

**ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЖАНРОВ ЗАГОВОРА
И НЕКАНОНИЧЕСКОЙ МОЛИТВЫ
(НА МАТЕРИАЛЕ ЧЕШСКИХ ЛЕЧЕБНЫХ ЗАГОВОРОВ)**

Ольга С. Туманова

*Пермский государственный национальный
исследовательский университет
г. Пермь, Россия*

Keywords: non-canonical prayer, magic spell, sacral texts, interaction between genres, verbal magic.

Summary: Non-canonical prayers take up midline position between magic spells and canonical prayers, but technically they are closer to magic spells. This article devoted to analysis of intentional base, categories of addressee and addressant, situation and specific means of language in czech medical magic spells. It shows moments of interaction between genres of non-canonical prayer and magic spell. The aspect chosen for research helps us to answer the question about the difference of this genres.

Ключевые слова: неканоническая молитва, заговор, сакральные тексты, взаимодействие жанров, вербальная магия.

Аннотация: Неканонические молитвы занимают промежуточную позицию между заговорами и каноническими молитвами, однако формально и функционально тяготеют к заговорам. В данной статье через анализ интенциональной базы, категорий адресата и адресанта, ситуации и специфических языковых средств на материале чешских лечебных заговоров выявляются формы взаимодействия жанров неканонической молитвы и заговора. Выбранный ракурс исследования позволяет ответить на вопрос о том, в какой мере и на основании каких параметров возможна дифференциация данных жанров и как может быть описано их взаимовлияние.

Начиная с XIX века, восточнославянские и южнославянские заговоры постоянно находятся в фокусе внимания исследователей. Заговорно-заклинательные тексты целенаправленно собираются и анализируются фольклористами, этнографами и этнолингвистами. Однако по сей день как бы на периферии исследований находится западнославянская заговорная традиция. Чешские заговоры не были изданы отдельным сборником даже в Чехии, не говоря о России.

Исключением стала вышедшая в 2004 г. книга «Чешские заговоры: исследования и тексты», составленная Е.В. Вельмезовой (Вельмезова, 2004). Работа включает в себя тексты любовных, лечебных, бытовых, социальных заговоров, публиковавшихся в Чехии в фольклорных и этнографических сборниках, исследованиях по народной медицине и периодических изданиях («Český lid», «Květy», «Národopisný věstník československý») в XIX–XX вв. (с 1864 по 1946 гг.).

Другой лакуной является нестрогая жанровая дифференциация заговора и молитвы. Разумеется, что носители языка и фольклорного знания не всегда могут провести между ними границу. Эта ситуация типична для различных славянских традиций. Так, например, в русских говорах Пермского края – как и в народной речи жителей других регионов – происходит неразличение понятий «заговор» и «молитва». И.И. Русинова приводит такой пример: «А *молитвы* знали такие. Ак есть специальные *молитвы*. Люди *знают* такие *молитвы*, лечат старухи-те» (Русинова, 2009: 40). Отметим, что глагол *знать* функционирует в русских говорах также в значении ‘обладать магическими возможностями, сверхъестественным знанием’ (там же: 41).

Лечебные заговоры, как полярная противоположность «черным заговорам», в сознании воцерковленного человека часто утрачивали связь с народной культурой, с общим корпусом разнородных заговорных текстов, и, в силу своего исключительно положительного целевого назначения, переходили из разряда заговоров в разряд «молитв». Характеризуя особенности чешских заговоров, Е.В. Вельмезова отмечает: «Если в первоисточнике отдельные тексты называются, к примеру, молитвами, по своей структуре и семантике они могут ничем не отличаться от заговоров» (Вельмезова, 2004: 19). О равноправном функционировании канонических и неканонических молитв наряду с фольклорными заговорами пишет А.Л. Топорков (Топорков, 2005: 8–9). Т. Добжиньска при анализе исторических изменений жанров указывает на проблему «переакцентуации» первичного жанра, когда первоначальная функция текста модифицируется при сохранении его формы (Dobrzyńska, 1992: 79). Важные замечания о взаимодействии жанров народной молитвы и заговора на широком славянском материале делает Е.Е. Левкиевская: «Молитва как жанр славянской народной традиции не имеет четких характеристик, отграничивающих ее от заговора, и существенно отличается от молитвы в конфессиональном понимании этого термина» (Левкиевская, 2002: 246). При этом исследователь показывает, что данные жанры лучше дифференцируются, если

учитывать иллокутивные значения текстов, которые могут иметь форму либо просьбы, либо приказа: «Просьба или ее более сильный вариант мольба содержатся прежде всего в молитвах – как канонических, так и собственно народных», тогда как иллокуция приказа характерна для заговоров, приговоров, ритуальных диалогов и т. п. (там же: 216, 218).

