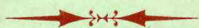


Н. Познанский

Заговоры

Опыт исследования происхождения и развития
заговорных формул

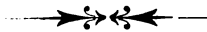




Н. Познанскій.

Заговоры.

Опытъ изелѣдованія происхожденія и развитія
заговорныхъ формуль.



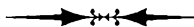
ПЕТРОГРАДЪ.

Типографія А. В. Орлова, Вас. Остр., Средній пр., д. 6.
1917.

Н. Познанский

Заговоры

Опыт исследования происхождения и развития
заговорных формул



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1995

**ББК 81
П 474**

Репринт издания 1917 года

**Статья, примечания, составление списка источников
Ф. С. Капицы**

*Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Международного Фонда «Культурная инициатива»*

ISBN 5-85759-016-7

© Статья, примечания, Ф. С. Капица, 1995

**Издательство «Индрик»
Директор — С. Григоренко
Главный редактор — Н. Волочаева
Выпускающий редактор — О. Климанов**

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
23,0 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 2529
Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стр.
Перечень цитированных въ книгъ работъ	III
Предисловіе	IX
Введение	1—8
Глава I. Обзоръ изслѣдованій заговоровъ	9—56
Сахаровъ—9, Даль—12, Буславъ—13, Анапасьевъ—17, О. Миллеръ—19, Галаховъ и Порфирьевъ—21, Ефименко—22, Иващенко—22, Помяловскій—23, Щаповъ—23, Крушевскій—23, Потебни—26, Зелинскій—30, А. Веселовскій—31, Соколовъ—32, Алмазовъ—33, Барсовъ—33, В. Миллеръ—34, Ветуховъ—34, Елеонская—37, Вутке—39, Амманъ—39, Шёнбахъ—40, Эберманъ—41, Вундтъ—45, Ревиль—45, Левн-Брюль—46, Гастеръ—47, Удаеля—48, Мансикка—49—56.	
Глава II. Морфологія заговоровъ	
Формулы <i>quotodo</i> и <i>quotodonon</i> —58, заговоры съ эпическимъ элементомъ—61, (формула врачебнаго совѣта—64, мотивъ встрѣчи со зломъ—65), диалогическіе заговоры—66, молитвообразные заговоры—67, церковныя заклинанія—69, магическіе списки—69, абракадабры—71, формула приказанія—72, одинъ изъ позднѣйшихъ видовъ заговора—73, отношеніе заговора къ молитвѣ—74, молитвенное вступленіе—77, зачинъ—77, чудесное одѣваніе—78, бѣлорусскій зачинъ—78, камень—79, перечни—80, ссыланіе болѣзни—85, „не я помогаю“—86, закрьшка—87, сквозные сямпатические эпитеты—89, языкъ заговоровъ—90, макаронизмы—91, заговоръ и духовный стихъ—92, заговоръ и пѣсня—93, ритмъ и рима въ заговорахъ—93, эпическія повторенія—94, опредѣленіе понятія „заговоръ“—94, формальное опредѣленіе понятія „заговоръ“—102, классификація заговоровъ—103, 2-й мерзбургскій заговоръ—110, „Святые на стражѣ“—111—112.	

- Глава III.** Магическая сила слова. 113—163
 Порядок изслѣдованія заговоровъ—113, постепенное уменьшеніе магической силы слова—113, молитвы древнихъ—118, ритмъ—119, сопровождающій заговоръ обрядъ—120, обряды, передающіе свойства однихъ предметовъ другимъ, и обряды, изображающіе желанное явленіе—123, самостоятельность магической силы обряда—126, обряды изобразительные—128, обряды, передающіе свойства—135, взаимоотношеніе обряда и слова—142, формулы, поясняющія магическій обрядъ—142, развитіе словесной формулы—146, развитіе заговорнаго мотива—152, неизмѣнность заговорной формулы—159, генетическое опредѣленіе понятія „заговоръ“—162—163.
- Глава IV.** Заговорные мотивы 164—280
 Чудесная щука (мотивъ загрызанія)—164, „Du Dieb sollst stehen wie ein Stock“—176, мотивъ убывающаго счета—183, мотивъ розы—185, мотивъ мертвой руки—190, мотивъ головни—192, Огненная Марія—194, мотивъ рога—202, „Въ печи огонь горитъ“—205, второй мерзебургскій заговоръ (кость къ кости и т. д.)—213, „Stehe wie der Wald und Mauer“—219, „красная дѣвица“—223, мотивъ ризы—224, мотивъ сметанія болѣзни—226, мотивъ смыванія болѣзни—228, мотивъ отстриганія болѣзни—231, мотивъ кузницы—231, столы набранные—232, мотивъ ключа и замка—237, тынъ желѣзный—244, мотивъ чудеснаго одѣванія—253, мотивъ рецепта—258, мотивъ отстрѣливанія болѣзни—260, мотивъ выклеванія болѣзни—262, Латырь-камень—264, древо—272, матеріальное опредѣленіе заговора—273, ритмъ и рима въ заговорахъ—279—280.
- Глава V.** Пѣсенныя заклинанія 281—327
 Пѣніе заговоровъ—281, чары на дождь—282, ро́рпие wanie, todsingen odegranie—285, свидѣтельства народной поэзіи—285, чары чисто ритмическія, музыка и танецъ—286, драматическій элементъ въ чарахъ—287, синкретическія массовыя чары дикихъ—289, обособленіе роли колдуна—295, шаманское камланіе—299, вліяніе ритма на характеръ заклинаній—301, роль слова въ синкретическихъ чарахъ дикихъ—302, роль ритма въ массовыхъ чарахъ—303, заклинаніе весны—306, мотивъ дрожащаго Христа—308, родство заговоровъ прозаическихъ и пѣсенныхъ заклинаній—310, заклинаніе дождя—311, заклинанія, связанныя съ обрядомъ опахиванія—313, купальскія пѣсни—317, мотивъ пашущаго Христа—319, заключеніе—326—327.

Перечень цитированных въ книгъ работъ и журналовъ.

- Алмазовъ.** Врачевальныя молитвы (Лѣтопись Ист.-Фил. Общ. при Имп. Новорос. Унив. 1900 г.).
- Алфавитный указатель** славянскихъ рукописей М. Синодальной библіотеки. Москва. 1858.
- Атманн, J.** Volkssegen aus dem Böhmerwald (Zeitschrift d. V. f. Volkskunde, 1891—1892).
- Андерсонъ, В.** Романъ Апулея и народная сказка. Т. I. Казань. 1914.
- Аничковъ, Е.** Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ, ч. I. Спб. 1903.
- „ „Микола Угодникъ“ и „св. Николай“ (Зап. Нео-Филол. Общ. при Имп. Спб. Унив. Вып. II, № 2).
- Апокалипсисъ.**
- Аванасьевъ, А.** Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу, I—III, М. 1865.
- „ „ Русскія народныя сказки, V, М. 1914.
- Барсовъ, Н.** Къ литературѣ объ историческомъ значеніи русскихъ народныхъ заклинаній (Рус. Стар., 1893, I).
- Bartsch, K.** Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. Wien. 1879.
- Безоносовъ, П.** Дѣтскія пѣсни. М. 1868.
- Буслаевъ.** Историческіе очерки русской народной словесности и искусства. Спб. I, II, 1861.
- Бѣляевъ, П.** Религіозныя и психологическія представленія первобытныхъ народовъ (Этн. Об., 1913, I—II).
- Веселовскій, А. Н.** Психологическій параллелизмъ и его формы въ отраженіяхъ поэтическаго стиля (Ж. М. Н. Пр., 1898, III).
- „ „ Замѣтки и сомнѣнія о сравнительномъ изученіи средневѣковаго эпоса (Ж. М. Н. Пр., 1868, XI).
- „ „ Три главы изъ исторической поэтики. 1899. г.
- „ „ Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ. Спб. 1880—88 гг.
- „ „ О методѣ и задачахъ исторіи литературы, какъ науки (Ж. М. Н. Пр., 70 г., 11).
- „ „ Изъ введенія въ историческую поэтику.
- Ветуховъ, А.** Заговоры, заклинанія, обереги и другіе виды народнаго врачеванія, основанные на вѣрѣ въ силу слова (Русскій Филологическій Вѣстникъ 1901—1907 гг.).
- Виноградовъ, Н.** Заговоры, обереги, спасительныя молитвы и пр. Спб. 1908 г.

Wielä. Warszawa.

Wilslocki, H. Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen, I 1893.

Востоковъ. Описаніе русскихъ и словенскихъ рукописей Румянцевскаго музея.

Wundt. Völkerpsychologie, II, 2, Leipzig, 1903.

Wuttke, A. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin, 1869.

Галаховъ. Исторія русской словесности, I, 1880 г.

Gaster, M. Two thousand years of a charm against the child-stealing witch (Folk-Lore, XI).

Grimm. Kinder-und-Hausmärchen. Göttingen, 1857.

Grohmann. Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. 1864.

Гроосе. Происхождение искусства. Москва, 1899 г.

Hoefler. Die Kalenderheiligen als Krankheits-Patrone beim Bayerischen Volk (Zeitschrift d. V. f. V., 1891).

Даль. О повѣрїяхъ, суевѣрїяхъ и предразсудкахъ русскаго народа. Спб. 1880 г.

Деруновъ. Сказки, пѣсни, заговоры и пословицы въ Пошехонскомъ уѣздѣ (Воскресный Досугъ, 1871, т. XVII).

Добротвороній. Русская простонародная медицина. Казань, 1874.

Ebermann, O. Blut-und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt. Berlin. 1903. Palaestra, XXIV.

Едемскій, М. Заговоры, собранные въ Олонецкой губ. (рукопись).

Елеонская, Е. Заговоръ и колдовство на Руси въ XVII и XVIII столѣтїяхъ (Русскій Архивъ, 1912, кн. 4).

„ „ Нѣкоторыя замѣчанія по поводу сложенія сказокъ. Заговорная формула въ сказкѣ (Этнографическое Обзорїе, 1912, I—II).

Ефименко, П. Сборникъ малорусскихъ заклинаній. М. 1874.

„ „ Матеріалы по этнографіи русскаго населенія Архангельской губ. Москва. 1877.

„ „ О заклинанїяхъ (Труды Архангельскаго Статистическаго Комитета, 1865 г.).

Folk-Lore: London.

Frazer. The golden bough. London, 1890.

Fustel de Coulanges. La cité antique. Paris, 1908.

Живяя Старина.

Забѣлинъ, И. Домашній бытъ русскихъ царицъ, М. 1869.

Залаясоній. Чародѣйство въ Сѣверо-западномъ краѣ въ XVII—XVIII вв. (Этн. Об., V).

Зеленинъ, Д. Великорусскія сказки Пермской губ. Петроградъ, 1914 г.

„ „ Описаніе рукописей ученаго архива Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, в. I, 1914 г., в. II, 1915 г. Петроградъ.

Зелинский, Ф. О заговорахъ (Сборникъ Харьковскаго Ист.-Фил. Общ., X).

Иващенко, П. Слѣды языческихъ вѣрованій въ южно-русскихъ шептанїяхъ. 1878.

Извѣстія Архангельскаго Общества Иаученія Русскаго Сѣвера.

- Напевала**, переводъ Э. Гранстрема, Спб. 1881.
- Нирличниковъ, А.** Св. Георгій и Егорій Храбрый. Спб. 1879.
- Козыревъ, Н.** Колдовство и знахарство въ Островскомъ уѣздѣ (рукопись).
- Комаровъ, М.** Новая збирка народныхъ малорусскихъ прыказокъ, прысливливъ, помовокъ, загадокъ и замовлянъ. Одесса. 1890.
- Коробка, Н.** Чудесное дерево и вѣщая птица (Жив. Старина, 1910 г., III).
- „ „ „Камень на морь“ и камень алатырь (Жив. Ст., 1908 г., IV).
- Котляревскій, А.** О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ. Москва. 1868.
- Крушевскій, Н.** Заговоры, какъ видъ русской народной поэзи. Варшава, 1876 г. (Варш. Ун. Изв.).
- Курсъ** знахарства народныхъ заговоровъ. Москва, 1914.
- Lagousse.**
- Letourneau, Ch.** L'évolution littéraire dans les diverses races humaines. Paris, 1894.
- Levy-Bruhl.** Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris. 1910.
- Lud.**
- Luciani Samosatensis** Opera. Lipsiae. MCMVI.
- Лѣтописи** русской литературы и древностей. Москва, 1862.
- Маловъ, С.** Нѣсколько словъ о шаманствѣ у турецкаго населенія Кузнецкаго уѣзда Томской губерніи (Живая Стар., 1909, II—III).
- Майновъ, Л.** Великорусскія заклинанія (Записки Имп. Русск. Географ. Общ. по отд. этнографіи, т. II. Спб. 1869).
- Mansikka, V.** Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen. Helsingfors, 1909.
- Мансинка, В.** Заговоры Шенкурскаго уѣзда (Жив. Ст., 1912).
- „ „ Представители злого начала въ русскихъ заговорахъ (Жив. Старина, 1909, IV).
- „ „ Заговоры Пудожакаго уѣзда Олопецкой губ. (рукопись).
- Мандельштамъ.** Опытъ объясненія обычаевъ, созданныхъ подъ влияніемъ мѣна. Спб. 1882.
- Масперо, Г.** Древняя исторія ³. Спб. 1905.
- Матеріалы по этнографіи латышскаго края**, подъ ред. **Ө. Я. Трейланда** (Извѣстія Им. Общ. Люб. Ест., Антр. и Этн., т. XL. Труды этнограф. отд. кп. VI. 1881 г.).
- Mélusine.** Paris.
- Миллеръ, В.** Ассирійскія заклинанія и русскіе народные заговоры (Русская Мысль, 1896, VII).
- Миллеръ, О.** Илья Муромецъ и богатырство Кіевское. Спб. 1869.
- „ „ Опытъ историческаго обзоренія русской словесности ². Спб. 1865.
- Михайловскій, В.** Шаманство (Географическій сборникъ К р у б е р а, Азиатская Россія).
- Moszyńska.** Kurajo (Zbiór wiadomości do Antropologii krajowej, Kraków. 1881, I).
- Новомбергскій.** Врачебное строеніе въ до-Петровской Русн, 1907 г.
- Огородниковъ.** Заговоры, собранные въ Саломбалѣ (Труд. Арх. Стат. К. 1865 г.).

- Памятники** отреченной русской литературы, изд. Н. Тихомировымъ, т. **Regret. Erreurs, superstitions, doctrines médicales.** Paris. 1879.
- Пешаловскій.** Эпиграфическіе этюды. Спб. 1873.
- Поповъ, Г.** Русская народно-бытовая медицина, Спб. 1903 г.
- Порфирьевъ.** Исторія русской словесности. Казань, 1879.
- Петенія, А.** Малорусская народная пѣсня. Воронежъ, 1877.
- „ „ Изъ записокъ по теоріи словесности. Хар. 1905 г.
- „ „ Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень. Варшава, 1887 г.
- „ „ О мнѣйшемъ значеніи нѣкоторыхъ обрядовъ и повѣрій. Чтенія. 1865.
- „ „ О нѣкоторыхъ символахъ въ славянской народной поэзіи. Харьковъ, 1860 г.
- Prahn.** Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg (Zeitschr. d. V. f. Volkskunde, 1891).
- Пыпинъ.** Исторія русской литературы ³ I. Спб. 1907.
- Reinach.** Le chêne dans la médecine populaire (L'Antropologie, 1893, IV).
- Réville.** Les religions des peuples non-civilisés. Paris, 1883.
- Revue des Traditions Populaires.**
- Романовъ, Е.** Бѣлорусскій сборникъ, V. Витебскъ, 1891.
- Рудченко.** Народныя южно-русскія сказки. Кіевъ, 1869.
- Русскій Филологическій Вѣстникъ.**
- Sand, G.** La petite Fadette. Bruxelles. 1849.
- Сахаровъ.** Сказанія русскаго народа ³. Спб. 1841.
- Семенова-Тянь-Шанская, О.** Жизнь „Ивана“. Петроградъ, 1914.
- Соколовъ, М.** Матеріалы и замѣтки по старинной славянской литературѣ, I, Москва, 1888.
- „ „ Апокрифическій матеріаль для объясненія амулетовъ (Ж. М. Нар. Пр. 1889, VI).
- „ „ Новый матеріаль для объясненія амулетовъ, называемыхъ эмбевиками (Древности. Труды славянской ком. Имп. Моск. Археол. Общ., I, 1895 г.).
- Соколовы, Б. и Ю.** Сказки и пѣсни Бѣлозерскаго края. Москва. 1915.
- Спенсеръ.** Тайственный міръ. Спб. 1899.
- Срезневскій, В.** Описаніе рукописей и книгъ, собранныхъ для Императорской Академіи Наукъ въ Олонецкомъ краѣ. Петроградъ. 1913 г.
- Стровецъ, С.** Описаніе памятниковъ славяно-русской литературы, хранящихся въ публичныхъ бібліотекахъ Германіи и Франціи. М. 1841.
- Сущевъ, Н.** Колдуны, вѣдуны, упыри. Харьковъ. 1891.
- „ „ Личные обереги отъ сглаза. Харьковъ, 1896.
- „ „ Очеркъ исторіи колдовства въ Западной Европѣ. Харьковъ 1878 г.
- Schönbach.** Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1900),

Schulenburg von, W. Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Speewald. Leipzig. 1880.

„ „ „ Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Schuster, F. Siebenbürgisch-sächsische Volkslieder, Sprichwörter, Räthsel, Zauberformeln und Kinder-Dichtungen. Hermannstadt. 1865.

Тоеррен. Wierzenia mazurskie (Wisła V—VII).

Труды Архангельскаго Статистическаго Комитета, 1865.

Труды Этно. Отд. О. Л. Е. А и Э.

Udziela, M. Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego. Warszawa. 1891.

Zingerle. Segen und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Handschrift des XV Jahrhunderts (Zeitschrift d. V. f. Volkskunde, 1891).

Чубинский. Труды Этнографической Экспедиции, IV.

Щаповъ. Историческіе очерки народнаго міросозерцанія и суевѣрія. 1867 г.

Этнографическое Обзорѣніе.

Яцимирскій, А. Славянскія и русскія рукописи румынскихъ библиотекъ. Спб. 1905.

* * *

Архивъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества.

* * *

ОПЕЧАТКИ.

<i>Стр.</i>	<i>Строка.</i>	<i>Напечатано.</i>	<i>Должно быть.</i>
67	17 сверху	Lżesz	Łżesz
79	6 сверху	Zeby	Żeby
"	"	zazegnywać	zażegnywać
104	3 сверху	и не	а не
128	19 сверху	Мангарта	Мангардта
155	4 снизу	Румянецъвской библіотеки	румынскихъ библіотекъ
208	14 сверху	Щчобъ	Шшчобъ
"	15 сверху	Шобъ твоє	Щобъ твоє

Предисловіе.

Предлагаемая вниманию читателей работа написана мною еще пять лѣтъ тому назадъ, когда я былъ студентомъ Петроградскаго Университета. Въ 1913 году рукопись, подъ заглавіемъ „Опытъ генетическаго изслѣдованія заговоровъ, какъ особаго вида народнаго творчества“, была представлена въ Академію Наукъ на конкурсъ по соисканію преміи имени *М. Н. Ахматова* и удостоилась малой преміи. Въ то время печатать свою работу я не предполагалъ, намѣреваясь продолжать изученіе заговоровъ и подвергнуть болѣе тщательному изслѣдованію затронутые въ работѣ вопросы. Но постепенно научные интересы мои уклонились въ сторону отъ заговоровъ, и, не рассчитывая въ скоромъ времени вернуться къ нимъ, я рѣшаюсь теперь подѣлиться съ читателями скромными результатами моихъ занятій. Работа печатается въ томъ видѣ, въ какомъ она представлялась на конкурсъ, если не считать нѣкоторыхъ фактическихъ дополненій.

Что касается нѣкоторыхъ недостатковъ чисто внѣшней стороны книги, то они объясняются исключительно тяжелыми условіями, въ какихъ теперь ведется всякая типографская работа.

Съ чувствомъ искренней признательности вспоминаю свѣтлой памяти покойнаго *Всеволода Теодоровича Миллера* и приношу живѣйшую благодарность *Алексью Александровичу Шахматову*, безъ нравственной поддержки которыхъ настоящая работа едва ли увидѣла бы свѣтъ. Считаю своимъ долгомъ принести также глубокую благодарность Историко-Филологическому Факультету Петроградскаго Университета, давшему мнѣ возможность напечатать свою работу въ „Запискахъ“.

Н. П.

ВВЕДЕНИЕ.

При изученіи всякаго явленія неизбѣжны два момента: во-первыхъ, надо опредѣлить явленіе, какъ таковое, безъ отношенія къ другимъ явленіямъ родственнаго порядка; во-вторыхъ, опредѣлить мѣсто изслѣдуемаго явленія въ ряду этихъ родственныхъ явленій. Пока нѣтъ отвѣта на второй вопросъ, явленіе не можетъ считаться изученнымъ, потому что остается за бортомъ научной системы, объединяющей и объясняющей данный классъ явленій. Для филолога, конечно, интересно изученіе мертваго языка; но главная его цѣль—опредѣлить мѣсто и значеніе изучаемаго языка въ семьѣ другихъ сродныхъ языковъ. Это и есть самый интересный моментъ въ научной работѣ, потому что на этомъ пути самое ничтожное съ перваго взгляда явленіе можетъ превратиться въ глубокой философскій вопросъ. Точно такія же требованія долженъ ставить себѣ и изслѣдователь всякихъ другихъ продуктовъ словеснаго творчества. Въ данномъ случаѣ дѣло идетъ о цѣломъ классѣ явленій: заговорахъ, заклинаніяхъ, оберегахъ и т. д., какъ особомъ видѣ словеснаго творчества. Въ какомъ же положеніи находится изслѣдованіе ихъ съ отмѣченныхъ выше точекъ зрѣнія? Изучена ли сущность явленія? Что такое „заговоръ“? Хотя уже не малое количество ученыхъ пыталось разобраться въ этомъ вопросѣ, но, къ сожалѣнію, приходится констатировать фактъ, что дѣло находится въ самомъ печальномъ положеніи. Даже не опредѣлена еще та характерная черта, которая ставитъ границу между этимъ видомъ творчества и сосѣдними. Если такъ дѣло обстоитъ съ первымъ вопросомъ, то само собою понятно, что еще въ худшемъ положеніи находится второй вопросъ. Вѣдь, на него только тогда и можно отвѣтить, когда рѣшенъ первый. Однако давно уже было заявлено о правѣ заговоровъ на мѣсто въ исторіи литера-

туры. И мѣсто имъ дано. Мифологи заявили о правахъ заговора, они же сдѣлали ему и очень почетный пріемъ. Бѣда лишь въ томъ, что не указали для него опредѣленнаго мѣста. Они нашли въ заговорахъ богатый матеріалъ для своихъ фантастическихъ построекъ въ области мифологии; это и было причиной радушнаго пріема. А вопросъ о томъ, чѣмъ же заговоръ отличается отъ другихъ видовъ народнаго творчества, ихъ мало интересовалъ. Для нихъ былъ важенъ не *видъ* творчества, а его содержаніе, своеобразно истолковываемое. Естественно, что при такой постановкѣ вопроса положеніе заговора было очень непрочное и должно было пошатнуться съ крушеніемъ мифологической школы. Такъ оно и случилось. Правда, правъ заговора на мѣсто въ исторіи литературы никто не оспариваетъ, изслѣдованіе ихъ все разрастается, но мѣста въ исторіи литературы они фактически не имѣютъ. Въ курсъ народной словесности историками механически вставляются нѣсколько страничекъ о заговорахъ, да и то не всегда. И гдѣ ихъ ни приклеилъ — все хорошо. Такое отгѣсненіе заговора понятно само собой, разъ вниманіе обращается не на форму, а на содержаніе. Вѣдь, содержаніе-то его почти всегда то же самое, что и въ апокрифахъ, сказкахъ, пѣсняхъ и т. д., въ видахъ народнаго творчества, болѣе богатыхъ и болѣе доступныхъ изслѣдованію. А если дѣло обстоитъ такъ, то, дѣйствительно, заслуживаетъ ли заговоръ того почетнаго мѣста въ исторіи словесности, о какомъ мечтали мифологи? Вѣдь, для исторіи литературы важно главнымъ образомъ содержаніе литературныхъ видовъ, то измѣнчивое, носителями чего они являются, художественно выраженные идеи и движеніе ихъ ¹⁾. А заговоры съ этой точки зрѣнія представляютъ самый неблагодарный матеріалъ. Въ нихъ меньше, чѣмъ

¹⁾ А. Н. Веселовскій.— „Исторія литературы въ широкомъ смыслѣ этого слова — это исторія общественной мысли, насколько она выразилась въ движеніи философскомъ, религіозномъ и поэтическомъ и закрѣплена словомъ“ (О методѣ и задачахъ ист. лит., какъ науки, ст. 14). „Исторія литературы есть исторія общественной мысли въ образно-поэтическомъ переживаніи и выражающихъ его формахъ“ (Изъ введенія въ ист. поэт., ст. 1).

во всякомъ другомъ поэтическомъ видѣ, замѣтна смѣна идей и настроеній. Такая неподвижность объясняется неизмѣнностью самого объекта заговора. Если въ наши дни заговоръ отъ крови служитъ выраженіемъ желанія, чтобы кровь остановилась, то и тысячи лѣтъ назадъ онъ выражалъ то же самое желаніе. Измѣнилась лишь форма выраженія. Такимъ образомъ, оказывается, здѣсь отношеніе между содержаніемъ и формой какъ разъ обратное тому, какое интересно для исторіи литературы. Только отдѣльнымъ заговорамъ удалось избѣжать этой роковой судьбы. Использование же заговоровъ въ томъ родѣ, какъ это дѣлали миѳологи, т. е. разсматриваніе ихъ, какъ отголосковъ исчезнувшей миѳологической системы, или же въ духѣ Мансикка, перевернувшего теорію миѳологовъ наизнанку, крайне рискованно. Дѣло въ томъ, что тѣ фантастическіе образы, какіе миѳологи считали отраженіемъ миѳа, а Мансикка — христіанскими символами, могли возникнуть изъ самыхъ реальныхъ источниковъ. Что въ нѣкоторыхъ случаяхъ дѣло обстояло именно такъ, это мы увидимъ въ дальнѣйшемъ. Такъ могли явиться, напр., образы чудесной шуки, желѣзнаго тына, булатнаго дуба и т. д. Оказывается, что и использование самого содержанія заговоровъ въ историко-литературныхъ или какихъ-либо другихъ цѣляхъ рискованно, пока не изслѣдованы причины появленія въ данной формѣ именно такого, а не другого содержанія. Слѣдовательно, при изученіи заговора, прежде всего приходится изслѣдовать именно форму и ея развитіе. А это болѣе интересно для теоріи, чѣмъ для исторіи словесности. Такимъ образомъ, мы приходимъ къ постановкѣ перваго вопроса. Надо изслѣдовать заговоръ, какъ *особый видъ* словеснаго творчества, разсмотрѣть его формы, прослѣдить ихъ развитіе, опредѣлить ихъ содержаніе и выяснитъ отношеніе содержанія къ формѣ.

Отчасти этихъ вопросовъ касались два первоклассныхъ русскихъ ученыхъ — Потебня и Веселовскій и послѣдователи перваго. Но они опять таки изслѣдовали заговоръ не самъ по себѣ, а какъ одинъ изъ случаевъ проявленія психологическаго параллелизма, мышленія посредствомъ сравненія; словомъ, они интересовались имъ постольку, поскольку замѣчали въ немъ *сходство* съ другими

видами народнаго творчества, а не *разницу*; обращали вниманіе не на оригинальныя черты заговора, а на общія всей народной поэзіи. Рѣшенію намѣченныхъ сейчасъ вопросовъ я и посвятилъ эту работу. Невозможность въ достаточной мѣрѣ использовать западно-европейскіе заговоры была причиной того, что нѣкоторыя положенія могутъ показаться слабо аргументированными. Однако для меня ручательствомъ въ правильности избраннаго пути изслѣдованія и теоріи, явившейся результатомъ его, служить то обстоятельство, что даже въ томъ несовершенномъ видѣ, въ какомъ мнѣ удалось представить развитіе заговоровъ, они выступаютъ уже съ опредѣленной, характерной физиономіей, требующей и опредѣленнаго мѣста для себя среди другихъ видовъ поэтическаго творчества, а, слѣдовательно, является возможность отвѣта и на второй изъ поставленныхъ выше двухъ кардинальныхъ вопросовъ. Но это требуетъ привлеченія къ дѣлу новаго матеріала и новаго не менѣе кропотливаго изслѣдованія. Поэтому я позволяю себѣ во введеніи сдѣлать лишь краткое указаніе того направленія, въ какомъ должно искать отвѣта, на основаніи данныхъ, уже добытыхъ совершенною частью работы.

Такъ гдѣ же мѣсто заговора въ ряду другихъ видовъ поэтическаго творчества? Прежде всего—что это, эпическое, лирическое или драматическое творчество? Ни то, ни другое, ни третье. Или вѣрнѣе—и то, и другое, и третье, и даже четвертое, поскольку заговоръ является въ прозаическомъ видѣ. Съ теоретической стороны тѣмъ и интересенъ заговоръ, что онъ является отличнымъ представителемъ примитивнаго синкретическаго творчества, изъ котораго дифференцировались потомъ отдѣльные поэтическіе виды. Поскольку заговоръ заключаетъ въ себѣ элементъ дѣйствія, онъ относится къ драматическому творчеству. Здѣсь мы находимъ тѣ *дрѣвца*, ячейки, изъ которыхъ потомъ развилось драматическое дѣйствіе; здѣсь мы видимъ, какъ къ *дрѣвца* присоединялись *лѣтѣвца*, можемъ прослѣдить зарожденіе ихъ. Зародыши драматическаго творчества были именно въ заклинанія и заговорахъ. Но въ благоприятныя условія для развитія ихъ попали далеко не всѣ заклинанія. Естественно, что заговоры част-

наго характера, т. е. исполнявшіеся въ интересахъ отдѣльнаго лица, не получили дальнѣйшаго развитія въ этомъ направленіи, такъ какъ не находили необходимой для себя общественной поддержки. Въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ стояли заклинанія коллективныя, общественныя, т. е. совершавшіяся цѣлою группой въ интересахъ общины. Коллективныя заклинанія представляютъ уже сплошь да рядомъ рельефно выраженныя характерныя черты драмы: синкретизмъ дѣйствія, мимики и слова. Но судьба и этихъ заклинаній была различна. Рѣшительнымъ моментомъ для дальнѣйшаго развитія заклинанія является отношеніе его къ культу. Оно могло обратиться либо въ культъ, либо въ простой обрядъ, не имѣющій никакого касательства съ культомъ. Исслѣдованіе Фрэзера ¹⁾ показало, въ какомъ отношеніи къ заклинанію стоятъ нѣкоторыя арійскіе культы, а въ частности культъ Діониса и Деметры, что для насъ особенно важно. Съ другой стороны достаточно опредѣленно уже установлено и отношеніе обряда къ заклинанію ²⁾. Въ томъ и другомъ случаѣ въ основѣ усматривается заклинаніе. Понятно, что судьба драматическаго элемента въ культѣ и въ обрядѣ должна быть различной. Культъ сохраняетъ свою важность и серіозность, обрядъ вырождается въ игру и шутку. Вотъ каковъ предполагаемый путь доисторическаго развитія драматическаго творчества. Въ концѣ его мы находимъ двѣ вѣтви. Какая же изъ нихъ дала тотъ побѣгъ, который развился въ античную драму? Обратимъ вниманіе на то, что описанный сейчасъ процессъ драматическаго развитія намѣчается безъ помощи исслѣдованія самой драмы, какъ литературнаго вида. Теперь обратимся къ теоріи возникновенія драмы, созданной на основаніи данныхъ, представляемыхъ самой драмой. Ее высказалъ еще Аристотель, и она до сихъ поръ повторяется. Что же онъ говоритъ? Хотя показанія Аристотеля, нѣсколько сбивчивы, все же онъ опредѣленно указываетъ, два исходныхъ пункта драмы. И эти два источника оказываются, какъ будто, тѣми двумя вѣтвями, какими кончилась доисторическая эпоха драмы. У Ари-

¹⁾ Frazer. The Golden Bough ¹. London. 1890.

²⁾ Е. В. Аничковъ. Весенняя обрядовая пѣсня. СПБ. 1903 г.

стотеля сплетаются двѣ теоріи: по одной—драма происходитъ изъ взаимодѣйствія культовъ Діониса и Деметры, по другой—изъ пелопоннесской сатирической игры ряженныхъ. Совпаденіе двухъ концовъ въ первомъ случаѣ очевидно, если мы припомнимъ выводы Фрезера относительно упомянутыхъ культовъ. Можно установить совпаденіе и двухъ другихъ концовъ. Для этого потребуется изслѣдовать отношеніе сатирической игры къ обряду, имѣющему въ основѣ заклинаніе. Что это была за игра? Прежде всего самое названіе трагедіи — *τραγῳδία* — подчеркиваетъ въ ней два элемента: элементъ мимики, ряженія и элементъ пѣнія. *Τραγῳδία* — пѣсня козла, сатировъ. Очевидно, это была хорожденная обрядовая игра. А, какъ установлено, обрядовыя игры, сопровождающіяся пѣніемъ, пляской, ряженіемъ, первоначально вовсе не были простой забавой; онѣ имѣли важное соціальное значеніе. Онѣ развились изъ магическаго обряда, изъ заклинанія, и сплошь да рядомъ заключаютъ еще въ себѣ его отголоски. Нѣтъ ли такихъ отголосковъ и въ сатирической игрѣ? Самое участіе сатировъ уже даетъ поводъ заподозрить здѣсь присутствіе заклинательнаго элемента. Сатиры изображались полулюдьми-полукозлами. Откуда взялся такой образъ? Что это, изображеніе досужей фантазіи? Трудно допустить. Мы знаемъ, какую важную роль играло въ жизни первобытнаго человѣка то, что у насъ часто является только въ видѣ забавы. Такъ было хотя бы съ танцемъ. Относительно умственной дѣятельности надо допустить то же самое. Не слѣдуетъ никогда забывать, что примитивный человѣкъ вынужденъ неустанно бороться за свое существованіе. Все, что онъ создаетъ, имѣетъ либо прямое, либо косвенное отношеніе къ этой борьбѣ. Если намъ и кажутся фантастическія созданія примитивной миѳологіи плодомъ необузданной фантазіи, мы все-таки не имѣемъ права называть ихъ таковыми, пока не выясненъ самый процессъ созданія этихъ образовъ. Заговоры, особенно русскіе, столь обильные подобными образами, и здѣсь могутъ оказать громадную услугу миѳологіи. Въ нихъ намъ удастся иногда прослѣдить процессъ превращенія самаго реальнаго образа въ цѣлую фантазмагорію и вскрыть его психологическіе мотивы. Если мы теперь съ этой точки зрѣнія будемъ разсматривать сатира,

то прежде всего спросимъ: не соотвѣтствуетъ ли онъ какому-нибудь реальному образу? Есть основаніе предположить, что изображеніе сатира явилось на почвѣ заклинательнаго обряда. Полную параллель образа мы находимъ въ мимическихъ танцахъ различныхъ дикихъ народовъ. У американскихъ краснокожихъ видимъ получеловѣка-полубизона ¹⁾. Это въ бизоньемъ танцѣ, гдѣ участники танца наряжаются бизонами. У новогвинейскихъ дикарей—получеловѣкъ-полурыба. Тоже въ мимическомъ танцѣ ²⁾. Отношеніе этихъ танцевъ къ заговору будетъ разобрано ниже (гл. V). Они тоже являются заклинаніями. Ряженіе бизономъ или рыбою стоитъ въ связи съ тѣмъ, что служитъ главнымъ промысломъ племени. Въ первомъ случаѣ—охота, во второмъ — рыбная ловля. Совершенно аналогичнымъ образомъ могли появиться у грековъ въ періодъ пастушескій или также охотничій полулюди-полукозлы, появиться на почвѣ заклинанія. Потомъ уже заклинаніе выродилось въ сатирическую игру. Такъ совпадаютъ и двѣ другія вѣтви драмы, историческая и доисторическая. Вотъ путь, какой намѣчается для изслѣдованія отношенія заговора къ драмѣ.

Аналогичныя отношенія можно установить между заговоромъ и лирикой. Поскольку заговоръ заключаетъ въ себѣ отголоски душевныхъ переживаній своихъ творцовъ, онъ лириченъ. И судьба хранящихся въ немъ лирическихъ задатковъ также, главнымъ образомъ, зависѣла отъ соціальнаго значенія заговора и отношенія его къ культу. Если лирический заговоръ примыкалъ къ культу, то онъ обращался въ религиозную пѣснь, молитву, гимнъ; если же оставался внѣ культа, изъ него развивалась обрядовая пѣсня-заклинаніе. Потомъ характеръ заклинанія утрачивался. Если для Потебни заговоръ — *Limus ut hic dure scit et haec ut cera liquescit uno eodemque igni, sic—nostro Daphnis amore*—безъ сомнѣнія есть молитва ³⁾, то мнѣ

¹⁾ Reville. Les religions des peuples non-civilisés. Paris. 1888. I, 269.

²⁾ Е. Аничковъ. Весенняя обрядовая пѣсня. 1903 г., ст. 85.

³⁾ А. А. Потебня. Изъ записокъ по теоріи словесности. 1905 г., ст. 458.

кажется, что слѣдующая, распѣваемая и понынѣ народомъ на купальскихъ играхъ пѣсня восходитъ къ источнику однородному съ источникомъ латинскаго заговора.

Oj na Kupajli, ohńi horýt',
 A u Iwana serce boýt'.
 Nechàj boýt', nechàj znaje,
 Nechàj inszoji ne zajmaje,
 Nechàj jidnù Hannu maje ¹⁾.

Оба произведенія возникли, надо полагать, изъ чары-присушки (см. гл. V).

Наконецъ, третій элементъ заговора—эпическiй. Влiянiе на соотвѣтствующiй видъ народной поэзи онъ, кажется, имѣлъ очень незначительное (въ частности на созданiе апокрифическихъ сюжетовъ). Зато въ развитiи самого заговора онъ имѣлъ рѣшающее значенiе. Два первыхъ элемента должны были отступить предъ послѣднимъ. Въ заговорахъ отразились любопытные приемы эпическаго творчества примитивнаго ума. Изслѣдованiе главнымъ образомъ эпическихъ сюжетовъ заговора и составитъ центръ настоящей работы.

Таковъ литературный интересъ изученiя заговора. Но не менѣе интересенъ онъ и съ другихъ точекъ зрѣнiя. На исторiи заговора, какъ увидимъ, отразилась, напр., одна изъ самыхъ драгоцѣнныхъ чертъ человѣческаго разума. Та именно, которая движетъ человѣчество по пути прогресса во всѣхъ областяхъ. Можетъ быть, это утвержденiе покажется парадоксомъ. Въ заговорахъ привыкли видѣть, напротивъ, проявленiе глупости человѣческой. Однако это не такъ. Постоянное стремленiе отыскать причину даннаго явленiя, объяснить непонятное—вотъ что было главнымъ двигателемъ въ исторiи заговора. Вѣковѣчный вопросъ „почему?“ появлялся на каждой исторической ступени заговора. Каждая слѣдующая ступень была отвѣтомъ на него. И, если мы теперь съ улыбкой готовы смотрѣть на создавшуюся такимъ образомъ наивную систему, менѣе всѣхъ виноваты въ этомъ творцы ея.

¹⁾ Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej. Kraków. 1881, t. V, Moszyńska, st. 27.

I

Обзоръ изслѣдованій заговоровъ.

Уже многіе ученые обращали вниманіе на заговорную литературу. Выводы, къ какимъ они приходили, можно найти въ двухъ послѣднихъ крупныхъ трудахъ по этому вопросу—Ветухова и Мансикка. Однако я считаю не лишнимъ и въ своей работѣ предложить подобный обзоръ по слѣдующимъ соображеніямъ. Болѣе подробный очеркъ (Мансикка) написанъ на нѣмецкомъ языкѣ. Кромѣ того оба они страдаютъ извѣстными недостатками. Очеркъ Ветухова не полонъ, представляетъ изъ себя рядъ механическихъ выписокъ изъ рассматриваемыхъ авторовъ и не выясняетъ надлежащимъ образомъ преемственности въ развитіи идей. Что же касается работы Мансикка, то онъ, избѣжавши этихъ недостатковъ, впалъ въ другую крайность: въ его работѣ иногда попадаетъ черезчуръ уже свободное изложеніе, не всегда отвѣчающее истинѣ. Оба очерка включаютъ работы только русскихъ ученыхъ. А такъ какъ мнѣ во время своей работы пришлось до нѣкоторой степени познакомиться съ иностранной литературой, хотя, къ сожалѣнію, въ очень небольшомъ объемѣ, то я считаю не безынтереснымъ сопоставить эти данныя съ выводами нашихъ ученыхъ.

Первымъ изъ русскихъ изслѣдователей, обратившихъ вниманіе на заговоры, былъ *И. Сахаровъ*. Въ серединѣ тридцатыхъ годовъ прошлаго столѣтія онъ издалъ „Сказанія русскаго народа“. Одна изъ частей труда озаглавлена „Русское народное чернокнижіе“. Она распадается на 4 отдѣла: 1) кудесничество ¹⁾, 2) чародѣйство, 3) знахар-

¹⁾ Въ группу кудесничества вошли заговоры, не сопровождающіеся обрядомъ.

ство и 4) ворожба. Чѣмъ авторъ руководствовался при такой классификаціи—не извѣстно. Поясненія, какія онъ даетъ по поводу классификаціи, ничего не уясняютъ. Напр., о третьей группѣ онъ говоритъ: „Русское знахарство излагаетъ отъявленные обманы знахарей“ ¹⁾. Сахаровъ убѣжденъ, что „тайныя сказанія русскаго народа (чернокнижіе) всегда существовали въ одной семейной жизни, и никогда не были мнѣніемъ общественнымъ“ ²⁾. Насколько ошибочно было его убѣжденіе, показали позднѣйшія историческія разысканія. Да и самъ авторъ, дѣлая историческій очеркъ суевѣрія на Руси, сообщаетъ цѣлый рядъ фактовъ, доказывающихъ противное. „Русскій народъ никогда не создавалъ думъ для тайныхъ созданий“, говоритъ далѣе Сахаровъ: „онъ только перенесъ ихъ изъ всеобщаго міроваго Чернокнижія въ свою семейную жизнь“ ³⁾. По его мнѣнію, все это созданіе древняго міра, который сосредоточивался на Востокѣ. А міръ новый ничего своего не создалъ. Индія—отчизна тайныхъ сказаній. „Избранные люди Египта и Персіи, посѣщая Индію, изучали тамъ тайныя сказанія, и возвращаясь на свою родину, высказывали ихъ своимъ сородичамъ. Греція подслушала всѣ эти сказанія и передала Риму и за нимъ грядущимъ поколѣніямъ“ ⁴⁾. Въ доказательство этого Сахаровъ разсматриваетъ длинный рядъ всевозможныхъ мистагоговъ, сортилеговъ, керомантій, онихомантій и т. д. Всякая черта сходства ихъ съ русскими „сказаніями“ въ его глазахъ является доказательствомъ того, что эти-то „мантіи“ всѣхъ родовъ и были источниками русскихъ „сказаній“. „Люди бывалые изъ нашихъ предковъ въ чужихъ странахъ, и чужеземщина, приходившая на нашу родину, рассказывали въ семейныхъ бесѣдахъ о существованіи Чернокнижія въ чужихъ земляхъ. Эти рассказы, западая въ сердца простодушныя, переходили изъ рода въ родъ и клеймились суевѣріемъ нашихъ предковъ“ ⁵⁾. Вотъ къ какимъ

¹⁾ И. Сахаровъ. Сказанія русскаго народа ². СПб. 1841, ст. 17.

²⁾ Ibid., ст. 1.

³⁾ Ibid., ст. 8.

⁴⁾ Ibid., ст. 8.

⁵⁾ Ibid., ст. 14.

выводамъ приходитъ Сахаровъ, стараяся раскрыть происхожденіе русскаго „чернокнижія“. Въ глазахъ его „всѣ чудесническіе заговоры есть совершенный вздоръ, созданный для оболъщенія народа“ ¹⁾. Въ заключеніе онъ обращаетъ вниманіе на то, какъ много поэзіи сохранилось въ заговорахъ, и при томъ поэзіи чисто русской. Создавшаяся такимъ образомъ путаница представленій на счетъ происхожденія заговоровъ и выразилась въ слѣдующей неуклюжей фразѣ: „Мы также не смѣемъ допустить здѣсь сомнѣнія, что эта поэзія не была до послѣдней степени подражательною; но совсѣмъ тѣмъ въ ней есть и самобытное“ ²⁾. Изслѣдованіе Сахарова не удовлетворяетъ самымъ элементарнымъ научнымъ требованіямъ и не представляетъ съ этой стороны никакой цѣнности. Цѣненъ только собранный имъ матеріалъ, и то съ оговорками. Да и самъ Сахаровъ, опубликовавъ заговоры, кажется, имѣлъ въ виду главнымъ образомъ не научныя, а просвѣтительныя цѣли. Онъ публикуетъ ихъ „съ цѣлью разоблачить таинственныя ожиданія простаго народа“. „Прилагая по возможности объясненія этимъ затѣйливымъ вымысламъ, мы увѣрены“, говоритъ авторъ: „что простодушные люди поймутъ свое ослѣпленіе... Съ этою цѣлію избраны здѣсь только тѣ, которыя болѣе всѣхъ памятли“ ³⁾. Но выборъ матеріала обуславливался не только этимъ, а и другими соображеніями. „Такъ одного мы не могли вмѣстить здѣсь по внутренему нашему убѣжденію, какъ оскорбительнаго для современнаго просвѣщенія; другое представлялось противнымъ нашей жизни и нашимъ отношеніямъ“ ⁴⁾. Не знаю, насколько справедлива высказанная, вслѣдъ за Пыпинымъ, Мансикка догадка, что въ этихъ словахъ скрывается намекъ на цензурный гнетъ ⁵⁾. Изъ всего характера труда видно, что авторъ поступилъ бы такъ же и безъ того. Онъ все свое вниманіе направляетъ на то,

¹⁾ Ibid., ст. 16.

