факта. Все это делает неизбежным соотнесение изучения устно-поэтического творчества с историей литературы Нового времени.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
----------	---

*ЧАСТЬ ПЕРВАЯ*ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ В РУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА

Глава 1	Словесная магия в произведениях Ореста Сомова	6
Глава 2	Поэтическая вольность исторического романиста: упражнения Михаила Загоскина на заговорную тему	16
Глава 3	Художественный «сепаратизм»: сибирская заговорная традиция в творчестве Н.С. Щукина	24
Глава 4	Заговоры в научном и художественном наследии В.И. Даля	31
Глава 5	Художественная «реконструкция» языческих молитв	36
Глава 6	«Заклинательные песни» И.П. Сахарова: источники, структура и влияние	58
Глава 7	Как стать волшебником, или «чуранья» Сергея Максимова	95
Глава 8	От меда к железу: магический репертуар в романе А.К. Толстого «Князь Серебряный»	105
Глава 9	Магическая поэзия в этнографическом романе («На горах» П.И. Мельникова-Печерского)	116

*ЧАСТЬ ВТОРАЯ*ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ
В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

Глава 1	Федор Сологуб и Николай Крушевский: поэтический парафраз научного текста	124
Глава 2	Заговоры Передонова	137
Глава 3	Заговорная «антология» Константина Бальмонта	142
Глава 4	Заговоры и заклинания в мифотворчестве Алексея Ремизова	160
Глава 5	Монахи в гостях у колдуньи, или чародейские услуги в «Уездном» Евгения Замятина	169

Глава 6	Заговорный «слой» в романе Александра Кондратьева «На берегах Ярыни»	179
	<i>Экскурс:</i> Материалы Чубинского в романе Кондратьева	207
Глава 7	Магические опыты Георгия Иванова	215
Глава 8	Тэффи и ее заговоры для «домашнего» пользования	258
Глава 9	Заговоры «нобелеатов»: «Тихий Дон» Михаила Шолохова и «Доктор Живаго» Бориса Пастернака	270
Глава 10	К интерпретации «Заклинания» Анны Ахматовой	297
Глава 11	Заговорная поэзия «Между собакой и волком»	304

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЗАГОВОРЫ И ЗАКЛИНАНИЯ

В ПОСТСОВЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Глава 1	Поэтическое «чернокнижие» Тимура Кибирова	314
Глава 2	«Коды» и «чурь» Владимира Строчкова	320
Глава 3	Заговорная традиция в пространстве антиутопии: «Кысь» Татьяны Толстой, «День опричника» Владимира Сорокина и «ЖД» Дмитрия Быкова	327
Глава 4	И мореплаватель, и плотник: Алексей Иванов у штурвала «Лодьи несгубимой»	337
Глава 5	Книга Заговоров Михаила Елизарова	350
	Заключение	361

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Коровашко Алексей Валерьевич. Заговоры и заклинания в русской литературе XIX-XX веков. — М.: Изд-во Кулагиной — Intrada, 2009. — 364 с.

Заказы направлять по e-mail:

intrada-books@yandex.ru

intrada_2002@mail.ru

Сайт издательства:

www.intrada-books.ru

Подписано в печать 15.12.2008.

Формат 60х90/16. Гарнитура Times. Тираж 500 экз.

Заказ № 5

Отпечатано в ЗАО «Гриф и К», г. Тула, ул. Октябрьская, 81-а.



9 785876 042217



В этой книге впервые подробно исследуется отражение фольклорной традиции заговоров и заклинаний в русской литературе XIX — XX вв. Автор использует широкий круг литературных источников: заговорно-заклинательные мотивы выявлены им в произведениях О. Сомова, М. Загоскина, А. К. Толстого, К. Бальмонта, А. Ремизова, Е. Замятина, А. Кондратьева, Г. Иванова, Б. Пастернака, М. Шолохова, А. Ахматовой, Т. Кибирова, Т. Толстой, В. Сорокина и многих других.

Устанавливается не только происхождение магических текстов, включенных в художественные произведения, но и та новая функция, которую заговорные компоненты приобретают в «инородном» словесном окружении. Большое внимание уделено также проблеме аутентичности некоторых известных образцов заговорно-заклинательной поэзии.

Книга предназначена для литературоведов, этнографов, фольклористов, а также всех, кто интересуется историей русской культуры.