В нашей статье делается попытка описать взаимодействие заговора и неканонической молитвы в рамках модели речевого жанра, разработанной Е.С. Худяковой с опорой на работы М.М. Бахтина, Т.В. Шмелёвой и К.А. Долинина и использованной ею в ходе исследования, посвященного социальной обусловленности системы жанров и жанровой компетенции в церковно-религиозной сфере (Худякова, 2009: 68). Модель представлена в виде ступеней анализа и является продуктивной для рассмотрения не только церковно-религиозных речевых жанров, но и жанров, принадлежащих собственно традиционной народной культуре. Модель включает описание интенциональной базы речевого жанра, изучение образов адресанта и адресата текста в терминах статусно-ролевых отношений, многоаспектную характеристику деятельностной ситуации и анализ языковых средств жанра.

Применение подобного подхода к чешским народным магико-медицинским текстам позволит приблизиться к ответу на вопрос о взаимодействии и дифференциации жанров заговора и молитвы. Материалом исследования послужили 187 записей лечебных заговоров из уже упоминавшегося сборника Е.В. Вельмезовой (при отсылке к ним сохраняется нумерация источника, номер страницы опускается).

Анализ всех записей, представленных в разделе лечебных заговоров, позволил нам выделить 4 структурных модели заговорного текста:

1) **Модель «молитва + апокриф»** (контаминация текста молитвы с текстом апокрифа).

2) **Модель «заговор + молитва»** (контаминация заговорного текста с текстом молитвы; вариантом можно считать заговорный текст, подкрепленный одной или несколькими каноническими молитвами).

3) **Модель «действие + сакральная аналогия»** (заговору предшествует инструкция с указанием действий, которыми должно сопровождаться его произнесение; текст строится на сакральной аналогии).

4) **Модель «абракадабра»** (текст, сам по себе наделенный сакральной функцией, главным носителем которой является написание или звучание языкового знака).

Также в исследуемом корпусе было выделено несколько контаминированных текстов. Контаминация чаще всего происходит на границе моделей «действие + сакральная аналогия» и «абракадабра». Например, практически полностью соответствующие модели 3 тексты № 19, 115, 165 содержат в себе элементы заумы, свойственной модели 4 (см., к примеру, текст № 115: *Abi, abi, jdi do Říma, Pane Bože, nemohu, vytekl mi kůň nohu, jed' pryč, nebudejemu nic* – ‘Аби, аби, иди в Рим, Господи Боже, не могу, вывихнул мне конь ногу, езжай прочь, ничего ему не будет’; № 19: *Kdo má v očích vlčí mlhu, má jít' mezi černý dobytek a pravít': Ksu, hu, mám v očích vlčí mlhu!* – ‘У кого в глазах «волчья мгла», должен пойти к черному скоту и произнести: Ксу, ху, у меня в глазах волчья мгла!’ [чтобы болезнь прошла]; здесь и далее перевод наш – О.Т.).

Кроме того, обнаружилось 7 текстов¹, формально близких к заговорам, но содержательно больше тяготеющих к предписаниям – как, например, № 143: *Každý může uřknouti, ani o tom neví. Někdo zvláště má «uřčivé» oči. Proto jde-li se na něco podívat, má dříve říci: Požehnej ráp Vůh!* – ‘Каждый может сгласить, даже не ведая об этом. Некоторые же люди имеют «урочливые» глаза. Поэтому когда такой человек идет на что-то посмотреть, он должен сказать перед этим: *Благослови, господь Бог!*’. Подобные тексты при выделении перечисленных выше моделей не учитывались.

Опишем особенности каждой из моделей заговорных текстов отдельно.

1. Модель «молитва + апокриф»

К этой модели могут быть отнесены 14 проанализированных заговоров².

Как было отмечено ранее, в подобных записях совмещены фактически несколько текстов – молитва и апокриф. Как и во многих славянских заговорных текстах, фигурирующие в них апокрифические сюжеты и мотивы могут иметь общеевропейские параллели, которые можно встретить также в германских, романских, кельтских заговорах. Рассмотрим подробнее реализацию этой модели на примере заговора «От раны» (№ 134), включающего в себя одну из таких апокрифических сюжетных схем – «Три брата / Tři bratří».

1.1. Интенциональная база. Основная интенция лечебного заговора связана с желанием излечиться от какой-либо болезни, недомогания. Интенция заговора от раны выражена как просьба «быть

¹ См. № 143, 144, 166, 189–192 в (Вельмезова, 2004).

² № 28, 29, 30, 43, 89, 119, 132, 134, 140, 156, 157, 159, 205, 206 в (Вельмезова, 2004).

целым» (буквально ‘обеспечить целостность раны’). Отметим здесь отсутствие перформативного глагола, который заменён конструкцией *Tak se jí staň, aby...* – ‘Пусть с ней [раной] станет так, чтобы...’.