²⁾ Ibid., ст. 16.

³⁾ Ibid., ст. 17.

⁴⁾ Ibid., ст. 17.

⁵⁾ V. J. Mansikka. Über russische Zauberformeln. Helsingfors. 1909, st. 3.

чтобы раскрыть „отъявленные обманы знахарей“, и не пропускаетъ ни одного удобнаго случая побуждать помѣщиковъ и приходскихъ священниковъ истреблять это зло. Наконецъ, надо еще обратить вниманіе и на то, что къ матеріалу, сообщаемому Сахаровымъ, надо относиться очень осторожно. Онъ безспорно подвергся искаженіямъ со стороны собирателя. Авторъ признается: „Во всѣхъ народныхъ сказаніяхъ мы часто сохраняли многія слова, подслушанныя въ сельскихъ разговорахъ, имѣющихъ (sic) совершенно другое значеніе въ современной нашей жизни“ ¹⁾. А, слѣдовательно, часто и не сохраняли. Правда, на счетъ кудесничества онъ говоритъ, что оно сообщается „безъ перемѣны понятій и словъ“ ²⁾. — Такова первая работа въ нашей области. Первая не только у русскихъ, но, кажется, и въ Европѣ. Конечно, существовали изслѣдованія демонологовъ и даже на цѣлыя столѣтія раньше; но такъ широко поставилъ вопросъ, привлеки къ дѣлу чисто народный матеріалъ, впервые Сахаровъ. Не смотря на всѣ свои недостатки, которые въ настоящее время были бы никому не простительны, работа Сахарова была крупнымъ явленіемъ въ свое время. Вспомнимъ, что въ 30-хъ годахъ было не только у насъ, а и на Западѣ. Во Франціи еще въ 1886 г. въ журналѣ *Mélusine* была помѣщена статья о суевѣріи, которую авторъ, приведя два старинныхъ заговора, заканчиваетъ словами: „Такія формулы, безъ сомнѣнія, существуютъ въ большомъ числѣ. Когда же возьмутся за мысль собирать и сравнивать ихъ?“ ³⁾. Собирать-то французы скоро стали, хотя и очень вяло; но когда они будутъ ихъ „сравнивать“, этого и теперь все еще приходится ждать.

Вскорѣ послѣ Сахарова выступилъ на томъ же поприщѣ *Даль*. Онъ уже заявляетъ, что въ заговорахъ „кроется не одинъ только обманъ, а еще что-нибудь другое“, и увѣренъ, что многое изъ области заговора можно перевести въ область естественныхъ наукъ ⁴⁾. При опи-

¹⁾ Сахаровъ, *ib.*, ст. 17.

²⁾ *Ibid.*, ст. 16.

³⁾ *Mélusine*, 1886, с. 200.

⁴⁾ Даль. О повѣртіяхъ, суевѣртіяхъ и предрасудкахъ русскаго народа. СПб. 1880, ст. 32.

сані внѣшней стороны заговора, Даль отмѣчаетъ вступленіе, далѣе „иносказаніе или примѣръ“ (то, что потомъ получило названіе эпической части), потомъ обращеніе къ частному случаю и, наконецъ, закрѣпку, хотя онъ ее такъ тоже еще не называетъ ¹⁾. Это первыя строки, посвященныя изслѣдователями морфологіи заговора. Въ содержаніи заговоровъ обращаетъ онъ вниманіе на смѣшеніе религіозныхъ и суевѣрныхъ понятій ²⁾. Однако и этотъ ученый самыя заговоры объявляетъ болтовней и воздерживается отъ дальнѣйшаго ихъ изслѣдованія, а всю суть дѣла видитъ въ томъ, какъ они производятся и какими обрядами сопровождаются. Интересно то обстоятельство, что авторъ постоянно ссылается на свои личные опыты, продѣланные имъ съ цѣлью провѣрить различные знахарскіе приемы. Дѣйствіе нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ признаетъ и ищетъ имъ объясненія въ „животномъ магнетизмѣ“ ³⁾.

Таковы были первые изслѣдователи заговора. Они не принадлежали еще къ научнымъ школамъ. У нихъ не было строго научныхъ методовъ. Но тѣмъ не менѣе они выдвинули и пытались разрѣшить вопросы, и до сихъ поръ остающіеся спорными. Ими были поставлены на очередь слѣдующіе вопросы: 1) мѣсто и время происхожденія заговоровъ, 2) пути ихъ распространенія, 3) степень національнаго элемента въ нихъ, 4) отношеніе заговоровъ къ поэзіи, 5) смѣшеніе христіанскихъ и языческихъ представленій, 6) морфологія заговора, 7) отношеніе заговора къ гипнотизму. Крупная заслуга заключается уже въ одной постановкѣ этихъ вопросовъ. Собственно же научное изслѣдованіе заговора началось значительно позже, когда у насъ появились послѣдователи Гриммовской школы. Заговоры, считавшіеся тогда безусловно чисто народнымъ произведеніемъ, глубокой старины, не могли не привлечь къ себѣ вниманія „археологическихъ романтиковъ“. Первымъ изъ нихъ былъ *Буслаевъ*. Онъ уже иначе смотритъ на заговоры, чѣмъ Сахаровъ и Даль, и требуетъ мѣста для нихъ въ исторіи литературы, ссылаясь на примѣръ

¹⁾ Ibid., ст. 33.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid., ст. 34.

нѣмцевъ. „Нѣмцы дали почетное мѣсто въ исторіи своей литературы двумъ коротенькимъ заговорамъ, сохранившимся въ рукописи X в.: неужели мы, не столь богатые, какъ Нѣмцы, древними поэтическими памятниками, не допустимъ въ исторію нашей литературы приведенныхъ мною и многихъ другихъ, исполненныхъ высокой поэзіи заговоровъ?“ ¹⁾ Для выясненія взглядовъ Буслаева на заговоры лучше всего остановиться на его статьѣ „О сродствѣ одного русскаго заклятiя съ нѣмецкимъ“. Дѣло идетъ о знаменитомъ второмъ Мерзебургскомъ заговорѣ, опубликованномъ въ 1841 году. Установивши сходство двухъ заговоровъ, Буслаевъ ставитъ вопросъ: кто же у кого заимствовалъ? И отвѣчаетъ: „Нѣмцы не брали у насъ, ни мы у Нѣмцевъ того вѣрованiя, которое лежитъ въ основѣ сходныхъ заклинанiй“ ²⁾. Сходство преданiй объясняется родствомъ племенъ и однообразiемъ для всѣхъ законовъ мышленiя. „Кромѣ общечеловѣческаго родства между преданiями различныхъ народовъ, есть еще родство преданiй племенное, состоящее въ связи съ родствомъ языковъ... Потому-то и не удивительно, что народы Индо-Европейскіе, родственные по своимъ языкамъ, являютъ замѣчательное сходство въ своихъ преданiяхъ, и тѣмъ разительнѣе, чѣмъ преданіе древнѣе“ ³⁾. Возникновеніе заговоровъ возводится къ глубокой древности: „заклинанiя идутъ непосредственно отъ періода языческаго, стоятъ въ тѣснѣйшей связи съ первобытной эпической поэзіею, *входятъ въ древнѣйшiй эпическiй мiръ, какъ отдѣльные эпизоды*“ ⁴⁾. Обратимъ вниманіе на подчеркнутыя слова. Это первое разграниченіе собственно заговора, „заклятiя“, и эпической части, своеобразно потомъ высказанное Потебней и имѣвшее громадное значеніе для установленiя происхожденiя заговоровъ. По поводу двухъ разбираемыхъ заговоровъ авторъ замѣчаетъ: „наше произведеніе, содержа въ себѣ остатокъ древнѣйшей формулы, сохранило только самый

¹⁾ Буслаевъ. Историческіе очерки русской народной словесности. СПб. 1861. Т. II, ст. 49.

²⁾ Ibid., I, 252.

³⁾ Ibid., I, 253.

⁴⁾ Ibid., 251. Курсивъ мой. Н. П.

заговоръ ¹⁾... Нѣмецкое же къ *заклятію* ¹⁾ присовокупило цѣлую басню о событіи, по случаю котораго будто-бы возникло заклѣтіе“ ²⁾. Слѣдовательно, у нѣмцевъ въ данномъ случаѣ заклѣтіе вошло „въ эпическій миѳъ, какъ отдѣльный эпизодъ“. Очень цѣнное наблюденіе, сдѣланное Буслаяемъ, однако осталось для него безплоднымъ. Стараясь объяснить происхожденіе заклѣтій, онъ сближаетъ ихъ съ индійскими мантрами или величаніями и находитъ между ними нѣкоторое сходство. Но „заговоръ позднѣйшей эпохи теряетъ и эти послѣдніе остатки жреческаго періода, оставляя за собой только силу клятвы, цѣлебную или вредоносную, но совершенно забывая первоначальныя обстоятельства заклѣтія“ ³⁾. Такимъ образомъ, отдѣливши было эпическую часть, какъ несущественную, авторъ все-таки признаетъ, что въ глубокой древности-то заклѣтія, такъ сказать, „отстоялись“ отъ эпическаго миѳа. Цѣлое забылось, а эпизодъ сохранился. „Мантра переходитъ въ заклѣтіе еще въ эпоху Ведъ: заклѣтіе есть позднѣйшій видъ мантры... Съ теченіемъ времени заклѣтіе теряетъ мало-по-малу первоначальныя черты мантры, отрывается отъ эпическаго цѣлага и забываетъ величанья божествъ; но сила клятвы остается въ нерушимости, какъ сила вѣщаго слова“ ³⁾. Далѣе слѣдуетъ очень цѣнная догадка, въ рукахъ позднѣйшихъ изслѣдователей оказавшая крупныя услуги, но у Буслаяева опять оставшаяся безплодной. „Брагмана, какъ обрядъ и обычай, долѣе удерживается въ преданіи, такъ что силою обычая могли держаться до позднѣйшихъ временъ самыя заклѣтія... Знахари и вѣдьмы позднѣйшей эпохи, утративъ живую связь съ языческими божествами, вовсе не помнятъ мантры — если позволено здѣсь выразиться языкомъ Ведъ: всю сущность дѣла полагаютъ они въ языческомъ обрядѣ“ ⁴⁾. Вѣдь это ничто иное, какъ указаніе на связь заклѣтія съ

¹⁾ Курсивъ мой. Н. П.

²⁾ Ibid., I, 251.

³⁾ Ibid., I, 116.

³⁾ Ibid., I, 119.

⁴⁾ Ibid.

дѣйствиємъ, мысль, оказавшаяся впоследствии столь плодотворной. Хотя, правда, мы далѣе увидимъ, что обряды, сопровождающіе заговоры, очень часто не содержатъ въ себѣ ничего языческаго. Остановиваясь на вопросѣ о томъ, на какой почвѣ могли вырасти заговоры, Буслаявъ замѣчаетъ: „Множество примѣтъ, заклятій или заговоровъ и другихъ суевѣрныхъ обычаевъ и преданій, и доселѣ живущихъ въ простомъ народѣ, свидѣлствуютъ намъ, что та поэтическая основа, изъ которой возникли эти разрозненные члены одного общаго имъ цѣлаго, была не собственно языческая, и уже вовсе не христіанская, но какаютосмутная, фантастическая среда, въ которой съ именами и предметами христіанскаго мира соединилось нѣчто другое, болѣе согласное съ миѣическими воззрѣніями народнаго эпоса“ ¹⁾. Отмѣтимъ еще мнѣніе Буслаява о степени самобытности заговоровъ и сродныхъ съ ними суевѣрій. „Перелистывая старинные рукописные сборники“, говоритъ онъ: „не разъ остановитесь вы на чрезвычайно любопытныхъ, большею частію короткихъ замѣткахъ, носящихъ на себѣ явственные слѣды народныхъ суевѣрій, частію заимствованныхъ, частію собственно русскихъ, иногда языческихъ, иногда съ примѣсью христіанскихъ преданій. Чернокунижіе, распространявшееся между русскими грамотниками въ книгахъ отреченныхъ или еретическихъ, не мало способствовало къ образованію этой, такъ сказать, *суевѣрной поэзіи* въ нашей древней письменности“ ²⁾. И далѣе: „не говоря о лѣчебныхъ пособіяхъ, между которыми постоянно встрѣчаются латинскіе термины и приводятся иностранныя средства, даже въ самыхъ заговорахъ и отреченныхъ молитвахъ, не смотря на своеземный составъ большей части изъ нихъ, очевидны слѣды иностраннаго вліянія, сначала греческаго, потомъ латинскаго“ ³⁾. Относительно лицъ, культивировавшихъ заговоры, Буслаявъ замѣчаетъ, что тутъ играли немалую роль причетники, какъ люди грамотные, могущіе пользоваться лѣчебниками и апокрифами. Они создавали ложныя молитвы, близко подходившія къ

¹⁾ Буслаявъ, *ib.*, II, 31.

²⁾ *Ibid.*, II, 32.

³⁾ *Ibid.*, 33.

заговорамъ и часто совершенно переходившія въ нихъ ¹⁾.

Прямымъ продолжателемъ взглядовъ Буслаева является *Аванасьевъ*. Въ знаменитыхъ своихъ „Поэтическихъ воззрѣніяхъ“ онъ прямо принимаетъ мнѣніе перваго относительно происхожденія заговора изъ мантры ²⁾. И по *Аванасьеву*, „заговоры суть обломки древнихъ языческихъ молитвъ и заклинаній“ ³⁾. „Первыя молитвы (молить = молыти, молвити) народа были и первыми его пѣснопѣніями“ ⁴⁾. Поэтому и въ заговорѣ „замѣчается метръ и подъ часть народная рифма“ ⁵⁾. Пѣсни — молитвы, „поэтическія выраженія, вызванныя однажды благоговѣйнымъ чувствомъ, невольно повторялись потомъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, такъ какъ мысль высказывалась ими въ такой мѣткой, картинной и общедоступной формѣ, что не требовалось ни передѣлокъ, ни поясненій; мало-по-малу выраженія эти становились какъ-бы техническими и получили постоянный, неизмѣняемый личнымъ произволомъ характеръ“ ⁶⁾. Такъ, слѣдовательно, произошли омертвѣлыя стереотипныя формулы поэтовъ. „Но какъ вѣщее слово поэтовъ (= языкъ боговъ), по мнѣнію древняго народа, заключало въ себѣ сверхъестественныя чародѣйныя свойства, то молитва = мантра еще въ эпоху Ведъ переходитъ въ заклятіе или заговоръ“ ⁷⁾. „Могучая сила заговоровъ заключается именно въ извѣстныхъ эпическихъ выраженіяхъ, въ издревле узаконенныхъ формулахъ; какъ скоро позабыты или измѣнены формулы — заклятіе недѣйствительно“ ⁸⁾. Далѣе, останавливаясь на формальной сторонѣ заговора, *Аванасьевъ*, вслѣдъ за *Буслаевымъ*, отмѣчаетъ центръ заговора; но уже гораздо опредѣленнѣе, чѣмъ тотъ. Приведя заговоръ отъ золотухи и подчеркнувши въ

¹⁾ Ibid., 50—51.

²⁾ *А. Аванасьевъ*. Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. Москва. 1865. Т. I, ст. 414.

³⁾ Ibid., 43.

⁴⁾ Ibid., 412.

⁵⁾ Ibid., 413.

⁶⁾ Ibid.

⁷⁾ Ibid., 414.

⁸⁾ Ibid., 44.

немъ фразу „какъ чистыя звѣзды съ неба сыплются, такъ бы золотуха изъ раба (имр.) выкатилась“, онъ говоритъ: „Вся сила заклятія состоитъ въ формулѣ, чтобы золотушная сыпь такъ-же безслѣдно исчезла съ тѣла, какъ исчезаютъ по утру небесныя звѣзды“ ¹⁾. Потебня потомъ высказываетъ ту же мысль, только болѣе точнымъ и современнымъ языкомъ, и получится его извѣстное опредѣленіе заговора. Цѣнное продолженіе нашла у Аѳанасьева другая мысль Буслеева: связь заговора съ обрядомъ. Аѳанасьевъ дѣлаетъ шагъ дальше: онъ указываетъ на то, что обрядъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ перешелъ въ формулу. „Древнѣйшая обстановка, сопровождавшая нѣкогда молитвенное возношеніе, отчасти и до сихъ поръ считается необходимымъ условіемъ силы заговора, отчасти оставленная—изъ обряда перешла въ формулу“ ²⁾. Авторъ имѣетъ въ виду вступительную формулу, въ которой онъ видитъ отдачу себя человѣкомъ покровительству стихійныхъ божествъ ³⁾. Объясняя содержаніе заговорной поэзіи, Аѳанасьевъ замѣчаетъ, что „въ эпоху христіанскую эти древнѣйшія воззванія къ стихійнымъ божествамъ, подновляются подстановкою именъ Спасителя, Богородицы, апостоловъ и разныхъ угодниковъ; въ народные заговоры проникаетъ примѣсъ воззрѣній, принадлежащихъ новому вѣроученію, и сливается во едино съ языческими представленіями о могучихъ силахъ природы“ ⁴⁾. Но я не буду останавливаться на толкованіяхъ, какія даетъ Аѳанасьевъ въ образамъ, встрѣчающимся въ заговорахъ. Его изслѣдованія ведутся по методу миѳологической школы. Онъ достаточно извѣстенъ. Ограничусь указаніемъ на то, что Аѳанасьевъ допустилъ гораздо болѣе увлеченія и ошибокъ при миѳологическомъ толкованіи, чѣмъ его предшественникъ. Это, кажется, объясняется тѣмъ, что послѣдній старался по возможности не выходить изъ общихъ положеній, тогда какъ Аѳанасьевъ пустился въ самыя детальныя объясненія, что, конечно, при ошибочномъ исходномъ пунктѣ, и должно

¹⁾ Аѳанасьевъ, *ibid.*, I, 203.

²⁾ *Ibid.*, I, 414.

³⁾ *Ibid.*, I, 419.

⁴⁾ *Ibid.*

было привести къ Геркулесовымъ столбамъ. Однако, оставляя въ сторонѣ всѣ миѳологическіе экскурсы Аѳанасьева въ области заговоровъ, положительную сторону его работы надо видѣть въ постановкѣ новаго ряда вопросовъ. Зарожденіе нѣкоторыхъ изъ нихъ смутно намѣчается уже у Буслая. Вопросы слѣдующіе: I) на чемъ держится вѣра въ магическую силу слова, источникъ заговоровъ, II) гдѣ центръ, ядро заговора, III) взаимоотношеніе между обрядомъ и заговоромъ, IV) взаимоотношеніе между христіанскимъ и языческимъ элементомъ заговоровъ, V) происхожденіе стереотипныхъ формулъ, VI) наличность въ заговорахъ ритма и риѳмы и ихъ значеніе, VII) заговорная символика.

Слѣдующій ученый, или вѣрнѣе современникъ Аѳанасьева, работавшій въ области заговоровъ — *О. Миллеръ*. Его взгляды на заговоръ представляютъ уже прямой переходъ къ тѣмъ идеямъ, которыя получили потомъ развитіе подъ сильнымъ вліяніемъ Потебни. Самымъ цѣннымъ изъ его вкладовъ въ литературу по данному вопросу является установленіе различія между заговоромъ и молитвою и утвержденіе за обрядомъ при заговорахъ вполнѣ самостоятельной и первоначальной роли. Не соглашаясь съ Гриммовскимъ дѣленіемъ истории молитвы на три періода, онъ говоритъ: „Мнѣ кажется, что даже первому долженъ быть предпосланъ древнѣйшій: такой, когда еще и жертвъ не приносили, но совершали обряды, которые, съ перваго взгляда, могутъ въ настоящее время показаться молитвами, но были первоначально только подражаніемъ тому, что замѣчали въ природѣ, подражаніемъ, имѣвшимъ въ виду вынудить у нея повтореніе тѣхъ же явленій... Въ смыслѣ первоначальнаго обряда заключалось стремленіе овладѣть природой; тотъ же смыслъ—въ заговорѣ, которымъ долженъ былъ уже изначала сопровождаться обрядъ и который служить предшественникомъ молитвы. Если послѣдняя имѣетъ въ виду только *добрую волю* ¹⁾ божества; если вся сила ея—въ надеждѣ на ихъ *милосердіе* ¹⁾, то заговоръ, относясь къ эпохѣ болѣе грубаго

¹⁾ Курсивъ оригинала.

представленія о божествѣ, долженъ былъ имѣть на него вліяніе просто-напросто принудительное“ ¹⁾. Да и „всѣ древнѣйшія пѣсни молитвеннаго содержанія — *молитвы* только въ переводѣ на позднѣйшій языкъ; первоначально всѣ онѣ были именно *заговоры*“ ²⁾. „Могущественному дѣйствию словъ способствовало и соединявшееся съ ними могущественное дѣйствіе обряда“ ³⁾. Область примѣненія заговоровъ была первоначально очень широка. Она простиралась не только на человѣческія отношенія, но и на всю природу. Но потомъ, когда въ природѣ стали замѣчать однообразность и закономерность въ смѣнѣ явленій, заговоры въ подобныхъ случаяхъ теряли свое значеніе и переходили въ хвалебныя пѣсни и благодаренія божествамъ, которыхъ раньше заклинали. Такъ случилось съ заклинаніями, напримѣръ, лѣта ⁴⁾. Остатки подобныхъ заклинаній сохранились въ дошедшихъ до насъ народныхъ праздникахъ, обрядахъ, пѣсняхъ ⁵⁾. Но примѣненіе заговоровъ далѣе все суживалось и суживалось. Они обратились почти исключительно во врачевныя средства. Такой характеръ болѣе позднихъ заговоровъ и былъ причиною того, что духовныя лица вносили ихъ въ свои душеполезныя сборники ⁶⁾. А это, конечно, влекло за собой вторженіе христіанскихъ понятій въ заговоры. Заговоры врачуютъ не только физическіе недуги, а и нравственные, а это, по мнѣнію О. Миллера, указываетъ на то, „что заговоры такого рода должны были образоваться въ ту отдаленную пору, когда человѣкомъ даже внутренній его міръ ставился еще въ совершеннѣйшую зависимость отъ внѣшнихъ явленій, когда еще не пробуждалось сознаніе могущества свободной человѣческой воли“ ⁷⁾. На болѣе ранней ступени заговоры были дѣломъ общедоступнымъ, но, по мѣрѣ

¹⁾ О. Миллеръ. Опытъ историческаго обозрѣнія русской словесности ². СПб. 1865. Ч. I, в. I, ст. 84, прим. 2.

²⁾ Ibid., 67. Курсивъ оригинала.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid., 84.

⁶⁾ Ibid., 72.

⁷⁾ Ibid., 84.

усложненія ихъ и сопутствующихъ имъ обрядовъ, они переходили въ вѣдѣніе особыхъ людей, опытныхъ, знающихъ всѣ требуемыя тонкости. Такъ вырабатывался особый классъ вѣдуновъ, знахарей ¹⁾. Въ заключеніе изложенія взглядовъ О. Миллера отмѣчу еще его мнѣніе относительно источника вѣры въ силу слова. Онъ говоритъ, что прилагательное „желѣзный“, придаваемое часто слову, „вездѣ употреблялось въ прямомъ, а не въ иносказательномъ смыслѣ: въ сказкахъ голосъ *выковывается*“ ²⁾... Эту мысль о матеріальности слова по-своему потомъ выразилъ Крушевскій. Объясненіе содержанія заговоровъ Миллеръ также, въ духѣ времени, даетъ чисто міеологическое.

На очереди стоятъ *Галаховъ* и *Порфирьевъ*. Этихъ ученыхъ надо упомянуть не потому, что они внесли что-нибудь оригинальное и цѣнное въ разрѣшеніе темнаго вопроса о заговорахъ, а потому, что они явились первыми популяризаторами мнѣній ученыхъ по данному вопросу. Своего они не внесли ничего. Они только усвоили идеи своихъ предшественниковъ и главнымъ образомъ — Аѳанасьева. Правда, Галаховъ привлекъ къ объясненію психологіи заговоровъ анимистическое воззрѣніе первобытнаго человѣка на природу, но не сумѣлъ извлечь изъ этой цѣнной мысли никакихъ осязательныхъ результатовъ. „Считая все живымъ“, говоритъ авторъ: „человѣкъ, напр., и въ тѣни своей видѣлъ нѣчто живое, какъ бы часть самого себя; такъ же точно онъ смотрѣлъ и на изображеніе свое и даже на имя“ ³⁾. На эти одушевленные существа человѣкъ старался воздѣйствовать посредствомъ заговоровъ. Далѣе Галаховъ отмѣчаетъ чисто личный и утилитарный характеръ заговоровъ ⁴⁾. Онъ соглашается съ мнѣніемъ, что заговоры имѣли первоначально пѣсенную форму; и ритмъ, отмѣченный еще Аѳанасьевымъ, признаетъ за остатокъ первичной пѣсенной формы заговора ⁵⁾. Еще менѣе интереса представляетъ Порфирьевъ. Онъ всецѣло при-

¹⁾ Ibid., 68.

²⁾ Ibid., 78. Курсивъ оригинала.

³⁾ Галаховъ. Исторія русской словесности. 1880. Т. I, ст. 154.

⁴⁾ Ibid., 155.

⁵⁾ Ibid., 157.

мкнулъ къ Ананасьеву, миновавъ выводы О. Миллера. Слѣдуетъ замѣтить, что у Порфирьева особенно ярко выступаетъ тенденціозность, какую допускали всѣ миѳологи, при выборѣ примѣровъ заговоровъ. Онъ выбираетъ заговоры исключительно съ обращеніями къ свѣтиламъ или стихіямъ природы. Между тѣмъ они далеко не имѣютъ права на такое первенство.

Много потрудился надъ заговорами П. Ефименко. Главная его заслуга—въ собраніи множества заговоровъ, какъ великорусскихъ, такъ и малорусскихъ. Въ предисловіи къ одному изъ своихъ сборниковъ¹⁾ онъ высказываетъ и свой взглядъ на заговоры. Ефименко—послѣдователь миѳологической школы и только повторяетъ выводы своихъ предшественниковъ, миѳологовъ. Конечно, богатствомъ имѣвшагося въ его рукахъ матеріала объясняются тѣ зачатки сравнительнаго метода изслѣдованія, которые отмѣтилъ у него Мансикка. Что касается формальной стороны заговора, то онъ впервые различаетъ формулы заговоровъ, основанныя на сравненіи положительномъ и отрицательномъ²⁾. Ефименко отмѣчаетъ важное значеніе письменныхъ памятниковъ для изслѣдованія заговоровъ³⁾. Они помогаютъ возстановливать первоначальный видъ нѣкоторыхъ сюжетовъ, исказившихся въ устной передачѣ до неузнаваемости и часто до бессмыслицы⁴⁾. Въ примѣръ авторъ беретъ поясненіе закрѣпки изъ письменнаго источника. Взглядъ его на закрѣпку потомъ приметъ Мансикка. Я коснусь этого вопроса еще, когда буду разбирать формулу „желѣзнаго тына“.

Къ миѳологической же школѣ принадлежитъ П. Иващенко. Въ своемъ рефератѣ о „шептанияхъ“ онъ говоритъ: „Въ процессѣ шептаній, какъ выраженій таинственнаго священнаго знанія, лежитъ народное вѣрованіе въ чудодѣйственную силу слова и обряда, относимыхъ къ олицетвореннымъ или же просто стихійнымъ силамъ и явленіямъ при-

¹⁾ Въ Трудахъ Архангельскаго статистическаго комитета за 1865 г., к. I. Арх.

²⁾ Ibid., ст. 5.

³⁾ Ibid., ст. 9.

⁴⁾ Ibid.

роды“¹⁾. И „словеснообрядовое врачество является археологическимъ обломкомъ молитвенныхъ языческихъ возношеній къ доброму и злему началу въ природѣ“²⁾. А знахари и знахарки—прямые потомки древнихъ жрецовъ³⁾.

Помяловскій, на основаніи изученія древнихъ греческихъ и латинскихъ заговоровъ и наговоровъ (понятія, имъ различаемыя), также приходитъ къ заключенію, что они возникли изъ простой молитвы; но уже въ раннее время обратились въ приказаніе⁴⁾.

Касается заговоровъ и *Щаповъ*. Изслѣдуя вліяніе библейско-византійскаго ученія объ ангелахъ и святыхъ на народное міросозерцаніе, онъ отмѣчаетъ, что въ заговорахъ вліяніе это отразилось такимъ образомъ, что ангелы и святые являются въ нихъ дѣйствующими добрыми силами, находящимися въ борьбѣ съ темными, остатками прежняго языческаго міровоззрѣнія. Являясь такою смѣсью языческихъ и христіанскихъ представленій, заговоры относятся къ области „двоевѣрія“⁵⁾.

У всѣхъ предыдущихъ изслѣдователей (кромѣ Ефименко) разсужденія о заговорахъ входятъ только эпизодически въ труды, имѣющіе цѣлью совершенно другое. Первый посвятилъ имъ специальную обстоятельную монографію *Н. Крушевскій*. Онъ, будучи мифологомъ, старается въ то же время поставить изученіе заговоровъ на почву психологическую, старается выяснитъ тотъ психологическій уровень, на которомъ они могли родиться. Крушевскій привлекаетъ къ дѣлу свѣдѣнія о первобытномъ челоѣкѣ, которыя добыла современная ему наука въ лицѣ Люббока и Тайлора. Онъ же первый даетъ попытку точнаго опредѣленія понятія заговора. По его мнѣнію, „заговоръ есть выраженное словами пожеланіе, соединенное съ извѣстнымъ дѣйствіемъ или безъ него, пожеланіе, которое

¹⁾ П. И в а щ е н к о. Слѣды языческихъ вѣрованій въ южно-русскихъ шентаніяхъ. 1878, ст. 8.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid., ст. 13.

⁴⁾ П о м я л о в с к і й. Эпиграфическіе этюды. Спб. 1873, ст. 51.

⁵⁾ Щ а п о в ъ. Историческіе очерки народнаго міросозерцанія и суевѣрія. 1867, ст. 17.

должно непременно исполниться“¹⁾. И тутъ же отмѣчаетъ, что именно „пожеланіе“, а не „молитва“, такъ какъ часто при заговорахъ нѣтъ никакихъ указаній на божество, предполагаемое всякой молитвой. „Въ явленіи заговора необходимо различать двѣ стороны: 1) вѣру въ возможность навязать свою волю божеству, человѣку и извѣстнымъ предметамъ и обстоятельствамъ и 2) вѣру въ слово человѣческое, какъ самое мощное средство навязать кому-нибудь или чему-нибудь свою волю“²⁾. „Религія въ извѣстной фазѣ своего развитія... характеризуется вѣрой въ возможность навязать свою волю божеству. Фаза эта—фетишизмъ. Къ этому фетишизму и слѣдуетъ отнести появленіе заговора“³⁾. Происхожденіе вѣры въ возможность навязать свою волю авторъ ищетъ въ томъ, какъ первобытный человѣкъ представляетъ себѣ „причину“. „Для младенческаго ума достаточно весьма незначительнаго основанія, чтобы связать двѣ вещи“⁴⁾. „Представленіе о причинѣ первобытный умъ отвлекаетъ отъ явленій, въ которыхъ она, такъ сказать, проявляется самымъ яркимъ образомъ, т. е. отъ явленій возникновенія новыхъ особей отъ особей имъ подобныхъ—рожденіе животныхъ отъ родителей и растений отъ сѣмянъ растений“⁵⁾. Такимъ образомъ „человѣкъ приходитъ къ аксіомѣ, что *слѣдствие должно походить на свою причину*“⁶⁾. Съ другой стороны, причинная связь устанавливается на основаніи послѣдовательности двухъ явленій. *Post hoc—ergo propter hoc*. Обои́мъ этимъ условіямъ удовлетворяетъ слово. Съ одной стороны, слово первобытнаго человѣка не абстрактный знакъ. „Его мысль, какъ и его слово—картина“⁷⁾. Слѣдовательно, она можетъ подойти подъ понятіе причины (нѣчто, похожее на данное явленіе). Это тѣмъ болѣе возможно, что, въ глазахъ первобытнаго человѣка, слово—*„предметъ* осязаемый,

1) Н. Крушевскій. Заговоры, какъ видъ русской народной поэзіи. Варшава. 1876, ст. 23.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) Ibid., 6.

5) Ibid., 24.

6) Ibid., 9. Курсивъ оригинала.

7) Ibid., 17.

матеріальний“. Слово могло даже казаться живимъ существомъ, какъ ведаическая Gâyatri (Молитва) ¹⁾. Съ другой стороны, „ничто такъ близко не лежитъ къ явленію, какъ слово, его обозначающее, его названіе“ ²⁾. Такимъ образомъ слово становится въ рядъ причинъ. А предметы неодушевленные и даже ихъ состоянія (болѣзнь, напр.) понимаются, какъ живыя существа. „Потому упоминаніе ихъ названій можетъ *вызвать* ихъ самыхъ“ ³⁾. Но есть заговоры, которые не обращаются ни къ какому живому существу. Ихъ суть въ сравненіи. „При разсмотрѣннн такого рода заговоровъ мы по необходимости должны придти къ заключенію, что, по убѣжденію первобытнаго человѣка, не только явленіе, существующее *на самомъ дѣлѣ*, но и явленіе, существующее *только на словахъ* ⁴⁾, должно произвести другое подобное на дѣлѣ“ ⁵⁾. Это тѣмъ болѣе возможно, что слово представляется имъ настолько же матеріальнымъ, насколько и другіе, дѣйствительно матеріальные предметы. Касаясь вопроса о взаимоотношеніи слова и сопровождающаго его дѣйствія, Крушевскій высказываетъ убѣжденіе, что „сущность заговора есть само пожеланіе. На это указываетъ и языкъ: нѣмецкое Wunsch значитъ и желаніе, и заклятіе“ ⁶⁾. Сопутствующее дѣйствіе—далеко не существенная его принадлежность ⁷⁾. Таковы общіе взгляды Крушевскаго на заговоръ. Что же касается толкованія содержанія заговоровъ, то оно опять чисто мифологическое. Въ работѣ Крушевскаго мифологическое объясненіе пришло, можно сказать, къ само-разрушенію. Оно рушилось подъ собственной своей тяжестью. Авторъ съ выдержанною послѣдовательностью свелъ такую массу различныхъ образовъ къ олицетворенію *одного* физическаго явленія, что самъ подъ конецъ усумнился: „неужели можно все объяснить однимъ простымъ физиче-

1) Ibid., 25. Курсивъ оригинала.

2) Ibid.

3) Ibid., 27. Курсивъ оригинала.

4) Курсивъ оригинала.

5) Ibid., 27.

6) Ibid., 29

7) Ibid.

скимъ явленіемъ?“¹⁾ Такимъ образомъ невольно является потребность искать новыхъ путей.

Ихъ предлагаетъ А. А. *Потебня*. Нельзя сказать, что онъ же ихъ и открываетъ: они намѣчались уже раньше. *Потебня* только опредѣленно останавливается на нихъ и идетъ далѣе въ этомъ направленіи. Онъ не посвятилъ заговорамъ специальной работы, но неоднократно касался ихъ попутно въ своихъ трудахъ. Первое опредѣленіе заговора имъ дано было совершенно въ духѣ господствовавшихъ въ то время понятій о заговорѣ. „Заговоры, вывѣтрившіяся языческія молитвы, сопровождаются иногда (а прежде, вѣроятно, всегда) обрядами, согласными съ ихъ содержаніемъ, т. е. символически изображающими его обрядами“²⁾. Но постепенно мнѣніе это было оставлено ученымъ. *Ветуховъ*, ученикъ *Потебни*, по лекціямъ, записаннымъ въ 1875 г., возстановливаетъ переходную ступень къ новому взгляду, получившему выраженіе въ ст. „Малорусская народная пѣсня“³⁾. Положенія записокъ совершенно тождественны съ положеніями статьи и представляютъ разницу только въ формулировкѣ опредѣленія заговора. Она такова: „Заговоръ—это словесное изображеніе сравненія даннаго явленія съ желаннымъ, сравненіе, имѣющее цѣлью произвести это желанное явленіе“⁴⁾. Эта формулировка нѣсколько уже измѣнена въ ст. „Мал. нар. пѣсня“. Въ ней *Потебня* говоритъ: „Оставаясь при мнѣннн, что заговоры вообще⁵⁾ суть обломки языческихъ молитвъ, что чѣмъ болѣе заговоръ подходитъ къ молитвѣ, тѣмъ онъ первобытнѣе, мы попадаемъ въ ошибку“⁶⁾. Мысль эта собственно уже была высказана *О. Миллеромъ*. *Потебня* ее развиваетъ. „Въ молитвѣ человѣкъ обращается къ существу, которое, по его мнѣнію, на столько человѣкообразно, что можетъ испол-

¹⁾ Явленіемъ грозы. *Ibid.*, 69.

²⁾ А. А. *Потебня*. О нѣкоторыхъ символахъ въ славянской народной поэзіи. Харьковъ. 1860, ст. 32.

³⁾ Русскій Филологическій Вѣстникъ. 1901 г., в. II, ст. 303—305.

⁴⁾ *Ibid.*, 304.

⁵⁾ Курсивъ оригинала.

⁶⁾ А. А. *Потебня*. Малорусская народная пѣсня. Воронежъ. 1877, ст. 20.

нить просьбу, или нѣтъ, что оно доступно похвалѣ и благодарности или порицанію и мести. Конечно, хотя въ заговорахъ почти нѣтъ слѣдовъ благодаренія, но часть ихъ подходитъ подъ понятіе молитвы въ обширномъ смыслѣ, заключаая въ себѣ привѣтствіе (напр. „добры-вечір тоби місяцю, милий князю“...), изображеніе могущества божества, упрекъ, просьбу, угрозу. Тѣмъ не менѣе значительная часть заговоровъ имѣетъ съ молитвою лишь то общее, что вытекаетъ изъ желанія, чтобы нѣчто совершилось. Нельзя сказать, что они вообще отличаются отъ языческой молитвы тѣмъ, что, „принадлежа къ эпохѣ болѣе грубаго представленія о божествѣ, имѣютъ, по мнѣнію говорящаго, принудительное вліяніе“ (О. Миллеръ), ибо, во-первыхъ, въ языческой молитвѣ врядъ ли можно разграничить принудительность и непринудительность; во-вторыхъ, въ заговорѣ можетъ вовсе не заключаться представленія о божествѣ“¹⁾. Переходя къ вопросу о формулировкѣ опредѣленія заговора, Потѣбня не соглашается съ опредѣленіемъ Крушевскаго. „Опредѣленіе заговора, какъ выраженнаго словами пожеланія, которое непременно должно исполниться—слишкомъ широко. Оно не указываетъ на исходную точку развитія заговоровъ, какъ *особой формы пожеланія*“²⁾, присоединяетъ къ нимъ, напр., простыя проклятія и ругательства, подъ условіемъ вѣры въ то, что они сбываются, и... существенные элементы причитаній по мертвымъ. Мнѣ кажется, основную формулу заговора лучше опредѣлить такъ: это — „словесное изображеніе сравненія даннаго или нарочно произведеннаго явленія съ желаннымъ, имѣющее цѣлью произвести это послѣднее“³⁾. При сравненіи этого опредѣленія съ вышеприведеннымъ, оказывается, что разница между ними заключается только въ добавочныхъ словахъ „или нарочно произведеннаго“. Такимъ образомъ выясняется, что Потѣбня раньше упускалъ изъ виду ту органическую связь, какая существуетъ между заговоромъ и сопровождающимъ его обрядомъ. Дальнѣйшее изслѣдованіе заставило его до нѣ-

¹⁾ Ibid., 20—21. Курсивъ оригинала.

²⁾ Курсивъ оригинала.

³⁾ Ibid., 21.

которой степени поправить эту ошибку. Однако онъ и теперь не видитъ важной разницы между сравненіемъ съ даннымъ и нарочно произведеннымъ явленіями. Это будетъ выяснено другимъ изслѣдователемъ. Возникновеніе заговоровъ, по мнѣнію Потебни, связано съ созданіемъ категоріи причины изъ отношеній „cum hoc“ и „post hoc“, въ частности изъ отношеній сходства ¹⁾. „Вмѣстѣ с созданіемъ категоріи причины (propter hoc) изъ отношеній одновременности, послѣдовательности и сходства; вмѣстѣ с возникновеніемъ сознанія возможности дѣятельнаго участія воли въ произведеніи слѣдствія, заключеніе от примѣты и гаданье может переходить в созданіе образа... с цѣлью вызвать появленіе в дѣйствительности того желаннаго, что этим образомъ представлено. При убѣжденіи в возможности тождества отношеній причины и слѣдствія с одной стороны и образа и изображаемаго с другой, созданіе образа с упомянутою цѣлью может быть или *чарамъ* въ тѣсномъ смыслѣ... или созданіемъ поэтическимъ. Последнее, при упомянутомъ условіи, при вѣрѣ в непосредственную силу слова, есть или *заговор* или величанье и его противоположность. Между этими формами могут быть сочетанія и посредствующія ступени“ ²⁾. „Въ значительномъ числѣ наличныхъ заговоровъ замѣтно, какъ въ нихъ, съ одной стороны, желаніе, заранѣе опредѣленное лишь въ самомъ общемъ, специализуется подъ вліяніемъ случайныхъ воспріятій, съ другой—въ этихъ воспріятіяхъ усматриваются тѣ или другія стороны подъ вліяніемъ господствующаго настроенія. Напр. *приколъ* ³⁾ не имѣетъ отношенія къ пчеловодству и въ другое время ни его видъ, ни имя не возбудили бы въ человѣкѣ мысли о пчелахъ; но когда человѣкъ, будучи озабоченъ своей пасѣкой, находитъ эту вещь, онъ говоритъ: „як тоє бидло було припьяте, немогло пійти від того міста нігде; так би мої матки немогли вийти (одійти?) від пасіки, від мене Р. Б“...

¹⁾ Потебня, *ibid.*, 21.

²⁾ А. А. Потебня. Объясненія малорусскихъ и средныхъ нар. пѣсень. Варшава. 1887. Т. II, стр. 64. Курсивъ оригинала.

³⁾ Курсивъ оригинала.

Лишь послѣ того, какъ *случайно* ¹⁾ (хотя быть можетъ не безъ вліянія мнѣической связи пчелы и быка, коня...) образовалось сочетаніе мысли о конскомъ прикольнѣ и сидѣньи матокъ на пасѣкѣ, появленіе мысли о послѣднемъ, какъ желанномъ, вызоветъ въ сознаніе и первое. Но тотъ разъ приколь былъ на лицо, а теперь его нѣтъ; остается поискать нарочно. Съ теченіемъ времени возникаетъ требованіе: когда хочешь заговаривать матокъ, чтобъ сидѣли, найди „приколень що коня припинають“, выйми его изъ земли и говори такъ: „як тее бидло було припъяте“... Дѣйствіе, сопровождающее здѣсь заговоръ, представляетъ простѣйшую форму *чаръ* ²⁾. Чары, это—первоначально—дѣятельное умышленное изображеніе перваго члена заранѣе готовой ассоціаціи (именно того, съ чѣмъ было сравнено желанное), имѣющее цѣлю вызвать появленіе втораго члена, т. е. сравниваемого и желаннаго. Достигаемое этимъ *болѣе живое представленіе желаемаго* ³⁾, при бѣдности содержанія мысли и ея безсилія отличать субъективное отъ объективнаго, принимается за мѣру, необходимую для появленія желаемаго въ дѣйствительности, за мистическое осуществленіе желаемаго ⁴⁾. Чары могутъ не имѣть отношенія къ небеснымъ и міровымъ явленіямъ. Такимъ образомъ Потѣбня выясняетъ роль обряда при заговорѣ. Дѣйствіе, по его мнѣнію, служитъ для болѣе живого представленія изображенія заранѣе уже готовой ассоціаціи, выражающейся въ заговорѣ. За нимъ остается роль второстепенная. Вся сила въ самомъ пожеланіи, томъ самомъ Wunsch, о какомъ говорилъ Крушевскій. Вѣра въ силу слова признается изначальной. „Вѣра в силу слова есть частный случай безсилія мысли разграничить толкованіе воспріятія, его пониманіе с одной стороны и самое воспріятіе с другой стороны. Такое безсиліе есть основное, исходное для человѣчества состояніе мысли“ ⁵⁾. Въ связи съ убѣжденіемъ во второстепенности обряда

¹⁾ Курсивъ мой. Н. П.

²⁾ Курсивъ оригинала.

³⁾ Курсивъ мой. Н. П.

⁴⁾ А. А. Потѣбня. Малор. нар. пѣсня, ст. 22—23.

⁵⁾ А. А. Потѣбня. Объясненія малор. и срод. нар. пѣсень, II, ст. 61.

стоитъ и постоянно подчеркиваемая авторомъ яко бы случайность его происхожденія. „Способъ заключенія“, какой дѣлается при заговорахъ и чарахъ, по мнѣнію Потебни,— „миѳическій; но онъ не предполагаетъ какихъ либо развитыхъ представленій о божествѣ, а напротивъ предполагается ими“ ¹⁾. „Пусть будетъ данъ миѳъ: „любовь... есть огонь“. Если бы можно было зажечь въ любимой женщинѣ огонь, то тѣмъ самымъ бы въ ней загорѣлась и взаимная любовь. Зажечь въ ней самой огня нельзя, но можно подвергнуть дѣйствию огня нѣчто, имѣющее къ ней отношеніе... И вотъ, сопровождая чары заговоромъ, человекъ разжигаетъ ея слѣды“ ²⁾. Въ заключеніе надо сказать, что Потебня, въ связи съ другими продуктами народнаго творчества, и заговоры съ чарами старается привлечь къ объясненію способовъ мышленія. Процессъ мысли, напр., одинъ и тотъ же въ поэтическомъ образѣ, берущемъ часть вмѣсто цѣлаго, и въ чарахъ надъ частью вмѣсто цѣлаго ³⁾. Метафорическій образъ превращается въ причину. Среди примѣровъ опять являются заговоры и чары ⁴⁾.

Плодомъ непосредственнаго вліянія Потебни является работа *Э. Зелинскаго* „О заговорахъ“. Исслѣдователь отправляется прямо съ того мѣста, гдѣ остановился первый. Онъ принимаетъ данное Потебней опредѣленіе заговора, но вноситъ въ него существенную поправку, именно: откидываетъ сравненіе съ даннымъ явленіемъ. Остается только сравненіе съ явленіемъ, нарочно произведеннымъ ⁵⁾. Эта поправка дѣлается на томъ основаніи, что исслѣдователь пришелъ къ убѣжденію, что формула сравненія родилась изъ дѣйствія. Первоначально были чары дѣйствіемъ; потомъ къ нимъ психологически необходимо присоединилась формула. Вотъ какъ авторъ описываетъ этотъ процессъ. „Для произведенія желаемаго явленія производится чара, т. е. явленіе, сходное съ желаемымъ и ассоциирован-

¹⁾ А. А. Потебня. Изъ записокъ по теоріи словесности. Харьковъ. 1905, ст. 619.

²⁾ Ibid., 620.

³⁾ Ibid. Глава—Конкретность мышленія.

⁴⁾ Ibid. Глава—Умозаключенія въ области метафоры.

⁵⁾ Э. Зелинскій. О заговорахъ. Харьковъ. 1897. ст. 25.

ное съ нимъ. Положимъ, что у животнаго завелись черви въ какой-нибудь части тѣла, напр., въ ухѣ. Желательно, чтобы животное выздоровѣло; а это, по народному понятію, возможно тогда, когда черви выпадутъ изъ раны— „высыплются“. Это явленіе ассоціируется по сходству съ явленіемъ высыпанія земли изъ горсти сквозь пальцы. Отсюда возникаетъ чара: „Если заведутся черви у скотины, то нужно взять горсть земли и высыпать ее сквозь пальцы; тогда черви высыплются изъ раны“. Постараемся выразить словами ту мысль, которая видна въ этой чарѣ, выразить то, что думаетъ человѣкъ, совершающій эту чару. Очевидно онъ думаетъ, что дѣлаетъ это для того, чтобы *„подобно тому, какъ земля высыпается изъ руки, такъ бы и черви высыпались изъ раны“* ¹⁾. Мы выразили на словахъ чару и ея цѣль и получили формулу заговора“ ²⁾. Такимъ образомъ, начавши согласіемъ съ Потемней, Зелинскій подъ конецъ приходитъ къ выводу, неожиданному для Потемни. Здѣсь уже нѣтъ изначальной вѣры въ магическую силу слова. Коротенькая формула, родившаяся на почвѣ чары, начинаетъ развиваться. Изъ нея произошли всѣ виды извѣстныхъ теперь заговоровъ. Самый сложный видъ содержитъ въ себѣ пять формулъ: „обращеніе, введеніе, два члена сравненія и закрѣпленіе“ ³⁾. Но „всѣ заговоры восходятъ къ той основной формулѣ, которая установлена Потемней“ ⁴⁾. Насколько это справедливо, мы увидимъ далѣе.

Интересныя соображенія относительно заговоровъ разбросаны А. Веселовскимъ въ различныхъ его работахъ. Языческій заговоръ онъ опредѣляетъ, „какъ усиліе повторить на землѣ, въ предѣлахъ практической дѣятельности человѣка, тотъ процессъ, который, по понятіямъ язычника, совершался на небѣ неземными силами. Въ этомъ смыслѣ заговоръ есть только сокращеніе, приложеніе мѣла“ ⁵⁾. Въ хри-

¹⁾ Курсивъ оригинала.

²⁾ Зелинскій, *ibid.*, 24.

³⁾ *Ibid.*, 45.

⁴⁾ *Ibid.*, 52.

⁵⁾ А. Веселовскій. Замѣтки и сомнѣнія о сравнит. изуч. средне-вѣковаго эпоса, ст. 286. (Журн. М. Н. Пр., 1868, XI).

стіанскую эпоху могутъ складываться заговоры, очень похожіе на древніе языческія заклятія, „не потому, что повторяютъ ихъ въ новой формѣ, а вслѣдствіе самостоятельнаго воспроизведенія мѣстическаго процесса на христіанской почвѣ“ ¹⁾. „Основная форма заговора была такая же двучленная, стихотворная или смѣшанная съ прозаическими партіями... призывалось божество, демоническая сила, на помощь человѣку; когда то это божество или демонъ совершили чудесное исцѣленіе, спасли или оградили; какое-нибудь ихъ дѣйствіе напоминалось типически...—а во второмъ членѣ параллели являлся человѣкъ, жаждущій такого же чуда“ ²⁾. Въ связи съ теоріей, коготорой держался Веселовскій при объясненіи произведеній народнаго творчества, онъ даетъ объясненіе нѣкоторымъ образамъ, встречающимся и въ заговорахъ. Таковы „чудесное древо“ и „латырь-камень“. Ученый ихъ возводитъ къ христіанскимъ символамъ. Чудесное древо—крестъ Господень; латырь—олтарь. Въ „Разысканіяхъ въ области русскаго духовнаго стиха“ онъ касается „молитвы Сисинія“ и возводитъ заговоры отъ трясавицъ къ греческому первоисточнику, къ сказанію о демоническомъ существѣ Гилло ³⁾.

Продолжилъ изслѣдованіе Сисиніевыхъ молитвъ *М. Соколовъ* ⁴⁾. Въ первой своей статьѣ о змѣвикахъ ⁵⁾ онъ соглашается съ мнѣніемъ Мансветова, возводящимъ заклинанія противъ демоновъ болѣзней къ халдейскимъ источникамъ и ставящимъ ихъ въ связь съ астральнымъ культомъ ⁶⁾. Во второй статьѣ о тѣхъ же амулетахъ ⁷⁾, особенно интересной для изучающихъ заговоры, онъ снова повторяетъ то же мнѣніе и приводитъ рядъ цѣнныхъ параллелей между заговорами русскими и греческими за-

¹⁾ А. Веселовскій, *ibid.*, 291.

²⁾ А. Веселовскій, *Психологическій параллелизмъ*, ст. 51.

³⁾ А. Веселовскій, *Разысканія*, VI.

⁴⁾ М. Соколовъ. *Матеріалы и замѣтки по стар. слав. литер.* Москва. 1888. В. I.

⁵⁾ М. Соколовъ. *Апокрифическій матеріалъ для объясненія амулетовъ* (Жур. М. Н. Пр., 1869, VI).

⁶⁾ *Ibid.*, 366.

⁷⁾ М. Соколовъ. *Новый матеріалъ для объясненія амулетовъ, называемыхъ змѣвиками* (Древности. Труды слав. ком. И. М. А. О., I, 1895).

клинаніями, устанавлювая между ними связь ¹⁾. Выводъ, къ какому приходитъ изслѣдователь, слѣдующій. „Славянскіе тексты заклинаній и молитвъ восходятъ къ греческимъ оригиналамъ; такіе народные молитвенники и требники, въ которыхъ встрѣчаются интересующія насъ заклинанія, существуютъ какъ у славянъ, такъ и у грековъ, и отъ послѣднихъ черезъ переводы перешли къ первымъ. Въ свою очередь для самыхъ греческихъ текстовъ заклинаній въ молитвенникахъ и требникахъ находятся прототипы или параллели въ египетскихъ магическихъ папирусахъ эпохи синкретизма, когда не только въ религиозныхъ и философскихъ системахъ, но и въ суевѣріяхъ происходило соединеніе языческихъ—грѣко-римскихъ, египетскихъ и восточныхъ съ іудейскими и христіанскими“ ²⁾.

Новый вкладъ въ изученіе заклинаній по пути, намѣченному Мансветовымъ, Веселовскимъ и Соколовымъ, дѣлаетъ Алмазовъ своимъ изслѣдованіемъ о лечебныхъ молитвахъ ³⁾. Онъ также разыскиваетъ греческіе источники для русскихъ заклинаній и молитвъ-заговоровъ, помѣщавшихся въ требникахъ. Такимъ образомъ опредѣленно намѣчается новый путь изслѣдованія заговоровъ—изслѣдованіе ихъ въ связи съ церковной книжностью, а вмѣстѣ съ этимъ явилась и потребность искать ихъ родины на югѣ. Въ послѣднее время появилась работа Мансика того же направленія. Серіозное сравнительное изслѣдованіе памятниковъ начинаетъ разрушать воздушные замки „археологическихъ романтиковъ“ и въ этой области, какъ уже разрушило въ другихъ. Послѣднимъ отголоскомъ мифологизма является статья Барсова.

Барсовъ, считая заклинанія вышедшими „изъ самага, такъ сказать, нутра русскаго духа“, продуктомъ вполне самобытнымъ, ищетъ въ нихъ отраженія народнаго міросозерцанія ⁴⁾. Съ одной стороны, онъ, какъ мифологъ, находитъ въ заговорахъ мифологическія существа („царь Оси-

¹⁾ Ibid., 135.

²⁾ Ibid., 174—175.

³⁾ Алмазовъ. Лечебныя молитвы. Одесса. 1900 г.

⁴⁾ Барсовъ. Къ литературѣ объ ист. знач. рус. народ. заклинаній, ст. 212 (Рус. Стар. 1893, I).

нило“, „Сини“, сынъ бабы-Яги), съ другой — отраженіе взглядовъ русскаго человѣка на западную культуру ¹⁾. Въ связи любовныхъ заговоровъ съ „синимъ моремъ“ и островомъ „Буяномъ“ онъ видитъ указаніе на то, что русскіе въ любовныхъ своихъ идеалахъ тяготѣли къ Западу, прочь отъ Домостроя къ Боккачіо ²⁾. Самый островъ „Буянь“ — островъ свободныхъ любовныхъ похожденій. Названіе его стоитъ въ связи съ выраженіемъ „страсть обуяла“, „обуяла похоть“ ³⁾.

Вскорѣ послѣ статьи Барсова появилась работа *В. Миллера* ⁴⁾. Авторъ снова подымаетъ вопросъ о связи современныхъ заговоровъ съ древними ассирійскими. Онъ проводитъ рядъ параллелей между ними. Указываетъ ихъ въ магическихъ пріемахъ, въ магическихъ числахъ, времени совершенія заклятій, въ самыхъ формулахъ заклинаній. Но рѣшительнаго мнѣнія о сродствѣ не высказываетъ. Можетъ быть, говоритъ онъ, все это сходство объясняется одинаковыми для всѣхъ психологическими законами. Однако въ нѣкоторыхъ случаяхъ наличность такого сродства, по его мнѣнію, несомнѣнна ⁵⁾.

Самымъ крупнымъ изъ русскихъ изслѣдованій заговоровъ является трудъ *Ветухова* ⁶⁾. Но онъ не вноситъ ничего новаго въ освѣщеніе и разъясненіе интересующаго насъ вопроса и въ значительной степени представляетъ компиляцію. Авторъ самъ заявляетъ, что цѣль его работы — „лишь попытка добытые... предшественниками результаты изслѣдованій перевести на языкъ современной научной мысли“ ⁷⁾, и обѣщаетъ при этомъ держаться главнымъ образомъ направленія, представленнаго *Потемней* ⁸⁾. По его мнѣ-

¹⁾ Ibid., 213.

²⁾ Ibid., 214.

³⁾ Ibid., 215.

⁴⁾ В. с. Миллеръ. Ассирійскія заклинанія и рус. народ. заговоры (Рус. Мысль, 1896 г., VII).

⁵⁾ Ibid., 89.

⁶⁾ Ветуховъ. Заговоры, заклинанія, обереги и другіе виды народнаго врачеванія, основанные на вѣрѣ въ силу слова (Рус. Фил. Вѣст. 1901—1907 гг.).

⁷⁾ Ibid., 1901 г., в. I—II, ст. 307.

⁸⁾ Ibid.

нію, при изслѣдованіи заговоровъ, „надо искать не эпоху, когда они народились, а опредѣлить тѣ условія, при которыхъ они вообще легко создаются и живутъ привольно“ ¹⁾. Корень происхожденія заговора изслѣдователь видитъ въ анимизмѣ ²⁾. Все одушевлено. Каждая вещь и даже отдѣльная часть человѣка ведутъ свою особую жизнь ³⁾. Отсюда—вѣра въ двойниковъ и такія сопоставленія: я и моя голова; я и моя слюна; я и моя доля; и позднѣе, я и мое слово ⁴⁾. Болѣзнь понимается, какъ вселившійся злой духъ ⁵⁾. Вотъ почва для пользованія заговоромъ ⁶⁾. „Стоя твердо на изложенной выше теоріи, по которой все въ мірѣ имѣетъ своего духа, своего двойника, что болѣзнь есть слѣдствіе воздѣйствій злого духа,—естественнѣе всего было рѣшить, что голосъ, рѣчь, эхо—это все проявленія того же духа... Отсюда становится понятнымъ, въ какую могучую силу должно было разростись слово, какъ орудіе вліянія злыхъ духовъ на людей: если уже слово человѣка оказывало удивительное вліяніе на окружающихъ, какая же мощь предполагалась въ звукахъ, въ голосѣ духа!“ ⁷⁾. Слово материально. „Этотъ предметъ, эта вещь—слово—получило въ ряду... наблюдений, рассказовъ и преданій значеніе чего-то отдѣльно существующаго“ ⁸⁾. Далѣе Ветуховъ обращаетъ вниманіе на значеніе гипнотизма, внушенія, при заговорахъ. Мысль, также высказанная за нѣсколько десятилѣтій до него. „Самые приемы для достиженія гипноза“, говоритъ онъ, „очень близки, въ основѣ почти тождественны съ тѣми, что употребляются при заговорахъ“ ⁹⁾. Таковы „тѣ благоприятныя условія, та почва уготованная, на которой ему (заговору) расти привольно“ ¹⁰⁾. Переходя къ формальной

¹⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 169.

²⁾ Ibid., 1902 г., в. I—II, ст. 188.

³⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 176.

⁴⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 176—178.

⁵⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 183.

⁶⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 184.

⁷⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 196.

⁸⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 199.

⁹⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 230.

¹⁰⁾ Ibid., 1902 г., в. I—II, ст. 199.

сторонѣ заговора, авторъ признаетъ установившееся мнѣніе о томъ, что главная и первоначальная формула—двучленное сравненіе. Эта часть труда уже сплошная компиляція и состоитъ изъ длиннаго ряда выписокъ изъ статьи Веселовскаго „Психологическій параллелизмъ“, которыя онъ заканчиваетъ слѣдующими словами: „Этой стороной жизни параллелизма въ значительной мѣрѣ раскрывается и жизнь, хронологическій, послѣдовательный ростъ заговора, во многихъ случаяхъ—разновидности параллелизма“¹⁾. Главную заслугу изслѣдователя приходится видѣть въ объединеніи въ одномъ сборникѣ громаднаго матеріала текстовъ, разсѣянныхъ въ русской литературѣ. Но и здѣсь возникаетъ вопросъ: зачѣмъ перепечатывались заговоры изъ такихъ крупныхъ и общеизвѣстныхъ сборниковъ, какъ, напр. — Майкова, Романова и Ефименко? Если авторъ хотѣлъ создать что-то въ родѣ всеобъемлющей энциклопедіи заговоровъ, то онъ этого не достигъ. Если же у него не было этой цѣли, то не было и надобности дѣлать безконечныя перепечатки изъ сборниковъ, по богатству и расположенію матеріала стоящихъ вовсе не ниже новаго сборника. Такой приемъ только замедляетъ работу изслѣдователя, которому приходится просматривать по нѣскольку разъ одно и то же. Кромѣ того, такое ограниченіе матеріала сборника, на которое указываетъ самое его названіе „Заговоры... основанные на вѣрѣ въ силу слова“, дѣлаетъ пользованіе имъ до нѣкоторой степени неудобнымъ. При заговорахъ должны приводиться и сопровождающіе ихъ обряды. Еще Крушевскій отмѣтилъ, что „въ большей части случаевъ дѣйствія вмѣстѣ съ нѣкоторыми словами заговора составляютъ сущность послѣдняго и потому не могутъ быть разсматриваемы отдѣльно отъ заговора“²⁾. А, слѣдовательно, и обратно. Какъ важно знаніе этихъ приемовъ для правильнаго пониманія заговоровъ, мы еще увидимъ. Разсѣянные тутъ и тамъ по сборнику замѣчанія автора показываютъ, что онъ искалъ въ современныхъ заговорахъ болѣе древней, дохри-

¹⁾ Ibid., 1901 г., в. III—IV, ст. 234.

²⁾ Крушевскій, *ibid.*, 31.

стіанской основы. По его мнѣнію, ранѣе должна была существовать форма, которая потомъ восприняла христіанское содержаніе. Такъ, напр., онъ смотритъ на заговоры отъ лихорадки, отъ шалу.

Въ послѣдніе годы появились статьи о заговорахъ *Е. Елеонской*. Одна статья посвящена заговорамъ и колдовству на Руси въ XVII и XVIII столѣтіяхъ и написана на основаніи данныхъ Московскаго Архива М. Юстиціи ¹⁾. Сообщаются интересныя историческія данныя, но, къ сожалѣнію, довольно скудныя. „Судить о точномъ содержаніи заговоровъ по судебнымъ бумагамъ трудно, такъ какъ подлинники въ большинствѣ случаевъ сжигались, и сохранялось лишь ихъ краткое изложеніе или обозначеніе, сдѣланное дяками“ ²⁾.

Все-таки авторъ находитъ, что сохранившіеся въ судебныхъ бумагахъ письменные заговоры, по сравненію съ устными заговорами, отличаются сложностью и носятъ явные слѣды обработки и книжнаго вліянія ³⁾.

Другая статья касается конструкціи заговоровъ ⁴⁾. Основною заговорной формулой *Е. Елеонская* считаетъ *приказаніе*, которое „осложняется съ внѣшней, такъ сказать, стилистической стороны, сравнительными реченіями, посторонними картинами, указаніями на существа сильнѣйшія. Появленіе такихъ осложненій можно объяснить желаніемъ *усилить* даваемое приказаніе“ ⁵⁾. Авторъ находитъ сходство въ типичныхъ комбинаціяхъ плана сказокъ и плана заговоровъ. По его мнѣнію, на примѣръ, заговоры бѣлорусскіе „представляютъ собою не что иное, какъ вынутые изъ сказки эпизоды, къ послѣднимъ и прикрѣпленъ тотъ или другой заговоръ“ ⁶⁾. Причины подобнаго со-

¹⁾ Е. Елеонская. Заговоръ и колдовство на Руси въ XVII и XVIII столѣтіяхъ (Русскій Архивъ, 1912, кн. 4).

²⁾ Ibid., 621.

³⁾ Ibid., 622.

⁴⁾ Е. Елеонская. Нѣкоторыя замѣчанія по поводу сложенія сказокъ. Заговорная формула въ сказкѣ (Этнографическое Обозрѣніе, 1912 г., в. I—II).

⁵⁾ Ibid., 192. Курсивъ оригинала.

⁶⁾ Ibid., 198.

впаденія лежатъ не въ воздѣйствіи сказки на заговоръ, а „должны быть усматриваемы въ томъ поэтическомъ мышленіи, которое подъ вліяніемъ извѣстнаго міровоззрѣнія, ассоциируя разнообразныя впечатлѣнія и представленія, создаетъ эпическія картины вообще и затѣмъ, по мѣрѣ надобности, размѣщаетъ ихъ въ различныхъ произведеніяхъ поэтическаго творчества“¹⁾).

Изъ сдѣланнаго обзора видно, какъ русскіе ученые въ своихъ изслѣдованіяхъ тѣсно примыкали другъ къ другу. Таковую связь съ предшественниками съ перваго взгляда не такъ легко опредѣлить у Мансикка, автора послѣдняго крупнаго изслѣдованія русскихъ заговоровъ. Отчасти это объясняется тѣмъ, что онъ имѣлъ за собою другую традицію изслѣдованія, традицію зап.-европейскую. Поэтому, чтобы яснѣе опредѣлилось мѣсто его труда среди другихъ изслѣдованій, я и постараюсь разсмотрѣть, насколько это для меня сейчасъ возможно, опыты изученія заговоровъ на Западѣ, главнымъ образомъ въ Германіи. За цѣльный и систематичный обзоръ я не берусь и предлагаю только часть того, что мнѣ случайно попалось подъ руки во время работы. Но, судя уже и по этимъ отрывочнымъ свѣдѣніямъ, можно заключить, что заговорная литература тамъ разработана слабѣе, чѣмъ у насъ²⁾. Да это и вполне понятно. У насъ собрано громадное количество заговоровъ. Этимъ, конечно, объясняется то вниманіе, какое имъ было удѣлено учеными, и плодотворность ихъ изслѣдованій. По количеству собраннаго матеріала ближе другихъ подходятъ къ намъ нѣмцы. Но и они далеко отстаютъ. Хотя русскіе ученые, при изслѣдованіи заговора, и начали съ пересаживанія на русскую почву мифологическихъ взглядовъ Гримма, Шварца, Куна, но уже довольно скоро въ лицѣ Потебни они съ ними порвали. Въ нѣмецкой же литературѣ отголоски ихъ доходятъ до нашихъ дней чрезъ Вутке, Аммана, Эбермана. И только въ самое послѣднее время Мансикка рѣшительно порываетъ съ

¹⁾ Ibid., 199.

²⁾ Имѣю въ виду изслѣдованіе именно заговоровъ, а не вообще колдовства, магіи и т. д. Литература послѣдняго рода на Западѣ довольно богата.

ними. Началомъ изученія нѣмецкихъ заговоровъ, кажется, надо считать открытіе знаменитыхъ Мерзебургскихъ заговоровъ въ 42-мъ году. Такъ какъ честь ихъ открытія принадлежала миеологической школѣ, то понятно, какое толкованіе должны были они получить, а затѣмъ и всѣ вообще заговоры. Яркимъ представителемъ миеологическаго взгляда на заговоры является *Вутке*. Онъ такъ же, какъ и наши миеологи, приписываетъ заговорамъ дохристіанское происхожденіе и христіанскій элементъ въ нихъ считаетъ позднѣйшимъ наслоеніемъ ¹⁾). Всю массу заговоровъ онъ раздѣляетъ на два вида: одинъ имѣетъ форму приказанія, другой — форму повѣствованія ²⁾). Подъ второй группой онъ разумѣетъ заговоры съ эпической частью и усматриваетъ въ нихъ параллелизмъ мышленія (*Parallelismus der Gedanken*). Сравнивая параллелистическія формулы съ симпатическими средствами, *Вутке* говоритъ: „Чѣмъ является въ вещественной чарѣ симпатическое средство, тѣмъ въ идеальной сферѣ—формула-параллелизмъ“ ³⁾). Эти-то формулы-параллелизмы (*Parallelformeln*) онъ и считаетъ древнѣйшими и первоначальными у нѣмецкаго народа, потому что онѣ „гораздо болѣе отвѣчаютъ простодушному, остроумному и мистическому характеру нѣмецкаго народа; онѣ невиннѣе и скромнѣе, чѣмъ другія, которыя въ гораздо большей степени носятъ на себѣ печать мага, гордаго своимъ знаніемъ и искусствомъ“ ⁴⁾).

Такою же древностью, какъ и *Вутке*, приписываетъ заговорамъ, много лѣтъ спустя, и *Амманъ*. Онъ возводитъ ихъ къ языческой молитвѣ. Вотъ что находимъ въ его предисловіи къ сборнику заговоровъ, вышедшему въ 1891 г. „Древнѣйшіе, прекраснѣйшіе заговоры у всѣхъ народовъ переходятъ въ молитвы, которыя произносились при жертвоприношеніяхъ. Древнѣйшіе заговоры нѣмецкаго народа по крайней мѣрѣ восходятъ къ тѣмъ временамъ,

¹⁾ A. Wuttke. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin. 1869. St. 165.

²⁾ Ibid., 157.

³⁾ Ibid., 158.

⁴⁾ Ibid., 158.

когда народъ еще вѣрилъ въ свою первобытную религію и самодѣльныхъ боговъ. Можетъ быть, древніе заговоры часто являются ничѣмъ инымъ, какъ омертвѣвшими формулами молитвъ временъ язычества. Потомъ, во времена христіанства, вмѣсто языческихъ божествъ, выступаютъ Богъ, Христосъ, Марія, апостолы и святые“ ¹⁾.

Шёнбахъ въ своей работѣ ²⁾ даетъ краткій сводъ результатовъ многолѣтнихъ занятій заговорами. Онъ дѣлитъ всѣ заговоры на 4 главныя группы. „Первая группа обнимаетъ рассказы о событіи, окончаніе которыхъ образуетъ заговоръ или заклинаніе, которое тогда подѣйствовало желаннымъ образомъ... Цѣлебная сила здѣсь заключается въ рассказѣ и преимущественно въ значеніи личностей, принимающихъ участіе въ событіи... Поэтому едва ли правильно поступаютъ, когда различаютъ въ этихъ заговорахъ „вступленіе“ и „формулу“ ³⁾. Группа эта содержитъ нѣкоторое число заговоровъ языческо-германскаго происхожденія. Но громадное большинство составляютъ христіанскія подражанія ⁴⁾. *Шёнбахъ* отвергаетъ прежнее мнѣніе (которое раньше и самъ раздѣлялъ), будто бы христіанскіе заговоры образовались изъ языческихъ чрезъ простую подстановку именъ. Онъ обращаетъ вниманіе на то, что Христосъ, апостолы, Марія и т. д. выставляются въ заговорахъ въ положеніяхъ, вполнѣ имъ соотвѣтствующихъ, что, при простой замѣнѣ именъ, было бы не возможно ⁵⁾. „Ко второй группѣ относятся формулы, имѣющія видъ сравненія: какъ тогда Марія..., такъ бы и теперь... Здѣсь цѣлебная сила отчасти еще лежитъ въ авторитетѣ дѣйствующихъ лицъ... но отчасти — уже въ самихъ словахъ“ ⁶⁾. Эти формулы, по мнѣнію автора, часто являются простымъ сокращеніемъ эпическихъ заговоровъ первой группы и представляютъ собою вообще

¹⁾ A m m a n n. Volkssegen aus dem Böhmerwald. 1891. St. 198.

²⁾ Sch ö n b a c h. Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt.

³⁾ Ibid., 124.

⁴⁾ Ibid., 124.

⁵⁾ Ibid., 124.

⁶⁾ Ibid., 125.

явленіе болѣе позднее 1). „Въ третьей группѣ дѣйствуетъ только произнесенное или написанное слово, введеніе или рамки вообще отсутствуютъ, обычно присоединяется лишь способъ употребленія“ 2). Часто „цѣлебныя или вообще магически дѣйствующія слова греческаго происхожденія; особенно часто принадлежатъ они восточнымъ (семитическимъ) языкамъ. Эти формулы... вообще являются древнѣйшими, потому что ихъ родословная уходитъ далеко за предѣлы греко-римской культуры въ (сѣдую) древность Востока“ 3). „Четвертую группу составляютъ формулы, которыя примыкаютъ по формѣ къ церковнымъ молитвамъ, даже иногда просто таковыя, переведенныя на нѣмецкій языкъ“ 4). Среди нихъ различаются: *Beschwörungen* (exorcismi), *Segnungen* (benedictiones) und *Weihungen* (consecrationes). Складывались онѣ на латинскомъ языкѣ; позднѣе, около XIII вѣка, переводились и на нѣмецкій 5). Особенно авторъ подчеркиваетъ роль духовенства въ созданіи и распространеніи заговоровъ. „Не только переписка, а и созданіе и примѣненіе формулъ должны быть отнесены до нѣкоторой степени на счетъ духовенства“ 6). Дѣятельность духовенства начинается въ XIII вѣкѣ и достигаетъ расцвѣта въ XIV 7). Поэтому Шенбахъ совѣтуетъ особенную осторожность тѣмъ, кто ищетъ въ заговорахъ остатковъ языческихъ вѣрованій 8).

Трудъ, посвященный специально изслѣдованію заговоровъ, появился въ 1903-мъ году и принадлежитъ *Эберману* 9). Авторъ задался цѣлью привести въ систему открытый до сихъ поръ заговорный матеріалъ, главнымъ образомъ нѣмецкій. Это — предисловіе, необходимое для дальнѣйшей плодотворной работы. Авторъ избралъ одну только

1) Ibid.

2) Ibid.

3) Ibid., 125—126.

4) Ibid., 126.

5) Ibid., 127.

6) Ibid., 128.

7) Ibid., 129.

8) Ibid., 130.

9) E b e r m a n n. Blut-und Wundsegen. Berlin. 1903.

область — заговоры отъ крови и ранъ. Научное значеніе сборника оправдалось уже тѣмъ, что онъ, безспорно, былъ одной изъ причинъ появленія другой крупной монографіи (Мансикка), посвященной тому же вопросу. Эберманъ оглядывается на Атарваведу и находитъ такое близкое сходство между ея изрѣченіями и нѣмецкими заговорами, что считаетъ первыя прямыми предтечами послѣднихъ¹⁾. Взглядъ этотъ уже намъ извѣстенъ по работамъ русскихъ мѣс. гововъ. Далѣе авторъ упоминаетъ о существованіи заговоровъ въ классическомъ мірѣ и у ветхозавѣтныхъ евреевъ и утверждаетъ, что формулы первыхъ вѣковъ христіанства произросли на еврейскомъ и египетскомъ основаніяхъ²⁾. Исторію собственно германскихъ формулъ онъ раздѣляетъ на три эпохи: германскую-дохристіанскую, учено-христіанскую и третью — народную³⁾. Въ большинствѣ дохристіанскихъ заклинаній собственно заговору, по его наблюденію, предпосылается эпическое введеніе, въ которомъ разсказывается подходящее событіе изъ міра боговъ. Словомъ, сюда относятся тѣ самыя заговоры, которые считалъ древнѣйшими и Вутке, какъ болѣе подходящіе къ духу нѣмецкаго народа (повѣствовательные). По поводу раздѣленія въ заговорныхъ формулахъ эпическаго вступленія и собственно заговора, ядра, Эберманъ вступаетъ въ споръ съ Шенбахомъ, отвергающимъ такое дѣленіе. Для дохристіанской эпохи, соглашается онъ, это дѣленіе не важно; но потомъ, съ теченіемъ времени, раздѣленіе ихъ все обостряется, ядро дѣлается самостоятельной частью и вступаетъ въ соединенія съ другими эпическими введеніями. Подобный же взглядъ мы находимъ у Буслева. Цѣлебная сила зависитъ отъ главнаго содержанія формулъ. Видоизмѣненію ихъ способствовало, съ одной стороны, вторженіе христіанства, а съ другой — риѐма. Вліяніе христіанства сказалось въ томъ, что или языческія имена замѣнялись христіанскими, или, болѣе того, къ новымъ личностямъ подбира-

¹⁾ Ibid., 130.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid., 131.

лись еще и новыя ситуаціи, главнымъ образомъ изъ Библии. При этомъ первый случай могъ быть предварительною ступеню для второго ¹⁾. Такая христіанская переработка относится ко второй эпохѣ (христіанской) заговора. Расцвѣтъ ея падаетъ на промежутокъ со второй половины XI в. до конца XII вѣка. Въ это время эпическая часть неестественно разростается, часто въ ней соединяется нѣсколько событій, а ядро заговора постепенно все болѣе и болѣе оттѣсняется и иногда совершенно устраняется. Въ то же время заговоръ приближается къ молитвѣ и нерѣдко переходитъ въ нее ²⁾. Творцами заговоровъ во вторую эпоху являются монахи. Заговоры часто создаются на латинскомъ языкѣ и при посредствѣ монастырей широко распространяются у различныхъ народовъ, подвергаясь переводу на мѣстные языки. Этимъ объясняется поразительное сходство заговоровъ у различныхъ народовъ Европы. Въ противоположность германскимъ заговорамъ, эти распространяются при помощи письменности ³⁾. Объемистые на библейскихъ основаніяхъ покоящіеся заговоры примѣнялись и записывались главнымъ образомъ учеными людьми (письменное преданіе доходитъ до XVII вѣка). Но въ низшихъ слояхъ народа они, тяжелые и мало народныя, плохо прививались. Тамъ жили еще старыя языческія заговоры. Однако, съ теченіемъ времени, они болѣе и болѣе сморщивались и теряли смыслъ. При этомъ гораздо лучше сохранялось ядро заговора, чѣмъ введеніе, потому что, по мнѣнію автора, оно было существеннымъ, и въ немъ главнымъ образомъ сохранялось языческое⁴⁾. Съ развитіемъ точнаго медицинскаго знанія, заговоры оттѣсняются изъ среды образованныхъ людей въ низшіе слои народа. При этомъ громоздкія христіанскія формулы рассыпаются на болѣе мелкія и искажаются. Такимъ образомъ въ рукахъ народа въ позднѣйшее время скопляется большой и пестрый матеріалъ ⁵⁾. Но если изъ современ-

¹⁾ Ibid., 133.

²⁾ Ibid., 134.

³⁾ Ibid., 135.

⁴⁾ Ibid., 136.

⁵⁾ Ibid., 137.

ной заговорной литературы выдѣлить все, что можно возвести къ двумъ первымъ эпохамъ ея развитія, то все-таки получится остатокъ. Онъ проявляется главнымъ образомъ въ стилистическихъ особенностяхъ, какъ продуктъ третьей эпохи. Эта эпоха должна быть названа народной (volkstümliche), потому что родившіеся въ ней заговоры должно разсматривать, какъ вѣтвь народной поэзіи: они стоятъ въ тѣсной связи особенно съ пѣснями, загадками и дѣтскими пѣсенками. „Всѣмъ этимъ видамъ поэзіи общи одни и тѣ же способы выраженія и между ними существуетъ живой обмѣнъ мотивами и шаблонными выраженіями. Напротивъ, для болѣе старыхъ, христіанскихъ формулъ характерно отбрасываніе всѣхъ излишнихъ побочныхъ деталей. Заговоры обращаются въ сжатые формулы, даже если они сами при этомъ искажаются до непонятности. Большею частью заговоръ начинается шаблоннымъ вступленіемъ изъ двухъ стиховъ, за которыми въ трехъ дальнѣйшихъ стихахъ слѣдуетъ ядро заговора; оно вмѣстѣ съ тѣмъ въ послѣднемъ стихѣ содержитъ примѣненіе къ данному случаю болѣзни, или же прибавляется еще краткое заключеніе“ ¹⁾. Благодаря устной передачѣ формулы эти имѣютъ массу вариантовъ, въ созданіи которыхъ громадную роль играетъ риѐма. Формула переходитъ изъ одного нарѣчія въ другое. Нарушенная при этомъ риѐма требуетъ восстановленія. Отсюда—измѣненіе всей формулы ²⁾. Вторымъ факторомъ, при созданіи вариантовъ, является локалізація заговоровъ. Чужія имена въ пришедшемъ со стороны заговорѣ замѣняются болѣе родными ³⁾.

Таковы взгляды Эбермана. Послѣ русскихъ работъ они представляютъ мало интереса, и я такъ подробно остановился на нихъ только съ тою цѣлью, чтобы представить, въ какомъ положеніи находится современная разработка заговоровъ у нѣмцевъ. Настоячиво разрабатываемый нашими учеными вопросъ о психологическихъ основахъ заговора совершенно не затронуть Эберманомъ. Кое-что

¹⁾ Ibid., 138.

²⁾ Ibid., 138.

³⁾ Ibid., 139.

на этотъ счетъ находимъ въ капитальномъ трудѣ *Вундта*—*Völkerpsychologie*. Возникновеніе заговоровъ Вундтъ возводитъ къ анимистическому міровоззрѣнію первобытнаго человѣка. Всякій предметъ одушевленъ, и первоначальное колдовство всегда направлялось непосредственно на душу предмета (*direkter Zauber*). „Заговоры первоначально имѣютъ значеніе прямой чары. Душа колдуна желаетъ при помощи ихъ воздѣйствовать непосредственно на душу другого человѣка или демона тѣмъ, что онъ изрекаетъ ей заключающееся въ заговорѣ повелѣніе“ ¹⁾. Потомъ уже формула теряетъ характеръ приказанія и обращается въ чисто магическое колдовство, дѣйствующее на разстояніи ²⁾. Различныя магическія надписи—не что иное, какъ видъ магическихъ словъ. Но сила ихъ увеличивается въ глазахъ дикаго человѣка еще тѣмъ, что онъ, не зная письма, считаетъ его дѣломъ демонической силы ³⁾.

Подобную же роль въ созданіи заговоровъ анимизму приписываетъ и французскій ученый *Ревиль*. Про анимизмъ онъ говоритъ: „Онъ порождаетъ колдовство“ ⁴⁾. А сила колдуна есть не что иное, какъ сила дѣйствующаго черезъ него духа ⁵⁾. Но духъ не всегда находится въ колдунѣ; его обыкновенно требуется привлечь различными средствами, приводящими человѣка въ экстазъ. Здѣсь рождается первоначальный видъ чаръ—вызываніе духа. Сначала самое призываніе духа только выражаетъ желаніе вызывающаго и лишь ускоряетъ нервное возбужденіе. Но потомъ вызываніе измѣняется въ заклинаніе. Происходитъ перемѣна подъ вліяніемъ опыта, показывающаго, что духъ непосредственно является по волѣ вызывающаго его (т. е. личность впадаетъ въ экстазъ) ⁶⁾. Таково происхожденіе заклинанія. При немъ играло немалую роль и представленіе первобытнаго человѣка о словѣ. Съ ранняго времени человѣка поражаетъ сила слова. Бѣгушихъ воиновъ оста-

¹⁾ W u n d t. *Völkerpsychologie*. B. II. T. II. Leipzig. 1906. St. 198.

²⁾ *Ibid.*, 199.

³⁾ *Ibid.*, 196.

⁴⁾ R é v i l l e. *Les religions des peuples non-civilisés*. Paris. 1883. II, p. 237.

⁵⁾ *Ibid.*, 239.

⁶⁾ *Ibid.*, 244.

навливаетъ воодушевленное слово; ораторъ возбуждаетъ толпу; слову начальника всѣ повинуются. Мы здѣсь раскрываемъ дѣйствіе различныхъ причинъ. Но не то для дикаря. „Слово, въ его глазахъ, было причиною непосредственно, сильною, въ нѣкоторомъ родѣ механическою, обладающею самыми чудесными результатами“¹⁾.

Любопытное возраженіе противъ теоріи анимизма дѣлаетъ *Леви-Брюль*²⁾. Коренную ошибку анимистовъ онъ усматриваетъ въ томъ, что они, какъ аксіому, молчаливо признаютъ тождество умственной дѣятельности культурнаго человѣка и—дикаря. По мнѣнію анимистовъ, разумъ дикаря отличается отъ разума культурнаго человѣка примѣрно такъ, какъ разумъ ребенка—отъ разума взрослого, т. е. дѣйствуетъ по однимъ и тѣмъ же логическимъ законамъ, но лишь больше допускаетъ ошибокъ. Леви-Брюль старается доказать, что этотъ взглядъ ошибоченъ. Душевные способности дикаря нельзя распредѣлять по категоріямъ: чувство, разумъ, воля. У дикаря всѣ эти способности находятся въ состояніи синкретизма. Благодаря тому, что представленія дикаря всегда отличаются сильной эмоциональной окраской, и вся умственная дѣятельность примитивнаго человѣка пріобрѣтаетъ совершенно своеобразный характеръ. Эта эмоциональная окраска создаетъ то, что предметы и явленія въ сознаніи дикаря получаютъ особый характеръ, для опредѣленія котораго Леви-Брюль не находитъ болѣе подходящаго термина, какъ „мистическій“. Дикарь всегда находится подъ ощущеніемъ благотворнаго или зловреднаго воздѣйствія окружающаго міра. Онъ чувствуетъ въ предметахъ какую-то силу, которая исходитъ отъ нихъ и дѣйствуетъ на него и на другіе предметы. Эта сила не можетъ быть названа „душей“, потому что у первобытнаго человѣка не выработалось еще представленіе о чело-вѣкообразномъ духѣ, „душѣ“. Удобнѣе всего ее назвать „мистической“ силой. „Мистическій“ характеръ познавательной способности первобытнаго человѣка дѣлаетъ воз-

¹⁾ Ibid., 245.

²⁾ Levy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris. 1910.

возможнымъ существованіе особаго логическаго закона „причастности“ (loi de participation), который приблизительно опредѣляется авторомъ такъ: „Во всѣхъ представленіяхъ примитивнаго ума, предметы, существа, явленія могутъ быть, непонятнымъ для насъ образомъ, въ одно и то же время ими самими и чѣмъ-нибудь другимъ. Не менѣе непонятнымъ образомъ они испускаютъ и получаютъ силы, свойства, качества, мистическія дѣйствія, которыя обнаруживаются внѣ ихъ, не переставая быть тамъ, гдѣ онѣ находятся. Другими словами, для этого ума противоположность между единымъ и многими, однимъ и другимъ, и т. д. не влечетъ за собою необходимости утверждать одинъ изъ членовъ, если отрицаютъ другой, или наоборотъ“¹⁾. Доказательства существованія этого рода мышленія авторъ ищетъ въ кругу тѣхъ явленій, которыя обыкновенно относятся къ области примитивной магіи и колдовства. Къ сожалѣнію, сами заговоры почти совершенно не затрагиваются..

Изъ англійскихъ работъ, посвященныхъ специально заговорамъ, мнѣ попалась только одна статья *М. Гастера*. Она посвящена заговорамъ, къ семьѣ которыхъ принадлежитъ извѣстная молитва св. Сисинія. Авторъ высказываетъ и свои общіе взгляды на заговоры. Онъ пишетъ: „Сила магической формулы, какъ хорошо извѣстно, часто покоится на обрядѣ, который сопровождаетъ ее и часто имѣетъ символическій характеръ, но въ большинствѣ случаевъ—на священныхъ именахъ, которыя заговоръ содержитъ“²⁾. „Сила приписывается такимъ именамъ потому, что имя вещи представляетъ невидимую, неизмѣнную сущность всего существа“³⁾. „Простое имя иногда замѣняется рассказомъ о дѣйствиі, происшествіи или повѣствованіемъ о несчастномъ случаѣ, подобномъ вновь приключившемуся, потому что повтореніе стараго случая и дѣйствительность стараго опыта считается достаточнымъ для произведенія и

¹⁾ Ibid., 77.

²⁾ „Two thousand years of a charm against the child-stealing witch“ by M. Gaster (Folk-Lore, XI, 135).

³⁾ Ibid., 136.

теперь тѣхъ же самыхъ результатовъ“¹⁾. Измѣняются заговоры, по его мнѣнію, могутъ лишь въ двухъ направле- нійхъ. Чара можетъ отъ одного случая примѣненія перенестись на другой. Соотвѣтственно этому произойдетъ подстановка новыхъ именъ въ разсказѣ. Второй путь— призываніе (invocation) измѣняется въ заклинаніе (conjuga- tion)²⁾. Такимъ образомъ въ полномъ заговорѣ должно ожидать а) эпическую часть, б) симпатическій или симво- лическій случай, в) мистическія имена. Гдѣ не достаетъ какого-либо изъ этихъ элементовъ, тамъ, значить, заго- воръ уже сокращень, искажень³⁾. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, что подобные выводы Гастеръ могъ сдѣлать только благодаря тому, что извлекалъ ихъ изъ одного лишь вида заговоровъ, и что благодаря этому сужденія его относительно состава заговоровъ, значенія именъ и эпи- ческой части далеко не соотвѣтствуютъ дѣйствитель- ности.

Прежде чѣмъ перейти къ труду Мансикка, оста- новлюсь еще на одной работѣ. Въ 1891 году вышла книга *М. Удзели*⁴⁾. Простому человѣку, говоритъ авторъ, естественно обращаться къ Богу съ просьбой избавить отъ болѣзни. Для посредничества въ этомъ дѣлѣ обра- щаются къ лицамъ, слывающимъ за особо набожныхъ, угод- ныхъ Богу, просьбы которыхъ были бы услышаны. А та- кими прежде всего являются жрецы, священники. Они и занимались лѣченіемъ. „Такъ какъ это лѣченіе состояло въ благословеніи и произнесеніи нѣкоторыхъ словъ, то, съ теченіемъ времени, имъ стали придавать цѣлебную силу и въ писаномъ видѣ. Мѣсто священника заняли избранные вѣдуны, которые заботливо хранили эти необыкновенныя слова, оберегая ихъ отъ излишней популяризаціи, чтобы они не утратили своей силы“⁵⁾. Такъ создались заго- воры.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., 136.

³⁾ Ibid., 137.

⁴⁾ Marjan Udziela. *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*. Warszawa. 1891.

⁵⁾ Ibid., ст. 27.

Г-ну *Мансикка* принадлежит послѣдняя крупная работа въ области русскихъ заговоровъ ¹⁾. На первый взглядъ кажется, что она клиномъ вошла въ литературу о заговорахъ, не считаясь съ тою традиціей, которая здѣсь господствовала. Дѣйствительно, мы видѣли, какъ русскіе ученые упорно всегда сосредотачивали свое вниманіе на томъ пунктѣ заговора, гдѣ онъ перекрещивается съ обрядомъ. Сначала безсознательно, а потомъ уже сознательно выдвигали они важность именно этого вопроса. Это теченіе привело къ выставленію на первый планъ формуль-параллелизмовъ и даже объявленію ихъ единственной первоначальной формой заговора (*Зелинскій*). Но *Мансикка* заявляетъ, что параллелизмъ въ заговорѣ ровно ничего не значитъ. Это просто стилистическій пріемъ, свойственный не однимъ только заговорамъ ²⁾. И самому распространенію его въ заговорѣ, можетъ быть, способствовало вліяніе апокрифическихъ и церковныхъ молитвъ, гдѣ онъ представляетъ также излюбленную форму. Это вліяніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что создателями и переписчиками заговоровъ были вездѣ духовныя лица ³⁾. Такимъ образомъ, онъ порываетъ съ основной традиціей русскихъ ученыхъ. Но тутъ же зато обнаруживается связь его съ другою традиціей. Мы видѣли, что на Западѣ въ самомъ началѣ настоящаго столѣтія появилась работа о заговорахъ, приписывающая громадную роль въ созданіи и распространеніи заговоровъ именно духовенству. У насъ подобное направленіе опредѣлилось въ концѣ прошлаго столѣтія. Исслѣдованія *Веселовскаго*, *Соколова* и другихъ раскрывали не только роль духовенства, но еще и пути, какими заклинанія изъ Византіи проникали черезъ южнославянскія земли на Русь. Если мы при этомъ вспомнимъ еще и методъ исслѣдованія *Веселовскаго* и объясненія, данныя имъ нѣкоторымъ образамъ народной поэзіи (*алатырь*, *чудесное древо* и т. п.), то всѣ элементы, которые находимъ у *Мансикка*, окажутся существовавшими и раньше. Разница только въ осторожности поль-

¹⁾ *Man s i k k a*. Über russische Zauberformeln. Helsingfors. 1909.