1.2. Адресант. Как и в молитве, в заговоре адресант реализует роль не социальную, а психологическую – верующего лица и своего рода «проводника» божественной воли, от которой всецело зависит возможность или невозможность исцеления. Важно отметить сложный характер адресанта неканонических молитв и заговоров (как и вообще фольклорных текстов, не столько порождаемых ситуативно, сколько многократно воспроизводящихся в относительно готовом виде). С одной стороны, адресантом здесь выступает человек в момент произнесения сакрального текста, – то есть исполнитель (так этот адресант и будет называться далее). С другой, адресанты могут появляться непосредственно внутри текста, – это персонажи, которые фигурируют внутри молитвы/заговора и обращаются с просьбой либо приказом к каким-либо силам (фактически – посредники между исполнителем и этими силами, сообщающие желание человека, произносящего данный текст).

В анализируемом тексте адресант представлен в нескольких ипостасях. Первый адресант – это общеевропейский фольклорный образ «трех счастливых братьев», которых встречает Иисус Христос. Отметим, что образ трех странствующих братьев органично соотносится с представлениями народного христианства о Святой Троице. В данном тексте они предстают как травники, ищущие средство для исцеления от ран. (Таким образом, предполагается, что исполнитель заговора производит некие магические действия не самостоятельно, а при помощи братьев-травников, которых благословляет на лечение Христос.) Вторым адресантом является Христос. Наконец, третий адресант – это «шестая рана» (*šesta rana*), которая просит «святых пять ран» (*svatých pět ran*) послушать ее; при этом *svatých pět ran* являются явной метонимией Христа.

Обращение к божественной силе, которая должна помочь устранить недуг, происходит здесь косвенным образом – через указание признака, представляющего собой отсылку к прецеденту (описание событий, произошедшее с сакральными лицами в сакральном мире). То есть, подразумевая под «пятой раной» Христа, а под «шестой раной» – больного, заговаривающий «восстанавливает неравновесие бытия по сакральному образцу, аналогия с сакральным миром способствует исцелению» (Агапкина, 2005: 197). Такой прием «отсылки к прецеденту» довольно типичен для лечебных магических текстов.

1.3. Адресат. Адресат в данном тексте конкретен и единичен: *toho mi dopomáhej Otec i Syn i duch svatý, vše jeden Hospodin*. Как не раз отмечалось, обязательным признаком жанра молитвы является обращение к Богу, Богородице или святым. Также можно отметить одну из существенных черт жанрового эталона молитвы – скрытый диалогизм, предполагающий ответ молящемуся со стороны высших сил. В заговорно-заклинательных текстах эти высшие силы часто находятся не за пределами, а внутри текстовой реальности, т.е. представлены как персонажи-помощники. Кроме того, возможен их прямой разговор с другими персонажами, который реализуется в форме диалога (по схеме типа «Куда идешь? – Иду лечить»). В анализируемом тексте это обращение Христа к трем братьям-травникам: *Kde jdete št'astny bratři tři? – Hledame kořeni, ježto by ke všem ranám dobře bylo* – «Куда идете, три счастливых брата? – Ищем коренья, чтобы всем ранам было хорошо».

В тексте моделируется иная реальность и разыгрывается апокрифический сюжет. Он начинается с подготовки, поиска троицей целителей лечебных кореньев. Затем уровень суггестии повышается и активным субъектом заговора становится уже Иисус Христос. Он не только вступает в разговор с братьями, но перечисляет последовательные действия, которые должны быть немедленно реализованы в сакральном пространстве, чтоб все раны могли исцелиться. Этот ряд действий выражен с помощью нагнетения императивов: *jděťž, vezmětež, položtež* – при этом ряд императивных глаголов предполагает конечный результат: с ранами должно стать то же, «что стало с той раной, которой Лонгин Господу нашему Иисусу правый бок пронзил» (*jako se stalo té ráně, jižto Longin našemu Pánu Jezu Kristu pravý bok proklal*).

1.4. Ситуация. В народной культуре произнесение как молитв, так и отдельных заговоров (например бытовых и любовных) нередко достаточно четко приурочивается к определенным суточным и календарным отрезкам времени. Но анализируемые нами тексты, построенные по описываемой модели, не дают оснований говорить о наличии жесткой временной привязки в лечебных заговорах этой группы. Возможно, это связано с характером заговорного текста: обращение к нему происходит окказионально, в ситуации болезни.

1.5. Языковые средства. Заговор представляет собой реализацию текстов сакрального типа, обладающих рядом характерных признаков. «Сакральность выражается в особом внимании к форме текста, к языку, причем чем более “маркированные”, не свойственные бытовой речи средства используются, тем сакральность текста выше»

(Худякова, 2009: 197). Если выразиться по-другому, то чем более непонятен и труднодоступен для восприятия текст, тем выше его сакральность. (Ниже мы обратимся к рассмотрению группы текстов (модель 4), представленной заумью, фразами-палиндромами и различного рода абракадабрами, которые являются прямой иллюстрацией указанной тенденции.)

В плане отражения народных представлений о целительстве показательна речь Христа, обращенная к «трем счастливым братьям» и поясняющая назначение сакрального знания: *Klekněte na svá kolena, prisáhněte na rany Boží, že před žádným nezapřete, aniž ukradnete, aniž zato mzdy vezmete* – ‘Опуститесь на свои колени и поклянитесь ранами Божьими, что ни перед кем не утаите [этого знания], и не украдете, и не возьмете за это платы’. В ней можно увидеть отражение одной из 10 заповедей Нагорной проповеди («не укради»), реализованное как завет бескорыстного, богоугодного, направленного на благо людям использования сакрального знания. И наоборот, «скрывать знание» (досл. ‘запирать’), «красть его», «брать за него мзду» – удел колдунов, не названных, но предполагаемых в тексте заговора. Клятвой братья не только обещают помощь человеческому роду, но и отрекаются от колдовства. Такой прием можно отнести к разряду автосуггестивных, т.к. исполнителю, произносящему заговорный текст (носителю народного христианства), важно знать, что он занимается не колдовством, а делом, благословленным и поощряемым Богом.

2. Модель «заговор + молитва»

К данной модели относится 53 проанализированных текста³.

2.1. Интенциональная база. Формально заговоры именно этой модели больше всего сходны с просительными молитвами. Основной интенциональный компонент – просьба, что в текстах иллюстрируется обилием перформатива *prosim*, сопряженным с различными теонимами. Бог в заговоре получает ряд номинаций типа *všemohoucí, milostivý* и др., человек обозначается как *rab boží*.

Ключевой является установка на то, что Бог способен изменить человека – не только в духовном, но и в телесном плане (то есть вернуть от больного состояния к здоровому). Неслучаен в данном случае апеллатив к «божьей воле/божьей милости» (№12: *žehnám pro te božske milosti* – ‘заговариваю твоей божьей милостью’; № 193: *po Bohu pomohu, co mohu* – ‘волей божьей помогу, чем могу’ и др.), от

³ См. № 12, 31, 40, 42, 49, 50, 51, 58, 59, 61, 70, 82-84, 91-93, 97, 99, 102, 103, 105, 107-110, 114, 117, 120, 129, 131, 133, 135, 136, 138, 139, 147, 148, 150-154, 163, 164, 171, 180, 185, 188, 193, 202-204 в (Вельмезова, 2004).

которой зависит божественная помощь исполнителю – магическому специалисту, а следовательно, и успешное исцеление больного.

2.2. Адресант. Адресант данной модели заговорно-молитвенного текста практически совпадает с его исполнителем (вне зависимости от того, предназначен ли заговор для чтения самим больным или же магическим специалистом). Своеобразие статусно неравноправных религиозных отношений акцентируется именно в контексте заговора. Бог видится как высшая и всемогущая сущность, он же является источником благих сил (то есть от него идет здоровье), человек же – слабое существо, выступающее посредником и/или просителем.

2.3. Адресат. Как и в других заговорных моделях, адресат в данном случае конкретен, но не обязательно единичен (*prosím sv. Rannu Barboru, sv. Veroniku, Otce, sv. Trojice – ‘Прошу святую деву Барбару, святую Веронику, [Бога] Отца, святую Троицу’*). Допустимы своего рода тавтологии в обращении (в №12: *Otce, sv. Trojice*).

Отличительной и существенной чертой этой модели является подкрепление одной или несколькими каноническими молитвами, которые читаются после произнесения заговорного текста (реже встречается чтение молитв, предваряющее заговор). Их набор достаточно стандартен: *Otčenaš, Zdrávas Maria, Věřím v Boha, Zdrávas královno*. Так, молитва «Отче наш» часто используется в качестве формулы завершения (количество прочтений варьируется от 1 до 3). Каноническую молитву может заменять троекратное произнесение строчки *K tomu mně dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý!* – ‘В этом мне помогай Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой!’ (см. № 12, 31, 82). Как правило, эти молитвы должен читать сам больной.

2.4. Ситуация. Временная приуроченность любого лечебного заговорно-молитвенного текста имеет одну существенную характеристику – своевременность, которая должна определяться течением болезни. В заговорах, построенных по данной модели, сильнее выражена связь с акциональным кодом целительского ритуала – теми действиями, которыми должно сопровождаться произнесение текста. Среди них в качестве самого частотного отметим закрепивание больных участков тела (ограничение болезни в пространстве). Также в предшествующей сакральному тексту инструкции может упоминаться подготовка места, где должно происходить исцеление (например, в № 50: *Stojíc na drnu proti slunci a řiekaj...* – ‘Стоя на дёрне против солнца, говори...’), после чего наступает время произнесения основной части заговора (в данном случае – от зубной боли). Впрочем, последний прием встречается крайне редко.