²⁾ *Ibid.*, 25.

³⁾ *Ibid.*, 95.

зованія методомъ. Мансикка такъ энергично оттолкнулся отъ школы мифологовъ, что впалъ въ противоположную крайность. Все, что мифологи считали языческимъ мифомъ, онъ объявилъ христіанскимъ символомъ. Мифологи утверждали, что христіанскія понятія постепенно проникали въ языческіе заговоры. Мансикка—наоборотъ: суевѣріе проникало въ заговоры, первоначально чисто христіанскіе. Такимъ образомъ, систему Мансикка можно назвать вывернутой наизнанку системой мифологовъ. Исходный пунктъ работы лежитъ въ убѣжденіи, что заговоры, построенные по опредѣленной системѣ, особенно эпическіе, были созданы въ христіанское время духовенствомъ ¹⁾. „Они принадлежатъ къ тому же церковному творчеству. Ученое духовенство играло въ нихъ своимъ знаніемъ христіанской аллегоріи и вводило въ заблужденіе профановъ символикой, значеніе которой оставалось скрытымъ отъ народа, для котораго собственно заговоры и были созданы“ ²⁾. Надо еще отмѣтить то обстоятельство, что авторъ изслѣдуетъ одни только тексты, совершенно оторвавши ихъ отъ обряда и порвавши такимъ образомъ тѣ корни, которыми, какъ увидимъ ниже, питались заговоры. Такой разрывъ не могъ, конечно, пройти безслѣдно. Съ одной стороны, онъ давалъ большій просторъ для символическихъ толкованій, скрывая то реальное, что на самомъ дѣлѣ формулы имѣли за собой; а съ другой—позволялъ смѣшивать мотивы совершенно разнородные. Изслѣдователя интересуютъ главнымъ образомъ *эпическія* и отлившіяся въ *прочную стилистическую форму* формулы (*die epischen und die an eine feste stilistische Form gebundenen Formeln*) ³⁾. Обще-европейская распространенность такихъ формулъ заставляетъ его предположить, что всѣ онѣ имѣютъ общій источникъ ⁴⁾. Что же касается специально русскихъ заговоровъ, то уже а priori можно предположить, что они пришли на Русь тѣмъ же путемъ, какимъ шло вообще образование изъ Византіи, т. е. чрезъ южныхъ и восточныхъ

¹⁾ Ibid., V.

²⁾ Ibid., V.

³⁾ Ibid., 33.

⁴⁾ Ibid.

славянъ¹⁾. Первую часть труда авторъ посвящаетъ мотивамъ общеславянскимъ. И уже въ первомъ разбираемомъ мотивѣ вполне обнаруживаются методъ изслѣдованія и недостатки его примѣненія. Въ заговорахъ часто встрѣчается разсказъ о змѣѣ, лежащей на камнѣ (подъ камнемъ). Иногда при этомъ говорится о приходѣ какого-то чело-вѣка и ослѣпленіи имъ змѣи. И вотъ эти-то черты оказываются достаточными для Мансикка, чтобы возвести заговорный мотивъ къ апокрифическому сказанію о рукописаніи Адама, скрытомъ діаволомъ подъ камнемъ. Человѣкъ, ослѣпляющій змѣю—Христосъ, раздравшій рукописаніе. Змѣя—діаволь²⁾. При этомъ авторъ подводитъ подъ разбираемый мотивъ такіе заговоры, какіе явно не имѣютъ къ нему никакого отношенія и не могутъ рассматриваться въ качествѣ его редакцій. Таковъ, напр., заговоръ Черниговской губерніи отъ падучей. Такія рискованія обобщенія можно найти только у миеологовъ, когда они шкурку мышиную рассматриваютъ, какъ тучу, а зубы—какъ молнію³⁾. Здѣсь же отрицательно сказалось и пренебреженіе обрядомъ. Если бы авторъ обратилъ на него вниманіе, то онъ, конечно, не оставилъ бы безъ вниманія и извѣстные „змѣвики“, имѣющіе прямое отношеніе къ разбираемому мотиву. Затѣмъ онъ бы припомнилъ, что при заговорахъ отъ сглаза ослѣпленіе не только упоминается въ заговорѣ, но и совершается въ магическомъ обрядѣ. Такимъ образомъ выдвинулся бы новый источникъ происхожденія этого мотива. Наконецъ, черниговскій заговоръ отъ падучей не попалъ бы на одну линію съ мотивомъ змѣи, такъ какъ онъ носитъ на себѣ явные слѣды совершенно иного обряда, съ которымъ онъ когда-то былъ связанъ. Однако автору приходится иногда касаться и обряда, такъ какъ онъ сплошь да рядомъ стоитъ въ кричащемъ противорѣчьи съ символическимъ толкованіемъ и требуетъ объясненія. Съ пріемомъ разрѣшенія такихъ недоразумѣній мы знакомимся при

¹⁾ Ibid., 34.

²⁾ Ibid., 35.

³⁾ Афанасьевъ, *ibid.*, I, 644. Wuttke, *ibid.*, 118.

разборѣ слѣдующей группы заговоровъ. Заговоры отъ дѣтской безсонницы, тлача („криксы“, „плаксы“) часто говорятъ о какомъ-нибудь сватовствѣ. При самомъ произношеніи ихъ часто обращаются лицомъ къ горѣ, покрытой лѣсомъ, дубу, свѣтящемуся въ дали огоньку и кланяются имъ; носятъ младенцевъ къ курамъ. Мансикка думаетъ, что мотивъ сватовства имѣетъ отношеніе къ евангельскимъ притчамъ о свадьбѣ царскаго сына и о мудрыхъ дѣвахъ, и въ немъ таится глубокое символическое указаніе на связь Христа и Церкви, жениха и невѣсты ¹⁾. Какъ же объяснить, что такой заговоръ сопровождается обрядами явно суевѣрнаго характера? „Они, по нашему мнѣнію“, говоритъ Мансикка, „объясняются тѣмъ, что народъ, не понимавшій ученой символики формулы, затемнялъ истинный смыслъ молитвы и соединеннаго съ ней обряда посторонними прибавленіями“ ²⁾. Первоначально, когда знахарка обращалась къ горѣ и кланялась ей, она представляла себѣ Галилейскую гору; потомъ, когда символъ забылся, стали кланяться просто горѣ. Огонекъ вдали также первоначально былъ символомъ царской свадьбы ³⁾. Дубъ, которому кланяется знахарка, означалъ ни что иное, какъ крестное древо, или сіонскій кипарисъ, символъ Богородицы. А откуда обычай носить дѣтей къ курамъ? Объясненіе этого вопроса стоитъ въ связи съ другимъ. Въ заговорахъ иногда идетъ рѣчь о бракѣ сына какой-то „матери лѣса“, вилы. И вотъ Мансикка объясняетъ, что первоначально говорилось о бракѣ Христа, сына Богородицы. Потомъ Матерь Божія обратилась въ „матеръ лѣса“. Дубъ, дубовый лѣсъ, вѣдь, тоже символы. Затѣмъ изъ „матери лѣса“ обратилась въ вилу, „ночную дѣву“. А эта въ свою очередь могла прійти въ соприкосновеніе съ извѣстной Вѣщицей. Послѣдняя же приходитъ, какъ насѣдка, душить дѣтей. Отсюда—и обычай носить младенцевъ къ курамъ ⁴⁾. Вообще, Богородица въ заговорахъ, по мнѣнію Мансикка, претерпѣваетъ прямо удивительныя

¹⁾ Ibid., 41.

²⁾ Ibid., 44.

³⁾ Ibid., 43.

⁴⁾ Ibid., 44.

метаморфозы. То она обращается въ вилу, то въ змѣю, то въ „тоску“, мечущуюся на желѣзной доскѣ, то въ бабу-Ягу и т. д. ¹⁾ Я не буду говорить о томъ, насколько основательны всѣ эти соображенія изслѣдователя. Укажу только, насколько и здѣсь причиной всѣхъ хитросплетеній было пренебреженіе къ народнымъ вѣрованіямъ и обрядамъ. Мнѣ кажется, прежде чѣмъ обращаться къ евангельскимъ притчамъ, слѣдовало бы посмотрѣть, нѣтъ ли чего-нибудь болѣе подходящаго въ самыхъ народныхъ обрядахъ. Оказалось бы, что существуютъ магическіе обряды, ничего общаго съ христіанствомъ не имѣющіе и все-таки изображающіе свадьбу. Таковы, напр., обряды сватовства земли, воды ²⁾. Новыя параллели нашлись бы въ „майскомъ женихѣ“, „майской невѣстѣ“, въ обрядахъ внесенія дерева. Слѣдовало бы обратить вниманіе на общенародный культъ деревьевъ и вѣру въ ихъ способность снять болѣзнь съ человѣка не только у христіанъ, но и у дикихъ народовъ. Словомъ, къ мотиву сватовства съ деревомъ подыскалась бы реальная основа.—Послѣ обзора общеславянскихъ заговоровъ Мансикка приходитъ къ заключенію, что все ихъ содержаніе либо евангельскаго, либо апокрифическаго характера. Отдѣльные мотивы общи всѣмъ народамъ, стоящимъ подъ вліяніемъ Византіи. Иногда же они распространены по всей Европѣ, какъ, напр., „Встрѣча со зломъ“, „Христось-пахарь“, „Пастухи-апостолы“. Это поразительное сходство объясняется предположеніемъ, что они были уже въ лѣчебникахъ, первоначально писавшихся большею частью по-латыни, въ ранніе вѣка христіанства ³⁾. Большую роль игралъ при этомъ тревникъ. „Роль тревника заключалась еще въ томъ, что онъ, какъ предпочтительное средство „противъ всевозможныхъ болѣзней“, представлялъ подробный перечень частей тѣла, подверженныхъ воздѣйствію діавола. Предположеніе, что заклинаніе и церковная молитва существовали независимо другъ отъ друга, недоказуемо, къ тому же мы знаемъ, что духовенство въ прежнія времена занималось врачеваніемъ болѣзней среди

¹⁾ Ibid., 138.

²⁾ Wisła, IV, 333.

³⁾ Mansikka, ibid., 98.

народа при помощи находившихся въ ихъ распоряженіи средствъ и такимъ образомъ предоставляло народу возможность познакомиться съ тайнами требника и лѣчебника“¹⁾. Что касается специально русскихъ заговоровъ, то и ихъ содержаніе все объясняется чисто христіанской символикой. Обращеніе къ востоку, постоянно упоминающееся въ заговорахъ, связано съ тѣмъ, что на востокѣ, въ странѣ земной жизни Христа, сконцентрированы всѣ важнѣйшія христіанскія воспоминанія. „Синее море“ также указываетъ на востокъ²⁾. Островъ Буянъ—символь Голгоѳы³⁾. Алатырь—престоль Божій⁴⁾. Подъ дубомъ на океанѣ надо разумѣть крестное древо, поднявшееся изъ грѣховнаго житейскаго моря. Терновый кустъ — купина неопалимая⁵⁾. Чистое поле—святое поле, гдѣ Христось ходилъ⁶⁾. Если въ заговорѣ упоминается существо женское, то это всегда почти оказывается Б. Матерь, мужское—Христось. О превращеніяхъ Богородицы я уже говорилъ. Христось терпитъ ихъ не менѣ. То онъ является въ образѣ мертвеца⁷⁾. То ходитъ просто, какъ безымянный человѣкъ. То даже въ немъ олицетворяется сама болѣзнь⁸⁾ и т. д. Какъ образецъ толкованій частныхъ случаевъ, я приведу слѣдующее. У Романова есть заговоръ, содержащій такое мѣсто: „Стоиць хатка на куриной ножцы, а ў тѣй хатцы старая бабка, хлѣбъ запекала и рабу Б. Гришку кровь замуляла, молодзика, всхода и потповно“⁹⁾. Мансикка сопоставляетъ съ нимъ слѣдующій нѣмецкій заговоръ: Es giengen drei Jungfrauen über Land, sie tragen ein Stück Brot in der Hand, die eine sprach: wir wollens zerteilen und zerschneiden; die dritte sprach: wir wollen NN. Kuh ihr Rot damit vertreiben. И говоритъ: „Хотя мы и не ста-

¹⁾ Ibid., 100.

²⁾ Ibid., 168.

³⁾ Ibid., 183.

⁴⁾ Ibid., 186—187.

⁵⁾ Ibid., 138, 140.

⁶⁾ Ibid., 159.

⁷⁾ Ibid., 282.

⁸⁾ Ibid., 250.

⁹⁾ Е. Романовъ. Вѣлорусскій сборникъ. В. В. Витебскъ. 1891, ст. 161.

немъ утверждать, что обѣ формулы зависятъ другъ отъ друга, однако общая имъ черта, хлѣбъ въ нѣкоторомъ отношеніи къ Маріи, существуетъ. И, чтобы понять эту мысль, мы по обыкновенію, заглянемъ въ христіанскую символику. Тамъ символически хлѣбомъ означается либо самъ Христосъ, „хлѣбъ жизни“, либо его тѣло, какъ Св. Тайны. Эта пища благодаря Маріи, трапезъ, *qua nascitur ecclesia*, выпала на долю всего человѣчества. Отсюда—ея роль при раздѣлѣ и печеніи хлѣба¹⁾. Отсюда уже недалеко и до того, чтобы найти въ заговорахъ и изображеніе таинства евхаристіи. И дѣйствительно, въ одномъ нѣмецкомъ заговорѣ отъ рожи Мансикка видитъ въ красномъ хлѣбѣ, разрѣзаемомъ краснымъ ножомъ, указаніе на евхаристію и жертвенную смерть на Голгоѣѣ²⁾. И въ классическомъ 2-мъ мерзебургскомъ заговорѣ оказываются не германскіе боги, а Христосъ и евангельскія жены, только переряженные германскими богами³⁾. Зачѣмъ же потребовался такой маскарадъ, проходящій чрезъ всю заговорную литературу? Кто его продѣлалъ? Авторъ, какъ будто, и самъ не отдаетъ себѣ полнаго отчета въ этомъ. Раньше онъ утверждалъ, что языческій элементъ проникалъ въ заговоры благодаря невѣжеству народа, не умудреннаго символикой и принимавшаго ее за чистую монету. По поводу же мерзебургскаго заговора заявляетъ, что само духовенство, изъ рукъ котораго онъ вышелъ, по разнымъ основаніямъ перерядило Христа въ Водана⁴⁾. Какія же это основанія? Отвѣтъ находимъ только въ коротенькой замѣткѣ, въ примѣчаніи. „Либо для того, чтобы введеніемъ незнакомыхъ именъ скрыть тайну и покоящуюся на ней силу молитвы, либо, чтобы избѣжать употребленія святыхъ именъ въ тайныхъ заклинаніяхъ“⁵⁾. Оставляя въ сторонѣ всю беспочвенность такого предположенія, укажу на одно только обстоятельство. Мерзебургскій заговоръ—врачебный. Слѣдовательно, для духовенства здѣсь не было

1) Mansikka, *ibid.*, 269—270.

2) *Ibid.*, 156.

3) *Ibid.*, 257.

4) *Ibid.*, 257.

5) *Ibid.*, 257, прим. 2-е.

никакого запретнаго *Zauberspruch*: оно всегда лѣчило молитвами и заклинаніями. А имена христіанскихъ святыхъ, напротивъ, вводились въ заговоры, какъ сами по себѣ могучія средства противъ всякой нечисти, и не было смысла замѣнять ихъ „погаными“ языческими именами.

Такъ въ концѣ концовъ и не выяснилось, гдѣ символика, и гдѣ „язычество“, и кто все такъ перепуталъ.

Въ статьѣ о русскихъ заговорахъ, помѣщенной въ „Живой Старинѣ“ за 1909 г., Мансикка высказываетъ точно такіе же взгляды, какъ и въ упомянутомъ трудѣ.

II

Морфологія заговорівъ.

Изслѣдованіе заговорівъ я начну съ ихъ морфологіи, т. е. съ обзора тѣхъ формъ, какія принимало слово, выступая, какъ таинственная магическая сила. Формы эти очень разнообразны, часто неожиданно причудливы, иногда непонятны. Разумѣется, я не буду перечислять и описывать всѣхъ видовъ. Для этого потребовалась бы специальная и довольно обширная работа. Въ настоящую же работу глава о морфологіи будетъ входить только какъ подготовительная часть, необходимая для ознакомленія читателя съ матеріаломъ, надъ которымъ производится изслѣдованіе, ставящее себѣ главною цѣлью раскрытіе путей, какими заговоръ создавался и развивался. Поэтому здѣсь будутъ выбраны только виды заговорівъ, наиболѣе распространенные и при томъ не носящіе на себѣ безспорныхъ признаковъ искаженія и разрушенія формы. Введеніе въ свою работу этой главы я считаю необходимымъ на слѣдующемъ основаніи. Нѣтъ еще ни одной работы, специально посвященной данному вопросу. Въ разбиравшихся выше трудахъ встрѣчаются только разбросанныя тутъ и тамъ отдѣльныя замѣчанія на этотъ счетъ. Поэтому составить себѣ правильное представленіе о формѣ заговорівъ можно только послѣ того, какъ перечитаешь не одинъ сборникъ ихъ. Между тѣмъ ясное представленіе о формахъ заговорівъ необходимо для критическаго отношенія къ изслѣдованіямъ заговорівъ. Многіе односторонніе выводы изслѣдователей, какъ увидимъ, имѣютъ своимъ источникомъ пренебреженіе морфологіей. Изслѣдователь, предлагая свои выводы относительно исторіи заговора и не выясняя самой формы его, отнимаетъ у читателя не специалиста возможность критически отнестись и къ

выводамъ. Въ такомъ положеніи находится, напр., утверженіе Зелинскаго, что всѣ формы заговора развились изъ первоначальной формулы сравненія, утверженіе, безусловно, ошибочное. Исходя изъ этихъ соображеній, я дѣлаю здѣсь сначала обзоръ видовъ заговора (заговоръ, какъ цѣльное произведеніе), а потомъ и тѣхъ шаблонныхъ формулъ и приемовъ, которые въ нихъ замѣчаются (элементы заговора). Съ одной стороны, потому, что при изслѣдованіи мнѣ придется неоднократно выходить за предѣлы русскихъ заговоровъ, съ другой—для того, чтобы показать сходство съ нашими въ заговорахъ и другихъ народовъ, примѣры въ морфологіи будутъ приводиться не только русскіе. При этомъ отсутствіе иностраннаго примѣра рядомъ съ какимъ-нибудь русскимъ отнюдь не говоритъ за то, что параллели къ русскому виду у другихъ народовъ не находится. Только послѣ морфологическаго обзора можно будетъ приступить къ рѣшенію двухъ вопросовъ, настойчиво выдвигаемыхъ позднѣйшими учеными. Первый касается опредѣленія понятія заговора, а второй—классификаціи заговоровъ. Неудовлетворительность дававшихся до сихъ поръ рѣшеній объясняется, мнѣ кажется, главнымъ образомъ тѣмъ, что изслѣдователи пренебрегали морфологіей, суживая тѣмъ самымъ свой кругозоръ.

Начнемъ съ вида заговоровъ, который Потебня объявилъ основнымъ, и къ которому, по мнѣнію Зелинскаго, можно возвести всѣ заговоры ¹⁾. „Двухчленность заговора“, говоритъ Потебня, „лежитъ и въ основаніи другихъ его формъ, лишь повидимому болѣе простыхъ, а въ сущности относящихся къ первообразной приблизительно такъ, какъ опущеніе субъекта или предиката къ двухчленному предложенію. Въ заговорѣ, съ одной стороны, можетъ остаться одно примѣненіе, одно пожеланіе, одна молитва; съ другой, можетъ быть на лицо одно изображеніе символа... при которомъ примѣненіе лишь подразумевается“ ²⁾. Заговоры, основанные на параллелизмѣ въ видѣ сравненія, бываютъ двухъ видовъ: сравненіе можетъ быть выражено въ отри-

¹⁾ Зелинскій, *ibid*, 52.

²⁾ Потебня. Мал. нар. пѣс., стр. 22.

цательной или положительной формѣ. Мансикка первый видъ называетъ *quomodopon*-формула, вторую — *quomodo*.

Вотъ рядъ заговоровъ типа *quomodo*.

„Какъ земляника эта засыхаетъ и завядаетъ, такъ чтобы у раба б. N зубы замирали и занѣмѣли, чтобы черви и пути занѣмѣли, по сей день, по сей часъ“ (отъ зубной боли) ¹⁾.

Нѣмецкій заговоръ отъ крови:

Blut stehe stille in deinen Adern und in deinen Wunden,
Wie unser lieber Herr Jesus Christus in seinen Marter-
stunden ²⁾.

Французскій заговоръ отъ катарра:

Tu fondras aussi vite que la rosée est fondue par le soleil levé au mois de mai ³⁾.

Латинскій заговоръ — *Limus ut hic...* былъ приведенъ выше ⁴⁾.

Польскій заговоръ на изводъ скота:

Jak się to wrzeciono kręci, niechaj się bydło i owce wykrcę z domu (N), aby był pusty ⁵⁾.

Въ заговорѣ трансильванскихъ цыганъ отъ глаза: *que celui qui a regardé faussement l'enfant dessèche comme ces feuilles, dans le vase, dans le vase que nous donnons au Nivaschi* ⁶⁾.

По поводу этого заговора я замѣчу, что нигдѣ не буду дѣлать переводовъ съ того языка, на какомъ заговоръ встрѣтился, хотя бы даже на иностранномъ языкѣ оказался написаннымъ русскій заговоръ. Подобные переводы я считаю опасными въ смыслѣ искаженія текста, такъ какъ часто въ заговорахъ употребляются обороты и слова, трудно передаваемые на чужомъ языкѣ. Особенно же опасно дѣлать переводы съ переводовъ, какъ въ настоящемъ случаѣ.

¹⁾ Ефименко. Матеріалы по этнографіи русскаго населенія Арханг. губ. Москва. 1878. Ч. II. Е. 28.

²⁾ Ebermann, *ibid*, 77.

³⁾ *Revue des Traditions Populaires*, 1903, p. 300.

⁴⁾ Стр. 7.

⁵⁾ *Wisła*, I, 141.

⁶⁾ *Mélusine*, VI, 145.

Древне-ассирійскій заговоръ:

„Какъ этотъ финикъ, разрѣзанный на кусочки и брошенный въ огонь, пожирается всесокрушающимъ пламенемъ, и тотъ, кто его сорвалъ, не приставитъ уже къ стеблю на прежнее мѣсто, и онъ не послужитъ пищею царю: такъ пусть Меродахъ, вождь боговъ, отгонитъ далеко колдовство отъ Иддины и порветъ пути снѣдающаго его недуга, грѣха, вины, испорченности, преступленія“¹⁾.

Въ приведенныхъ примѣрахъ формулы содержатъ только по два члена: одинъ — то, что сравнивается; другой — съ чѣмъ сравнивается. Собственно говоря, древне-ассирійское заклинаніе какъ-будто стоитъ на переходной ступени отъ сравненія положительнаго одночленнаго къ сравненію отрицательному многочленному. Но есть заговоры, въ которыхъ вполне опредѣленно сравненіе дѣлается заразъ съ пѣлымъ рядомъ явленій. Таковъ заговоръ на „подходъ ко всякому человѣку“:

„Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь. Какъ возрадуется вечерняя заря темной ночи, такъ же бы возрадовался рабъ божій имя рекъ рабу божію имя реку. Какъ возрадуется и возвеселится темная ночь частымъ звѣздамъ... И какъ возрадуются и возвеселятся часты звѣзды свѣтлому мѣсяцу... Какъ возрадуется свѣтлой мѣсяцъ утренней зарѣ“... и т. д. ²⁾.

Всѣ эти заговоры представляютъ видъ положительнаго сравненія (*quomodo*). Но Мансикка склоненъ отдавать первенство отрицательному сравненію, формулѣ *quomodo non*.

„Не отъ угля, не отъ камня не отростаетъ отростель и не разцвѣтаетъ цвѣтъ; такъ же бы и у меня р. б. им. не отростали бы на семь тѣлѣ ни чирьи, ни вереды, ни лишай и ни какіе пупыши“³⁾.

Старо-латинскій заговоръ:

domina Luna, Jovis filia, quomodo lupus non tangit te, sic etc. ⁴⁾.

1) Г. Масперо. Древняя исторія³. СПб. 1905, ст. 184.

2) Ефименко. Матеріалы, В, 16.

3) Ibid, E, 48.

4) Mansikka, *ibid*, 86.

Положительное же сравнение, говоритъ Мансикка, часто является просто формальнымъ видоизмѣненіемъ отрицательнаго ¹⁾. Онъ основываетъ свое мнѣніе на примѣрахъ въ родѣ слѣдующаго: Wenn (>Wie nicht) diese glühenden Kohlen sich verjüngen, dann kehrt das Fieber zurück, гдѣ условіе заключаетъ въ себѣ невозможность. При изслѣдованіи развитія заговорныхъ формулъ, мы увидимъ, что всѣ эти три вида (quomodo, quomodopon и невыполнимое условіе) едва ли не вполне самостоятельны.

Въ непосредственной связи съ заговорами-параллелизмами стоятъ другіе. *Заговоры съ эпическимъ элементомъ* часто сродны заговорамъ перваго вида не только по формѣ, но и по происхожденію. Близость такъ велика, что дала поводъ нѣмецкому ученому Шёнбаху считать формулы quomodo и quomodopon сокращеніемъ эпическихъ заговоровъ ²⁾, а Зелинскому—утверждать какъ разъ обратное³⁾. На чьей бы сторонѣ ни была истина, въ данномъ случаѣ для насъ важно то, что оба мнѣнія одинаково подчеркиваютъ тѣсное родство двухъ этихъ видовъ. Слѣдующій англійскій заговоръ, основанный на параллелизмѣ, представляетъ уже нѣкоторый элементъ, позволяющій поставить его въ качествѣ переходной ступени къ виду эпическаго заговора, основаннаго также на параллелизмѣ, но значительно отличающагося отъ выше приведенныхъ тѣмъ, что въ немъ, въ качествѣ перваго члена сравненія, является рассказъ о какомъ-нибудь событіи или описаніе какого-нибудь явленія.

Jesus that was in Bethleem born, and baptyzed was in the flumen Jordane, as stente the water at hys comyng, so stente the blood of thys Man etc. ⁴⁾.

Строго говоря, здѣсь эпическая часть еще отсутствуетъ, но уже зачатки ея есть. Какъ примѣръ родства эпическаго заговора съ параллелистической формулой, можно привести слѣдующій латинскій заговоръ ix/x вѣка въ дополненіе къ англійскому.

¹⁾ Mansikka, *ibid.*, 90.

²⁾ Schönbach, *ibid.*, 125.

³⁾ Зелянскій, *ibid.*, 52.

⁴⁾ Ebermann, *ibid.*, 26.

Christus et sanctus Johannes ambelans ad flumen Jordane, dixit Christus ad sancto Johanne 'restans flumen Jordane'. Commode restans flumen Jordane: sic restet vena ista in homine isto. In n. etc. ¹⁾.

Но это уже образецъ настоящаго эпическаго заговора. Приведу другіе образцы.

„Ходзивъ Господзь по зямлѣ и по водзѣ и по ўсякой mocy и не боявся суроцы, уроку, ўлёку и приговору, ни пужанья, ни ўляканья. И ты рабъ божій ня бойся ни ўроку ни ўлёку“ ²⁾.

In Gottes Reich stehen drei Brunnen.
Der eine giesst,
Der andere fließt,
Und der dritte steht still.
So soll auch dieses Blut stehen ³⁾.

Подобные заговоры основаны на параллелизмѣ, который проводится между желаннымъ явленіемъ и тѣмъ, о чемъ говорится въ эпической части. Но нерѣдко случается такъ, что второй членъ параллели отсутствуетъ и остается одна только эпическая часть.

„Чаразъ золотыя кладки, чаразъ сяребраный мостъ ишли три сѣстры, уси три родны. Одна нясла злото, другая сребро, а третьця иголку и нитку шовку,—загуваривали вопухи, ядрось и зашивали рану и замувляли кровь“ ⁴⁾.

На Западѣ образецъ такихъ заговоровъ представляетъ извѣстный мерзбургскій заговоръ, а также и другіе, подходящіе къ нему по своему мотиву. Таковъ, напримѣръ, англійскій заговоръ отъ свиха.

Our lord rade,
his foal's foot slade;
down he lighted,
his foal's foot righted.
bone to bone, sinew to sinew
blood to blood, flesh to flesh ⁵⁾.

¹⁾ Ebermann, *ibid.*, 24.

²⁾ Е. Романовъ. Бѣлорусскій сборникъ. V. Витебскъ. 1891, ст. 25.

³⁾ Ebermann, *ibid.*, 69.

⁴⁾ Романовъ, *ibid.*, 69.

⁵⁾ Ebermann, *ibid.*, 4.

Нѣмецкій заговоръ отъ крови:

Christus ging mit Petrus über den Jordan, und stach einen Stab in den Jordan, sagte: Stehe, wie der Wald und Mauer ¹⁾).

Французскій заговоръ отъ зубной боли:

Sainte Appoline étant assise sur la pierre de marbre +, Notre-Seigneur passant par là lui dit: „Appoline, que fais-tu là +?“ — „Je suis ici pour guérir mon mal de dents +“. — „Appoline, retourne-toi +; si c'est une goutte de sang, elle tombera +; si c'est un ver, il mourra +“ ²⁾).

Высказывалось мнѣніе, что подобные заговоры являются не досказанными (наприм.—Потѣбня). Въ нихъ будто бы отпалъ второй членъ параллели. Въ цѣломъ видѣ заговоръ имѣлъ бы такую схему: какъ тогда-то было то-то, такъ бы теперь сдѣлалось то-то. Такой взглядъ мнѣ кажется поверхностнымъ и ошибочнымъ. Тотъ фактъ, что существуютъ заговоры, гдѣ подобная параллель проводится между эпической частью и наличнымъ случаемъ, отнюдь не долженъ служить доказательствомъ въ пользу существованія параллели и тамъ, гдѣ ея теперь нѣтъ. Дальнѣйшее изслѣдованіе покажетъ, что наличность параллели въ эпическихъ заговорахъ въ громадномъ количествѣ случаевъ не требовалась самымъ ходомъ ихъ развитія, и, если она появлялась, то только крайне рѣдко, подъ вліяніемъ аналогіи съ первой разсмотрѣнной нами группой эпическихъ заговоровъ. Я обращаю особенное вниманіе на эту разницу двухъ видовъ эпическаго заговора. Невниманіе къ ней было одной изъ причинъ, заставившихъ Шенбаха считать параллелистическія формулы сокращеніемъ эпическихъ, Крушевскаго и Потѣбню — характеризовати заговоръ, какъ пожеланіе, а Зелинскаго — объявить сводимость всѣхъ заговоровъ къ параллелистическимъ формуламъ.

Утвержденіе, что нѣкоторые эпическіе заговоры никогда не были параллелизмами, особенно относится къ заговорамъ, созданнымъ по такой схемѣ: заговоръ пред-

¹⁾ Ibid., 30.

²⁾ *Mélu s i n e*, III, 114.

ставляетъ одну эпическую часть; въ ней выводится Христосъ и какой-нибудь святой; святой жалуется на болѣзнь, а Христосъ даетъ ему совѣтъ, какъ отъ нея избавиться. Назову этотъ видъ „формулой врачебнаго совѣта“. Она особенно распространена на Западѣ.

Aidez-moi, chère Notre-Dame.
Par un matin, saint Simon s'est levé,
Il a pris ses chiens et ses lévriers,
S'en est allé au bois chasser,
Et il n'a rien trouvé
Que la couleuvre qui l'a piqué,
Lui, ses chiens et ses lévriers;
Et Simon se tourmente.
Notre-Seigneur lui apparut et lui demande:
— Simon, qu'as-tu?
— Seigneur, je suis ici;
Me suis levé pour un matin,
Je pris mes lévriers et mes chiens,
Je m'en suis allé au bois chasser;
Je n'y ai rien trouvé
Que la couleuvre qui m'a mordu,
Moi, mes chiens et mes lévriers.
— Va-t' en à la maison,
Et demande à Dieu pardon,
Et prends de l' oing de porc sain,
De la foille du roussin
Et frotte la plaie en haut et en bas,
Et de la plaie le venin sortira,
Et la couleuvre en mourra ¹⁾.

Подобные заговоры, какъ видно, уже по самому характеру разсказа не могутъ представлять не договоренныхъ параллелизмовъ. Сравненіе здѣсь не съ чѣмъ и производить, такъ какъ въ эпической части нѣтъ самаго факта исцѣленія, а дается только рецептъ, который, какъ далѣе увидимъ, одновременно служить и рецептомъ для пациента знахаря. Нѣтъ въ нихъ и никакого слѣда пожеланія. Какъ

¹⁾ Revue d. T.-P., 1903, p. 299.

разъ, слѣдовательно, нѣтъ тѣхъ двухъ признаковъ, которые у насъ съ легкой руки Крушевскаго и Потебни считаются самыми характерными для заговора, отличающими его отъ другихъ продуктовъ словеснаго творчества.

Есть и другія схемы заговоровъ, совершенно не частныхъ къ сравненію и пожеланію. Я остановлюсь только на двухъ.

Существуютъ заговоры, въ эпической части которыхъ такъ или иначе выступаетъ тотъ самый человѣкъ, къ кому заговоръ относится. Примѣромъ можетъ служить приведенный выше заговоръ, рассказывающій о трехъ сестрахъ, зашивающихъ рану больного:

Иногда болѣзнь олицетворяется въ живомъ существѣ. Въ такихъ случаяхъ заговоръ часто ограничивается лишь рассказомъ, какъ какой-нибудь святой, чаще всего самъ Христосъ, встрѣчается со зломъ, запрещаетъ ему касаться человѣка и ссылаетъ его куда-нибудь въ пустынное мѣсто. Или вообще рассказывается о какомъ-нибудь уничтоженіи злого существа. Сюда относятся заговоры отъ трясавицъ, извѣстныя сисиніевы молитвы. Польскій заговоръ отъ *zastrzału*:

Poszedł zastrzał ze swoją zastrzałową,
Ze swoim siedmiorgiem dzieci.
Napotkał go tam Pan Jesus z nieba:
— Gdzie ty idziesz, zastrzale?
— Idę na jego (żony) imieniny,
Będę strzelał w jego żyły.
— Nie chodź - że tam, zastrzale,
Bo ja ci tam nie każę.
Jdź - że ty w olszynę, w grabinę,
W sośninę wszelaką drzewinę.
Będzie ci sam Pan Jesus mocą,
Najświętsza Panna pomocą ¹⁾.

Нѣмецкій заговоръ отъ рожи построенъ по тому же образцу ²⁾. Въ еврейскомъ заговорѣ отъ глазной боли такая же встрѣча происходитъ съ чародѣемъ старичкомъ ³⁾.

¹⁾ Wisła, IX, 589.

²⁾ Ammann, *ibid.*, 207.

³⁾ Mélusine, VIII, 275.

Во многихъ эпическихъ заговорахъ происходитъ діалогъ между дѣйствующими лицами. Онъ неизбежно встрѣчается въ формулѣ рецепта и въ мотивѣ встрѣчи со зломъ также не рѣдокъ. Въ эпическую часть такимъ образомъ вплетается драматическій элементъ. Но существуютъ и болѣе рѣзкія формы его проявленія. Иногда весь заговоръ состоитъ изъ діалога, а эпическій элементъ совершенно отсутствуетъ. *Диалогическую* форму имѣютъ, напримѣръ, заговоры отъ зубной боли, очень распространенные, и не только у русскихъ.

„Молодикъ, молодикъ, дѣ ты бывъ?—У Вадама!—Ти были люди у Вадама?—Были!—Що яны ядятъ?—Камянь!—Ти болятъ у ихъ зубы?—Не болятъ!—Нехай у раба божого Гришки не болятъ!“¹⁾

Въ этомъ же родѣ французская *la prière du loup*. Если вечеромъ не досчитываются какой-нибудь скотины, говорятъ:

— *Nous avons une foyotte (brebis) qui s'est égarée au bois!—Et vous n'avez pas fait dire la prière du loup?—Oh! pardonnez-moi!—Oh bi (bien!) c'est bon; vous pouvez être tranquille* ²⁾!

Всѣ эти формулы произносятся однимъ лицомъ. Но вполне вѣроятно, что нѣкогда ихъ исполняли двое. Въ приведенныхъ случаяхъ, напр., за мѣсяцъ и за волка (или еще к. н.) отвѣчала, можетъ быть, подставная личность, какъ это наблюдается въ малорусскомъ заговорѣ на плодовое дерево. Тамъ подставное лицо отвѣчаетъ за дерево³⁾. Подобное предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что существуетъ масса такихъ діалогическихъ заговоровъ, исполняющихся двумя лицами. Таковы заговоры отъ „утина“, ячменя; таковъ діалогъ при „перепеканіи“ ребенка и т. п.

Въ Костромской губ., чтобы скотъ не пропадалъ, „въ Великій четвергъ одинъ изъ домочадцевъ забирается на печь, другой на чердакъ въ трубу, и переговариваются

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 81.

²⁾ *Mélusine*, I, 398.

³⁾ Ефименко. Сборникъ малорусскихъ заклинаній. Москва. 1874, ст. 45.

они между собою. Съ печи кричатъ въ трубу: Дома ли теленки?—Съ чердака отвѣчаютъ: Дома, дома.—Дома ли лошадушки?—Дома, дома“.—И такъ перебирается вся скотина“ ¹⁾. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ заговоръ уже забылся, и просто кричатъ въ трубу: „Дома ли коровы?“ Вмѣсто двухъ остается одинъ исполнитель заговора.

Воспаленіе глазного вѣка (сучій сучекъ) лѣчатъ искрами, высѣкаемыми огнемъ прямо на больной глазъ. Больной при этомъ спрашиваетъ: „Что сѣчешь?“ Ему отвѣчаютъ: „Огонь огнемъ засѣкаю рабу Б.Н.“ Больной говоритъ: „Сѣки горозне, чтобы въ вѣкъ не было!“ Это повторяется три раза ²⁾.—Въ Германіи „перевариваютъ“ ребенка въ котлѣ. При этомъ одна женщина спрашиваетъ: „Was kocht Ihr?“ другая отвѣчаетъ: „Dörrfleisch, dass es soll dick werden“ ³⁾.

Больного ячменемъ осыпаютъ ячменными зернами и говорятъ: Jeczmień na oku. Больной отвѣчаетъ: Lzesz, progu ⁴⁾!

Въ Эстоніи больного ребенка вѣсятъ въ новолуніе. Изъ-за двери спрашиваютъ: Mis sa Kaloud (сколько онъ вѣситъ)? Кто вѣситъ, отвѣчаетъ: Коога lihha (сколько собака) ⁵⁾.

Подобные діалоги иногда могутъ быть довольно продолжительными. И эти заговоры, какъ видно, тоже могутъ обходиться безъ пожеланія и сравненія.

Однако элементъ пожеланія въ заговорахъ развитъ очень сильно, хотя далеко не всегда въ формѣ сравненія. Пожеланіе при этомъ очень часто обращается въ просьбу, а заговоръ благодаря этому принимаетъ форму *молитвы*. Иногда просьба обращается къ животнымъ, деревьямъ, свѣтиламъ, стихіямъ и является какъ бы языческой молитвой. Въ другихъ случаяхъ обращаются къ святымъ, Богу, и тогда заговоръ съ формальной стороны уже ничѣмъ не отличается отъ обыкновенной христіанской молитвы.

¹⁾ Курсь знахарства народныхъ заговоровъ. М. 1914, ст. 12.

²⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 31.

³⁾ Н. Prah. Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg, St. 191 (Zeitschrift d. V. f. Volkskunde, 1891).

⁴⁾ Wisła, XV, 75.

⁵⁾ Mélusine, VI, 84.

„Святая водзица, зямная и нябесная, усяму свѣту помошница. Прошу цябе, очищай раба божаго Иваньку“ ¹⁾.

„Святая мать кіявская, почаявская, и троярушная, и святой Авиню, и ангаль храниталь, покажи мнѣ путь, открий мнѣ дорогу“ ²⁾.

Подобныя народныя молитвы стоятъ въ непосредственной связи съ церковными молитвами-заговорами, и границу между ними очень трудно провести.

O Potestas immensa, ô Trinitas indiuidua, aeterne Spiritus sanctae, te omnes Christicolae exoramus vt potentiam, et misericordiam tuam super hanc creaturam tuam N. porrigas, et ab omni spiritu immundo tua pietate liberare digneris. Qui vivis, et regnas in saecula saeculorum. Amen ³⁾.

Русскія молитвы-заговоры, очень длинныя, напечатаны, наприимѣръ, въ сборникѣ Романова.

Нѣмецкій заговоръ-молитва къ водѣ:

Fleiten Water, ik klag di,
Dat Feuer dat plagt mi,
Nimm dat Feuer von mi. Im Namen... ⁴⁾.

Молитвообразный заговоръ христіанскаго характера:

Herr Gott, du bist allmächtig,
Dein Wort ist kräftig:
Gib dass die Schwulst steh und vergeh.
Im Namen Gottes u. s. w. ⁵⁾.

Французская молитва св. Губерту отъ укуса змѣи или бѣшеной собаки относится сюда же ⁶⁾.

Въ Персіи надъ больнымъ (съ глазу) поютъ:

Défends-nous du mauvais oeil; des gens nés le samedi,
le dimanche, le lundi, le mardi et le mercredi; des voisins
de la main droite et de la main gauche, des esprits de la
terre, du visible et de l'invisible ⁷⁾.

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 24.

²⁾ *Ibid.*, 42.

³⁾ *Mélusine*, VI, 234.

⁴⁾ K. Bartsch. *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg.* Wien. 1879. II, St. 393.

⁵⁾ *Ibid.*, 410.

⁶⁾ *Revue d. T. P.*, 1903, p. 301.

⁷⁾ *Mélusine*, VI, 35.

Мантра изъ Bhâgavata-Purâna:

Om! Adoration à Kâmakhya, qui donne toute succès!
Tout effet d'un mauvais regard de n'importe qui, tombé sur
moi, écarte-le, écarte-le! Svâhâ 1)!

Рядомъ съ христіанскими заговорами-молитвами стоятъ церковныя *заклинанія*. Границу между ними провести почти не возможно. Главная разница заключается въ томъ, что въ первомъ случаѣ читающій молитву ждетъ помощи непосредственно отъ того, къ кому обращается, тогда какъ во второмъ случаѣ онъ самъ заклинаетъ злого духа именемъ Бога, Христа, страданіями Христа, крестомъ и т. п. Второе отличіе—въ томъ, что при молитвѣ безразлично, какъ представляется болѣзнь, при заклинаніи же она всегда понимается, какъ дѣйствіе злого духа. Въ самыхъ формулахъ постоянно встрѣчаются выраженія: „заклинаю тя“ тѣмъ-то, тѣмъ-то и тѣмъ-то, *coniuro te per...*, *adiuro te per...*, *exorcizo te per...* Соответственно этому и латинскія заклинанія распадаются на три группы: *coniurationes*, *adiurationes* et *exorcismi*.

Adiuro te, ô Satanas, et omnes malignos spiritus, per nomen Dei viui, veri + et sancti + per nomen, et merita Virginis Mariae: per potestatem omnium spirituum coelestium etc. 2).

Часто самый списокъ подобнаго заклинанія получаетъ магическую силу отгонять злыхъ духовъ. Заклинаніе въ такомъ случаѣ можетъ оказаться направленнымъ не на духа, а на *списокъ*. Напримѣръ:

Coniuro te, + charta, per... vt omnis fallacia, et virtus diaboli exeat de te, et intret in te omnis virtus praedicta sine mora... 3).

Подобныя записи имѣютъ силу предохранять отъ всякаго зла носящихъ ихъ при себѣ. Когда-то существовалъ обычай дѣлать спасительныя записи на тѣлѣ. Въ Эддѣ Зигурдрифа указываетъ Зигурду „руны спасенія“, которыя должны быть написаны на ладони. О тѣхъ же записяхъ

1) Ibid., VII, 18.

2) Mélusine, VI, 233.

3) Ibid., 232.

говорится въ былинахъ. Илья Муромецъ, упавъ въ битвѣ съ сыномъ, поглядѣлъ на руку на правую,

Самъ говорилъ: о Господи!
Подписать на ручкѣ на правыя,
Что на бою смерть не писана;
А теперь смерть мнѣ приходитъ ¹⁾).