2.5. Языковые средства. Среди языковых средств, создающих сакральность текста, стоит, во-первых, отметить повышенное содержание теонимов (может доходить до 10 – это можно связать с гипертрофированной множественностью адресата). Также подобные тексты насыщены анафорическими повторами: *aby mně byla dnes nápotomnice, aby s toho oka bělmo zašlo a tak jak slunce jásné bylo* – ‘чтобы была мне сегодня помощницей, чтобы с глаза бельмо сошло и он как солнце ясный был’ (№ 12).

3. Модель «действие + сакральная аналогия»

Настоящая модель представлена 60 текстами⁴.

Характерной ее особенностью является сравнительно слабая выраженность христианской символики и стилистики, проявляющейся, в основном, в зачине (*Vejmenu Páně* – № 59, 70, 83, 91, 93, 108, 121) и в канонической перформативной формуле завершения: *K tomu dopotáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý!*

3.1. Интенциональная база. Формально основную интенцию заговора можно определить как просительную (см. приведенные выше формулы зачина и завершения). Однако подобные тексты предполагают и «единоличное» воздействие исполнителя на вредоносные силы с целью устранения источника недуга, причем воздействие это выражено в форме приказа, прямого требования: *jsi-li z větru, jdi do větru, jsi-li z vody, jdi do vody...* – ‘если ты с ветра, уйди по ветру, если ты из воды, уйди в воду’ (№ 125).

3.2. Адресант. В заговорах, относящихся к данной модели, говорящий реализует, в первую очередь, роль лица, обладающего активной способностью лечить (независимо от того, является ли исполнитель магическим специалистом или нет), изгонять болезнь, «поворачивать» ее во времени и пространстве. Активность адресанта проявляется на уровне глагольной парадигмы: широко использованы глаголы действия в форме императива (*jdi, dej, rozejděte*).

3.3. Адресат. Адресат заговоров данной модели определенно нельзя назвать конкретным и единичным. Напротив, обычно он здесь двойной, и каждому из двоих адресовано свое высказывание. В таких текстах присутствует название болезни и обращение к ней с приказом удалиться, а также просьба к Богу или святым заступникам помочь говорящему в изгнании недуга.

⁴ См. № 10–11, 13–16, 18–26, 34–37, 39, 41, 44, 46, 48, 54–56, 60, 62–63, 67, 69, 85–86, 88, 93, 95, 96, 100–101, 104, 106, 115, 130, 137, 141, 146, 149, 161–162, 169–170, 174–179, 181, 183–184, 187, 194–195, 198, 200–201 в (Вельмезова, 2004).

В назывании болезни реализуется мотив «распознавания недуга». Адресат-болезнь наделяется рядом эмоционально-экспрессивных и симптоматических характеристик: *něštovico něždavico* ‘прыщ-проказник’, *zlé něštovice* ‘злые прыщи’ (№ 129), *břede bředoucí* ‘нарыв нарывистый’ (№ 130), *růže palčiva a bouřlivá* ‘роза жгучая и бурная’ (№ 137, 138) и т. д. Точная характеристика вредоносного адресата становится еще одним магическим способом проявить над ним власть, повлиять на него в нужном говорящему направлении.

Обращение к божественным силам хоть и имеет место, но занимает меньший объем в заговорном тексте. Адресат-святой призывается на помощь знахарю, чтоб помочь в изгнании недуга и исцелить больного. Встречающаяся в текстах косвенная апелляция к святому-заступнику (*při té církvi sv. Panna Barbora* – ‘при той церкви святая дева Барбара’ (№ 127)) может выполнять функцию устранения недуга.

3.4. Ситуация. Как и в предыдущих случаях, в данной модели отсутствует строгая приуроченность произнесения заговора (и изображенного в нем процесса) к конкретным временным отрезкам. Важнее оказывается указание пространственных координат – например, в № 126: *Bába jde s nemočím k potoku* ‘Баба идет с больным к ручью’. Как правило, каждая конкретная локализация обусловлена происхождением недуга: болезнь «пришла» с воды (с ветра, из-под земли, камня и т. д.), и туда же она должна уйти.

Связь и вредоносных персонажей, и самого говорящего с пространством заговора символична. Человек указывает на естественное состояние какой-либо стихии или природного объекта и велит болезни вести себя аналогичным образом, тем самым «восстанавливая неравновесие бытия» по сакральному образцу: *Nerost, znamení, jako nerostou skály a kamení od Syna Božího narození, ztrat' se hned od té hodiny, od té chvíle, jako se tratí mrtvé tělo v hrobě* – ‘Не расти, знамение, как не растут скалы и камни от рождения Сына Божьего, исчезни быстро, сей же час, сию же минуту, как исчезает мертвое тело в могиле’ (№ 46). Сакральные аналогии могут представлять собой события, которые описываются как имевшие место в жизни Христа или святых: *Říkej třikrát: Byl jest Pán Ježíšjat i umučen i Longin, rytieř slepý, proklál jemu bok svátý. Tu' jest tekla krev s vodú, tekši i přestala. Také tomuto člověku N. bílá i červená nemoc byvši i přestala* – ‘Произнеси трижды: Господь Иисус схвачен и замучен, и Лонгин, рыцарь слепой, пронзил ему бок святой. Тут текла кровь и вода, и перестала. Также и у этого человека (имярек) белая и красная болезнь была и перестала’ (№ 34); *Zmizej, zmizej, jako zmizel ten šeredný ďábel před Pánemježíšem Kristem a před Pannou Maní* – ‘Исчезни,

исчезни, как исчез отвратительный дьявол перед Господом Иисусом Христом и перед Девой Марией' (№ 94); *Pánbůh počal, já taku počnu po jeho božsky milosti* – 'Господь Бог начал, я тоже начну, его божьей милостью' (№ 95).

Другая версия, представленная в текстах этого типа, – указание на локусы, куда исполнитель отправляет болезнь для ее нейтрализации и изоляции (что тоже мыслится как восстановление естественного положения вещей): *Jestli z vody, jdi do vody; jestli z blata, – (j)di do blata* – 'если ты из воды – уйди в воду, если из болота – уйди в болото' (№ 36).

Отметим важность неязыковых действий для текстов данной модели. Их произнесение должно сопровождаться определенными актами: так, типичным компонентом ритуала является закрепление больного места (*Vezmi dřevěný uhel a tříkráte jim vrch nežitu zatlač na způsob kříže* – 'Возьми древесного угля и трижды вотри его крестом [крестообразным движением] в верхнюю часть нарыва/чирея' (№ 126); *nebo – děla nad neštovicí tři kříže; nebo – Bába drí ruku nad vředem* – 'или: делает над нарывом три креста; или: держит руку над язвой' (№ 126)). Закрепление производится именно в верхней части пораженного участка тела либо над ним. Болезнь таким образом обретает место в оппозиции «верх – низ», переводясь условно в «нижний» мир. В контексте этой семантики актуализируется этимологическое значение слова «нарыв» в чешском языке – *nežit*, буквально 'нежить', неживой, пришедший из иного мира. Болезнь, согласно такой логике, мыслится как инородный элемент в «верхнем» мире и должна немедленно вернуться вниз, а закрепление в данном случае приобретает дополнительную семантику «запирания» недуга.

Действия, сопровождающие исполнение заговоров этой группы, имеют различное происхождение и смысл (как религиозный, так и не имеющий отношения к христианской культуре): манипуляции с предметами (сжигание, закапывание) (№ 13, 60, 67, 69), зачерчивание слюной (№ 10), смазывание росой (№ 17) или соком одуванчика (№ 16), плевание на землю (№ 21, 87, 88), прикладывание растений (№ 26, 27, 39, 41), вождение косточкой (№ 94) и др.

3.5. Языковые средства. Основной прием построения таких заговоров – синтаксический параллелизм. Путем нанизывания параллельных конструкций нарастает общая суггестия текста, а конструкция типа «пришла – уходи», возникающая в обращениях к болезни, подчеркивает обратимость заболевания, возможность его отправки в место изначального существования.

4. Модель «абракадабра»

К данной модели принадлежит 18 проанализированных записей⁵. В общем корпусе чешских лечебных заговоров тексты этой модели занимают незначительное место, однако обладают ярко выраженной спецификой.

Письменные формы зауми как ритуально-магической речи, бессмысленного набора непонятных, искаженных слов, обычно ритмически организованных и зарифмованных, известны в общеславянской традиции. Некоторые из них ведут свое начало от каббалистических заклинаний и применяются в качестве амулетов от лихорадки, бешенства и др. Написанные на бумаге заговоры носят на теле, прикладывают к больному месту, съедают, сжигают и т. д. Наиболее известны среди них т. н. «Сатор»-формула, или «печать царя Соломона», и «Абракадабра», которые часто функционируют в сильно разуршенном и измененном виде (Левкиевская, 1999: 279–280).

Сакральность подобных текстов проявляется в как таковом начертании (реже – произнесении) слов-абракадабр или палиндромов. Однако заговоры такого рода нельзя называть полностью десемантизированными, так как в любом случае они, как и обычные ритуальные тексты, «содержат явные признаки прагматической организации, то есть соотносены с некоторой ситуацией – указания на отправителя, адресата, иллюкутивную цель» (Толстая, 1992: 35).