Такимъ образомъ устанавливается непосредственная связь между заклинаніями и магическими записями. Предметъ получаетъ силу потому, что на немъ написано заклинаніе. Но въ то время, какъ произносимое заклинаніе требуетъ связной рѣчи, записи могутъ обходиться и безъ этого. Не требуется, чтобы было написано цѣлое заклинаніе: достаточно записать тѣ имена, которыми заклинаютъ; вѣдь вся сила-то въ нихъ. Поэтому часто встрѣчаются надписи, состоящія изъ перечня однихъ только священныхъ именъ. Есть надписи, представляющія и промежуточныя ступени между этими двумя видами. Часть записи можетъ составлять заклинаніе, а часть -- безсвязный перечень священныхъ именъ ²⁾. Вотъ запись изъ однихъ именъ:

Trinité + Agios + Sother + Messie + Emmanuel + Sabaoth et Adonay + Athanathos + Jesus + Pentagna etc., слѣдуетъ длинный рядъ именъ и эпитетовъ Христа. Молитва спасаетъ отъ всѣхъ бѣдъ и напастей всякаго, кто носить списокъ на себѣ и читаетъ его съ вѣрою и благоговѣніемъ ³⁾).

Къ числу магическихъ записей надо отнести различныя апокрифическія письма, яко бы упавшія съ неба или принесенныя ангеломъ. Они сулятъ отпущеніе всѣхъ грѣховъ на землѣ и царствіе небесное въ загробной жизни носящимъ ихъ при себѣ. Таковы, на примѣръ, польскія „modlitewki“, въ числѣ которыхъ находится и извѣстный „сонъ Богородицы“ ⁴⁾. Эти польскія modlitewki носятъ на

¹⁾ О. Миллеръ. Илья Муромецъ и богатырство Кіевское. СПб. 1869, ст. 28.

²⁾ Mélusine, VI, 232.

³⁾ Revue d. T. P., 1906, p. 255.

⁴⁾ Wisła, XIII, 328.

себѣ явныя черты католицизма и іезуитской пропаганды. Всѣ онѣ чудесно найдены: либо въ Римѣ, передъ алтаремъ, либо Самъ Господь послалъ ее съ ангеломъ папѣ или королю и т. п. Въ концѣ каждаго письма настойчиво совѣтуется переписывать его и распространять среди сосѣдей. Особенная распространенность подобныхъ писемъ въ Польшѣ, т. е. аренѣ главной борьбы католицизма и православія, мнѣ кажется, не случайна. Въ сборникѣ Вин о г р а д о в а есть такія же письма, но съ окраской православной.

Спасительныя надписи иногда бываютъ очень кратки и въ этомъ случаѣ уже очень близко подходятъ къ другому виду надписей, исвѣстныхъ подъ именемъ „абракадабрѣ“. Самое слово „абракадабра“ имѣетъ магическую силу. По нему стали называть и другія непонятныя слова (или наборъ непонятныхъ словъ и даже просто членораздѣльныхъ звуковъ), обладающія такою же репутаціей магической силы. Часто они оказываются искаженными греческими или латинскими словами. Попадаются слова восточнаго происхожденія. Есть основаніе думать, что европейскія абракадабры имѣли своей родиной древній Востокъ. И тамъ, вѣроятно, онѣ представляли тотъ же самый видъ священныхъ надписей, какой въ настоящее время представляютъ у насъ надписи изъ именъ Христа и святыхъ. Потомъ, переходя отъ одного народа къ другому, онѣ распространились по всей Европѣ; смыслъ ихъ забылся, форма исказилась. И, когда такимъ образомъ народились „абракадабры“, въ подражаніе имъ стали создавать новыя, состоящія уже изъ простаго набора членораздѣльныхъ звуковъ. Абракадабрѣ часто придается какая-нибудь вычурная формы. Вотъ римская формула отъ крови ¹⁾:

Sicucuma
 icucuma
 cucuma
 ucuma
 cuma
 uma
 ma
 a

¹⁾ Н. Э. Сумцовъ. Очеркъ исторіи колдовства въ Западной Европѣ. Харьковъ. 1878, ст. 5.

То обстоятельство, что въ абракадабры часто ввлекаются священныя христіанскія имена, еще болѣе роднитъ ихъ съ священными записями въ родѣ выше приведенной. Вотъ записка, употребляющаяся въ Германіи противъ всѣхъ болѣзней:

Iran + Tiran + Castan
+ Cacasten + Eremiton
+ In + Nomine + Patris
+ Et + Filii et + Spiri
+ Sanct. + Amen ¹⁾.

Другихъ примѣровъ приводитъ не буду, потому что абракадабрь я не буду касаться при изслѣдованіи. Этотъ видъ заговоровъ, малопонятный, почти ничего не даетъ для объясненія процесса органическаго развитія заговора.

Рядомъ съ заклинаніями, но какъ продуктъ не церковнаго, а народнаго творчества, должно поставить заговоры, имѣющіе характеръ простаго *приказанія*. Знахарь обращается къ болѣзни, какъ къ живому существу, и приказываетъ ей покинуть пациента, убраться куда-нибудь въ другое мѣсто.

„Унимайцесь, криксы, и зависныи, и радосныи и ўрошныи и прирошныи, свѣтовыи, заравыи, и полуношныи, и повдзенишніи!“ ²⁾.

Dit Bloot un disse Wunn' sall still stan

Un nich mihr gan. Im Namen etc. ³⁾.

In the name of the Father, the Sone and the Haly Gaist,

To wend out flesch and bane

In to sek and stane,

In the name etc. ⁴⁾.

Tranchée blanche, tranchée rouge, sors du corps de cet animal, aussi vite que Jonas et Nicodème ont descendu Jésus de l'arbre de la croix ⁵⁾.

Какъ показываетъ послѣдній примѣръ, приказаніе можетъ отливаться и въ форму сравненія. При этомъ надо

¹⁾ Mélusine, VI, 282.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 32.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 376.

⁴⁾ Mélusine, VII, 41.

⁵⁾ Mélusine, I, c. 400.

замѣтить, что, какъ и въ другихъ случаяхъ, такъ и въ данномъ, переходы изъ одного вида въ другой часто совершенно не уловимы. Только что приведенный примѣръ показываетъ, какъ близко заговоръ-приказаніе подходитъ къ формулѣ *quomodo*. Но еще труднѣе бываетъ провести границу между нимъ и заклинаніемъ. Слѣдующій примѣръ это покажетъ.

„*Jaunisse je t'adjure de descendre au fond de la mer ou dans les entrailles de la terre* ¹⁾).

Только одно слово *adjure* даетъ поводъ предположить, что эта формула была когда-то заклинаніемъ. И дѣйствительно, вотъ заклинаніе въ болѣе сохранившейся формѣ:

Je t'adjure et te commande, au nom du grand Dieu... etc. de descendre au fond de la mer ou dans les entrailles de la terre. Ainsi soit-il. Amen ²⁾).

Таковы главнѣйшіе виды заговоровъ. Существуютъ и другіе виды, но они не пользуются такою распространенностью, какъ разсмотрѣнные.

Остановлюсь еще лишь на одномъ видѣ. Онъ очень неопредѣленъ, крайне расплывчатъ, но тѣмъ не менѣе имѣетъ существенное отличіе отъ всѣхъ другихъ. Въ то время, какъ сила заклинанія, напр., покоится на религиозныхъ представленіяхъ, или въ то время, какъ заговоры-параллелизмы, какъ увидимъ, опираются на обрядъ, заговоры послѣдняго рода опираются исключительно на вѣру въ „заговоръ“. Они возникли потому, что уже до нихъ были въ большомъ ходу всевозможные заговоры, наговоры, шептанія и т. п. Самый процессъ „шептанія“, „вымовленія“ получилъ въ глазахъ народа какую-то таинственную силу. И вотъ на этой-то вѣрѣ въ силу „шептанія“ и образовался цѣлый рядъ особыхъ заговоровъ. По внѣшней формѣ они отличаются тѣмъ, что въ нихъ нѣтъ ни рассказа, какъ въ эпическихъ, ни угрозы, ни приказанія, ни заклятія, ни сравненія. Въ то же время они и не бессмысленныя абракадабры, а вполне понятныя формулы. Во всѣхъ этихъ формулахъ знахарь только говоритъ о себѣ, что онъ „за-

¹⁾ *Mélusine*, I, 457.

²⁾ *Ibid.*, 499.

говариваетъ“, „вымовляетъ“, „вышептываетъ“, „высылаетъ“ болѣзнь изъ пациента, и болѣе ничего.

„Заговарую я, замовляю я улеки и спужанья и мужчинскія и жаночча, и хлопечча“ и т. д. 1).

Ik still dei Raus':
Sei sall nich swillen,
Sei sall nich sprillen,
Sei sall nich sprēken.
Sei sall nich brēken 2).

Описанныя формулы далеко не всегда встрѣчаются въ чистомъ видѣ. Очень часто онѣ смѣшиваются въ одномъ и томъ же сложномъ заговорѣ, составленномъ изъ двухъ и болѣе самостоятельныхъ формулъ.

На этомъ я покончу обзоръ главнѣйшихъ видовъ заговора. Теперь очередь за тѣми стереотипными приѣмами и формулами, изъ какихъ заговоры создаются. Ни въ одномъ видѣ народной словесности, не господствуетъ въ такихъ размѣрахъ шаблонъ, какъ въ заговорахъ. Въ этомъ отношеніи онъ ближе всего подходитъ къ былинамъ. Большинство заговоровъ создано по разъ установившейся схемѣ, опредѣленными приѣмами. Существуетъ масса заговоровъ, состоящихъ исключительно изъ однѣхъ такихъ шаблонныхъ фразъ. Однако, прежде чѣмъ перейти къ ихъ обзору, слѣдуетъ нѣсколько остановиться на отношеніи заговора къ молитвѣ. Выше мы познакомились съ мнѣніемъ Поттебни на этотъ счетъ. Онъ утверждалъ, что „значительная часть заговоровъ имѣетъ съ молитвою лишь то общее, что вытекаетъ изъ желанія, чтобы нѣчто совершилось“ 3). Такъ ли это въ глазахъ народа, культивирующаго заговоры? Какъ народъ ихъ называетъ? Рядомъ со словами „заговоръ“, „Bespreehung“, „zamówienie“, „incantation“ мы находимъ — „молитва“, „Segen“, „modlitewka“, „prière“, „oraison“. Очевидно, въ этихъ названіяхъ выразилось то, что въ глазахъ народа заговоръ и молитва различаются слабо. „Сію я молитву творить стану“—начинается сол-

1) Романовъ, *ibid.*, 39.

2) Bartsch, *ibid.*, II, 420.

3) Поттебня. Мал. нар. п., 21.

датскій заговоръ ¹⁾. Смѣшеніе заговора и молитвы отразилось и въ томъ обстоятельстве, что заговоры читаются и записываются рядомъ съ молитвами. Русскіе заговоры часто сопровождаются молитвами: „Отче нашъ“, „Богородица“ и т. п. То же и на Западѣ: „Pater Noster“, „Ave Maria“, „Paterunser“ etc. Смѣшеніе заговора и молитвы выразилось не только въ одинаковомъ ихъ названіи, но и въ томъ, что нѣкоторыя настоящія церковныя молитвы пріобрѣли въ глазахъ народа заговорный характеръ. Такъ, напримѣръ, у Виноградова въ сборникѣ заговоровъ приведена церковная молитва ангелу хранителю въ нѣсколько искаженномъ видѣ ²⁾. Романовъ сообщаетъ въ видѣ заговора искаженный псаломъ 90-ый ³⁾. Въ Польшѣ „Отче Нашъ“, прочитанное извѣстное число разъ опредѣленнымъ образомъ, имѣетъ цѣлебную силу. У насъ читаютъ „Отче Нашъ“ наоборотъ ⁴⁾. Здѣсь уже молитва получаетъ магическую силу оттого, что подвергается извѣстному измѣненію. Чтобы яснѣе показать всю близость заговора къ молитвѣ, приведу здѣсь описаніе чтенія заговора надъ ребенкомъ бойковскимъ знахаремъ. „Вошли въ низкую избушку. Темно. Въ переднемъ углу и на стѣнѣ слабо видѣляется по темному образу. Со всѣхъ четырехъ сторонъ окна, какъ во всѣхъ бойковскихъ хатахъ, нарисованы мѣломъ кресты. Подъ образомъ старикъ посадилъ бабу съ ребенкомъ, самъ, сложивши руки, сталъ поодаль... Тихо, спокойно, но съ силой, твердо вычеканивая слова, началъ молиться старецъ:

„Помблюся Господу Богу, всемогущому, пресвятій пречистій Діві Маріі і Тройці святій единій і всімъ святымъ тайнамъ;—я вамъ ся молю і вамъ ся поклоню: будьте мені до помощи, до поратунку із сего Івана крещеного ізогнати всякого врага і супостата, всю нечистоту і біду ізогнати із сего крещеного, родженого Івана, із его частей, із его члонків, і із усіхъ чувствів поганого болища, нечистого, паскунного плачища і всіма силами божыми, і духами свя-

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 51.

²⁾ Н. Виноградовъ. Заговоры, обереги, спасительныя молитвы и проч. СПб. 1908. № 11.

³⁾ Романовъ, *ibid.*, 6.

⁴⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 92.

тими. І так ми Боже допоможи, во Тройці, Святій і пресвята Діво Маріє, свята Магдалина, свята Варвара і всі Святії“...— Долго призывалъ онъ такъ всякихъ святыхъ, ангеловъ и архангеловъ и всякія небесныя силы на помощь себѣ, говоря: „що вас выкликую, що вас прыкликую, що вас молю, що вас прошу і вам ся кланяю“— и перешелъ послѣ этого къ молитвѣ элементамъ: „Помолюся і поклоняюся Небу, Землі, Звѣздам і Сонцю правенному, Вітрови святому і всім святым силам Божым і всім святым духам небесным; тобі, Отче святий, всемогущий, всевышний, поклоняемся тобі і слугам твоім святым—будьте мені до помощи і поратунку із сего крещеного родженого Івана ізогнати поганого болища (въ другой разъ), — гістйца, нечистого руматуса, кервище паскунну і всілякого болища невідомого і незнаемого—ізогнати ёго і закласти ёго всіма силами божыми і духами святыми“... Искренней, горячей, свободной вѣрой въ Бога и его силу, въ возможность единенія его, стараго человекѣка, съ Всевышнимъ вѣяло все время отъ этой молитвы. Вѣря въ ея чудодѣйственную силу, старикъ обратился прямо къ Плачу, чтобы его окончательно прогнать и закласть: „Ты, поганый плачищу, нечистый плачищу, паскунный плачищу! Я до тебе говорю—говорю до тебе всіма силами божыми: відки ты прійшов, із чогось прійшов на сего крещеного, родженого Івана—ци ты із скалів прійшов, ци із степів, ци з вертепів, ци водами, ци дорогами, ци розпутіями, цись прійшов из громів, ци з блискавиць, ци з огне, ци з воды, відкісь прійшов — там піди; ай ніхто тя не видів колись прійшов, абы ты ніхто не видів, колись ізійшов.--Ізійди, потим не увійди, запрічаю тя, і проклинаю тя всіма силами божыми... Роса сходит со небес благословенна, падет на землю благу благословенну—сонце огріє, вітер подує, вона ізгине від сонця і від вітру. Як роса погибає від сонця і від вітру, так поганый болище-плачище... від божественныхъ молитов, від святих слів, від вгонників Христових, від усіх сил небесных погинеш, почорніеш, яко уголь розсиплешся на порошок, від нешного дне аж до віка.—Пропавесь, і препадеш, есь проклятий і заклятий, во вік віков аминь“¹⁾).

¹⁾ Живая Старина, 1914, в. III—IV, ст. 303.

Эта близость къ молитвѣ положила отпечатокъ и на самый заговоръ. Громадное количество заговоровъ, особенно врачебныхъ, начинается *молитвеннымъ вступленіемъ*. „Помолимся Господу Богу, пресвятой Богородици“ ¹⁾. „Господу Богу помолюся, святой Троицы поклонюся“ ²⁾. Очень часто заговоръ прямо начинается молитвой „Во имя Отца и Сына и Св. Духа“ ³⁾. У бѣлорусовъ эта молитва въ началѣ заговора иногда замѣняется однимъ словомъ „Вотча“ ⁴⁾. Латышскіе заговоры обыкновенно начинаются такъ: „Боже Отець, Боже Сынъ, Боже Св. Духъ“, и прочитывается „Отче Нашъ“ ⁵⁾. Въ нѣмецкихъ заговорахъ эта молитва встрѣчается еще чаще. In dem namenn des vaters vnd des suns vnd des hailgen gaist amen ⁶⁾. Но обычно тамъ она приставляется къ концу заговора, а не къ началу, какъ у насъ. Обычна она и для другихъ христіанскихъ народовъ. Того же самаго характера вступительныя молитвы встрѣчаются и въ еврейскихъ заговорахъ. „Au nom du Dieu vivant et durable, Dieu d'Israël“... Далѣ слѣдуетъ эпическая часть ⁷⁾. Мусульманскій заговоръ начинается: „Au nom de Dieu le très-miséricordieux, le très-compatissant“ ⁸⁾. — Такимъ образомъ, эта молитва оказывается вросшей въ заговоръ.

Но у заговоровъ есть и своя собственная вступительная формула, къ молитвѣ не имѣющая никакого отношенія, свой *зачинъ*. Онъ непосредственно слѣдуетъ за вступительной молитвой, или заговоръ прямо съ него начинается. Образецъ зачина: „Господи, Боже, благослови! Стану я, рабъ божій (и. р.), благословясь, пойду перекрестясь, изъ избы дверьми, изъ дверей воротами, въ чистое поле за воротами, изъ чистаго поля во темный лѣсъ...“ ⁹⁾. Иногда

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 51.

²⁾ *Ibid.*, 45.

³⁾ Ефименко. Матеріалы, Д, 44 и 45.

⁴⁾ Романовъ, *ibid.*, 25, 88, 89, 99.

⁵⁾ Матеріалы по этнографіи латышскаго края. Подъ редакціей Э. Я. Трейланда. 1881 г.

⁶⁾ Zingerle. Segen und Helmmittel, 318.

⁷⁾ Mélusine, VIII, 275.

⁸⁾ *Ibid.*, X, 9.

⁹⁾ Ефименко. Матеріалы, Д, 48.

къ такому вступленію присоединяется другая формула, говорящая о чудесномъ одѣваніи знахаря мѣсяцемъ, звѣздами, тучами и т. п. Тогда получается что-нибудь въ такомъ роѣ: „Стану я р. Б. и. благословесь и пойду перекрестесь, пойду по матери по сырой земли, небомъ покроюсь, зорею подпояшусь, звѣздами отыцусь“..¹⁾ Подобный зачинъ чаще всего встрѣчается въ заговорахъ сѣверной, сѣверо-восточной Россіи. Въ западной Европѣ попадаются только рѣдкія отдаленныя параллели. Тамъ заговоръ начинается съ обрыва. Амманъ сообщаетъ заговоръ, начинающійся слѣдующими стихами:

Heut steh' ich auf und neig' mich gegen den Tag,
In meinem Namen, den ich empfangen hab' ²⁾.

Въ русскомъ зачинѣ говорится иногда о поклоненіи или хожденіи на востокъ, въ «подвосточную» сторону. Можетъ быть, что отголоскомъ русскаго зачина является конецъ одной редакціи зибенбургской формулы, приведенной Эберманомъ: „da giengen wir under dem himel und giengen auf erden im N. G. ³⁾“. Къ заговору это окончаніе приклеено чисто механически. Мотивъ чудеснаго одѣванія имѣетъ на Западѣ также отдаленные и искаженные отголоски: „Der Himmel ist mein Gut, Die Erden sind (?) meine Schuh'“ ⁴⁾. Другіе варианты будутъ приведены при разборѣ этого мотива въ IV главѣ. На Западѣ они крайне рѣдки и при томъ явно представляютъ изъ себя какіе-то обрывки въ сильно искаженномъ видѣ. Въ Россіи же эти мотивы пользуются громадной популярностью и, какъ дальше увидимъ, на русской почвѣ можно объяснить ихъ возникновеніе.

Описанная формула зачина очень рѣдко встрѣчается въ западной и южной Россіи. Тамъ есть свой очень распространенный краткій зачинъ. Множество бѣлорусскихъ заговоровъ начинается словами «Первымъ разомъ, добрымъ часомъ». Бѣлорусскій зачинъ произошелъ не безъ вліянія

¹⁾ Ibid., Д, 43.

²⁾ Ammann, ibid., 308.

³⁾ Ebermann, ibid., 7.

⁴⁾ Ammann, ibid.

со стороны Запада. Что это за „добрый часъ?“ Заговоръ помогаетъ только въ добрый часъ: „На худый часъ лучитца— не поможець, а на добрый помогаець“ ¹⁾. Въ Польшѣ и Германіи знахари уже знаютъ, что такое добрый часъ. «Sceśliwa była godzina, kiedy N. Panna porodziła syna. Zeby taka była sceśliwa godzina, kiedy będą te róże zazegnywać“ ²⁾. Въ нѣмецкомъ заговорѣ читаемъ: «glücklich ist der Tag, da Jesus Christus geboren war“ ³⁾. Взаимодѣйствіе между Западомъ и Русью чрезъ Польшу несомнѣнно. Въ Бѣлоруссіи существуютъ заговоры, представляющіе собою почти буквальные переводы съ западно-европейскихъ. Таковъ, напримѣръ, заговоръ отъ крови, относящійся къ мотиву Jordan—Segen; таковы заговоры съ тремя дѣвами, срывающими траву. Взаимодѣйствіе могло происходить очень удобно. Поляки, католики, могли служить при этомъ хорошими посредниками. Мы знаемъ, какую важную роль сыгралъ латинскій языкъ въ исторіи заговора. Бѣлорусамъ же польскіе заговоры вполне доступны. Романовъ сообщаетъ объ одномъ такомъ переводномъ заговорѣ, что онъ былъ выученъ лакеемъ отъ помѣщицы католички Прекрасная иллюстрація. Кромѣ того, заговоры могутъ усваиваться прямо на чужомъ языкѣ безъ пониманія ихъ. Примѣръ этого мы видимъ на границѣ Франціи и Германіи. Въ области, заселенной французами, практикуются иногда заговоры на нѣмецкомъ языкѣ.

Послѣ зачина въ заговорѣ обыкновенно говорится о какомъ-то камнѣ (латырь-камень), который лежитъ въ чистомъ полѣ или въ „океанѣ-морѣ“. Вокругъ этого камня и группируются всѣ чудеса заговорной поэзіи. Съ этого и начинаются многіе эпические заговоры, не имѣющіе зачина. „На морѣ на окіянѣ, на островѣ на Буянѣ, лежитъ камень алтырь. На томъ камнѣ сидятъ три старца“ и т. д. ⁴⁾. Тотъ же латырь-камень встрѣчается и въ остальной Европѣ, только гораздо рѣже и подъ другими названіями.

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 138.

²⁾ Marjan Udziela, *ibid.*, 228.

³⁾ Wuttke, *ibid.*, 160. H. Wlislöcki. Volksglaube und Volksbrauch ber Siebenbürger Sachsen. 1893. I, St. 85.

⁴⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 41.

Es sitzen drei Jungfrauen auf einem Marmorstein, говорится въ нѣмецкомъ заговорѣ ¹⁾. Въ зибенбургскомъ мотивѣ, распространенномъ по всей Европѣ, также постоянно попадаетъ merbelstain, murmelne stô и т. п. ²⁾. Въ Англии находимъ—Peter sat on a stone weeping ³⁾. Во Франціи—Sainte Appoline étant assise sur la pierre de marbre“ ⁴⁾. Часто камень встрѣчается и въ латышскихъ заговорахъ. Напримѣръ, въ заговорѣ отъ крови говорится о Маріи, сидящей на камнѣ ⁵⁾. О чудесахъ вокругъ этого камня часто повѣствуетъ *эпическая часть* заговора. Разсмотрѣнію эпическихъ мотивовъ будетъ посвящена IV глава.

Послѣ эпической части сплошь да рядомъ слѣдуетъ ссыланіе болѣзни. При этомъ самымъ подробнымъ образомъ перечисляются всевозможные *виды* данной болѣзни, и *частей тѣла*, изъ которыхъ она высылается. Такая подробность объясняется вѣрой въ то, что для не упомянутаго вида болѣзни или члена тѣла заговоръ могъ бы оказаться не дѣйствительнымъ. Эпитеты болѣзней чаще всего указываютъ на ихъ происхожденіе. Разъ человекъ заболѣлъ, значитъ, его кто-нибудь испортилъ тѣмъ или другимъ способомъ. Чтобы избавиться отъ порчи, надо пересчитать по возможности всѣ виды порчи и лицъ, занимающихся этимъ дѣломъ.

„Уговарю, упрасую суроцы, притчи, скѹлу, статью, лихоцьцѣ, жаноцькія, хлопецкія, молодзицькія, дзявоцькія, стрѣшныя, попярешныя, поцьшныя, радосныя, жалосныя, придумныя, примовныя, приговорныя“ ⁶⁾.

Каждый изъ этихъ эпитетовъ указываетъ или на способъ порчи или на лицо, причинившее порчу. Часто среди эпитетовъ послѣдняго рода попадаютъ и такіе: „и паньскія, и цыганьскія, и жидовьскія, и поповьскія“ ⁷⁾. Перечни

¹⁾ Ammann, *ibid.*, 204.

²⁾ См. Ebermann.

³⁾ *Ibid.*, 19.

⁴⁾ Mélusine, III, 114.

⁵⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 270.

⁶⁾ Романовъ, *ibid.*, 29.

⁷⁾ *Ibid.*, 27.

бываютъ иногда гораздо длиннѣ приведенныхъ. Иногда весь заговоръ можетъ состоять изъ одного такого пространнаго ссыланія. Однако надо замѣтить, что длинные перечни среди заговоровъ европейскихъ особенно характерны для русскихъ и вообще славянскихъ. Это, мнѣ кажется, отчасти указываетъ на принадлежность русскихъ заговорныхъ формулъ къ болѣе ранней ступени культурнаго развитія сравнительно съ западно-европейскими. У нѣмцевъ перечни обыкновенно короче, встрѣчаются рѣже и указываютъ чаще на качество болѣзни, а не на ея причину.

Fruchtbom, ik klag [dat] di,
De riten Jicht,
De fleigen Jicht,
De steken Jicht,
De schwellen Jicht,
De brennen Jicht,
De gēl Jicht,
De schwart Jicht,
De blage Jicht... ¹⁾.

У французовъ перечень встрѣчается еще рѣже.

Feu rouge, feu bleu, feu violet, feu ardent, feu Saint-Antoine ²⁾.

Перечень, указывающій на источникъ болѣзни, у нѣмцевъ встрѣчается обыкновенно въ другомъ видѣ.

Hat dir ein Mann geschadet,—
So helf dir unser lieber Herr Gott.
Hat dir ein Weib geschadet,—
So helf dir unsere liebe Frau.
Hat dir ein Knecht geschadet,—
So helf dir unser lieber Herr u. s. w. ³⁾.

Заговоры подобной конструкции есть у западныхъ славянъ и у русскихъ.

¹⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 405.

²⁾ Mélusine, III, 111.

³⁾ Ammann, *ibid.*, 310.

Не менѣе подробны и перечни частей тѣла.

„Выходзиця, уроцы... зъ раба божаго, зъ яго съ щираго сэрца, зъ рацоваго живота, съ черныя печани, изъ бѣлаго лѣхкаго, исъ потроха, изъ голосной гортани, зъ ясныхъ вочей, исъ слуховыхъ вушей, изъ боявыхъ ноздрей, изъ буйныя головы, изъ бѣлыхъ рукъ“ и т. д. ¹⁾. У Алмазова во врачевныхъ молитвахъ встрѣчаются такіе же перечни. Отъ народныхъ они однако отличаются тѣмъ, что въ нихъ отсутствуютъ эпитеты, любимый приемъ народного творчества.

„Господи пресвятыи отче всемогаи. вечныи боже. отжени діавола и всякую болѣзнь. отъ раба своего сего. имрк. отъ главы. и отъ власъ. отъ верха. отъ тѣмени. отъ лица. отъ очію. отъ ушію. отъ ноздрію“ и т. д. ²⁾.

Польскій заговоръ также выговариваетъ *z żuŕtej kości, z krwi czerwonej* etc. ³⁾.

Нѣмецкій: *Ich beschwöre dich Gesicht oder Gicht... dass du mir am Gehirn, an den Augen, an den Schultern, am Rücken, am Herzen, an den Lenden... und an allen Gliedern meines ganzen Leibes (nicht schadest)...* ⁴⁾.

Французскій: *Mal, si tu es dans le corps, sors du corps; si tu es dans la chair, sors de la chair; si tu es dans les os, sors des os; si tu es dans la moelle* etc. ⁵⁾.

Англійскій: *I charge thee for arrowschot,
For doorschot, for wombschot,
For eyeschot, for tungschot,
For leverschote, for lungschote,
For hertschote—all the maist* ⁶⁾.

У индусовъ мантра также подробно перечисляетъ члены тѣла, отдавая каждый изъ нихъ подъ покровительство особаго божества.

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 26.

²⁾ Алмазовъ. Врачевальныя молитвы, ст. 476 и 475.

³⁾ *Wisła*, VI, 422.

⁴⁾ *Amman*, *ibid.*, 210.

⁵⁾ *Mélusine*, III, 115.

⁶⁾ *Ibid.*, VII, 41.

Que Hari protège ta bouche et le destructeur de Madhu l'os de ton nez; que le glorieux Krishna protège les deux yeux, et l'époux de Râdhikâ ta narine etc. ¹⁾.

Или формула у нихъ принимаетъ нѣсколько иной видъ. Сначала перечисляется рядъ божествъ-покровителей, а потомъ уже рядъ членовъ тѣла, нуждающихся въ защитѣ.

Que Brahmâni, Mahesvâri, Kaumâri, Indrani... etc. protègent ma tête, ma bouche, mon cou etc. ²⁾.

У европейскихъ народовъ параллели къ этимъ формуламъ представляютъ уже встрѣчавшіеся намъ заговоры, въ какихъ противъ каждаго вида болѣзни призывается на помощь особый святой. Я приводилъ нѣмецкій образецъ. У французовъ находимъ такой, напримѣръ, заговоръ:

Saint Cloud, contre les furoncles.

Saint Marceau, contre le torticolis.

Saint Ouen (ouïe), contre la surdité etc. ³⁾.

Весь онъ состоитъ изъ ряда такихъ фразъ, отличающихся другъ отъ друга именемъ святого и названіемъ болѣзни. Но еще болѣе сходства съ восточными заговорами представляетъ слѣдующій старинный заговоръ, сохранившийся въ рукописи VIII вѣка. Гедо возстановляетъ его такъ: Caput Christi, Oculus Isaiæ, Frons... Nassium Noe, Labia... Lingua Salomonis, Collum Temathei, Mens Benjamin, Pectus Pauli, Unctus Iohannis, Fides Abrache. Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth ⁴⁾. Гедо ставитъ этотъ заговоръ въ связь съ другими такого же характера и объясненія имъ ищетъ въ заклинаніяхъ древняго Египта. „Заклинаніе Нибамона начинается заявленіемъ, что „чародѣйская сила Псару (паціентъ), сына госпожи Гентнубиты, есть сила Озириса-Атуму, отца боговъ“. Но такъ какъ это утверженіе слишкомъ обще и недостаточно для того, чтобы запугать выходца съ того свѣта, заклинатель перечисляетъ части головы Псару и показываетъ, что всѣ онѣ

¹⁾ Ibid., X, 11.

²⁾ Ibid., X, 12.

³⁾ Revue d. T. P., 1903, 302.

⁴⁾ Mélusine, V, 226.

обладають божественными чарами. „Магическая сила лѣваго его виска есть сила виска Туму. Сила его праваго глаза есть сила того же глаза Туму, который пронизываетъ своими лучами тьму. Сила его лѣваго глаза—сила того же глаза Горуса, истребляющаго тварь“. Если и послѣ этого заклинанія нечистый духъ все еще не отступается, то ему объясняютъ, что каждый членъ Псару есть, такъ сказать, отдѣльный богъ. „Его верхняя губа—Изида, нижняя губа—Нефтись, шея—богиня, зубы—мечи, тѣло—Озирись, руки—божественныя души, пальцы—синія змѣи, ужи, дѣти богини Селкитъ, бока—два Амоновыхъ пера, спина—становой хребетъ Сибу, животъ—Ну“ и т. д. ¹⁾).

Конечно, эти соображенія имѣютъ основаніе, но мнѣ кажется, что источника возникновенія метода перечисленія въ заклинаніяхъ надо искать глубже въ психологіи первобытнаго человѣка. Дѣло въ томъ, что врядъ ли формула основывалась только на желаніи убѣдить злого духа въ томъ, что каждый членъ тѣла—божество. Самое желаніе убѣдить кого бы то ни было въ подобномъ тождествѣ предполагаетъ существованіе (въ настоящемъ или прошломъ) вѣры въ это тожество у самого заклинателя. И такая вѣра дѣйствительно наблюдается у дикихъ народовъ. Человѣкъ постепенно и только на протяженіи долгаго историческаго процесса научается обобщать окружающія его явленія. Точно такъ же онъ медленно приходитъ и къ сознанію себя, какъ недѣлимой единичной личности. И здѣсь еще обобщеніе не завершилось. Человѣкъ до сихъ поръ дѣлитъ себя на двѣ части. Въ примитивномъ же состояніи онъ воспринималъ самого себя еще раздробленнѣе. Вотъ что пишетъ Ревиль про караивовъ. „Они приписываютъ каждому человѣку нѣсколько душъ, чаще всего три: душу головы, душу сердца и душу рукъ. Иногда они проводятъ еще далѣе это дѣленіе человѣческаго существа и приписываютъ отдѣльную душу каждой части тѣла, гдѣ чувствуется бѣненіе артерій“ ²⁾).

¹⁾ Mélusine, V, 226. Масперо, *ibid.*, 93.

²⁾ Réville, *ibid.*, I, 341.

У малайцевъ число душъ доходить до 36 ¹⁾. Вотъ насколько самостоятельна въ глазахъ дикаря каждая часть его собственного тѣла. Поэтому не такъ уже будетъ удивительно, если онъ станетъ ихъ разсматривать и богами. Такое обоготвореніе членовъ собственного тѣла засвидѣтельствовано въ одномъ изъ діалоговъ Лукіана. Какъ разъ про Египетъ онъ говоритъ: „καὶ ἔτι κατὰ χώρας τοῖς μὲν ὁ δεξιὸς ὄμιος θεός, τοῖς δὲ κατ' ἀντιπέραν οἰκοῦσιν ἄταρος· καὶ ἄλλοις κεφαλῆς ἡμίτομον“ ²⁾. Въ связи съ этимъ вѣрованіемъ стоитъ и поклоненіе фаллусу. Такимъ образомъ, заговорный методъ перечисленія является отраженіемъ одной изъ самыхъ яркихъ чертъ примитивной психологіи. Существенной разницы между приведеннымъ выше бѣлорусскимъ заговоромъ и слѣдующей военной пѣсней австрайлійскаго дикаря нѣтъ.

Коли его въ лобъ,
 Коли его въ грудь,
 Коли его въ печень,
 Коли его въ сердце,
 Коли его въ бока,
 Коли его въ плечи,
 Коли его въ животъ,
 Коли его въ ребра и т. д. ³⁾.

Далѣе увидимъ, что пѣсни дикарей часто являлись тоже заклинаніями.

За перечнемъ видовъ болѣзни и членовъ тѣла часто слѣдуетъ *ссыланіе болѣзни*. Ссылается зло обыкновенно куда-нибудь въ пустынное мѣсто. Чаше всего формула ссыланія употребляется въ заговорахъ, направленныхъ противъ болѣзней, явившихся, по мнѣнію народа, вслѣдствіе «порчи». Вотъ самая формула: „Идзиця ўроцы... на мхи, на болоты, на ницыя лозы, на сухія лясы, дзѣ вѣтры ня вѣюць, дзѣ й сонца ня грѣя, дзѣ й пщицы не летаюць и звярѣя ня бѣгая“ ⁴⁾. Формула варьируется, сокращается, удлин-

¹⁾ П. Бѣляевъ. Религіозныя и психологическія представленія первобытныхъ народовъ (Этн. Об., 1913, № 1—2, ст. 40).

²⁾ Luciani Samosatensis Opera. MCMVI. Lipsiae. Zed: Γραφδός, 371.

³⁾ Гроссе. Происхожденіе искусства, 221.

⁴⁾ Романовъ, *ibid.*, 26.

няется. Иногда весь заговоръ можетъ состоять изъ одной такой формулы ¹⁾. У сербовъ ссылаютъ, напримѣръ, туда, „где овца не блежи, где вѣ не буче, где мајка детету калач не меси“ ²⁾. У поляковъ отсылаютъ на *boгу*, на *lasy*, *suchy dąb*, *suchy grab łupać* ³⁾. У нѣмцевъ:

Geh hin in eine wilde Flur (? Flut),—
Geh hin, wo kein Glöckl klingt,
Geh hin, wo kein Vögerl singt!
Geh hin, wo kein Sonn' und Mond hinscheint ⁴⁾.

Латыши ссылаютъ „къ морю, къ поморью, гдѣ не слышать, какъ поетъ пѣтухъ, какъ говоритъ человѣкъ“ и т. д. ⁵⁾. Тибетцы также ссылаютъ болѣзни на горы, воды и лѣса ⁶⁾. Заговоры, относящіяся къ заклинаніямъ церковнаго характера, также знаютъ нѣчто подобное. Напр., въ латинскомъ заклинаніи IX вѣка встрѣчается ссыланіе демоновъ „in desertum locum, vel in mari“ ⁷⁾. Мансикка ведетъ происхожденіе этой формулы именно отъ церковнаго заклинанія и ссыланія діавола in desertum locum ⁸⁾. На этомъ вопросѣ далѣе еще придется остановиться.

Къ шаблоннымъ формуламъ принадлежить и слѣдующая, очень распространенная въ Россіи. Знахарь, читая заговоръ, приписываетъ силу его дѣйствія Богу или Пресвятой Богородицѣ.

«Ты Господи съ помоччу, а я съ словомъ» ⁹⁾.
«Богъ съ помоччу, а дзѣдъ съ рукамы» ¹⁰⁾.
«... не самъ собою, Господомъ Богомъ» ¹¹⁾.
Nie ja lekarz, sam Pan Jezus lekarz ¹²⁾.

¹⁾ Р. Ф. В., 1907, III—IV, 131.

²⁾ Ibid., 1906, III—IV, 311.

³⁾ Ibid., 287.

⁴⁾ Ammann, *ibid.*, 310.

⁵⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 227.

⁶⁾ Wisła, XI, 796.

⁷⁾ Mélusine, III, 219.

⁸⁾ Mansikka, *ibid.*, 76.

⁹⁾ Романовъ, *ibid.*, 47.

¹⁰⁾ Ibid., 88.

¹¹⁾ Ibid., 40.

¹²⁾ Wisła, XIII, 331.

Ich bestimme die Aufhebung der Behexung nicht mit meiner Macht, sondern mit bes Herrn Jesu Hülfe und der Heiligen Jungfrau Beistand 1).

Въ одной старинной рукописи записано: „Другое чудо есть, что король Француски доткѣниемъ самая желѣзы и пухлины на шеи лечить, говоря тѣ словы: король сія тебя дотыкаетъ, а Богъ тебя уздравливаетъ“ 2). Такая оговорка какъ бы сообщаетъ заговору божественную силу.

Въ пѣснѣ Алтайскихъ татаръ сестра богатыря переряживается братомъ и стрѣляетъ въ цѣль, причемъ воспринимаетъ силу брата, произнеся заговоръ: «Не я стрѣляю,— стрѣляетъ Алтаинъ-Саинъ-Саламъ» 3).

Отдаленная финская параллель:

S'il n'y a pas de force en moi—ni d'héroïsme dans le fils d' Ukko — pour accomplir cette délivrance... que Lauhi, l'hôtesse de Pohijola — vienne accomplir cette délivrance 4).

Русскіе заговоры часто кончаются оригинальной формулой, т. н. „закрѣпкой“. Въ закрѣпкѣ очень часто упоминается ключъ и замокъ. Отсюда происходятъ другія ея названія: „ключъ“, „замокъ“. Варианты закрѣпки крайне разнообразны. Начиная съ двухъ-трехъ словъ, она можетъ растягиваться до цѣлаго разсказа. Вотъ образецъ наиболѣе распространеннаго вида закрѣпки: „Слово мое крѣпко. Къ тѣмъ моимъ словамъ небо и земля ключъ и замокъ“ 5). Иногда говорится, что ключъ и замокъ къ своему „слову“ знахарь бросаетъ въ море, и ихъ проглатываетъ щука. Кто ихъ достанетъ, тотъ заговоръ нарушить 6). Ефименко, изслѣдуя закрѣпку, пришелъ къ заключенію, что она сократилась изъ длинной эпической формулы 7). Мансикка также раздѣляетъ его мнѣніе. Но при этомъ онъ еще указываетъ западную параллель къ русской закрѣпкѣ

1) Mélusine, VII, 20.

2) С. Строевъ. Описаніе памятниковъ славяно-русской литературы, хранящихся въ публичныхъ бібліотекахъ Германіи и Франціи. М. 1841 г., ст. 101.

3) О. Миллеръ. Илья Муромецъ, 644.

4) Mélusine, VII, 16.

5) Ефименко. Матеріалы. Д. 34.

6) Ibid. Д. 48.

7) Ефименко. Труды Арх. Ст. Комитета.

и думаетъ, что тамъ какъ разъ и могъ быть ея источникъ. Мансикка указываетъ, что два старо-норвежскихъ заговора оканчиваются словами: *Og det skal fuldkommes og ske ved det † Crux Christi Clavis est Paradise* ¹⁾. Обращу вниманіе на то, что закрѣпкой должно считать не только формулы, упоминающія ключъ и замокъ, но и другія, хотя и безъ этого упоминанія, такъ или иначе закрѣпляющія, утверждающія заговорныя слова. Можетъ быть даже, что ключъ и замокъ въ закрѣпкѣ элементъ позднѣйшій, а основу составляетъ приведенная выше фраза: „Слово мое крѣпко“. Вотъ образецъ такой закрѣпки: „Будьте слова эти сполна и крѣпки на рабѣ бож. им. р.“ ²⁾. Что касается западныхъ параллелей къ русской закрѣпкѣ, то мнѣ, кромѣ указанной Мансикка, не попадалось ни одной, гдѣ бы упоминался ключъ или замокъ. Да и этотъ *clavis*—очень сомнительная параллель къ русскому ключу. Закрѣпка же безъ ключа и замка встрѣчается на Западѣ, хотя очень рѣдко. Мѣсто ея тамъ обыкновенно занимаетъ молитва „Во имя Отца“ и слово Аминь. Надо замѣтить, что и у насъ заговоры почти всегда „зааминиваются“. Въ Баарѣ заговоръ оканчивается фразой: *Que cela soi te vraiment dit* ³⁾! Въ Бланкенбургѣ: *Om! Om! Fiat! Fiat! Fiat. Amen* ⁴⁾. Во Франціи: *Ainsi soit-il. Amen* ⁵⁾.

Послѣ латинскихъ заговоровъ часто ставится выраженіе *probatum est* ⁶⁾. При произношеніи заговора оно является тоже закрѣпкой. Но первоначально смыслъ выраженія *probatum est* былъ иной. Это мы видимъ въ сборникѣ Цингерле, извлеченномъ изъ рукописи XV вѣка. Тамъ это выраженіе встрѣчается не только послѣ текстовъ заговоровъ, но и послѣ сообщенія нѣкоторыхъ медицинскихъ средствъ. Таковы записи на листахъ 9-омъ и 10-мъ ⁷⁾. На листѣ же 2-мъ *probatum est* стоитъ прямо послѣ заголовка *Fur den wurmpis*. А въ концѣ рецепта

¹⁾ *Mansikka*, *ibid*, 287.

²⁾ Ефименко. Матеріалы. Е. 62.

³⁾ *Mélusine*, IV, 318.

⁴⁾ *Ibid.*, V, 62.

⁵⁾ *Ibid.*, I, 499.

⁶⁾ Р. Ф. В., 1907, I—II, 53.

⁷⁾ *Zingerle*, *ibid.*, 174, 316.

подписано: *ista lifera similiter est certissime probatum est* ¹⁾. Такимъ образомъ, выраженіе *probatum est* первоначально не входило въ заговоръ, а было только помѣткой въ концѣ его, означавшей, что средство вѣрно, испытано.

Теперь нѣсколько словъ о самомъ языкѣ заговоровъ. Прежде всего остановлюсь на одномъ интересномъ приѣмѣ, довольно часто употребляющемся въ заговорахъ. Онъ собственно относится не только къ языку, но и къ конструкціи заговора, и потому можетъ служить переходомъ отъ послѣдней къ первому. Я имѣю въ виду своеобразное употребленіе эпитетовъ, встрѣчающееся почти исключительно въ эпическихъ заговорахъ. Приѣмъ этотъ я назову приѣмомъ „сквозныхъ симпатическихъ эпитетовъ“. Прилагательное „сквозной“ указываетъ на способъ употребленія эпитета. Онъ проводится сквозь весь заговоръ, прилагаясь къ каждому встрѣчающемуся въ немъ существительному. Прилагательное „симпатическій“, какъ увидимъ, указываетъ на характеръ эпитета и психологическую основу, изъ которой онъ выросъ, оказывающуюся тождественной съ психологической основой симпатическихъ средствъ народной медицины и магіи. Какъ симпатическое средство, такъ и эпитетъ обыкновенно выбирается по какой-нибудь ассоціаціи съ тѣмъ явленіемъ, на которое заговоръ направляется. Напримѣръ, больной желтухой долженъ пить воду изъ золотого сосуда или изъ выдолбленной моркови. Съ болѣзью ассоціируется желтизна золота и сердцевины моркови. Точно такъ же и въ заговорахъ. Въ заговорѣ на „остуду“ между двумя лицами является эпитетъ „ледяной“. Въ заговорѣ отъ опухоли—„пустой“. Примѣры:

„Изъ-пидъ каменной горы вышла каменная дивка въ камяну дѣйныцу камяну корову доіты. Такъ якъ зъ каменной коровы молоко потече, такъ щобъ у Н. кровь потекла“ ²⁾.