4.1. Интенциональная база – косвенная просьба об исцелении и защите. Отсутствуют традиционные для заговорного текста перформативы (типа *dopomahej*, *prosim* и т. д.), однако просьба может имплицитно подразумеваться в упоминании теонимов (*Ježiš*, *Marie*, *Josef*).

Факт написания (в единичных случаях – произнесения) теонимов может быть приравнен к обращению к святому или к группе святых. В данном аспекте логично сопоставление и сближение заговоров этой модели с импровизационными молитвами, так как «свободные (или импровизационные) молитвы создаются верующими и неверующими людьми и произносятся без вывода во внешнюю речь» (Худякова, 2009: 37).

4.2. Адресант. Адресантом зашифрованного послания выступает человек, пишущий сакральный текст, а также носящий эту запись больной (можно представить случаи, когда они будут совпадать). Заговоры этой модели обычно сопровождаются дополнительным комментарием, инструкцией, адресованной знахарю (или же любому

⁵ См. № 38, 47, 52, 71–81, 90, 113, 165, 167 в (Вельмезова, 2004).

лицу, берущему на себя функции магического специалиста, в т. ч. самому больному, если он действует самостоятельно). Комментарий представляет собой схему действий, которые должны быть выполнены в определённом порядке – как, например, в тексте № 76: *Vypros si u kupce tři mandle, na každé udělej křížek a napiš jednoho ze svatých Tři králů* – ‘Выпроси у торговца три миндальных ореха, на каждом сделай крести и напиши одного из святых Трёх королей [волхвов]’.

4.3. Адресат. Несмотря на предельную лаконичность формы и десемантизованность содержания, мы вправе говорить о скрытой диалогичности заговорных текстов этой модели. Предполагается, что высшие силы присутствуют при написании сакрального текста и/или воспринимают просьбу в процессе ношения записи больным. Их ответ – исцеление человека либо отсутствие улучшения.

Адресат заговора конкретен, но не обязательно единичен: это может быть только *Jesus*, могут быть *Ježíš, Marie, Josef*, возможны и иные варианты, связанные с почитаемыми народными святыми, например, *Kašpar, Melichar, Baltazar*.

4.4. Ситуация. Несмотря на то что тексты этой группы часто сопровождаются развернутым дополнительным комментарием, только в трех из 15 текстов были обнаружены точные указания на временные координаты. Во всех случаях они касаются сроков, в течение которых должен был подействовать магический текст: *Nosili po 9 dní na zádech lístek, na němž bylo napsáno...* – ‘Носили по девять дней на спине листок, на котором было написано...’; *Papír nosí na krku. Devátý den jde k vodě* – ‘Бумагу носит на шее. На девятый день идёт к воде’ (№ 77, 78, 81). Время в данном случае оказывается важным фактором магического процесса: болезни отпускается девятидневный срок, к концу которого она должна уйти, а человек – исцелиться.

4.5. Языковые средства. Если учесть характерное для народной культуры представление, согласно которому сакральность заговорного текста возрастает вместе с количеством не характерных для бытовой речи языковых средств, то магический статус текстов, построенных по модели «абракадабра», очень высок. Форма выходит здесь на первый план, причем важными становятся даже графические параметры (текст «абракадабры» как таковой записывается убывающими ступенями). Отметим и несвойственность подобной лексики разговорному чешскому языку, так как основной структурный материал текстов данной модели – агнонимы.

Продуктивным приемом создания подобных заговоров можно назвать палиндромичность. Одним из наиболее распространенных в западнославянской традиции является магический квадрат-палиндром

Sator, arepo, opera, rotas (лат. 'Пахарь Арепо старательно идет за плугом' (№ 167)). При абсолютной ритмичности и повторяемости элементов, важнейшее свойство палиндрома – его обратимость, то есть способность через обратное прочтение восстанавливаться в своем *status quo*, по аналогии с которым должно происходить и исцеление – восстановление больного в его нормальном здоровом состоянии.

В текстах, представляющих собой набор имен святых, важна семантика чисел: это всегда 3 (аналогия со Святой Троицей), даже одиночное имя *Jesus* повторяется три раза. Количество предметов, задействованных в магико-медицинском ритуале, также должно равняться трем (три кусочка яблока, три миндальных ореха и т. п.).

Особую группу текстов внутри данной модели представляют собственно «абракадабры»: на бумаге пишется это слово (как правило, оно встречается в текстах в искаженных формах: *Abracadabia / Adabradabra / Abcaeadabra* – см. № 78, 80, 81), расположенное в столбик, причем в каждой строчке дается на одну букву меньше – и так по убывающей. Реже реализуется обратная градация от одной буквы до целого слова. Больной либо просто носит эту бумагу на шее, либо каждый день отрывает/съедает/стирает по одной букве (процесс может сопровождаться чтением молитвы «Отче наш»).

Ритмичность и повторяемость элементов сочетается здесь с принципом «обратного счета». Этот принцип, реализованный графически и акционально (уничтожение по 1 букве в день) позволяет указать на близость абракадабры и небольшой группы т. н. «счетных» заговоров (№ 122, 123, 155, 186), семантическим центром которых как раз является обратный счет (обычно болезней, имеющих количественный показатель – язв, ран, бородавок: *od deviti osm, od osmi sedm, od sedmi šest, od šesti pět...* – 'от девяти восемь, от восьми семь, от семи шесть, от шести пять...' (№ 123)).

Итак, проанализированные нами тексты лечебных чешских заговоров выстраиваются по одной из четырех коммуникативных моделей. С учетом количественных показателей они распределяются следующим образом: наиболее частотной оказывается модель «действие + сакральная аналогия» (60 текстов), ей немного уступает модель «заговор + молитва» (53 текста), в значительно меньшем количестве представлены заговоры типа «абракадабра» «молитва + апокриф» (18 и 14 текстов соответственно). Полученные данные вряд ли можно без оговорок экстраполировать на состояние всей чешской заговорно-заклинательной традиции конца XIX – первой половины XX вв., поскольку не исключено, что фиксация и преимущественное

включение заговоров определенного типа в публикуемые сборники было обусловлено предпочтениями собирателей и составителей таких подборок.

В нашей работе мы следовали установившейся точке зрения, согласно которой народная молитва и заговор могут быть разграничены по нескольким признакам. В молитве коммуникативная интенция выражается в форме просьбы, в заговоре – в форме приказа (выраженного глагольными императивами); стиль молитвы находится под бóльшим влиянием церковных канонических текстов и апокрифической книжной традиции. Прделанный анализ позволяет констатировать тесное взаимодействие жанров лечебного заговора и неканонической молитвы в выделенных нами моделях «заговор + апокриф» и «заговор + молитва». Тексты, относящиеся к модели «молитва + апокриф», сложились под прямым влиянием книжной традиции и включают апокрифические сюжеты и мотивы. Тексты модели «заговор + молитва», как и тексты предшествующей модели, обладают иллокутивным значением просьбы и включают обращение к христианским святым, тогда как императивность (все же наличествующая) в них ослаблена.

Основным маркером модели «действие + сакральная аналогия» является наличие действий, которыми должно сопровождаться произнесение заговорного текста и которые могут не иметь явной христианской символики. Важными персонажами-адресатами в текстах этой модели выступают болезни, иногда персонифицированные (и связанные, возможно, с архаическим магическими заговорно-заклинательными текстами); обращение к ним имеет форму приказа. Что касается заговоров, построенных по принципу модели «абракадабра», то ввиду их генезиса они вряд ли могут быть прямо соотнесены как с жанром заговора, так и с жанром молитвы; здесь, скорее, можно говорить об использовании агнонимов и графических форм в функции заговора, а также констатировать высокую степень сакральности, которая приписывается подобным графически оформленным текстам в народной культуре.

На сегодняшний день одной из основных форм бытования сакрализованных текстов становится Интернет. Ряд чешских религиозных интернет-ресурсов, например modlitba.cz, направлен на аккумуляцию и своего рода «легитимизацию» неканонических и импровизационных молитв. Было бы интересно рассмотреть, сохраняются ли и как именно реализуются выделенные нами модели на этом новейшем материале.

Литература:

- Агапкина, Татьяна А. 2010. *Восточнославянские заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*. Москва: Индрик.
- Вельмозова, Екатерина В. 2004. *Чешские заговоры: исследования и тексты*. Москва: Индрик.
- Левкиевская, Елена Е. 1999. Заумь. В: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 2*. Москва: Международные отношения. С. 279-282.
- Левкиевская, Елена Е. 2002. *Славянский оберег. Семантика и структура*. Москва: Индрик.
- Русинова, Ирина И. 2009. Явление «номинативной конденсации» в сфере процессуальной магической лексики северных говоров Пермского края. В: *Лингвокультурное пространство пермского края*. Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та. С. 39-46.
- Толстая, Светлана М. 1992. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора. В: *Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения-1*. Москва: Индрик. С. 33-45.
- Топорков, Андрей Л. 2005. *Заговоры в русской рукописной традиции XV-XIX вв.* История, символика, поэтика. Москва: Индрик.
- Худякова, Екатерина С. 2009. *Социальная обусловленность системы жанров и жанровой компетенции в церковно-религиозной сфере (на примере текстов Русской Православной Церкви и Украинской Православной Церкви Московского Патриархата)*: дисс... канд. филол. наук. Пермь.
- Dobrzyńska, Teresa. 1992. Gatunki pierwotne i wtórne (czytajac Bachtina). In: *Tury tekstów: zbior studiów*. T. Dobrzyńska (red.). Warszawa: IBL. S. 75-80.