Нѣмецкій заговоръ противъ рожи:

Ich ging durch einen roten Wald, und in dem roten Wald, da war eine rote Kirche, und in der roten Kirche, da

¹⁾ Ibid., 317.

²⁾ Р. Ф. В., 1904, I—II, 232.

war ein roter Altar, und auf dem roten Altar, da lag ein rotes Messer. Nimm das rote Messer und schneide rotes Brot ¹⁾).

Въ сборникѣ Ветухова довольно много такихъ заговоровъ. Въ сербскихъ заговорахъ тамъ, напр., попадаются эпитеты: „желтый“, „синій“, „красный“ ²⁾. Сквозной эпитетъ „черный“ проведенъ чрезъ латышскій заговоръ отъ родимца ³⁾).

Что касается самаго языка заговоровъ, то это вопросъ очень сложный, требующій тщательнаго спеціальнаго изученія. Характеръ языка, характеръ синтаксическихъ оборотовъ, характеръ эпитетовъ, сравненій, діалектическія особенности, встрѣчающіяся иностранныя слова, все это можетъ пролить нѣкоторый свѣтъ на то, въ какой средѣ и мѣстности культивировались заговоры, отъ какого народа къ какому переходили. По эпитетамъ иногда можно опредѣлить, если не время возникновенія, то по крайней мѣрѣ иногда довольно отдаленную эпоху, про которую можно съ увѣренностью сказать, что въ это время данный заговоръ уже существовалъ. Я здѣсь только обращаю вниманіе на то, какіе вопросы должны быть изслѣдованы въ первую очередь при изученіи языка заговоровъ. Прежде всего подлежитъ изслѣдованію взаимодѣйствіе двухъ стихій языка: церковной (у насъ—славянской, на Западѣ—латинской) и народной. Здѣсь на первый планъ выдвигаются заговоры молитвообразные и церковныя заклинанія. Громадное количество произведеній этого рода было создано духовенствомъ на церковномъ языкѣ, а потомъ уже перешло въ языки живые народные. На переводахъ, конечно, остались слѣды оригинала, тѣмъ болѣе, что церковный языкъ не всегда былъ вполне понятенъ переводчику. Съ теченіемъ времени слѣды эти постепенно стирались, и текстъ все болѣе и болѣе приближался къ чистому народному языку. Однако для полнѣйшаго ихъ уничтоженія требовалось довольно много времени, такъ какъ ему мѣшало стрем-

¹⁾ Ammann, *ibid.*, 207.

²⁾ Р. Ф. В., 1907, III—IV, 102.

³⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 64.

ление возможно точнѣе исполнять заговоръ во всѣхъ случаяхъ примѣненія, чтобы не исчезла чудесная сила. „Говорю я азъ рабъ божій“...—такая формула могла переходить изъ устъ въ уста. Однако существованіе заговора на церковномъ языкѣ еще не можетъ говорить въ пользу происхожденія его изъ церковной среды. Особенно это относится къ заговорамъ эпическимъ. На Западѣ, напр., найдены одинаково древніе тексты латинскіе и народные съ одинаковымъ содержаніемъ. Отсюда дѣлать выводъ въ пользу первенства латинскаго текста нельзя. Вполнѣ возможно, что человекъ, записавшій заговоръ, взялъ его изъ преданія народнаго. Но, либо принадлежа къ духовному сословію, либо будучи начитанъ въ духовной литературѣ (а такіе-то именно люди въ первые вѣка христіанства славянскихъ и западно-европейскихъ народовъ и могли скорѣе всего оказаться записчиками), перекладывалъ на церковный языкъ. Такимъ образомъ, лингвистическое изслѣдованіе текстовъ остается здѣсь почти единственнымъ источникомъ, изъ котораго можно черпать доводы въ пользу первенства того или другого языка. Кромѣ этого естественнаго смѣшенія языковъ было и умышенное макароническое. Образецъ такого заговора находимъ у Цингерле.

In nomine patris et filii et spiritus sancti amen. Ich peswer dich... слѣдуетъ часть нѣмецкая. Вторая часть латинская: *Secundo te coniuro matricis dolor etc.* Третья часть снова нѣмецкая: *Czum dritten mal peswer ich dich u. s. w.* Четвертая—опять латинская: *Quarto coniuro te etc.* За ней слѣдуетъ греческая: *Ayos o theos, Ayos uskyros, Ayos atanatos eleyse ymas...* ¹⁾ Очевидно, авторъ хотѣлъ блеснуть ученостью. Но другое дѣло, когда въ текстѣ попадаются мѣста такого рода: „облекуся воздухомъ и аеромъ“ ²⁾. Въ нихъ приходится видѣть отголосокъ какой-то болѣе ранней формулы, гдѣ безсмыслицы еще не было.

Изслѣдованіе языка заговоровъ отчасти показало бы, въ какой степени участвовалъ народъ въ созданіи заговоровъ, и что приходится отнести на долю духовенства. Та крайность, до какой дошелъ Мансикка, приписывая

¹⁾ Zingerle, *ibid.*, 176.

²⁾ Сахаровъ, *ibid.*, 41.

духовенству созданіе всѣхъ эпическихъ заговоровъ, должна бы была потерпѣть сильное ограниченіе. Во многихъ случаяхъ въ пользу народнаго творчества говоритъ языкъ заговоровъ, который никакъ нельзя оторвать отъ языка народныхъ пѣсенъ, сказокъ, былинъ и т. д. Между прочимъ всѣ сказочные элементы находятся и въ заговорахъ. Какъ на образецъ сходства языка былиннаго и заговорнаго можно указать на заговоръ, приведенный у Сахарова подъ № 32. Нѣкоторые заговоры своимъ языкомъ указываютъ на то, что они, если не родились, то по крайней мѣрѣ культивировались въ средѣ высшаго сословія, боярства. Таковы—у Майкова № 41, у Сахарова № 3.

Примѣромъ чисто народнаго пѣсеннаго языка можетъ служить заговоръ у Майкова № 8. Къ пѣснѣ часто приближаетъ заговоръ то его свойство, что онъ сплошь да рядомъ выливается въ ритмическую форму, часто снабжается риемой. Такимъ образомъ получается стихъ. Во многихъ случаяхъ граница между духовнымъ стихомъ и заговоромъ совершенно неопредѣлима. Вотъ какую „спасительную молитву“ (оберегъ) сообщаетъ Виноградовъ.

Солнце на закатѣ,
Ангель на отлетѣ...
Господи, Господи,
Послать тебѣ нечего:
Ни поста, ни молитвы,
Ни денныя, ни нощныя.
Запиши меня, Господи,
Въ животную книгу;
Помяни меня, Господи,
Егда придеши во царствіи Твоемъ ¹⁾!

Этотъ же видъ заговора находимъ и на Западѣ. Таковы, напр., французскія *les Or-à-Dieu* ²⁾. Въ другихъ случаяхъ заговоръ является прямо въ видѣ пѣсни. Формальныя границы здѣсь также не установимы. Какъ, съ

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 118.

²⁾ *Revue d. T. P.*, 1903, 302.

одной стороны, близость заговора къ молитвѣ дала поводъ нѣкоторымъ ученымъ предполагать, что заговоръ явился изъ молитвы, забытой и искаженной, такъ, съ другой стороны, близость его къ народнымъ пѣснямъ была отчасти причиною появления теоріи Аничкова объ особомъ видѣ народнаго творчества—обрядовой пѣснѣ-заклинаніи. На этомъ же основаніи, какъ мы видѣли, Эберманъ выдѣляетъ особый „народный“ періодъ въ исторіи заговора, находя, что заговоры этого періода должно разсматривать, какъ вѣтвь народной поэзіи, близко соприкасающуюся съ пѣсней. Мнѣ еще далѣе придется имѣть дѣло съ этимъ вопросомъ, поэтому здѣсь я только ограничусь сообщеніемъ образца такого заговора-пѣсни. Чтобы погода разведрилась, польскія дѣвушки по вечерамъ поютъ:

Nie padaj deszczyku,
Nagotuje ci barszczyku.
Bez krupek i soli,
Na jednym rosoli,
Postawię na dębie:
Dębaczek się chwieje,
Barszczyk się rozleje ¹⁾.

Стихотворная форма заговора особенно распространена на Западѣ. Тамъ почти каждый заговоръ представляетъ собою коротенькій стишокъ. Бѣлорусскіе заговоры также въ большинствѣ случаевъ ритмичны. Часто въ добавокъ они и рیمованы. Для многихъ мотивовъ существуютъ, какъ стихотворные, такъ и не стихотворные образцы. Вопросъ о томъ, какая форма заговора первоначальна, стихотворная или простая, рѣшался изслѣдователями различно. А. Н. Веселовскій, напр., предполагалъ, что первоначальная форма могла быть стихотворная, иногда перемѣшанная прозой. Мнѣологи также были склонны считать пѣсенную форму первоначальной, такъ какъ, по ихъ теоріи, заговоры развились изъ языческихъ молитвъ-пѣснопѣній. Крушевскій, а за нимъ и Зелинскій видѣли въ рѣмѣ и стихѣ начало позднѣйшее и притомъ разла-

¹⁾ Wisła, XVII, 88.

гающее. Сходный же взгляд высказывалъ Шёнбахъ. Мнѣ кажется, что вопросъ этотъ можетъ быть рѣшенъ только послѣ установленія того, какъ заговоръ народился и развивался. Поэтому я здѣсь только ставлю вопросъ, а отвѣтъ на него попытаюсь дать послѣ изслѣдованія происхожденія заговорныхъ формулъ.

Еще одинъ поэтический приѣмъ, нерѣдко наблюдающійся въ заговорахъ, роднитъ ихъ съ народнымъ эпосомъ. Это—эпическія повторенія.

„Ишли три Марей и три Марей, уси три роднянькихъ сястрицы, ишли яны съ святымъ Миколомъ. Святѣй Микола свою войструю мечъ вынимаецъ и кровъ унимаецъ“... Потомъ говорится, что шли они съ Ягоръемъ, и въ третьемъ повтореніи—съ Михайломъ ¹⁾. Французскій образецъ эпического повторенія см. ст. 64. Надо вообще замѣтить, что заговоры могутъ иногда стоять очень близко къ народнымъ эпическимъ произведеніямъ. Вундтъ, напримѣръ, отмѣчаетъ, что у дикарей иногда сказка имѣетъ магическую силу заклинанія ²⁾.

На этомъ я и оставляю морфологическое разсмотрѣніе заговоровъ. Въ немъ представлены главнѣйшіе виды; въ немъ достаточно матеріала, чтобы провѣрить пригодность дававшихся заговору опредѣленій; на основаніи его можно попытаться и исправить существующія опредѣленія, если они окажутся въ чемъ-нибудь неправильными.

Что такое „заговоръ“? Слово это не только въ широкой публикѣ, но и въ средѣ самихъ изслѣдователей заговора, означаетъ очень растяжимое понятіе. Изъ всѣхъ терминовъ, употребляющихся для обозначенія явленій интересующаго насъ порядка, „заговоръ“ терминъ самый популярный. Но рядомъ съ нимъ есть еще и „наговоръ“, „оберегъ“, „присушка“, „заклинаніе“, „шептаніе“, „слово“ и т. д. Какая же между ними разница? Какой рядъ явленій охватываетъ каждый изъ нихъ? Какъ они относятся другъ къ другу? Нѣкоторая разница между ними сама бросается въ глаза, благодаря мѣткости самыхъ названій. Подъ „присушку“, напр., подходятъ заговоры, имѣющіе цѣлью воз-

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 68.

²⁾ Wundt, *ibid.*, V, 2, St. 110, 170, 173.

будить любовь одного лица къ другому, „присушить“. Названіе это произошло отъ обряда, какимъ ранѣе всегда сопровождались любовные заговоры. Подъ „оберегъ“— заговоры, предназначенные оградить челоуѣка отъ какого бы то ни было несчастія. Словомъ, эти термины являются понятіями видовыми, подчиненными. Въ смыслѣ же родовыхъ употребляются главнымъ образомъ „заговоръ“ и „заклинаніе“. Строго опредѣленной разницы между этими терминами нѣтъ. Одинъ и тотъ же изслѣдователь одно и то же явленіе то называетъ заговоромъ, то заклинаніемъ (напр., Аванасъевъ). Предпочтеніе того или другого термина является результатомъ личнаго вкуса. Однако можно замѣтить, что на практикѣ, когда дѣло касается единичныхъ случаевъ, слово „заклинаніе“ употребляется преимущественно въ тѣхъ случаяхъ, когда сила слова направляется противъ какого-нибудь демоническаго существа. Это, вѣроятно, происходитъ подъ влияніемъ церковнаго употребленія слова „заклинаніе“. Но почти всякую болѣзнь заговаривающей считаетъ дѣломъ какого-нибудь злого существа. Чѣмъ же въ такомъ случаѣ „заклинаніе“ будетъ отличаться отъ „оберега“? Онъ вѣдь тоже направляется противъ всякой нечисти. Терминъ „заклинаніе“ особенно любилъ употреблять Ефименко. Послѣ же него первенство получилъ „заговоръ“. Содержаніе этого понятія изслѣдователи и стараются выяснить, начиная съ 70-хъ годовъ. До этого времени потребности въ точномъ понятіи не ощущалось. Сахаровъ раздѣлилъ весь собранный имъ матеріалъ на 4 группы. При этомъ въ отдѣлъ „кудесничества“ попало то, что теперь причисляется къ различнымъ видамъ заговора. Понятія же кудесничества онъ не далъ, предполагая, что отличіе его отъ другихъ группъ и безъ того ясно. Среди мѣологовъ господствовало опредѣленіе заговора, какъ обломка языческой молитвы. „Заговоры суть обломки древнихъ языческихъ молитвъ“ ¹⁾. Опредѣленіе, связанное съ ошибочной теоріей происхожденія заговоровъ. О. Миллеръ обратилъ вниманіе на послѣднее обстоятельство, но своего опредѣленія

¹⁾ Аванасъевъ, *ibid.*, I, 43.

не далъ. Первый, кто попытался болѣе точно опредѣлить заговоръ, былъ Крушевскій. Онъ сказалъ: „Заговоръ есть выраженное словомъ пожеланіе, соединенное съ извѣстнымъ обрядомъ или безъ него, пожеланіе, которое должно непременно исполниться“¹⁾. Но, давши такое опредѣленіе, Крушевскій дѣлаетъ оговорку, что дѣйствіе, могущее сопровождать заговоръ, имѣетъ не всегда одинаковое значеніе. „Между заговорами, имѣющими при себѣ дѣйствіе“, говоритъ онъ, „слѣдуетъ отличать заговоры, которыхъ сила основывается на словѣ, отъ заговоровъ, которыхъ сила основывается на дѣйствіи, которыхъ сущность составляетъ дѣйствіе съ извѣстнымъ матеріальнымъ предметомъ. Ихъ на ряду съ обрядами, не сопровождающимися словомъ, вѣрнѣе назвать „чарами“, т. е. таинственными лѣкарственными средствами, которыхъ сила неотразима“²⁾. И такъ, начавши съ категорическаго заявленія, Крушевскій потомъ самъ уничтожаетъ проведенную имъ границу. Если какъ слѣдуетъ всмотрѣться въ заговоры, сопровождаемые обрядами, то часто невозможно будетъ рѣшить, чему принадлежитъ первенство: слову или обряду. Особенно же при теоріи Крушевскаго, полагающаго, что примитивный человѣкъ считаетъ слово матеріальнымъ предметомъ. Онъ это и чувствуетъ, а потому тутъ же оговаривается, что для первобытнаго человѣка различіе, устанавливаемое имъ, не существенно³⁾. Но, повторяю, не только первобытный человѣкъ, а и современный ученый не всегда въ состояніи рѣшить, гдѣ преобладаніе на сторонѣ дѣйствія, а гдѣ на сторонѣ слова, такъ какъ это зависитъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ отъ психологіи заговаривающаго. Кромѣ того, стараясь разграничить „заговоръ“ и „чары“, авторъ вноситъ еще путаницу въ понятія, отождествляя „чары“ съ „таинственными лѣкарственными средствами“, что завѣдомо неправильно. Форма, въ какую вылилось у Крушевскаго опредѣленіе заговора, кажется, отчасти зависѣла отъ того, что изслѣдованію автора подверглось

¹⁾ Крушевскій, *ibid.*, 23.

²⁾ *Ibid.*, 30—31.

³⁾ *Ibid.*, 31.

сравнительно незначительное количество матеріала, и сосредоточилъ онъ свое вниманіе „главнымъ образомъ на заговорахъ Майкова“. Почти одновременно съ Крушевскимъ даетъ опредѣленіе заговора и Потебня. Онъ, хотя и согласился съ основнымъ положеніемъ перваго, т. е. призналъ заговоръ пожеланіемъ, но нашелъ нужнымъ ограничить такое опредѣленіе. „Опредѣленіе заговора“, говоритъ онъ, „какъ выраженнаго словами пожеланія, которое непременно должно исполниться... слишкомъ широко. Оно не указываетъ на исходную точку развитія заговора, какъ *особой формы пожеланія*, присоединяетъ къ нимъ напр. простыя проклятія, ругательства подъ условіемъ вѣры въ то, что они сбываются, и... существенные элементы причитаній по мертвымъ“¹⁾. Итакъ, по мнѣнію Потебни, опредѣленіе Крушевскаго слишкомъ широко. Самъ же онъ болѣе остороженъ и не пытается дать понятія, обнимающаго всю область разсматриваемыхъ явленій, а опредѣляетъ только „основную формулу заговора“. „Это—словесное изображеніе сравненія даннаго или нарочно произведеннаго явленія съ желаннымъ, имѣющее цѣлью произвести это послѣднее“²⁾. По поводу замѣчанія, что, по опредѣленію Крушевскаго, могутъ и нѣкоторыя ругательства оказаться заговорами, скажу, что на самомъ дѣлѣ нѣкоторыя ругательства по своему происхожденію совершенно тождественны съ заговорами и мы имѣемъ право смотрѣть на нихъ, какъ на выродившіеся заговоры. Потебня, желая отмежевать заговоры отъ ругательствъ, замѣчаетъ, что пожеланіе должно имѣть форму сравненія. Итакъ, мы имѣемъ два опредѣленія заговора. Первое, по мнѣнію Потебни, слишкомъ широко. Мнѣ же кажется, что оно болѣе заслуживаетъ упрека въ узости, чѣмъ въ широтѣ. Выше мы видѣли, что очень много видовъ заговора обходятся безъ пожеланія. Всѣ они остаются за границей установленнаго Крушевскимъ понятія. Второе же опредѣляетъ только одинъ видъ заговора, который авторъ считаетъ основнымъ, потому что видитъ въ сравненіи исходный пунктъ заговора. Насколько правильно ему

¹⁾ Потебня, Мал. нар. п., 21. Курсивъ оригинала.

²⁾ Ibid.

удалось опредѣлить исходный пунктъ, постараюсь выяснитъ въ дальнѣйшемъ. Сейчасъ только отмѣчу, что, опредѣляя заговоръ, какъ сравненіе „даннаго или нарочно произведеннаго явленія“ съ желаннымъ, авторъ смѣшиваетъ два вида заговора, стоящихъ на различныхъ ступеняхъ эволюціи. Между тѣмъ различіе ихъ важно именно для установленія исходнаго пункта, о чемъ и заботился Потебня. На эту ошибку обратилъ вниманіе Зелинскій. Онъ опредѣленіе Потебни считаетъ самымъ точнымъ изъ всѣхъ, какія были даны ¹⁾. Но, если Потебнѣ нельзя сдѣлать упрека въ узости опредѣленія, такъ какъ онъ давалъ его не для всѣхъ заговоровъ, а только для одного, по его мнѣнію, основнаго вида, то нельзя того же сказать относительно Зелинскаго. Послѣдній рѣшительно заявилъ, что „о заговорѣ не можетъ быть иного понятія, какъ только то“, которое дано Потебней ²⁾. Понятіе же основнаго вида заговора онъ еще болѣе ограничиваетъ, вычеркивая изъ опредѣленія Потебни сравненіе *даннаго* явленія и оставляя только сравненіе нарочно произведеннаго явленія ³⁾. Таковы господствующія опредѣленія заговора. Но есть еще одно, стоящее совершенно одиноко, не нашедшее себѣ, кажется, ни одного послѣдователя. А. Н. Веселовскій говорилъ, что „заговоръ есть только сокращеніе, приложеніе миа“ ⁴⁾. Зелинскій, возражая на это, съ одной стороны, указывалъ, что такое опредѣленіе можно съ гораздо большимъ основаніемъ дать и чарамъ, а не только заговорамъ, а съ другой—указывалъ на заговоры съ апокрифическимъ содержаніемъ и говорилъ, что о такихъ заговорахъ съ меньшимъ правомъ можно сказать, что „заговоръ есть сокращеніе, приложеніе апокрифа“ ⁵⁾. Послѣднее возраженіе явилось плодомъ явнаго недоразумѣнія. Зелинскій, очевидно, высказывая его, придерживался убѣжденія, что миа можетъ быть только языческаго содержанія, говорить о языческихъ богахъ и

¹⁾ Зелинскій, *ibid.*, 8.

²⁾ *Ibid.*, 13.

³⁾ *Ibid.*, 25.

⁴⁾ Веселовскій, *О сравн. изуч.*, 286.

⁵⁾ Зелинскій, *ibid.*, 12—13.

т. п. вещахъ. А если миѣическій способъ мышленія работаетъ на почвѣ христіанскихъ представленій, то въ результатѣ уже получится не миѣ, а апокрифъ, какъ нѣчто въ корнѣ отличное отъ миѣа. Что же касается замѣчанія о растяжимости опредѣленія и на чары, даже не сопровождающіяся и словомъ, то съ нимъ нельзя не согласиться. Однако при этомъ надо замѣтить, что характеристику миѣа, какъ представленія о процесѣ, совершающемся на небѣ неземными силами, надо отбросить. Миѣ имѣетъ дѣло не только съ небомъ и богами. Да и связывать заговоръ исключительно съ небеснымъ и божественнымъ миѣомъ, какъ уже давно доказано, нѣтъ никакого основанія. Кромѣ отмѣченнаго смѣшенія въ опредѣленіи Веселовскаго чаръ дѣйствіемъ и чаръ словомъ, надо еще замѣтить, что объемъ его формулы простирается и далѣе. Подъ нее подходятъ въ области слова и такія явленія, какія не имѣютъ ровно никакого отношенія къ заговору. Въ нее могутъ войти въ большомъ количествѣ басни, пословицы, поговорки и даже простыя клички. Когда о тамбовцахъ говорятъ—„гагульники“, то что это такое, какъ не сокращеніе, приложеніе миѣа? Опредѣленіе Веселовскаго, оказывается, обладающимъ такимъ универсальнымъ объемомъ, что ровно ничего не опредѣляетъ. Такимъ образомъ, приходится считаться только съ двумя опредѣленіями понятія заговора: опредѣленіями Крушевскаго и Потебни.

Мнѣ кажется, что вопросъ о томъ, какой видъ заговора является основнымъ, можно рѣшать только послѣ изслѣдованія происхожденія заговора. Поэтому здѣсь я и не буду касаться этого вопроса. Пока намъ нужно понятіе общее, которое охватывало бы всѣ явленія интересующаго насъ порядка, которое очертило бы границы той области, въ которой придется вести изысканіе, и дало бы опредѣленный терминъ для ея обозначенія. Такое опредѣленіе, конечно, не будетъ указывать „на исходный пунктъ развитія заговора“, какъ этого хотѣлъ Потебня. Требованіе указанія на исходный пунктъ можетъ быть приложено именно къ основному виду. Общее же для всѣхъ видовъ понятіе приходится строить на выдѣленіи тѣхъ признаковъ, какіе оказываются характерными для всѣхъ нихъ. Какіе же признаки характерны и необходимы для всѣхъ загово-

ровъ? При отсутствіи какой черты заговоръ перестаетъ быть заговоромъ? Оба отмѣченныя выше опредѣленія подчеркиваютъ прежде всего, что заговоръ есть выраженное словами пожеланіе. Крушевскій на этомъ построилъ свое опредѣленіе, а Зелинскій подтвердилъ, что „въ заговорѣ мы всегда находимъ желаніе, съ цѣлью достигнуть котораго и произносится заговоръ“ ¹⁾. Дѣйствительно ли это такъ? Послѣ того, что мы видѣли въ морфологическомъ обзорѣ, никакъ нельзя согласиться съ подобнымъ утверженіемъ. Тамъ мы видѣли заговоры, не имѣющіе и слѣда пожеланія. Тамъ же мы видѣли, какъ тѣсно переплетаются другъ съ другомъ различные виды заговоровъ, и какъ близко они подходятъ къ другимъ родамъ словеснаго творчества. Если въ заклинаніи видно пожеланіе, то въ священной магической записи оно уже совѣмъ не обязательно. А между этими видами заговора граница совершенно неустановима. Въ абракадабрахъ же, часто также совершенно неотдѣлимыхъ отъ священныхъ записокъ, о пожеланіи нѣтъ и помину. Вполнѣ могутъ обходиться безъ пожеланія діалогическіе заговоры. Что же касается эпическихъ, то пожеланіе въ концѣ ихъ также часто отсутствуетъ. Утверженіе, что такое отсутствіе пожеланія является результатомъ недоговоренности формулы, совершенно произвольно. Такъ же произвольно и утверженіе, что яко бы не договоренное пожеланіе должно было бы высказаться непременно въ формѣ сравненія наличнаго случая съ описаннымъ въ эпической части. Правда, такіе случаи бываютъ. Но бываютъ и какъ разъ обратные. Органически развившаяся формула заговора можетъ не заключать въ себѣ не только сравненія, но и простого пожеланія. Если же въ отдѣльныхъ случаяхъ она оказывается снабженной пожеланіемъ въ какой бы то ни было формѣ, то происходитъ это подъ вліяніемъ аналогіи съ другими заговорами. Мерзебургскій мотивъ, какъ увидимъ, какъ разъ представляетъ такой случай. Такимъ образомъ, оказывается, что пожеланіе не есть такой необходимый признакъ, на которомъ можно было бы строить опредѣленіе понятія заговора. Поэтому оба опредѣленія, какъ

¹⁾ Зелинскій, *ibid.*, 13.

построенныя на признакъ не характерномъ, приходится отбросить. Мнѣніе же, что „въ заговорѣ мы всегда находимъ... сравненіе (отсутствіе же его такъ или иначе объяснимо) и словесное изображеніе этого сравненія“ ¹⁾, еще болѣе ошибочно. Конечно, при желаніи можно все объяснить. Вопросъ лишь въ томъ, на чемъ будетъ основываться объясненіе. Если только на аналогіи, какъ это до сихъ поръ дѣлалось, то оно равно ничего не значитъ. Однако подчеркнутыя въ обоихъ опредѣленіяхъ черты—пожеланіе и сравненіе—на самомъ дѣлѣ оказываются признаками, наиболѣе распространенными сравнительно съ другими. Насколько я убѣдился при изслѣдованіи заговоровъ, *въ заговорныхъ формулахъ*, дѣйствительно, не найдется признака болѣе общаго. Различные виды заговора такъ разнообразны и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ переплетены другъ съ другомъ, что, съ одной стороны, нѣтъ возможности въ пестрой массѣ формулъ отыскать общую для нихъ всѣхъ черту, а, съ другой — нѣтъ основанія, выбравши только наиболѣе распространенный признакъ, выкинуть за бортъ всѣ не отвѣчающія ему формулы. „Отче Нашъ“, прочитанное наоборотъ, представляетъ изъ себя заговоръ. Имѣемъ ли мы право вычеркивать его изъ числа заговоровъ на томъ лишь основаніи что въ получающейся тарабарщинѣ нѣтъ ни пожеланія, ни сравненія? Поэтому-то, мнѣ кажется, *строить общее понятіе заговора на основаніи заговорныхъ формулъ нельзя*. Единственная характерная для всѣхъ безъ исключенія заговоровъ черта лежитъ какъ разъ внѣ самыхъ формулъ. Она заключается въ психологіи тѣхъ лицъ, которыя практикуютъ заговоры. На самомъ дѣлѣ, какова бы ни была формула заговора, она всегда сопровождается *второй въ ея цѣлесообразность и достаточность для достиженія желаннаго результата, если всѣ требующіяся условія точно соблюдены*. Возможность неподчиненія такой формулѣ со стороны чьей бы то ни было воли или законовъ природы отрицается. Если ожидаемаго результата не послѣдовало, то это отнюдь не значитъ, что заговору можно противиться. Причина неудачи всегда заключается въ чемъ-нибудь другомъ: либо *время* выбрано неудачно для его совершенія (въ

¹⁾ Ibid, 13

добрый часъ поможетъ, въ худой не помогаетъ), либо сопровождающій его *обрядъ* не точно выполненъ, либо *нравственное состояніе лица*, читающаго заговоръ, не отвѣчало требованію, либо самая *формула была искажена* и т. д. Словомъ, причина неудачи всегда усматривается не въ формулѣ самой по себѣ, а въ несоблюденіи тѣхъ условій, какія требуются для ея дѣйствительности. Исключеніе въ смыслѣ возможности противодѣйствія заговору допускается только въ одномъ случаѣ: противъ одного вѣдуна можетъ стать другой вѣдунъ болѣе сильный; противъ одного заговора можно выставить другой болѣе могучій. Но такое исключеніе какъ разъ только подтверждаетъ общее правило. Вотъ эта-то репутація обладанія неотразимой магической силой, сопровождающая заговорныя формулы, и есть единственная общая для всѣхъ ихъ характерная черта. На основаніи ея и надо строить общее понятіе. Въ зависимости отъ характера признака и самое опредѣленіе будетъ носить характеръ чисто формальный. Оно, конечно, не укажетъ ни особенности самыхъ заговорныхъ формулъ, ни исходнаго пункта ихъ развитія, но зато проведетъ опредѣленную границу между явленіями, относящимися къ заговору и не принадлежащими къ нему. Формулировать опредѣленіе можно приблизительно такъ: *Заговоръ есть словесная формула, обладающая репутаціей достаточнаго и неотразимаго средства для достиженія опредѣленнаго результата, при условіи соблюденія всѣхъ требующихся при этомъ предписаній, средства, противиться которому не можетъ ни законъ природы, ни индивидуальная воля, если она не пользуется съ этою целью также какими бы то ни было чарами.* Въ этомъ широкомъ смыслѣ я и буду употреблять слово „заговоръ“. Опредѣленіе же, указывающее на генезисъ заговора, попытаюсь дать послѣ, когда выяснится процессъ развитія заговоровъ. Для магическихъ же обрядовъ оставляю терминъ „чары“, какъ это уже установилось въ литературѣ. При этомъ однако буду употреблять его и въ болѣе широкомъ смыслѣ въ качествѣ понятія, охватывающаго всю область всевозможныхъ магическихъ пріемовъ, будутъ ли то чары дѣйствіемъ, будутъ ли чары словомъ. Подъ „обрядомъ“ я разумѣю не только сложное какое-нибудь дѣйствіе, но и самое простое, хотя бы оно

состояло даже изъ одного тѣлодвиженія (напр., показываніе фи́ги—обрядъ).

Перехожу къ вопросу о классификаціи заговоровъ. При томъ огромномъ количествѣ ихъ, какое накопилось въ различныхъ сборникахъ и журналахъ, при постоянныхъ перепечаткахъ, какія допускаются составителями сборниковъ, отсутствіе научной классификаціи страшно затрудняетъ работу. И тѣмъ не менѣе вопросъ этотъ находится въ состояніи еще болѣе плачевномъ, чѣмъ вопросъ о выработкѣ понятія заговора. Насколько плохо дѣло, показываютъ примѣры двухъ послѣднихъ русскихъ изслѣдователей. Зелинскій совершенно отказался отъ возможности провести научную классификацію ¹⁾, а Ветуховъ, котораго необходимость заставляла выбрать ту или иную классификацію, послѣдовалъ установившейся традиции въ распределеніи заговоровъ, тутъ же заявляя о ея неудовлетворительности ²⁾. Посмотримъ, какова же была традиція. Вглядываясь въ то, какія классификаціи допускали собиратели и изслѣдователи заговоровъ, мы замѣчаемъ, что всѣ они въ основаніе дѣленія клали различіе цѣлей, преслѣдуемыхъ заговорами. Отступленія отъ этого принципа въ большинствѣ случаевъ только кажущіяся. Помяловскій обратилъ вниманіе на то, что имѣетъ въ виду заклинательная формула: накликать зло или отвратить. И на основаніи этого всѣ ихъ раздѣлилъ на двѣ группы: тѣ, что накликаютъ зло, назвалъ „наговорами“, а тѣ, что отвращаютъ зло — „заговорами“. Однако тутъ же выдѣлилъ изъ нихъ и еще одну группу — „привороты“. Не говоря уже о томъ, что такое выдѣленіе „приворотовъ“ не послѣдовательно, установленіе границы между двумя главными-то группами на практикѣ сплошь да рядомъ не возможно. Если гибель призывается на человѣка, то это — „наговоръ“. А если на злого духа, мучающаго человѣка во время эпилепсїи, то что это будетъ, „наговоръ“ или „заговоръ“, спасающій человѣка отъ болѣзни? Да если бы дѣленіе и возможно было произвести, то отъ раздѣленія всѣхъ заговоровъ на двѣ группы было бы

¹⁾ Зелинскій, *ibid.*, 52.

²⁾ Р. Ф. В., 1902, I—II, 205.

очень мало практическихъ результатовъ, тѣмъ болѣе, что дѣленіе это чисто искусственное, и принципъ его лежитъ за формулами, и не въ самыхъ формулахъ. Чувствуется потребность въ болѣе детальной классификаціи. Особенно настоятельно она сказывается у собирателей заговоровъ. Поэтому-то въ средѣ ихъ самымъ ходомъ дѣла выработались извѣстные приемы дѣленія матеріала. Первый собиратель заговоровъ, Сахаровъ, обошелся безъ классификаціи. Ивашенко собранный имъ матеріалъ, разбиваетъ на двѣ группы. Въ одной помѣщаетъ „шептанія—примовленія или наговоры“, въ которыхъ на человѣка призывается добро или зло. Въ другой — „замовленія или заклинанія“, заговоры, направленные противъ постигшихъ человѣка болѣзней и неблагопріятныхъ случаевъ въ жизни. Этотъ отдѣлъ онъ раздѣляетъ на 3 группы: а) противъ болѣзней отъ неизвѣстной причины или предполагаемой, б) противъ болѣзней, причина которыхъ извѣстна, в) противъ неблагопріятныхъ случаевъ въ жизни. Такимъ образомъ, это та же самая классификація, что и у Помяловскаго, только въ одной своей части проведенная болѣе детально. Скопленіе множества врачебныхъ заговоровъ естественнымъ образомъ вызвало у собирателей классификацію по болѣзнямъ, къ какимъ заговоръ примѣняется. Эта классификація и является самой распространенной въ крупныхъ сборникахъ. Заговоры, не имѣющіе отношенія къ болѣзнямъ, при этомъ дѣлятся также по цѣлямъ, съ какими примѣняются. Такъ составлены сборники Майкова, Ефименко, Романова.

Всѣ подобныя классификаціи не научны, потому что совершенно игнорируютъ характеръ того матеріала, съ которымъ имѣютъ дѣло. Единственно, кто изъ русскихъ ученыхъ попытался внести научную классификацію, основанную на различіи самыхъ формулъ, это—Браунъ. Группировка его такова: 1) первоначальные тексты молитвъ, обращенныхъ въ заговоры, 2) заговоры книжнаго происхожденія; они распадаются на группы: а) изреченія изъ св. писанія, в) наборъ словъ или точнѣе—членораздѣльныхъ звуковъ безъ значенія; 3) заговоры народные ¹⁾. Зелинскій,

¹⁾ Р. Ф. В., 1902, I — II, 204.

коснувшись вопроса о классификаціи, заявилъ, что дѣлать заговоры по ихъ формѣ нѣтъ никакого основанія. Такой взглядъ у него выработался подѣ влияніемъ ошибочнаго мнѣнія, что „всѣ заговоры восходятъ къ той основной формулѣ, которая установлена Потемной“. Всякая группировка, по его мнѣнію, должна быть болѣе или менѣе искусственной, а лучшая изъ существующихъ принадлежить Майкову ¹⁾. Ветуховъ въ своемъ сборникѣ рѣшаетъ вести классификацію по названіямъ болѣзней, „а въ этихъ крупныхъ отдѣлахъ попытаться установить группировку по степени древности заговора, руководствуясь его формальной стороной и тѣми психологическими основами возникновенія и эволюціи заговора, которыя высказывались Крушевскимъ, Потемной и Веселовскимъ“ ²⁾. Такъ онъ дѣлаетъ еще шагъ въ направленіи болѣе детальной классификаціи. Но, надо сознаться, шагъ очень неудачный. Прежде всего изслѣдователь не указываетъ, какими же именно формальными признаками онъ будетъ опредѣлять древность заговора, и почему тѣ или иные признаки пригодны для этого. Затѣмъ, какъ можно руководствоваться при классификаціи взглядами заразъ трехъ ученыхъ, другъ-другу противорѣчащихъ? Приходится обратиться къ сборнику и посмотреть, какъ въ немъ расположенъ матеріалъ. Оказывается, что авторъ классифицировалъ заговоры просто на просто по одному признаку—степени христіанскаго элемента въ заговорѣ. Въ началѣ группы ставятся заговоры, свободные отъ примѣси христіанскихъ элементовъ. Словомъ, классификація покоится на предположеніи, что христіанскія формулы выросли на дохристіанской основѣ. Но тутъ-то и приходится столкнуться съ мнѣніемъ слѣдующаго за Ветуховымъ изслѣдователя—Мансикка. Послѣ него классификаторы уже не могутъ, какъ Ветуховъ, ограничиваться ссылкой на Крушевскаго, Потемню и Веселовскаго. Надо принять во вниманіе и Мансикка. А взгляды ихъ на исторію заговора діаметрально противоположны. Въ то время, какъ первые допускаютъ возможность прослѣдить

¹⁾ Зелинскій, *ibid.*, 53.

²⁾ Р. Ф. В., 1902, I—II, 205.

эволюцію заговорів, по мнѣнію послѣдняго, приходится въ нихъ наблюдать только процессъ разложенія (*Die Aufgabe der Forschung ist... den Zerfallsprozess zu verfolgen*¹⁾. А большая или меньшая наличность христіанскихъ элементовъ для него доказываетъ какъ разъ обратное тому, что въ ней видитъ Ветуховъ. Такъ кончилась неудачей и попытка Ветухова, поставившаго себѣ цѣлью „прослѣдить типы ихъ (заговоровъ) развитія, по которымъ можно судить о приѣм ихъ человѣческой мысли на данномъ пути“²⁾. Онъ и самъ хорошо чувствовалъ свою неудачу и заявлялъ, что идеальное распредѣленіе должно совершаться по внутреннему признаку. Но ему это еще представлялось мечтой³⁾.

Высказано это было въ 1902 г., а въ слѣдующемъ—появилась работа съ попыткой именно такого научнаго распредѣленія матеріала по внутреннему признаку. Но уже не въ нашей литературѣ, а въ нѣмецкой. Насколько мнѣ извѣстно, и тамъ вопросъ о классификаціи до этого года находился въ положеніи не лучшемъ, чѣмъ у насъ. Выше мы видѣли принципъ дѣленія, выставленный Вутке. (*Die befehlende Form und die erzählende Form*⁴⁾). Не говоря уже о томъ, что эти двѣ формы заговора не всегда можно различить (онѣ могутъ слиться даже въ одной формулѣ), часто при такомъ дѣленіи пришлось бы разрывать родственные заговоры. Амманъ классифицировалъ свой матеріалъ такъ: 1) *Heilsprüche für Menschen und Tiere*, употребляющіяся противъ внутреннихъ и внѣшнихъ болѣзней, уже постигшихъ человѣка или животное; 2) *Beschwörungs-oder Zauberformeln*; ими парализуется злое вліяніе со стороны людей, животныхъ и природы; 3) *Kirchliche Segen und Gebete gegen Böses und Übles im allgemeinen*; сюда онъ относитъ главнымъ образомъ заговоры, которые у насъ извѣстны подъ названіемъ обереговъ, дѣйствіе которыхъ распространяется не столько на наличныя страданья и бо-

¹⁾ Mansikka, *ibid.*, VI.

²⁾ Р. Ф. В., 1902, I—II, 205.

³⁾ *Ibid.*, 206.

⁴⁾ Wuttke, *ibid.*, 157.

лѣзни, сколько на возможные въ будущемъ ¹⁾). Таковую классификацію изобрѣтатель ея могъ осуществить только въ своемъ небольшомъ сборникѣ, и то—съ грѣхомъ пополамъ. Кромѣ того, что классификація не охватываетъ всѣхъ видовъ заговора, она еще не отвѣчаетъ самымъ основнымъ требованіемъ логики. Дѣлить заговоры на *Heilsprüche* и *kirchliche Segen* все равно, что дѣлить всѣхъ людей на бѣлокожихъ и черноглазыхъ. Путаница оказалась неизбежной при такомъ дѣленіи даже и въ маленькомъ сборникѣ. Новую классификацію мы видѣли у Шёнбаха. Это четыре группы: 1) заговоры эпическіе, 2) формулы сравненія, 3) магическія изреченія (или записи), 4) церковныя молитвы. Разницу между первыми двумя группами онъ самъ уничтожаетъ, объявляя формулы сравненія сокращеніемъ эпическихъ заговоровъ. Мы далѣе увидимъ, что эти два вида дѣйствительно нельзя разрывать, хотя и по другой причинѣ. Относительно же двухъ послѣднихъ группъ надо замѣтить слѣдующее. Въ церковныхъ молитвахъ излюбленнымъ приемомъ является приведеніе изъ св. писанія рассказа, подходящаго къ данному случаю. Такимъ образомъ заговоры этого вида сближаются съ эпическими заговорами. А когда послѣдніе также представляютъ христіанское содержаніе, то граница прямо не установима. Магическія же изреченія, какъ мы видѣли, непосредственно связаны съ церковными заклинаніями, т. е. съ четвертой группой, въ которую входятъ *exorcismi* ²⁾). Кромѣ всего сказаннаго о нѣмецкихъ классификаціяхъ, надо еще отмѣтить общую для всѣхъ нихъ схематичность. Раздѣленіе на 4 группы, притомъ же искусственное, не дѣлаетъ никакого облегченія изслѣдователю. Это только маска научности. И, конечно, на практикѣ собиратели не могли ея ограничиваться. Въ подобныхъ случаяхъ они становились на тотъ же путь, по которому шли и русскіе ученые.

Упомянутая выше попытка проведенія на дѣлѣ научной классификаціи принадлежитъ Эберману. Свою работу онъ озаглавилъ—*Blut-und Wundsegen in ihren Entwicklung dargestellt*. Въ самомъ заглавіи и выборѣ матеріала

¹⁾ *A m m a n*, *ibid.*, 199.

²⁾ *S c h ö n b a c h*, *ibid.*, 126.

отразилась старая, известная намъ классификація по болѣзнямъ. Но интересно то, какъ далѣе распредѣлилъ авторъ избранный имъ кругъ заговоровъ. Его трудъ не простой сборникъ, а систематическое расположение и сравненіе формулъ по разрабатывающимся въ нихъ мотивамъ. Въ основу cadaго мотива авторъ кладетъ древнѣйшую сохранившуюся редакцію, а потомъ слѣдуютъ позднѣйшія редакціи и варианты. Вотъ разработанные имъ мотивы: 1) Der zweite Merseburger Zauberspruch, 2) Jordan—Segen, 3) Drei gute Brüder, 4) Longinus—Segen, 5) Sie quellen nicht, 6) Blut und Wasser, 7) Glückselige Wunde, 8) Sangvis mane in te, 9) Adams Blut, 10) Der Blutsegen von den drei Frauen, 11) Drei Blumen, 12) Ein Baum, 13) Der ungerichte Mann. Классификація не всегда удачно проведена. Мѣстами допущено смѣшеніе мотивовъ. Смѣшеніе произошло, кажется, оттого, что изслѣдователь не давалъ себѣ яснаго отчета въ томъ, что именно надо класть въ основу различія самыхъ мотивовъ. Этимъ только и можно объяснить, то обстоятельство, что, напр., рядомъ съ мерзебургскимъ мотивомъ онъ поставилъ заговоры съ мотивомъ рецепта, какъ особую его редакцію. Сходство въ нихъ только то, что въ обоихъ случаяхъ упоминается о свихѣ, и одинъ мотивъ начинается разсказомъ о поѣздкѣ бога, а другой—хожденіемъ Христа съ апостолами. Какъ мы дальше увидимъ, мотивъ рецепта самостоятеленъ. Эберманъ же смѣшалъ ихъ, съ одной стороны, подъ вліяніемъ сходства вступленія, а съ другой—подъ вліяніемъ старой классификаціи по болѣзнямъ. Заговоръ примѣняется при свихѣ, значитъ, надо какъ-нибудь втиснуть его въ рядъ заговоровъ этого вида. Но мотивъ даванія рецепта отнюдь не связанъ съ лѣченіемъ свиха органически. Да онъ такъ не связанъ и ни съ какою другою болѣзнию. Такимъ образомъ, оказывается, что классификація по мотивамъ требуетъ большой осторожности. Однако она пока является единственной найденной научной классификаціей. При ней пока только и возможно прослѣдить „типы развитія заговоровъ“, о чемъ заботился Ветуховъ. Допущенныя изслѣдователемъ ошибки отнюдь не умаляютъ самаго принципа. Это судьба всякаго новаго начинанія. Такія же ошибки встрѣчаются и въ работѣ Мансикка. Онъ также изслѣ-

довалъ заговоры отъ крови и свиха и отыскивалъ въ нихъ рядъ отдѣльныхъ мотивовъ. Въ зависимости отъ новаго матеріала онъ устанавливаетъ и новые мотивы. Таковы, напримѣръ, *Die Jungfrau Maria am Brunnen, Von dem vom Himmel fallenden Wesen*. Но нѣкоторые мотивы тождественны съ отмѣченными Эберманомъ.

Какимъ же путемъ дошли до этой классификаціи? Мы видѣли, что русскіе ученые производили разнообразныя опыты, чувствуя настоятельную потребность въ научной классификаціи. И всетаки они до нея не дошли. Классификація по мотивамъ родилась изъ классификаціи по болѣзнямъ. Слѣды этого мы видѣли у Эбермана. Недаромъ всѣ крупныя собиратели заговоровъ отдавали предпочтеніе именно этой классификаціи. Она въ себѣ уже таила задатки научной классификаціи. Характеръ болѣзни накладываетъ особый отпечатокъ на характеръ заговора, примѣняющагося противъ нея. Заговоръ отъ крови, напр., никакъ нельзя смѣшать съ заговоромъ отъ бессонницы. Такимъ образомъ, при классификаціи по болѣзнямъ естественнымъ путемъ подбирались другъ къ другу сходныя формулы и сходныя мотивы. Но чего-то еще не хватало, чтобы принципъ дѣленія перевести съ названій болѣзней на самыя формулы. Прежде всего этому препятствовало то, что съ каждою болѣзью связано нѣсколько заговорныхъ мотивовъ. Различнымъ собирателямъ попадались разные мотивы, или же одному попадалось нѣсколько разныхъ мотивовъ. Классификація по мотивамъ, какъ самая мелкая изъ извѣстныхъ до сихъ поръ, не могла притти въ голову, пока у собирателей было всего по 2—3 образца на каждый мотивъ, а то и того менѣе. Поэтому-то до такого дѣленія и не доходили, а останавливались на предшествующей ступени, пока не накопился достаточный запасъ различныхъ редакцій и вариантовъ извѣстныхъ мотивовъ. Словомъ, классификація по мотивамъ была невозможна, пока не было доступа къ широкому сравнительному изученію заговоровъ. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что ввелъ классификацію мотивовъ Эберманъ. Онъ началъ работать со старой классификаціей по болѣзнямъ. Сталъ изучать заговоры отъ крови и свиха на всѣхъ языкахъ нѣмецкаго корня и въ этой обширной области естественно нашель

болѣе мелкія группы. Ветуховъ также занялся сравнительнымъ изученіемъ не только славянскихъ, но и германскихъ заговоровъ. Однако къ одинаковому результату съ западнымъ ученымъ не пришелъ. Почему? Мнѣ кажется, потому, что затерялся въ томъ громадномъ матеріалѣ, который взялся разрабатывать. Въ то время какъ Эберманъ занялся методическимъ изученіемъ маленькаго спеціального уголка, Ветуховъ прямо углубился въ дебри всѣхъ врачебныхъ заговоровъ (даже и не только врачебныхъ). И, конечно, заблудился.

Въ качествѣ иллюстраціи того, что такое международный мотивъ, я приведу классическій второй мерзебургскій заговоръ отъ свиха. Однако, въ моихъ глазахъ, мерзебургскимъ мотивомъ является не вся эпическая часть памятника, какъ для Эбермана, а только одна часть его, именно:

bēn zi bēna, bluot zi bluoda ¹⁾.

и только. Почему я считаю только эти слова основнымъ мотивомъ, объяснится при изслѣдованіи происхожденія мотива въ IV главѣ. Формула эта бываетъ и распространеннѣе:

Bein zu bein, blut zu blut,
Ader zu ader, fleisch zu fleisch ²⁾.

Англійскій вариантъ:

bone to bone, sinew to sinew
blood to blood, flesh to flesh... ³⁾.

Шведскій: ben till ben,

led till led... ⁴⁾

Датскій: Jesus lagde Marv i Marv,
Jesus lagde Been i Been,
Jesus lagde Kiød i Kiød... ⁵⁾

¹⁾ E b e r m a n n, *ibid.*, 1.

²⁾ *Ibid.*, 5.

³⁾ *Ibid.*, 4.

⁴⁾ *Ibid.*, 2.

⁵⁾ E b e r m a n n, *ibid.*, 2.

Румынскій: l'os à l'os, la moëlle à la moëlle... ¹⁾

Чешскій: Maso k masu,
Kost k kosti,
Krev k krvi,
Voda k vode... ²⁾.

Русскій: тѣло съ тѣломъ,
кость съ костью,
жила съ жилою... ³⁾.

Латышскій: „Суставъ къ суставу,
Косточка къ косточкѣ,
Жилка къ жилкѣ“ ⁴⁾.

Еще примѣръ. Въ заговорахъ на сонъ грядущій по всей Европѣ распространенъ слѣдующій мотивъ, который можно назвать—„Святые на стражѣ“.

Никола въ зголовкахъ,
Богородица въ ногахъ,
Справа Иоаннъ Богословъ,
Слѣва другъ Христовъ ⁵⁾.

Лица, стоящія такъ на стражѣ, въ различныхъ вариантахъ мѣняются.

Польскій: Matka Boska ze mna,
Pan Jezus przede mna,
Stróż Anioł przy mnie,
Krzyż św. na mnie ⁶⁾

Французскій: Quand je me couche, je me couche au nom du bon Jésus. Quatre-z-anges sont dans n'te lit, deux à nout tête, deux à nouté piés, la Sainte Croix pr'e l'mitan“.. ⁷⁾.

¹⁾ Revue d. T. P., 1899, p. 582.

²⁾ Крушевскій, *ibid.*, 21.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 237.

⁵⁾ Виноградовъ, *ibid.*, 119.

⁶⁾ Крушевскій, *ibid.*, 66.

⁷⁾ Revue d. T. P., 1903, p. 302.

Англійскій: Matthew, Mark, Luke and John,
'Bless the bed that I lay on;
Four angels guard my bed,
Two at head and two at feet,
And two to watch me while I sleep ¹⁾.

У нѣмцевъ число ангеловъ доходить до 14.

Abends wenn ich schlafen gehn,
Vierzehn Engel bei mir stehn.
Zwei zu meiner Rechten,
Zwei zu meiner Linken,
Zwei zu meinen Haeupten,
Zwei zu meinen Füßen,
Zwei die mich decken,
Zwei die mich wecken,
Zwei die mich weisen
Ins himmlische Paradeischen ²⁾.

На основаніи такихъ-то вотъ общихъ мотивовъ и должно строить научную классификацію. Пока только одна она можетъ дать надежный подборъ матеріала для изученія заговора. Но она требуетъ и болѣе осторожнаго къ себѣ отношенія, чѣмъ другія классификаціи.

¹⁾ *Mélusine*, IX, 274.

²⁾ *Ibid.*, 277.

III

Магическая сила слова.

Познакомившись съ тѣмъ, что такое заговоръ, рассмотрѣвши его типичныя формы, попытаемся теперь прослѣдить, какими же путями развивался этотъ оригинальный видъ народнаго творчества, откуда взялась та могучая сила, какую народъ приписываетъ слову. Какой путь изслѣдованія для этого выбрать? Откуда и куда двигаться? Кажется, болѣе удобнымъ будетъ путь обратный тому, какой заговоръ, вѣроятно, прошелъ въ своемъ развитіи: начать съ тѣхъ формъ, въ какихъ сила слова выступаетъ во всей своей полнотѣ, съ тѣхъ случаевъ, когда для достиженія желаннаго результата ничего болѣе не надобно, кромѣ произнесенія магической формулы. Слово здѣсь своею силой ни съ чѣмъ не дѣлится: ни съ дѣйствіемъ, что приходится наблюдать въ другихъ случаяхъ, ни съ пѣніемъ, ни съ музыкой и вообще съ ритмомъ, что также бываетъ. Начавши съ этого вида и постепенно переходя отъ него къ формамъ, въ какихъ уже можно усмотрѣть наличность и другихъ элементовъ, берушихъ на себя часть магической силы, посмотримъ, не дойдемъ ли мы до такихъ ступеней, гдѣ слово, продолжая участвовать въ чарахъ, уже не играетъ той роли, какую на высшей ступени, а исполняетъ ту же самую функцію, что и въ нашей обыденной жизни. Ярче всего, конечно, вѣра въ силу слова выражается въ абракадабрахъ. Дѣйствительно, что можетъ быть удивительнѣе: произнесъ одно таинственное слово и—застрахованъ отъ всякихъ бѣдъ и напастей. Но, къ

сожалѣнію, для рѣшенія нашей задачи абракадабры ничего не даютъ. Эти блуждающія у различныхъ народовъ таинственныя слова принадлежатъ глубокой древности. Смысль ихъ давно утерянъ. Почему они обладали магической силой въ глазахъ ихъ творцовъ, врядъ ли удастся когда-либо открыть и придется ограничиваться только гипотезами. Лучше, оставивши непонятныя абракадабры, искать отвѣта на свой вопросъ въ формулахъ ясныхъ, еще не утратившихъ своего первоначальнаго смысла. Вотъ передъ нами одинъ изъ поэтическихъ образчиковъ заговорной литературы.

„На великъ день я родился, тыномъ желѣзнымъ оградился и пошелъ я къ своей родимой матушкѣ. Загнѣвилась моя родимая матушка, ломала мои кости, щипала мое тѣло, топтала меня въ ногахъ, пила мою кровь. Солнце ясное, звѣзды свѣтлыя, небо чистое, море тихое, поля желтыя— всѣ вы стоите тихо и смирно; такъ была бы тиха и смирна моя родная матушка по вся дни, по вся часы, въ ночи и полунощи... Какъ студенецъ льетъ по вся дни воду, такъ бы текло сердце родимой матушки ко мнѣ своему родному сыну...“¹⁾

Параллелизмъ, проникающій отъ начала до конца весь заговоръ, даетъ ключъ къ психологическому пониманію зарожденія подобнаго заговора. Свѣже сохранившійся лиризмъ сближаетъ его скорѣе съ пѣсней, чѣмъ съ большинствомъ сухихъ заговорныхъ формулъ. Въ воображеніи такъ и рисуется образъ тихаго парня, забитаго суровой матерью. Онъ не протестуетъ, не ропшетъ, а удаляется къ студеному ключу, въ поля желтыя. Надъ нимъ небо чисте, солнце ясное. Окружающая тишина и спокойствіе вызываютъ съ новой силой воспоминаніе о только что пережитой бурной сценѣ съ матерью, еще болѣе обостряютъ пережитую горечь. Въ наболѣвшей душѣ является естественная жажда синтеза, примиренія двухъ противоположностей. И вотъ вырывается чистая импровизація, искреннее горячее пожеланіе, чтобы матушка была такъ.

¹⁾ Сахаровъ, *ibid.*, № 6. Выпущенъ рядъ образовъ, взятыхъ изъ другихъ заговоровъ. Н. П.

тиха, смирна, какъ эго небо чистое, солнце ясное. Предъ нами не то заговоръ, не то пѣсня, не то молитва. Если бы послѣ этого въ жизни парня ничего не перемѣнилось, то импровизація, можетъ быть, забылась бы такъ же естественно, какъ и возникла, или же отлилась бы въ лирическую пѣсню. Но если случилось, что матушка вдругъ притихла на нѣкоторое время? У человѣка, живущаго въ атмосферѣ заговоровъ, знающаго не одного колдуна, много слышавшаго о разныхъ заповѣдныхъ словахъ, естественно явится тенденція приписать происшедшую перемѣну влиянію своихъ словъ. И это тѣмъ болѣе возможно, что небо чистое, солнце ясное, звѣзды свѣтлыя, ключъ студеный, въ общеніе съ которыми какъ бы вступилъ парень, въ его глазахъ представляются далеко не тѣмъ, чѣмъ въ нашихъ. Онъ въ нихъ видитъ какую-то сознательную жизнь. Онъ часто къ нимъ прибѣгаетъ въ своихъ бѣдахъ. Масса коротенькихъ формулъ-просьбъ, съ которыми простой человѣкъ обращается къ вѣтру, къ звѣздамъ, мѣсяцу, землѣ, дереву, водѣ, разсѣянныхъ по сборникамъ заговоровъ, показываютъ, какъ близко все это простому человѣку, показываютъ, что человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ нихъ. Онъ боится оскорбить воду. Вѣтру приноситъ жертву ¹⁾. Съ просьбой къ свѣтиламъ небеснымъ прибѣгаетъ человѣкъ, когда желаетъ приобрѣсти чью-нибудь любовь. Такъ въ Германіи дѣвушка, къ которой милый равнодушенъ, говоритъ предъ молодымъ мѣсяцемъ: „Grüss dich Gott, lieber Abendstern; ich seh dich heut u. allzeit gern; scheint der Mond übers Eck meinem Herzallerliebsten aufs Bett; lass ihm nicht Rast, lass ihm nicht Ruh, dass er zu mir kommen mu(muss);“ или: „ei du, mein lieber Abendstern, ich seh u. s. w.--schein hin, schein her, schein über neun Eck; schein über meins Herzliebsten sein Bett, dass er nicht rastet, nicht ruht, bis er an mich denken thut“ ²⁾. Такимъ образомъ, пожеланіе, произнесенное парнемъ передъ звѣздами, у ручья, приобрѣтаетъ характеръ просьбы. Что же удивительнаго, если оно исполнилось? А разъ оно однажды оказалось дѣйствительнымъ, къ нему можно прибѣгнуть и

¹⁾ Wuttke, *ibid.*, 275.

²⁾ *Ibid.*, 342. Ср. Аѳанасьевъ, *ibid.*, I, 417.

въ другомъ подобномъ случаѣ. Его надо запомнить, сохранить. И вотъ импровизація вступаетъ въ кругъ заговоровъ. Вращаясь среди нихъ, она не можетъ не подвергнуться ихъ вліянію. Заговорный шаблонный стиль долженъ съ теченіемъ времени отразиться и на ней. Стереотипныя, блуждающія по всѣмъ заговорамъ формулы приростутъ и къ ней. Въ данномъ случаѣ мы присутствуемъ уже при наличности такой переработки: напр., огражденіе тыномъ желѣзнымъ—безспорно, посторонній наростъ. Происхожденіе этой формулы я попытаюсь выяснитъ въ другомъ мѣстѣ. Она принадлежитъ къ семейству блуждающихъ формулъ, оторвавшихся отъ своего первоначальнаго цѣлаго и теперь встрѣчающихся въ самыхъ разнообразныхъ заговорахъ. Таковымъ представляется процессъ зарожденія заговора въ данномъ случаѣ. Но онъ, очевидно, опять таки возможенъ только при условіи, если будетъ на лицо предварительная вѣра въ магическую силу слова. Вѣдь, если бы ея не было, творецъ заговора не могъ бы объяснить спокойствіе матушки вліяніемъ своихъ словъ. Для этого онъ уже раньше долженъ вѣрить, что слово вообще способно оказывать подобное вліяніе. Для поясненія психологіи, переживаемой творцами магическихъ формулъ, приведу литературный примѣръ. У Жоржъ Занда въ романѣ *La petite Fadette* есть интересное мѣсто. Дѣвочка, дочь знахарки и ея наслѣдница въ этомъ искусствѣ, обладаетъ знаніемъ молитвы, могущей избавить отъ смерти опасно больного человѣка. Она сама сочинила ее, нѣсколько разъ примѣняла и искренно вѣрить въ ея силу. Вотъ какъ она врачуетъ больного Сильвине.

„Когда малютка заговаривала такимъ образомъ лихорадку Сильвине, она молилась Богу, произнося тѣ же слова, съ какими обращалась къ нему, заговаривая лихорадку брата:—Добрый Боже, сдѣлай такъ, чтобы мое здоровье перешло изъ моего тѣла въ это страдающее тѣло, и, какъ милый Иисусъ Христосъ отдалъ свою жизнь, чтобы искупить души людѣй, такъ ты возьми, если хочешь, мою жизнь и передай ее этому больному. Я охотно отдамъ ее тебѣ, только исцѣли его“ ¹⁾.

¹⁾ G. Sand. *La petite Fadette*. Bruxelles. 1849, p. 225.

Здѣсь, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, послѣдовавшее за произнесеніемъ формулы явленіе стало въ связь съ ней, какъ слѣдствіе съ причиной. Но здѣсь уже налицо и другіе элементы. Тутъ—представленіе о могучемъ Божествѣ, и самая формула имѣетъ характеръ чистой молитвы. Отличается отъ нея только тѣмъ, что сопровождается увѣренностью въ *непретѣнномъ* исполненіи желанія, выраженнаго *именно этими словами*. Формальные границы между заговоромъ и молитвою здѣсь совершенно исчезаютъ, и разграниченіе приходится искать въ психологіи произносящаго формулу. Такихъ заговоровъ-молитвъ очень много. Церковная молитва часто обращается въ заговоръ. И чѣмъ чаще практикуется въ этомъ смыслѣ, тѣмъ все болѣе и болѣе теряетъ свой первоначальный характеръ. Представленіе о волѣ Божества будетъ отходить постепенно на задній планъ, пока совершенно не исчезнетъ. А вся сила сосредоточится въ одной формулѣ. Молитва дѣвочки при своемъ зарожденіи—молитва. Но стоитъ ей только повториться нѣсколько разъ—и она уже приблизится къ заговору. А если перейдетъ отъ своей изобрѣтательницы къ другому лицу, то передъ нами будетъ уже чистый заговоръ, потому что это лицо восприметъ ее, какъ формулу съ установившейся магической репутаціей.

Такъ мы пришли къ молитвообразному виду заговоровъ. Въ данномъ случаѣ молитва-заговоръ обращается къ христіанскому Богу. Но это не обязательная черта для молитвообразныхъ заговоровъ. Мы видѣли, что съ просьбою обращаются не только къ Богу, но также къ мѣсяцу, вѣтру, водѣ, дереву и т. п. Существенною чертою здѣсь является не представленіе о всемогущемъ божествѣ, а вообще вѣра въ то, что существо, къ которому обращается просьба, можетъ исполнить ее и обязательно исполнить, если формула будетъ произнесена. Божество для человѣка является тогда, когда онъ сознаетъ свое ничтожество предъ окружающими его таинственными духами и въ безсиліи преклонится предъ ними. Съ этихъ поръ человѣкъ умиливается ихъ, молится имъ. Но онъ только съ большимъ трудомъ можетъ отвыкнуть отъ того панибратскаго обращенія съ ними, къ какому привыкъ еще въ эпоху дорелигіозную, когда разсматривалъ ихъ, какъ простыхъ своихъ сожите-

лей на землѣ. Въ минуту подавленнаго состоянія духа онъ ублажаетъ свое божество; но вотъ божество не угодило — и отношенія совершенно мѣняются. Только что смиренно молившійся начинаетъ выказывать свою волю надъ тѣмъ, кому молился. Такое соединеніе религіозной психики съ дорелигіозной въ тѣхъ или иныхъ формахъ переживаетъ все человѣчество, и только сравнительно немногимъ удастся черезъ него перешагнуть. Яркой иллюстраціей служить религіозное состояніе древнихъ римлянъ и грековъ. Они поклонялись божествамъ, молили, чтили ихъ; но они же и связывали ихъ своими священными формулами и обрядами. Молитва у древнихъ была „оружіемъ, которое человѣкъ употреблялъ противъ непостоянства своихъ боговъ“, говоритъ Фюстель де Куланжъ ¹⁾. „За такой-то молитвой, составленной изъ такихъ-то словъ, послѣдовалъ результатъ, о которомъ просили; значитъ, носомѣнно, она была услышена богомъ, оказала вліяніе на него, была могущественна и болѣе могущественна, чѣмъ онъ, потому что онъ не могъ ей противиться“ ²⁾. „Но нельзя было въ ней измѣнить ни одного слова, ни особенно ритма, которымъ она должна была пѣться, потому что тогда молитва потеряла бы свою силу, и боги остались бы свободными“ ³⁾. Тотъ же самый видъ религіознаго состоянія отразили и заговоры-молитвы. Разъ извѣстная молитва прочитана, то результатъ уже обезпеченъ. Такое религіозное состояніе можно назвать „миѳологическимъ двоевѣріемъ“. Названіе двоевѣрія получило религіозное состояніе, при которомъ христіанскія представленія мирно уживаются рядомъ съ языческими. Аналогичное явленіе мы видимъ и здѣсь. Народы, создавшіе стройныя миѳологическія религіозныя системы, сохранили и смѣшали въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ пережитки эпохи дорелигіозной, когда еще боговъ не было, а были мелкіе духи, обладавшіе не большею силой, чѣмъ самъ человѣкъ. Существованіе молитвъ-заговоровъ у христіанскихъ народовъ насколько не говоритъ о томъ, чтобы лица, употребляющія

¹⁾ Fustel de Coulanges. La cité antique. Paris. 1903, p. 195.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid., 196.

ихъ, считали Бога за существо не всемогущее, которое можно ограничить въ чемъ-нибудь и принудить. Нѣтъ, здѣсь только простое сосуществованіе двухъ противорѣчащихъ другъ-другу идей. Это одинъ изъ примѣровъ тѣхъ противорѣчій, какими кишитъ вся человѣческая природа. Болѣе позднія и высокія религіозныя представленія мирно уживаются съ остатками болѣе ранняго состоянія. На этой-то почвѣ „миѳологическаго двоевѣрія“ и возникаетъ та форма заговора, какую я назвалъ молитвообразной. Это одна изъ позднѣйшихъ ступеней заговора. Она также предполагаетъ уже существующей вѣру въ магическую силу слова. Но здѣсь можно найти соприкосновеніе и съ другимъ элементомъ, сопровождающимъ слово и также имѣющимъ магическую силу. Большое сходство заговоровъ-молитвъ съ молитвами древнихъ даетъ право искать въ послѣднихъ отвѣта на интересующій насъ вопросъ. Запомнимъ пока свидѣтельство Фю стель де Ку лан жа о томъ, что особенно надо заботиться о соблюденіи ритма, какимъ должны пѣться священныя формулы. Здѣсь мы наблюдаемъ, значитъ, уже присутствіе новыхъ элементовъ, носителей магической силы, которые въ данномъ случаѣ неразрывно связаны со словомъ. Съ этими элементами намъ въ послѣдствіи придется имѣть дѣло, а пока я ихъ оставлю и обращу вниманіе на другое обстоятельство. Въ молитвѣ древнихъ одной священной формулы было недостаточно: она сопровождалась еще обрядами, строго опредѣленными до мельчайшихъ подробностей и неизмѣнными. Если, на примѣръ, при жертвенной молитвѣ упускался хоть одинъ изъ безчисленныхъ обрядовъ, то и жертва теряла всякое значеніе ¹⁾).

Итакъ, древнія священныя формулы, обладая тою же магической силой, какую имѣютъ современные заговоры-молитвы, однако нуждались для дѣйствительности своей силы кое въ чемъ постороннемъ слову. Въ нераздѣльномъ могуществѣ слова появляется брешь. Ему приходится дѣлиться своею властью. Прежде всего займемся разсмотрѣніемъ того, какую роль играло при словѣ дѣйствіе. Начать

¹⁾ Ibid., 196.

надо съ него, во-первыхъ, потому, что оно самый серьёзный соперникъ слова, а во-вторыхъ, потому, что современное состояніе заговора представляетъ болѣе данныхъ для выясненія роли именно этого элемента въ чарованіи на ряду со словомъ, чѣмъ другихъ. Интересно было бы прослѣдить, какъ устанавливалась взаимная связь между молитвою и обрядомъ, наблюдаемая въ такой яркой формѣ у древнихъ. Навѣрно бы при этомъ оказались интересныя параллели съ отношеніемъ тѣхъ же элементовъ въ заговорѣ. Укажу только на упоминавшуюся уже работу Фрэзера. Въ ней авторъ пытается установить происхожденіе нѣкоторыхъ древнихъ религіозныхъ культовъ изъ агрикультурныхъ обрядовъ, а эти послѣдніе въ свою очередь объясняетъ, какъ чары для обезпеченія дождя и урожая. Онъ говоритъ, что всѣ эти весеннія и купальскія празднества—„магическія чары, имѣющія цѣлью произвести результатъ, который онѣ драматически изображаютъ“¹⁾. Свою теорію авторъ подтверждаетъ массою фактовъ. Подчеркиваю отмѣченную имъ черту драматическаго изображенія. Съ нею мы еще встрѣтимся въ заговорахъ. Насколько велика роль дѣйствія при заговорахъ, видно уже при самомъ бѣгломъ обзорѣ заговорной литературы. Слѣдуетъ различать двѣ формы соединенія слова и дѣйствія. Одна, такъ сказать, неорганическая. Въ этомъ случаѣ ни изъ текста заговора не видно, почему онъ сопровождается опредѣленнымъ дѣйствіемъ, ни изъ дѣйствія не видно, почему при немъ эти именно слова, а не другія. Вторая форма связи—органическая. Здѣсь дѣйствіе и слово представляютъ какъ бы два параллельныхъ ряда, два способа выраженія одной и той же мысли. Послѣдняя форма и дала поводъ къ опредѣленію заговора, данному Потебней. Придерживаясь плана перехода отъ видовъ заговора, гдѣ слово болѣе свободно отъ примѣси другихъ элементовъ, къ видамъ, въ какихъ самостоятельность его постепенно исчезаетъ, слѣдовало бы теперь рассмотреть заговоры съ эпическимъ элементомъ. Хотя громадное большинство ихъ утратило параллельное дѣйствіе, но все-таки

¹⁾ Frazer, *ibid.*, 102.

слѣды его часто видны еще въ эпической части. Однако лучше будетъ пока оставить эти заговоры въ сторонѣ, такъ какъ вопросъ о томъ, дѣйствительно ли они сохранили указаніе на утерянное дѣйствіе, является пока спорнымъ. Поэтому я обойду эпическіе заговоры, а перейду прямо къ параллелистическимъ формуламъ безъ эпической части. Эти заговоры, съ одной стороны, стоятъ въ самой тѣсной связи съ эпическими заговорами, а съ другой, часто сохраняютъ при себѣ дѣйствіе или же, если утрачиваютъ, то слѣды прежняго существованія его безспорны. Послѣ же того, какъ будетъ установлено, что присутствіе дѣйствія при заговорѣ было нѣкогда необходимымъ условіемъ, вернусь къ эпическимъ формуламъ и постараюсь показать, что и въ нихъ часто сохраняются слѣды забытаго дѣйствія. Потебня, поясняя психологію возникновенія заговора, приводитъ такой примѣръ. Когда хочешь заговорить матокъ, чтобы сидѣли, „найди приколень що коня припинають, и вийми ёго из землі и мов так: „як тое бидло було припъяте, немогло пійти від того міста нігде, так би мои матки немогли вийти від пасіки, від мене Р. Б.“¹⁾ Здѣсь дѣйствіе и слово выражаютъ одну мысль. Потебня думаетъ, что дѣйствіе предназначено только выразить мысль болѣе ярко. По его толкованію, въ сущности дѣло опять сводится къ тому же Wunsch, о которомъ говорилъ Крушевскій. Сила заговора — въ выраженіи желанія. Дѣйствіе играетъ только служебную роль, представляя изъ себя какъ бы только болѣе яркую иллюстрацію этого желанія. Врядъ ли это такъ. Сопоставляя этотъ примѣръ съ рядомъ другихъ, ему подобныхъ, можно замѣтить, что дѣйствію придавалось большее значеніе, чѣмъ простая иллюстрація мысли. Между дѣйствіемъ и предметомъ, на который направляются чары, усматривается какая-то связь. Связь между двумя явленіями. И если въ одномъ произвести какую-нибудь перемѣну, то соответственная перемѣна послѣдуетъ и въ другомъ. Въ примѣрѣ Потебни это не такъ ясно видно. Дѣйствіе здѣсь какъ бы заслоняется словомъ. Поищемъ другихъ примѣровъ, гдѣ бы оно опредѣ-

¹⁾ А. Потебня. Изъ зап. по теор. слов., 618.

леннѣ выступало въ своей роли. У Романо ва заговоръ отъ „вѣгнику“ читается такъ: „Огнища, огнища, возьми свое вѣгнища. Якъ етому огню згорѣць и потухнуць, ничего ня быць, такъ и етой боли у раба божа кабъ ня було, -- и обсохнуць и обсыпатца“. Казаць, обводзючи кружка вогника первымъ угарочкомъ зъ лучины“ ¹⁾. Здѣсь яснѣ видно, что между двумя явленіями усматривается какая-то связь, и при совершеніи одного ждуть совершенія и другого. Лучина погорить, потухнетъ и осыплется. Такъ же и вѣгникъ: погорить, потухнетъ и осыплется. Таковъ же смыслъ и другого обряда, наблюдающагося при лѣченіи „огника“. Больного ребенка подводятъ къ топящейся печкѣ и хлопкомъ, сначала зажженнымъ, потомъ потушеннымъ въ сажѣ, мажутъ больное мѣсто ²⁾.

Если хочешь вывести моромъ скотину, то долженъ кудель пряжи прясть наоборотъ и говорить: „*jak się to wrzesciono kręci, niechaj się było i owse wykęsa z domu N.*“ ³⁾.

Ячень лѣчатъ такъ. Бросають въ печь зерна ячменя и говорятъ: „Якъ сей ячмень сгорае, такъ нароженому, молитвенному, хрещеному N ячmineць изъ глазъ исхожае“ ⁴⁾.

Чтобы ленъ росъ высокъ, въ пашню весной втыкають кленовыя вѣтки, приговаривая: *jak dziarewo klon, daj nam, Boże, lon*“ ⁵⁾!

Чтобы поселить раздоръ между мужемъ и женой, надо взять сучекъ двойняжку, разломить его надвое, одну часть сжечь, а другую закопать въ землю съ приговоромъ: „Какъ двумъ этимъ часточкамъ не сrostись и не сойтись, такъ же рабѣ божіей (им. р.) съ рабомъ божимъ (им. р.) не сходиться и не встрѣчаться навѣчно“ ⁶⁾.

Въ 1676 г. разбиралось дѣло о колдовствѣ по жалобѣ попа. Аринка „украла у попадьи кокошникъ да подубрусникъ и тотъ кокошникъ и подубрусникъ съ наговоромъ

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 95.

²⁾ Записки И. Р. Г. О. Отд. Этн. II, ст. 14.

³⁾ *Wisła*, I, 141. Ср. Запальскій. Чародѣйство въ Сѣверо-запад. краѣ въ XVII—XVIII вв., ст. 63 (Этн. Об. V).

⁴⁾ Р. Ф. В., 1905, III—IV, 289.

⁵⁾ *Wisła*, XIII, 323.

⁶⁾ Виноградовъ, *ibid.*, 208.

свекровь ея велѣла положить подъ столбъ и говорить: „каковъ де тяжекъ столбъ, такъ де бы и поподьѣ было тяжело“ ¹⁾).

Отъ зоба. Ударяють по зобу камнемъ и бросають его въ воду, говоря: „Gott gebe, dass der Kropf verschwinde, wie dieser Stein verschwindet“ ²⁾).

Во всѣхъ вышеприведенныхъ примѣрахъ дѣйствіе какъ бы изображаетъ собой тотъ результатъ, какой долженъ за нимъ послѣдовать. Этимъ ярко подчеркивается его значеніе. Если дѣйствіе и не играетъ здѣсь болѣе важной роли, чѣмъ слово, то во всякомъ случаѣ вполне равноцѣнно съ нимъ. Примѣръ Потебни даетъ поводъ къ ошибкѣ въ опредѣленіи значенія дѣйствія потому, что онъ представляетъ нѣсколько иной видъ дѣйствія, сопровождающаго слово. Въ приведенныхъ случаяхъ дѣйствіе *изображало* ожидаемый результатъ. У Потебни этого нѣтъ. Въ его примѣрѣ дѣйствіе ничего не изображаетъ. Тутъ дѣло не въ имитациі желаннаго, а—въ существующемъ уже на лицо (для сознанія заговаривающаго) качествѣ предмета, фигурирующаго при заговорѣ. Извѣстный предметъ обладаетъ даннымъ свойствомъ. То же свойство желательно и въ другомъ предметѣ. И вотъ стараются это свойство *передать*, перевести съ одного предмета на другой. Въ прикольномъ челоуѣкъ усмотрѣлъ способность удерживать около себя лошадей. Ему желательно, чтобы и пастѣка точно такъ же удерживала пчелъ. И вотъ является попытка передать свойство прикольна пастѣкѣ. Какъ же оно передается? Въ примѣрѣ Потебни никакого дѣйствія, передающаго свойство, нѣтъ. Свойство передается однимъ только словомъ, а дѣйствіе не играетъ почти никакой роли: челоуѣкъ только беретъ въ руки приколень. На томъ дѣйствіе и останавливается. Поэтому-то и пришлось его объяснять, какъ только болѣе яркое выраженіе желаннаго образа. Дѣло въ томъ, что примѣръ взятъ неудачный. Неудаченъ онъ потому, что представляетъ собою дѣйствіе уже въ процессѣ отмиранія. Первоначально зна-

¹⁾ Новомбергскій. Врачебное строеніе въ до-Петровской Руси. 1907, ст. 47.

²⁾ Wuttke, *ibid.*, 315.

харь не ограничивался тѣмъ, что находилъ приколень и бралъ его въ руки. Нѣтъ, онъ, навѣрное, дѣлалъ больше: несъ выдернутый изъ земли приколень на пчельникъ и тамъ вбивалъ его. А словъ при этомъ онъ, быть можетъ, никакихъ и не произносилъ. Утверждаю я это на основаніи аналогіи съ другимъ приемомъ удерживать пчелъ, очень сходнымъ съ разбираемымъ. Знахари совѣтуютъ, „когда ударятъ къ утрени на Великъ день, быть на колокольнѣ и, послѣ перваго удара, отломить кусокъ мѣди отъ колокола. Этотъ кусокъ мѣди приносятъ на пасѣку и кладутъ въ сердовой улей“ ¹⁾. Роль куска мѣди здѣсь совершенно аналогична съ ролью прикоल्या. Приколень около себя скотину держитъ — на звонъ колокола идутъ богомольцы; особенно много — на Великъ день. Что именно эта ассоціація играла здѣсь роль, видно изъ „пчелиныхъ словъ“. Вотъ это-то свойство привлекать къ себѣ, держать около себя и хотятъ передать пасѣкѣ. Только въ одномъ случаѣ дѣйствіе сохранилось цѣликомъ и не требуетъ поясненія, а въ другомъ наполовину позабылось и нуждается въ поясненіи. Получается какъ разъ обратное тому, что утверждалъ Потенія: не дѣйствіе служитъ поясненіемъ слова, а слово поясненіемъ дѣйствія. Наконецъ, мы имѣемъ и прямое указаніе на то, что вбиваніе колышка среди пасѣки дѣйствительно происходило. Въ томъ же сборникѣ, откуда беретъ примѣръ Потенія, читаемъ „науку коли ховати бджолы“. „Третёго дня по Шокровѣ, и затыкати ихъ вовною, а втыкати на средопостную недѣлю у середу, а коли будетъ студно, то тѣлькѣ порушъ улы назадъ, а на Святого Олексѣя челоуѣка Божія пооттикай добре и пробѣй коломъ посредѣ пасѣки, и вложи тую вовну, и мувъ такъ: „Якъ тая вовна не можетъ выйти зъ моеи пасѣки... такъ бы мои бджолы“... ²⁾.

Для подобнаго обряда, вѣроятно, первоначально и требовался приколень. Дѣйствіе въ примѣрѣ Потенія отмерло въ самой существенной своей части: нѣтъ передачи. А передача — характерный признакъ для всѣхъ аналогичныхъ обрядовъ при заговорахъ. Слѣдующіе примѣры это подтверждаютъ. Для того, чтобы „установить золотникъ“,

¹⁾ Сахаровъ, *ibid.*, Знахарство, № 1.

²⁾ Вфименко. Сборникъ малорусскихъ заклинаній. М. 1874, № 182.

обводятъ вѣнникомъ вокругъ живота больного, нажимая и приговаривая: „Крѣпко бярезка на корни стоиць, такъ стань золотникъ на своимъ мѣсьци того кряпчѣй“ ¹⁾). Свойство дерева передается „золотнику“ черезъ прикосновеніе. Что простымъ соприкосновеніемъ можно передавать всевозможныя свойства одного предмета другому, мы это еще не разъ увидимъ. Болѣе того: не всегда даже требуется непосредственное соприкосновеніе. Чары, напр., произведенныя надъ рубахой, отзовутся на ея владѣльцѣ, хотя бы онъ ее даже и не видѣлъ послѣ того, какъ она подверглась чарамъ. Вспомнимъ процессъ о подубрусникѣ. Довольно и того, что вещь имѣетъ отношеніе къ человѣку, какъ его собственность. Это явленіе достаточно извѣстно, чтобы о немъ много говорить. Психологическія основы его не разъ уже выяснялись изслѣдователями. Посмотримъ другіе примѣры заговоровъ, передающихъ качества. Чтобы корова стояла спокойно, надо построгать съ хлѣвнаго столба стружекъ и положить ихъ въ ведро и напоить корову, приговаривая: „Какъ этотъ столпъ стоит, не шатнется и не ворохнетъ, с мѣста не подается, такъ бы моя милая скотинка стояла, не шатнулася и не ворохонулася“ ²⁾).

Въ сыту для пчелъ варятъ живыхъ муравьевъ и траву „лазоревые васильки“. Ставя подъ улей, приговариваютъ: „Какъ муравей въ кочкѣ силенъ, такъ бы моя пчела сильна была, и какъ сей цвѣтъ и трава прежде всякаго цвѣту и травы выходитъ, такъ бы моя пчела прежде всякой чужой пчелы на работу шла“ ³⁾).

Отъ головной боли камень прикладываютъ къ головѣ и говорятъ: *qu'elle soit dure comme la pierre* ⁴⁾! Чтобы курица была несчѣй, хозяйка беретъ первое яйцо, снесенное молодой, проводитъ имъ трижды вокругъ головы мужа и говоритъ: „Сколько у (им. хозяина) на головѣ волось, столько бы у рябушки (чернушки и пр.) зародышковъ, а у меня грошиковъ“ ⁵⁾).

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 59.

²⁾ Манси кка. Заговоры Пудожскаго уѣзда Олоненкой губ. § 207 (рукопись).

³⁾ Арх. И. Р. Г. О., А. 190, № 10, стр. 9.

⁴⁾ *Mélusine*, VII, 19.

⁵⁾ Виноградовъ, *ibid.*, 132.

При головной боли рукой покойника обводят голову и говорят: „Какъ твоя рука замерла, такъ пусть замретъ моя голова“ ¹⁾. Съ подобными же словами употребляется кость падали при ломотѣ въ костяхъ ²⁾.—Чтобы погубить кого-нибудь со всѣмъ хозяйствомъ, надо въ углы дома и хозяйственныхъ построекъ засунуть сухіе дубовые листья и говорить: „jak te liście uschły, tak z całym domem niech schnie (imię) gospodarz i dzieci jego“ ³⁾.

Маришка-чародѣйка

Нашептала на листочки лазуревы
И бросала на Добрыню Никитича:
„Какъ сохнуть листочки лазуревы,
Такъ сохни по Маришкѣ Добрынюшка,
По мнѣ по Маришкѣ курвѣ стравницѣ“ ⁴⁾.

Торговые люди, чтобы купцовъ привлечь, должны медомъ умываться, наговореннымъ такъ: „какъ пчелы ярыя роятца, да слетаютца, такъ бы къ торговымъ людямъ для ихъ товаровъ купцы сходились“ ⁵⁾.

Испортить на смерть можно слѣдующимъ образомъ. Взять земли съ погоста и дать ее пить съ приговоромъ: „Какъ мертвый не встаетъ, такъ бы онъ (имя) не вставалъ: какъ у того мертваго тѣло пропало, такъ бы онъ (имя) пропалъ вовсе“ ⁶⁾.

Приведенныхъ примѣровъ достаточно, чтобы показать, что въ параллелистическихъ заговорахъ роль дѣйствія была нисколько не меньше, а скорѣе больше, чѣмъ роль слова. Для болѣе полнаго выясненія взаимоотношенія слова и обряда, укажу теперь, что дѣйствіе, имѣющее магическую силу въ связи со словомъ, отнюдь не отъ слова заимствуется послѣднюю. Магическая сила обряда вполне самостоятельна. Въ связи со словомъ мы наблюдали два

¹⁾ Г. Поповъ. Русская народно-бытовая медицина. Пгг. 1903. 214.

²⁾ Ibid.

³⁾ Wisła, I, 141.

⁴⁾ Рыбниковъ, II, п. 4.

⁵⁾ Новомбергскій, *ibid.*, 24.

⁶⁾ Ibid., 28—29.

вида дѣйствія: изображающее и передающее. Попытаюсь показать, что оба они обладаютъ магической силой и независимо отъ слова. Переходя къ этому виду чаръ, мы цѣликомъ вступаемъ въ область симпатической магіи. Симпатическая магія широко распространена и практикуется у всѣхъ народовъ. Происхожденіе ея, вѣроятно, гораздо древнѣе заговоровъ. Чѣмъ первобытнѣе народъ, тѣмъ въ большемъ размѣрѣ онъ ее примѣняетъ. Область примѣненія ея очень широка. Къ симпатическимъ средствамъ прибѣгаютъ, когда желаютъ бороться съ болѣзнью, когда хотятъ подѣйствовать такъ или иначе на другого человѣка и даже на всю природу. Первобытный человѣкъ видитъ какую-то связь между разнообразными предметами и явленіями. Появленіе однихъ влечетъ за собою появленіе и другихъ, исчезновеніе — исчезновеніе. Въ симпатической магіи какъ бы отразился какой-то зародышъ представленія о неизмѣнныхъ законахъ природы ¹⁾. Вотъ какъ Вутке опредѣляетъ представленіе о симпатическомъ вліяніи: „что происходитъ съ однимъ изъ двухъ лицъ или вещей, находящихся въ симпатическомъ отношеніи другъ къ другу, то же самое цѣликомъ или отчасти — и съ другимъ, или же, смотря по обстоятельствамъ, какъ разъ обратное“ ²⁾. Разъ существуетъ такая связь, то естественно воспользоваться ею для самыхъ разнообразныхъ цѣлей. Симпатическая связь чаще всего усматривается между явленіями, сходными въ какомъ-либо отношеніи. Сходство часто бываетъ такъ отдаленно, что можетъ ограничиваться простымъ созвучіемъ названій двухъ вещей. Постоянно симпатическая связь усматривается между вещью и тѣмъ, кому она принадлежитъ. Разъ симпатическая связь существуетъ между явленіями сходными, то мы а priori можемъ утверждать, что при симпатическомъ лѣченіи явится нѣчто подобное параллелизму въ заговорахъ. Такъ оно и есть. Еще Вутке отмѣтилъ это явленіе, говоря о параллелистическихъ формулахъ. „Чѣмъ является въ вещественной чарѣ симпатическое средство, тѣмъ въ идеальной сферѣ—

¹⁾ Frazer, *ibid.*, 31.

²⁾ Wuttke, *ibid.*, 173.

формула - параллелизм“ 1). Приведенные выше примѣры заговоровъ, сопровождающихся дѣйствиємъ изображающимъ, представляютъ прекрасный образецъ соединенія двухъ параллелей въ одномъ чарованіи.

Разсмотримъ сначала въ роли симпатическаго средства дѣйствіе изображающее. Вотъ какъ производились чары на дождь. „Въ одной деревнѣ близъ Дерпта въ Россіи, во время сильной засухи, три человекъ взбирались на сосны въ старой священной рощѣ. Одинъ изъ нихъ билъ молоткомъ въ котелъ или маленькій боченокъ, изображая громъ; другой билъ головешкой объ головешку и разсыпалъ искры, изображая молнію, а третій, который назывался творцомъ дождя (rain-maker), пучкомъ вѣтокъ кропилъ на всѣ стороны водою изъ посуды“ 2).

На островѣ Голмагера, къ востоку отъ новой Гвинеи, колдунъ производитъ дождь, погружая вѣтку особаго дерева, въ воду и кропя ею землю 3). Чары на дождь, заключающіяся въ брызганіи и поливаніи водою людей и зелени, достаточно извѣстны по работамъ Мангарта, Фрэзера, Аничкова и др. Онѣ, безусловно, коренятся въ примитивномъ представленіи дождя, какъ проливанія дождя изъ какого-то сосуда. Отсюда—сербскій обычай во время грозы ставить передъ избой столъ съ пустыми ложками 4). Порожній сосудъ—лишенная дождя туча. Выраженіе (о дождѣ) „леть, какъ изъ ведра“ едва ли не отголосокъ этого примитивнаго взгляда на дождь.

Роды представляются народу, какъ отмыканіе „воротъ тѣлесныхъ“. Отсюда рядъ опредѣленныхъ дѣйствій для облегченія родовъ. Широко распространенъ обычай при родахъ отпирать въ домѣ всѣ замки, отодвигать ящики и т. п. Отсюда возникаетъ предписаніе: при родахъ „царскія дзѣвери треба отчиниць“ 5), и Мансикка совершенно ошибочно полагаетъ, что обычай отпирания царскихъ вратъ

1) Wuttke, *ibid.*, 158.

2) Frazer, *ibid.*, 13.

3) *Ibid.*

4) Шотенія. О миѣнч. знач. нѣкот. обрядовъ и повѣрій. Чтенія. 1865, 4, ст. 236, 288.

5) Романовъ, *ibid.*, 64. Арх. И. Р. Г. О., X., 54, ст. 47. Труды Этн. отд. О. Л. Е. А. и Э., кн. IV, ст. 76.

возникъ на почвѣ апокрифа о томъ, что Богородица открыла врата храма на Сионской горѣ; а она — *clavis, quae coelos aperit*. Того же происхожденія и обычай развязывать всѣ узлы на роженицѣ, чтобы „разрѣшеніе“ было легко ¹⁾. При трудныхъ родахъ разрубаютъ топоромъ связанные кольца въ изгороди ²⁾. Рождающая женщина должна снять съ себя все, что имѣетъ узелъ или замокъ: ключи, серьги, кольца, поясъ и т. д. ³⁾. Колдунья, желая сдѣлать бракъ безплоднымъ, во время вѣнчанія завязываетъ узелъ или запираетъ замокъ ⁴⁾. Препятствуетъ родамъ не только завязанный узелъ, но и все, что напоминаетъ собою его. У древнихъ римлянъ, которые также знали этотъ обычай, незья было имѣть скрещенными руки или ноги въ домѣ, гдѣ находилась роженица, потому что это мѣшаетъ родамъ ⁵⁾. Завязанный узелъ не только мѣшаетъ человѣческому родамъ, но и роду хлѣба. Страшный таинственный „заломъ“, наводящій ужасъ въ деревняхъ и до сихъ поръ, не что иное, какъ тотъ же узелъ, мѣшающій родамъ. Въ томъ видѣ, въ какомъ большею частью у насъ встрѣчается чара-заломъ, трудно съ перваго разу узнать узелъ, мѣшающій родамъ, потому что, съ одной стороны, онъ окруженъ таинственностью и обросъ посторонними обрядами, а съ другой стороны—нѣтъ налицо роженицы; напротивъ, чары распространяются на хозяина заломаннаго поля: онъ чахнетъ и умираетъ. Но едва ли сомнительно, что здѣсь играетъ главную роль все тотъ же узелъ. Русское названіе „заломъ“ не такъ выразительно отмѣчаетъ суть обряда. Такое указаніе даетъ польское названіе залома. Поляки говорятъ „*zawięzanie*“ ⁶⁾. Итакъ, главное дѣйствіе указано: „заламываютъ — завязываютъ“ на хлѣбѣ узелъ. Какой же роженицѣ онъ мѣшаетъ? Роженица—поле. Узелъ

¹⁾ Жив. Ст., 1901, III—IV, 134.

²⁾ Д. К. Зеленинъ. Описание рукописей ученаго архива И. Р. Г. О., I. Петроградъ. 1915, ст. 796.

³⁾ *Ibid.*, 589.

⁴⁾ *Wundt, ibid.*, 193.

⁵⁾ *Perret. Erreurs, superstitions, doctrines médicales.* Paris. 1879, p. 38.

⁶⁾ *Wisła, I*, 58.

задерживаетъ роды поля. Заломы бываютъ двухъ родовъ: на человѣка и на зерно. Отъ залома зерно урожается легко-вѣсно ¹⁾. Это значитъ, что роды хлѣба были плохи, трудны. Порча съ мѣста залома распространяется на всю заломанную полосу ²⁾. Первоначальный видъ залома, очевидно, былъ—на зерно, а потомъ уже распространился и на человѣка, потому что, какъ мы видѣли, между собственностью и хозяиномъ существуетъ симпатическая связь.—Обыкновенно узелъ разсматривается, какъ препятствіе росту (роду); но есть одинъ случай, когда онъ, напротивъ, помогаетъ. Чтобы помочь завязи огурцовъ, прибѣгаютъ къ симпатическимъ чарамъ. Дѣйствіе употребляется изображающее. Завязываютъ на ниткахъ узлы и разбрасываютъ ихъ по огуречнику ³⁾. Думаютъ, что, какъ на ниткахъ завязаны узлы, такъ и на плетяхъ явится завязь. Характеръ чары, очевидно, подсказанъ, съ одной стороны, сходствомъ названій, а съ другой—сходствомъ между плетью съ завязью и ниткой съ узлами.

Всѣ упомянутые обряды, соблюдаемые при родахъ, изображаютъ „разрѣшеніе“, „отчиненіе воротъ тѣлесныхъ“. Но существуетъ и другая группа обрядовъ, помогающихъ родамъ изображеніемъ легкихъ родовъ. Мужъ, когда родить жена, представляетъ, будто бы и онъ рождаетъ. Симулируетъ роды. Этимъ онъ помогаетъ женѣ ⁴⁾. Въ умѣ примитивнаго человѣка связь между близкими людьми, какими являются мужъ, жена и дѣти, настолько тѣсна, что съ мужа роженицы, какъ съ самой роженицы, снимаютъ поясъ и всякія повязки, чтобы облегчить роды ⁵⁾. Особенно ясно обнаруживается вѣра въ тѣсную связь родственныхъ людей, когда, при болѣзни ребенка, принимаетъ лѣкарство не больной, а отецъ его ⁶⁾.—Чтобы плодъ легко вышелъ, устраиваютъ легкое прохожденіе какого-нибудь предмета черезъ другой. Напр., стрѣляютъ: какъ зарядъ легко вы

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 32.

²⁾ *ibid.*

³⁾ Wisła, XVII, 267.

⁴⁾ Поповъ, *ibid.*, 343.

⁵⁾ Levy—Bruhl, *ibid.*, 299.

⁶⁾ *ibid.*, 300.

шелъ, такъ плодъ легко выйдетъ ¹⁾. Беременная женщина пролѣзаетъ черезъ обручъ ²⁾. Свободное пролѣзаніе изображаетъ свободный выходъ плода. Если роды медленно подвигаются впередъ, призываютъ мужа роженицы и заставляютъ его три раза пройти между ногами стоящей роженицы ³⁾. Своеобразная 'обязанность возлагается на старосту. Когда въ селѣ родитъ кто-нибудь, староста долженъ пролѣзть черезъ обручъ ⁴⁾. Предъ выносомъ покойника изъ костела беременная женщина спѣшитъ выйти напередъ, чтобы роды были легче ⁵⁾. Мы уже видѣли, что открытыя двери изображаютъ открытыя „врата тѣлесныя“. Мертвецъ здѣсь, какъ въ предыдущемъ примѣрѣ староста, изображаетъ, очевидно, плодъ. Какъ легко покойника сквозь двери выносить, такъ легко плодъ выйдетъ. На этомъ примѣрѣ, такъ же, какъ на чарахъ съ завязью, ярко отразилась одна изъ характерныхъ чертъ примитивной психологіи. Человѣкъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе на одной сторонѣ явленія, той, которая его интересуется по чему-либо въ данномъ случаѣ. Смежныя черты ускользаютъ изъ поля его вниманія. Беременную женщину интересуется при выносѣ покойника та подробность, что его свободно проносятъ черезъ двери. И вотъ она проводитъ параллель между выносомъ и родами. Все ея вниманіе сосредоточено на одной особенности наблюдаемаго и ожидаемаго явленій—на легкости выхожденія. На проведеніи такихъ аналогій и основывается большинство симпатическихъ средствъ. Но если бы женщина логичнѣе и полнѣе проводила аналогію, она бы должна была разсудить еще и такъ: изъ костела выносятъ покойника—изъ меня выйдетъ мертвый плодъ. Наличие въ сознаніи такой аналогіи на ряду съ первой заставила бы ее дѣйствовать какъ разъ въ обратномъ направленіи. Точно такъ же и съ завязью огурцовъ. Если бы завязывающій помнилъ, что узелъ препятствуетъ

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 349.

²⁾ *Méluſine*, VIII, 179.

³⁾ О. Семенова-Тянь-Шанская. Жизнь „Ивана“. Петроградъ. 1914, ст. 9.

⁴⁾ Поповъ, *ibid.*, 349.

⁵⁾ *Wisła*, XVII, 267.

роду, онъ бы не сталъ раскидывать нитокъ съ узлами по огуречнику. Сходство однихъ чертъ привлекаетъ къ себѣ все вниманіе и заставляетъ забывать о противорѣчій другъихъ.

Оставимъ чары, сгруппировавшіяся вокругъ родовъ, и посмотримъ другіе примѣры симпатическаго воздѣйствія изображеніемъ. Бортянки въ Великій четвертъ залѣзаютъ на дерево, жужжатъ и гайкаютъ, думая, что пчелы будутъ садиться на этомъ деревѣ ¹⁾. Очевидно, что они изображаютъ пчелъ, съ шумомъ вьющихся вокругъ дерева.— Дѣвицы, или кто другой, квокчуть въ соломѣ, чтобы куры квоками ²⁾.—Близъ Бордо, чтобы предохранить отъ бѣшенства, паціента сажали въ море, близъ берега. Когда приближалась волна, паціента нагибали такъ, чтобы она перекатилась чрезъ него (извѣстіе отъ 1731 г.) ³⁾. Это дѣйствіе изображаетъ смываніе „шалу“. Въ русскихъ заговорахъ нерѣдко просятъ водицу-парицу смыть „шалъ“ съ раба Божія. Такъ какъ между человѣкомъ и вещью, ему принадлежащей, признается тѣсная связь, то вмѣсто больного можно на берегу класть его рубашку, чтобы вода смыла болѣзнь ⁴⁾.—Больному глазами ребенку мать вылизываетъ глаза, какъ бы вылизывая болѣзнь ⁵⁾.—Срѣзаютъ ячмень серпомъ, чтобы ячмень исчезъ съ глазу ⁶⁾.—Чтобы ослѣпить кого-нибудь, берутъ его волосъ, зашиваютъ имъ глаза жабы и кладутъ жабу подъ камень. Тотъ, чей волосъ, не сможетъ открыть глазъ ⁷⁾. Можно просто продѣть волосъ въ глазъ жабы и пустить ее ⁸⁾.—Чтобы удержать у кого-нибудь мочу, берутъ вѣтку березы, дѣлаютъ на ней нарѣзы и вбиваютъ на днѣ источника. Сколько нарѣзовъ—столько дней не будетъ мочи ⁹⁾.—Въ Вологодской губ. при первомъ

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, 81.

²⁾ Потѣбня. О миѣнч. знач. нѣк. повѣрій и обрядовъ. I, 73.

³⁾ *Revue d. T. P.*, 1905, 34.

⁴⁾ Wilibald von Schulenburg. *Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte.* Berlin. 1882, St. 223.

⁵⁾ Marjan Udziela, *ibid.*, 87.

⁶⁾ *Ibid.*, 178.

⁷⁾ *Ibid.*, 124.

⁸⁾ Wisła, XIX, 151

⁹⁾ M. Udziela, *ibid.*, 174.

громъ перекувыркиваются, чтобы поясница въ этомъ году не болѣла. Что означаетъ этотъ обрядъ, мы узнаемъ изъ присказки, какой сопровождается подобный обычай въ Костромской губ. Тамъ, увидя въ первый разъ весной журавлей, ложатся на траву и семь разъ перекувыркиваются черезъ голову или перевертываются съ боку на бокъ, приговаривая:

Журавель, журавель,
У тебя шея коломъ,
А у меня спина колесомъ,
А не крюкомъ.

Спина во время полевыхъ работъ будетъ „пружинная“ ¹⁾. — Если забить гвоздь въ свѣжій слѣдъ лошади, лошадь охромѣетъ ²⁾. — Колдунъ отнимаетъ у коровъ молоко, обѣгая дворъ и изображая руками доеніе коровы ³⁾. По чешскому повѣрью, вѣдьмы плахтой собираютъ росу и, повѣсивши ее, выдаиваютъ росу съ четырехъ концовъ. Этимъ онѣ задаиваютъ чужихъ коровъ ⁴⁾. — Отъ *impotentia virilis* рекомендуется такое средство: вынуть изъ земли колышекъ, помочиться въ ямку и снова вставить туда колышекъ, уже другимъ концомъ вверхъ ⁵⁾. Что колышекъ здѣсь изображаетъ фаллусъ, это несомненно. Въ народной поэзіи есть аналогичные образы съ тѣмъ же значеніемъ. Напр., въ былинахъ о Ставрѣ — чернильница и перо, кольцо и свайка. — Чтобы погубить кого-нибудь на смерть, одѣваютъ птицу, какъ человѣка, даютъ ей имя этого человѣка и хоронятъ ее ⁶⁾. — Широко распространено у различныхъ народовъ вѣрованіе въ то, что, поражая изображеніе человѣка, поражаешь его самого. Если прострѣлить чей-нибудь портретъ, то умереть изображенный на немъ ⁷⁾. Съ

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, 133.

²⁾ Потѣбня. Изъ зап. по теор. слов., 441.

³⁾ Н. Г. Козыревъ. Колдовство и знахарство въ Островскомъ уѣздѣ (рукопись).

⁴⁾ Потѣбня. О мионч. знач. нѣк. повѣрій и обрядовъ, 290.

⁵⁾ *Wisła*, XII, 538. *Méluşine*, VI, 90.

⁶⁾ *Bartsch*, *ibid.*, II, 329.

⁷⁾ Поповъ, *ibid.*, 447.

этою же цѣлью протрѣливаютъ восковое изображеніе ¹⁾. Между прочимъ на этомъ вѣрованіи покоится одна изъ легендъ о св. Николаѣ. Жидовинъ поручилъ иконѣ св. Николая оберегать имущество. Разбойники обокрали жидовина. Жидовинъ въ наказаніе бьетъ икону. Послѣ этого св. Николай является разбойникамъ съ ранами на тѣлѣ ²⁾.— У румынъ въ гробъ къ груднымъ дѣтямъ кладутъ два шарика воску, напитанные молокомъ матери, чтобы у матери не болѣли груди ³⁾. Шарикъ, несомнѣнно, здѣсь изображаетъ материнскія груди.—Когда новобрачная сядетъ за столъ, тотчасъ дадутъ ей чужого ребенка на руки, чтобы и ей имѣть дѣтей ⁴⁾. Это—изображеніе желаннаго явленія.—Чтобы умертвить врага, надо сдѣлать изъ глины маленькаго человѣка и, уложивъ его въ нарочно сдѣланный деревянный гробокъ, закопать въ землю. По мѣрѣ его истрѣванія, будетъ разрушаться и здоровье врага ⁵⁾. Чара эта была извѣстна еще ассирійцамъ ⁶⁾. Бирманцы дѣлаютъ такое изображеніе изъ земли, взятой изъ-подъ слѣда человѣка, котораго хотятъ зачаровать ⁷⁾. Слѣдъ человѣка—часть самого человѣка. Что продѣлаешь надъ слѣдомъ, то случится и со всѣмъ человѣкомъ. Поэтому чары надъ слѣдомъ очень распространены и разнообразны. Но всегда онѣ являются изображеніемъ желаннаго явленія. Напримеръ, если варить золу, въ которой остались слѣды вора, то послѣдній самъ придетъ къ обокраденному, потому что у него будетъ кипѣть кровь ⁸⁾. Мы уже видѣли, что вещь разсматривается какъ часть своего владѣльца. Поэтому и надъ лоскутомъ отъ платья вора, какъ надъ слѣдомъ, можно продѣлывать чары въ родѣ чаръ надъ слѣдомъ. Если воръ оставитъ на мѣстѣ кражи лоскутъ платья, то

¹⁾ Wisła, III, 695.

²⁾ Е. Аничковъ. „Микола Угодникъ“, 26.

³⁾ Жив. Ст., 1913, III—IV, 367.

⁴⁾ Арх. И. Р. Г. О., XXXVIII, 25.

⁵⁾ Д. К. Зеленинъ, *ibid.*, I, 295.

⁶⁾ Масперо, *ibid.*, 185.

⁷⁾ О. Миллеръ, *ibid.*, 419.

⁸⁾ В. Андерсонъ. Романъ Апулея и народная сказка. Т. I. Казань, 1914, ст. 237.

этотъ ключекъ съ терновыми вѣтками, булавками и стекломъ надо повѣсить въ трубу. Это вызоветъ у вора нестерпимыя боли во всѣхъ членахъ тѣла ¹⁾). Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ чарованію подвергается какая-нибудь вещь, имѣющая отношеніе къ человѣку, котораго желаютъ зачаровать, обрядъ до нѣкоторой степени перестаетъ быть просто изобразительной чарой: колдунъ въ такихъ случаяхъ какъ бы прямо дѣйствуетъ физически на другого человѣка. Если при кровотеченіи изъ носа собранную въ яичную скорлупку кровь бросить на горячіе угли, то кровь остановится. Засыханіе крови въ скорлупкѣ изображаетъ засыханіе крови въ носу ²⁾). Но въ то же самое время кровь въ носу какъ бы на самомъ дѣлѣ подвергается дѣйствию горячихъ углей: они сушатъ кровь, вытекшую изъ носа, слѣдовательно, сушатъ и ту, что осталась еще въ носу. — Ограничусь этими примѣрами; ихъ вполне достаточно, чтобы показать, какъ широко въ народѣ практикуется симпатическая магія, выражающаяся въ дѣйствіи изображающемъ.

Не менѣе распространенъ и другой видъ — передача свойствъ одного предмета другому. Посмотримъ. Съ одной стороны, вѣра въ то, что часть обладаетъ свойствомъ цѣлаго ³⁾, а съ другой — вѣра въ возможность передачи этихъ свойствъ простымъ прикосновеніемъ ⁴⁾ были причиною возникновенія амулетовъ. Не буду распространяться объ этомъ общеизвѣстномъ явленіи. Возьму лучше случаи, гдѣ играютъ роль не постоянные амулеты, а предметы, къ которымъ прибѣгаютъ только въ опредѣленные моменты. Особенною популярностью въ этомъ отношеніи пользуются останки умершаго. Дикіе поѣдаютъ умершихъ родственниковъ съ цѣлью пріобрѣтенія ихъ добрыхъ свойствъ ⁵⁾). Сообщаемые Фрезеромъ въ упоминавшейся выше работѣ случаи поѣданія „человѣко-боговъ“ покоятся на той же психологи-

¹⁾ Потѣбня. О миѣнч. знач., 308.

²⁾ W. Von Schulenburg, *ibid.*, 102.

³⁾ Спенсеръ. Тайнственный міръ. Спб. 1899, ст. 52.

⁴⁾ *Revue d. T. P.*, I, 153.

⁵⁾ Спенсеръ, *ibid.*, 47.

ческой основѣ. Это—своеобразное „пріобщеніе“. Поѣдающій пріобрѣтаетъ свойства поѣдаемаго. Отголоски такого вѣрованія до сихъ поръ встрѣчаются въ народныхъ поэтическихъ произведеніяхъ. Напримѣръ, въ сказкѣ сила богатыря передается другому съ его выпитою кровью ¹⁾. Святоторъ передаетъ свою силу со своей пѣной ²⁾. Если можно передавать и получать такимъ образомъ хорошія качества, то можно передавать и дурныя. Болѣзнь можно перевести съ одного человѣка на другого при помощи слюны или волосъ больного ³⁾. Точно такъ же можно передать болѣзнь и черезъ бѣлье больного. Въ бѣльѣ, въ какомъ человѣкѣ захворалъ лихорадкою, выйти на распутьѣ и тамъ снявъ его оставить. Кто подниметъ, на того и перейдетъ лихорадка ⁴⁾. Въ сказкѣ королевы хотятъ умыться кровью красавицы, чтобы самимъ сдѣлаться красавицами ⁵⁾. Когда одинъ человѣкъ „пріобщается“ частью другого, то между ними устанавливается какая-то связь, какое-то единство. Поэтому, если желаютъ пріобрѣсти чью-нибудь любовь, то стараются свою кровь или потъ, передать съ пищей этому человѣку ⁶⁾. Если допустить существованіе такого „закона природы“, то нѣтъ ничего удивительнаго, что фельдшеръ, которому, вмѣсто его отрубленной руки, приросла рука вора, самъ сдѣлался воромъ ⁷⁾. Симпатическое родство между двумя существами можетъ установиться даже благодаря одной лишь общности имени. Младенецъ, носящій имя преподобнаго, будетъ счастливъ, мученика — несчастливъ ⁸⁾. Выше мы видѣли, что въ заговорахъ отмѣчается то свойство покойника, что онъ онѣмѣлъ, оцѣпенѣлъ и боли не чувствуетъ. Поэтому-то при разныхъ боляхъ и стараются какъ-нибудь притти въ со-

¹⁾ Д. К. Зеленинъ. Великорусскія сказки Пермской губ. ПГ. 1914, ст. 20.

²⁾ Жив. Ст. XXI, II- IV, 246.

³⁾ W. Von Schulenburg, *ibid.*, 223.

⁴⁾ Зеленинъ. Опас. рук. арх. И. Р. Г. О., I, 439.

⁵⁾ Арх. И. Р. Г. О., XXVIII, 19—24.

⁶⁾ W. Von Schulenburg, *ibid.*, 117—118.

⁷⁾ Grimm. Kinder-und-Haus-Märchen. II, 183.

⁸⁾ Зеленинъ, *ibid.*, 73.

прикосновеніе съ покойникомъ, чтобы получить его завидныя качества. Останки покойника считаются талисманами ¹⁾. Желая получить исцѣленіе, кусаютъ палець трупа, прикасаются къ трупу ²⁾. Трутъ пальцемъ покойника больной зубъ ³⁾. Мертвая рука цѣлебна ⁴⁾. Лѣчатъ могильными косточками ⁵⁾. Такъ какъ гвоздь въ гробу имѣеть нѣкоторое отношеніе къ покойнику, то и онъ обладаетъ тѣми же свойствами ⁶⁾. Зубъ покойника помогаетъ отъ головной боли ⁷⁾. Зубъ умершаго насильственной смертью цѣлебенъ. Имъ древніе римляне совѣтовали накалывать десны ⁸⁾. Они же лѣчили эпилептиковъ кровью и тѣломъ гладіаторовъ ⁹⁾. Если ту палку, которой мѣряли гробъ покойника, подсунуть подъ крышу чужого дома, то и тамъ будетъ покойникъ ¹⁰⁾. Когда ѣдутъ пахать, нельзя садиться на дальней лавкѣ, потому что на эту скамью ставятъ покойника ¹¹⁾. Повидимому, „мертвенность“ черезъ скамью и пахаря можетъ передаваться землѣ. Зубную боль можно вылѣчить, тѣмъ или инымъ способомъ придя въ соприкосновеніе съ животнымъ, обладающимъ хорошими зубами. Древніе лѣчили зубы, накалывая десны зубами собаки, ящерицы или ужа ¹²⁾. Жеваніе волчьяго зуба помогаетъ легкому прорѣзыванію зубовъ у ребенка ¹³⁾. Въ Россіи волчій зубъ вѣшаютъ дѣтямъ на шею для зуборощенія ¹⁴⁾. Иногда въ мышинныхъ гнѣздахъ находятся камушки, изгрызенные мышатами; камушки эти у малорусовъ служатъ средствомъ отъ зуб-

¹⁾ Mélusine, VIII, 38.

²⁾ Wuttke, *ibid.*, 126.

³⁾ Жив. Ст., 1901, III—IV, 134.

⁴⁾ Wuttke, *ibid.*, 126.

⁵⁾ Поповъ, *ibid.*, 201.

⁶⁾ Wuttke, *ibid.*, 126. W. Von Schulenburg, *ibid.*, 235.

⁷⁾ *Ibid.*, 335.

⁸⁾ Perret, *ibid.*, 32.

⁹⁾ Wuttke, *ibid.*, 31.

¹⁰⁾ Зеленинъ. Опис. рукоп. арх. И. Р. Г. О., I, 295.

¹¹⁾ Б. и Ю. Соколовы. Сказки и пѣсни Бѣлозерскаго края. Москва. 1915, ст. 533.

¹²⁾ Perret, *ibid.*, 115.

¹³⁾ Udziela, *ibid.*, 91.

¹⁴⁾ Сумцовъ. Личные обереги отъ глаза. Харьковъ. 1896, ст. 14.

ной боли ¹⁾. Древніе совѣтовали отъ зубной боли есть крысу дважды въ мѣсяць ²⁾. Нѣмцы также вѣрятъ, что мыши и крысы — вѣрное средство противъ зубной боли ³⁾. Чтобы вылѣчить зубы, надо откусить отъ того хлѣба, какой ѣла мышь, или откусить голову мыши ⁴⁾. Вутке замѣчаетъ по поводу цѣлебныхъ свойствъ мыши, что она была у язычниковъ-германцевъ священнымъ животнымъ, такъ какъ ея сѣра: шкурка изображала тучу, а бѣлые зубы — молнію въ тучахъ ⁵⁾. Такъ же думалъ и Аѳанасьевъ. Это крайностъ миеологовъ. Дѣло просто въ томъ, что у мыши очень хорошіе зубы, въ чемъ земледѣльцамъ и хозяйкамъ приходится очень часто убѣждаться на горькомъ опытѣ. Отсюда и желаніе воспользоваться ихъ завиднымъ качествомъ. — У румынъ отъ безплодія мужъ ѣстъ заячьи яички, жена — заячью матку ⁶⁾. Понятно, почему новобрачныхъ, передъ тѣмъ какъ вводятъ ихъ въ спальню, кормятъ пѣтухомъ ⁷⁾. Смыслъ этого обряда становится еще яснѣе, когда молодыхъ кормятъ пѣтухомъ въ постели ⁸⁾. — Въ Колумбіи неродихамъ даютъ пить отваръ гнѣзда ось и мухъ, потому что эти насѣкомыя размножаются въ большомъ количествѣ ⁹⁾. Свойства поѣдаемаго животного передаются и ребенку. Беременная женщина не должна ѣсть свинины, чтобы у ребенка не выросла щетина вмѣсто волосъ. Родителямъ даже смотрѣть нельзя на гориллу, иначе родится горилла вмѣсто ребенка ¹⁰⁾. — Не даютъ дѣтямъ рыбы, чтобы не были пѣмыми ¹¹⁾. Силу одного живого существа можно передать другому. У побѣждающаго пѣтуха отрѣзаютъ

¹⁾ Жив. Ст. 1913, III--IV, 379.

²⁾ Perret, *ibid.*, 115.

³⁾ Wuttke, *ibid.*, 119.

⁴⁾ *Ibid.*, 329.

⁵⁾ *Ibid.*, 118.

⁶⁾ *Revue d. T. P.*, 1902, 521.

⁷⁾ Сахаровъ. *ibid.*, Чары, § 8.

⁸⁾ А. Котляревскій. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ. Москва. 1868, ст. 78.

⁹⁾ Levy-Gruhl, *ibid.*, 319.

¹⁰⁾ Бѣляевъ, *ibid.*, 48.

¹¹⁾ Этнографическое Обозрѣніе. II г., кн. V, ст. 256.

перья съ кончика хвоста, закатываютъ ихъ въ хлѣбъ и кормятъ этимъ хлѣбомъ побѣжденнаго пѣтуха. Побѣждавшій прежде будетъ поддаваться побѣжденному ¹⁾. Въ сказкѣ герой при помощи соколинаго перушка самъ обращается въ сокола, при помощи львинаго когтя—въ льва, при помощи рыбей чешуйки—въ рыбу ²⁾. По арабскому повѣрью, намазываніе тѣла саломъ льва дѣлаетъ человѣка мужественнымъ и гонить передъ нимъ дикихъ животныхъ ³⁾. Вѣданомъ случаѣ наблюденіе едва ли ошибочно. Вѣра въ возможность заимствовать ото льва его силу, конечно, придаетъ человѣку мужество, а запахъ львинаго сала отгоняетъ животныхъ. Но это совпаденіе чисто случайное. Приведу другіе примѣры. Нельзя бить ребенка сухой вѣткой—иссохнетъ ⁴⁾. Пуповину новорожденнаго мальчика перерѣзываютъ на книгѣ, чтобы былъ грамотный, дѣвочки—на прядильномъ гребнѣ, чтобы была искусная пряжа ⁵⁾.—Въ Новой Зеландіи, съ цѣлю придать мальчику твердость, даютъ ему глотать камушки ⁶⁾. — Армяне кладутъ камень между вѣтвями дерева, чтобы плоды его окрѣпли ⁷⁾. — У насъ камни кладутъ на капустныя грядки, чтобы капуста была тверже ⁸⁾. — Чтобы поссорить парня съ дѣвушкой, надо бросить между ними песку, взятаго съ мѣста, гдѣ подрались два пѣтуха ⁹⁾. Носить при себѣ голубиное сердце — вѣрная дорога къ любви. Это знали и древніе римляне: *Si tecum habueris cor columnis, omnes te ament* ¹⁰⁾.

Въ большинствѣ приведенныхъ примѣровъ желанное свойство воспринималось человѣкомъ отъ другого предмета. Но гораздо распространеннѣе, кажется, обратное

¹⁾ Э. О., 1913, в. I—II, 252.

²⁾ Жив. Ст., XXI, II—IV, 348.

³⁾ Frazer, *ibid.*, II, 88.

⁴⁾ Манделъштамъ. Опытъ объясненія обычаевъ, созданныхъ подъ влияніемъ мѣта. Спб. 1882, ст. 291.

⁵⁾ Зеленинъ. Оп. рук. II, 663.

⁶⁾ О. Миллеръ, Илья Муромецъ, 132.

⁷⁾ Э. О., 1889, II, 205.

⁸⁾ Зеленинъ, *ibid.*, 682.

⁹⁾ W. von Schulenburg, *ibid.*, 118.

¹⁰⁾ Сахаровъ, *ibid.*, Чары, № 8. Жив. Ст., 1913, III—IV, 316.

явление—передача нежелательнаго свойства (болѣзни) отъ человѣка чему-нибудь другому. Какъ помимо воли человѣка на него могутъ переходить различныя свойства другихъ живыхъ существъ и предметовъ, такъ и обратно: свойства человѣка сами собой передаются окружающимъ его предметамъ. По представленію дикарей племена Баганда, неродиха мѣшаетъ плодородію сада ея мужа, а женщина, часто рожающая, наоборотъ, увеличиваетъ плодородіе сада ¹⁾. Естественно, что примитивный человѣкъ старается использовать такое взаимодействіе вещей въ свою пользу. Почему, наприм., не попробовать передать такимъ образомъ кому-нибудь свою болѣзнь? Передавать можно другому человѣку, животному, неодушевленнымъ предметамъ. Кажется—всему, чему угодно. Особенно часто болѣзнь передается животнымъ. Въ Германіи больной лихорадкой идетъ въ лѣсъ, отыскиваетъ гнѣздо куличка съ маленькими птенцами, беретъ одного и носитъ при себѣ нѣкоторое время. Потомъ опять относить птичку въ гнѣздо, думая, что съ ней онъ относитъ и лихорадку ²⁾. Или же носитъ на шеѣ живыхъ пауковъ, жабу и потомъ бросаетъ ихъ въ воду ³⁾. Больной желтухой носитъ на груди лinya и потомъ бросаетъ его въ текущую воду ⁴⁾. Сука должна перескочить черезъ ребенка больного сухоткой, и онъ выздоровѣетъ ⁵⁾. Поросенокъ долженъ пройти чрезъ больного ⁶⁾. Вертятъ больного ребенка вокругъ туши осла ⁷⁾. Негры переводятъ болѣзнь на курицу ⁸⁾. Евреи вертятъ вокругъ головы черную курицу, разрываютъ ее надъ больнымъ и зарываютъ. Когда курица сгнѣетъ и боль пройдетъ ⁹⁾. Отъ „собачьей старости“ въ банѣ парятъ вѣникомъ ребенка

¹⁾ Levy - Bruhl, *ibid.*, 348.

²⁾ Wuttke, *ibid.*, 307.

³⁾ Dr. Grohmann. *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren.* 1864. I, 166.

⁴⁾ W. von Schulenburg, *ibid.*, 100.

⁵⁾ Wisła, X, 842.

⁶⁾ Udziela, *ibid.*, 102.

⁷⁾ Mélusine, VIII, 294.

⁸⁾ Réville, *ibid.*, 95.

⁹⁾ Wisła, XIX, 173.

и шенка. Если шенокъ послѣ этого сдохнетъ, ребенокъ поправится ¹⁾. Отъ сухотъ — больного купаютъ вмѣстѣ съ котомъ или псомъ, котораго потомъ выбрасываютъ далеко за домъ ²⁾. Ногти, срѣзанные съ рукъ больного, вмѣстѣ съ хлѣбомъ даютъ псу ³⁾. Древнiе передавали болѣзнь шенку, прижимая его къ больному мѣсту ⁴⁾. Но возможно и обратное дѣйствiе: передача силы животнаго человѣку. У румынъ больной ложится на животъ, а медвѣдь наступаетъ ему на спину ⁵⁾. Можно болѣзнь передать дереву, сдѣлавши въ немъ дыру и забивши туда что-нибудь, принадлежащее больному ⁶⁾, чаще всего его волосы или ногти ⁷⁾. Въ Польшѣ просверливаютъ дыру въ деревѣ и забиваютъ туда ногти ⁸⁾. Во Францiи проводятъ больного черезъ дубъ или бузину, потомъ обрѣзки его ногтей засовываютъ за кору дерева ⁹⁾. Ячмень трутъ ячменнымъ зерномъ и бросаютъ его въ чужое колодезье ¹⁰⁾. Вбиваютъ боль въ дыру въ яблонѣ, грушѣ, дубу ¹¹⁾. Забиваютъ боль въ дыру осиновымъ колышкомъ ¹²⁾. Отъ зубной боли цѣлуютъ рябину ¹³⁾. Грызутъ съ тою же цѣлью сосну ¹⁴⁾. Вбиваютъ гвоздь въ вербу ¹⁵⁾. Верба сохнетъ—человѣкъ поправляется. Рубаху больного вѣшаютъ на дерево: кто ее возьметъ, тотъ и заболѣетъ, а хозяинъ поправится ¹⁶⁾. Обмываютъ больного и воду выливаютъ на плетень. Туда же перейдетъ и бо-

¹⁾ Жив. Ст., 1897, II, 238.

²⁾ Udziela, *ibid.*, 99, bis.

³⁾ *Ibid.*, 187.

⁴⁾ Perret, *ibid.*, 145.

⁵⁾ Mélusine, VIII, 284.

⁶⁾ Wuttke, *ibid.*, 308.

⁷⁾ Поповъ, *ibid.*, 208.

⁸⁾ Wisła, XVI, 426.

⁹⁾ Mélusine, III, 559.

¹⁰⁾ Wisła, XIX, 174. W. von Schulenburg, *ibid.*, 225.

¹¹⁾ Udziela, *ibid.*, 186.

¹²⁾ Поповъ, *ibid.*, 215.

¹³⁾ *Ibid.*, 218.

¹⁴⁾ *Ibid.*, 204.

¹⁵⁾ Wisła, X, 342.

¹⁶⁾ *Ibid.*, XIX, 172. Cp. Réville, *ibid.*, I, 95.

лѣзнь ¹⁾. Болѣзнь переводится на какой-нибудь предметъ, и затѣмъ предметъ этотъ уничтожается ²⁾.

Всѣ вышеприведенные примѣры показываютъ, что *чарованіе дѣйствіемъ, какъ изобразительнымъ, такъ и передающимъ свойства и качества предметовъ, исполнѣ самостоятельно и независимо отъ слова*. Когда мы эти виды чаръ встрѣчаемъ въ соединеніи со словомъ, то они также играютъ роль исполнѣ самостоятельную, вовсе не ограничивающуюся простой иллюстраціей пожеланія, выраженнаго въ словесной формулѣ. Значитъ, въ параллелистическихъ заговорахъ съ дѣйствіемъ мы имѣемъ два элемента, одинаково обладающихъ магической силой. Какой же изъ нихъ долженъ считаться болѣе сильнымъ, основнымъ? Существуетъ еще одинъ видъ заговоровъ съ обрядомъ; онъ дастъ отвѣтъ на нашъ вопросъ. Это коротенькія формулки-заговоры, поясняющія дѣйствіе. Онѣ намъ покажутъ, какъ слились слово и дѣйствіе, и какую роль при этомъ играло слово. Покажутъ, что роль его при дѣйствіи первоначально была чисто служебная. *Слово первоначально только поясняло дѣйствіе*.

При засѣканіи „утина“, больной ложится ницъ черезъ порогъ, и, когда онъ такъ лежитъ, лѣкарка-старуха кладетъ на спину ему вѣникъ и ударяетъ по немъ остриемъ топора. Больной спрашиваетъ: „Что съчешь?“ Лѣкарка отвѣчаетъ: „Утинъ сѣку“. „Сѣки крѣпче!“ говоритъ больной ³⁾. Что это такое? Очевидно, драматическое изображеніе засѣканія топоромъ болѣзни. Лѣкарка засѣкаетъ болѣзнь, а діалогъ только поясняетъ смыслъ совершающагося дѣйствія. Болѣзни можно выгонять и безъ словъ. Больного можно просто на просто выпоротъ осиновыми прутьями ⁴⁾. Кликушъ порюетъ кнутомъ, чтобы бѣсъ изъ нихъ вышелъ ⁵⁾. Стегаютъ больного прутьями вереска ⁶⁾. Эпилептиковъ

¹⁾ Wisła, VII, 372.

²⁾ Réville, I, 237.

³⁾ Ефименко, Матеріалы. Е. 34.

⁴⁾ Поповъ, *ibid.*, 215.

⁵⁾ *Ibid.*, 390.

⁶⁾ *Ibid.*, 208.

стегаютъ вѣникомъ ¹⁾. При падучей немочи бьютъ травой чертополохомъ ²⁾. Нахлестываютъ по стѣнамъ вицами, выгоняя изъ дому горячку ³⁾. Совершенно аналогиченъ съ обрядомъ засѣканія „утина“ другой обрядъ—ношеніе больного ребенка въ кузницу. Кузнецъ кладетъ его на наковальню и дѣлаетъ видъ, что выколачиваетъ молотомъ болѣзнь, подымая и опуская молотъ надъ ребенкомъ ⁴⁾. Слово во всѣхъ подобныхъ случаяхъ не при чемъ. Но естественно, что, если смыслъ дѣйствія почему либо окажется не совсѣмъ ясенъ, то его придется пояснить. Это важно не только для пациента, но и для самого чарующаго. Пояснительныя формулы при магическомъ обрядѣ появляются въ результатѣ раздвоенія сознанія чарующаго. Сознаніе его начало различать, что предметъ, на который направлена чара, не тождественъ съ предметомъ, на какой онъ хочетъ воздѣйствовать. Раньше въ его сознаніи было совпаденіе этихъ двухъ предметовъ; теперь оно нарушено. Восковая фигура, напимѣръ, уже не тождественна человѣку. Отсюда—стремленіе опредѣлить точнѣе смыслъ дѣйствія, начинающаго возбуждать сомнѣніе въ своей цѣлесообразности. Поясненіе возникаетъ психологически необходимо. Оно сначала создается въ умѣ чарующаго въ формѣ сужденія, отвѣчающаго на возникшее сомнѣніе. Затѣмъ сужденіе это выражается словомъ. Отчасти этому способствуетъ напряженность душевнаго состоянія чарующаго. Она заставляетъ человѣка высказать владѣющую имъ мысль. Отголосокъ подобныхъ явленій встрѣчается и у насъ когда мы, подъ вліяніемъ напряженнаго душевнаго состоянія, невольно вслухъ высказываемъ свои желанія или наблюденія. Отчасти же заставляетъ человѣка высказаться вслухъ увѣренность, что слова его могутъ быть услышаны существомъ, противъ котораго направлены чары. И вотъ онъ подтверждаетъ, что онъ дѣлаетъ именно то-то, а не что-либо другое. Такъ, напр., установился обычай лѣчить отъ „собачьей старости“ при помощи перепеканія. У изо-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., 209.

³⁾ Ibid., 208.

⁴⁾ Mélusine, VI, 208.

брѣтателя даннаго способа, очевидно, была какая-то руководящая идея, заставившая его лѣчить именно этимъ путемъ. Но для его преемниковъ съ теченіемъ времени идея эта стала неясна. Потребовалось поясненіе къ дѣйствию. И вотъ при перепеканіи происходитъ діалогъ между знахаркой и матерью ребенка: „Бабка, бабка, что дѣлаешь?“ — Перепекаю младенца Алексѣя. — „На что?“ — Выгоняю изъ него собачью старость. — „Перепекай же и выгоняй собачью старость, чтобы не было отрыжки“ ¹⁾.

Мы видѣли, что сѣченіе больного производится безъ заговора. Оно дѣйствительно и такъ, потому что все дѣло сводится къ простому физическому воздѣйствию на злое существо-болѣзнь. Но для большей опредѣленности смысла сѣченія къ нему могутъ присоединяться и слова. Сѣкутъ и приговариваютъ, напр.: — „отѣкаю криксы-плаксы“... ²⁾ Отъ грыжи грызутъ пупъ больного со словами: „Не тѣло и не пупъ кусаю, а кусаю злую и лихую грыжу, выживаю, выгоняю изъ тѣла и укрѣпляю раба божьяго на вѣки“ ³⁾. Слова опять только поясняютъ дѣйствіе. Они здѣсь настолько не важны, что лѣченіе можетъ вполне обходиться и безъ нихъ, даже и безъ грызенія пупа человѣкомъ. Просто припускаютъ къ пупу мышь, и она загрызаетъ грыжу ⁴⁾. — На ивѣ сплетаютъ въ одинъ узелъ 3 вѣтки и поясняютъ: „Weide, ich winde, Fieber, ich binde meine 77 Fieber ein“ ⁵⁾. — При водянкѣ срѣзаютъ ногти съ рукъ и ногъ, привязываютъ къ живому раку и бросаютъ черезъ голову въ воду, приговаривая: „alle Krankheit, Leid u. Pein, werf ich in den Fluss hinein“ ⁶⁾. Мать лижетъ ребенка въ лобъ, приговаривая: „Je suis une vache, j'ai vélé, j'ai allaité mon veau et l'ai léché; que le mauvais oeil ne lui fasse point de mal“ ⁷⁾!

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 70.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 151.

³⁾ Поповъ, *ibid.*, 209.

⁴⁾ *Ibid.*, 72.

⁵⁾ Wuttke, *ibid.*, 308.

⁶⁾ *Ibid.*, 315—316.

⁷⁾ Mélusine, IX, 115.

Больного кладутъ въ могилу и, изображая похороны, посыпаютъ его землею и оставляютъ тамъ, пока не заснетъ ¹⁾. Что это значитъ? Слова, произносящіяся при бросаніи земли, даютъ разгадку. Говорятъ: *Tu est venu de terre, tu retourneras à la terre et au jour du jugement tu ressusciteras!* Теперь дѣйствіе все понятно. Понятно, почему больной долженъ и заснуть. Пробужденіе его будетъ изображать воскресеніе. Изображается обновленіе человѣка воскресеніемъ. Симпатическое значеніе такого обряда понятно само собой. Съ этимъ надо сопоставить очищеніе человѣка изображеніемъ второго его рожденія—обычай, широко распространенный у различныхъ народовъ ²⁾.—Обрядъ лѣченія отъ лигатуры, сопровождающійся кропленіемъ больного мочей, связанъ съ заговоромъ: *Im Harm und Bluot bin ich geboren. All Zauberei und Hexerei sind an mir verloren* ³⁾. Опять одно дѣйствіе безъ словъ было бы не понятно. Слово поясняетъ обрядъ, символизирующій возрожденіе.—Отъ глаза бросаютъ соль, приговаривая: *Le gros sel dans l'oeil de l'envieux* ⁴⁾! Опять фраза служитъ поясненіемъ. Соль у всѣхъ почти народовъ рассматривается, какъ предохранительное средство отъ дурного глаза ⁵⁾. У насъ новобрачныхъ обсыпаютъ солью, чтобы предохранить отъ порчи.—Средство противъ глаза: проколоть иглой кусокъ бумаги, говоря: *Voici l'oeil d'un tel, l'envieux!* и сжечь бумагу ⁶⁾. Въ чемъ тутъ дѣло, мы поймемъ, если сравнимъ этотъ способъ чаръ съ упомянутымъ выше ослѣпленіемъ жабы. Тамъ ослѣпленіе жабы изображало ослѣпленіе ненавистнаго человѣка, а здѣсь — болѣе отдаленный способъ изображенія того же результата. Словесная формула опять только привѣсокъ.—Чтобы возвратить украденную вещь, добываютъ Св. Дары, кладутъ ихъ на что-нибудь, имѣющее отношеніе къ украденному, и прокалываютъ иглой. При первомъ уколѣ гово-

¹⁾ *Mélusine*, VIII, 203.

²⁾ См. *Gaidoz*, *Frazer*.

³⁾ *Mélusine*, VII, 19.

⁴⁾ *Ibid.*, VII, 236.

⁵⁾ *Ibid.*, X, 40—41.

⁶⁾ *Ibid.*, IX, 115.

рять: Dieb, ich steche dein Gehirn; du sollst deinen Verstand verlier'n ¹⁾! Отъ „ляку“ жгутъ кужаль и приговариваютъ: „Куды дымъ, туды и лякъ“ ²⁾. Ребенка (отъ „сцѣни“) обсыпаютъ ячменемъ и сзываютъ куръ, прося ихъ, чтобы онѣ склевали „сцѣнь“ ³⁾.

Во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ дѣйствіе явнымъ образомъ перевѣшиваетъ слово. Пояснительныя же формулы по своему виду неопредѣленны и измѣнчивы. Онѣ то просто поясняютъ дѣйствіе, какъ при завязываніи лихорадки или ослѣпленіи, то къ нимъ присоединяется элементъ пожеланія, какъ въ словахъ матери, лижущей ребенка, то, наконецъ, объясненіе и пожеланіе сливаются и выражаются одними и тѣми же словами, какъ, напр., въ слѣдующемъ случаѣ. Отъ зубной боли—„трѣми камушочками у хаи зачаркнѣшь шаку: „кабъ яны замлѣли, закамянѣли, и ниразу кабъ не болѣли“ ⁴⁾. Прикосновеніемъ камня здѣсь передается его качество. Самостоятельность такихъ чаръ безъ словъ мы видѣли. Формула же въ одно и то же время поясняетъ, что это продѣлывается для того, чтобы зубы закамнѣли, и высказываетъ пожеланіе въ томъ же смыслѣ. А уже подобному пожеланію ничего не стоитъ обратиться въ параллелистическую формулу. Тогда, наприм., прикладывая камень къ головѣ, будутъ говорить: *qu'elle soit dure comme la pierre* ⁵⁾! Такимъ образомъ устанавливается прямой переходъ отъ объясненія дѣйствія къ параллелистическимъ заговорамъ, сопровождающимся соответствующимъ дѣйствіемъ.

Послѣ сдѣланнаго обзора мы уже въ правѣ, кажется, опредѣленно отвѣтить на вопросъ, на чьей сторонѣ перевѣсъ въ этихъ заговорахъ: на сторонѣ слова или дѣйствія? Отвѣтъ будетъ въ пользу дѣйствія. Слово же придется разсматривать, какъ объясненіе дѣйствія, вылившееся въ форму сравненія-пожеланія. Передъ нами раскрывается слѣдующій процессъ развитія чаръ. Сначала—чары симпа-

¹⁾ Wlislöcki, *ibid.*, 118.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 36.

³⁾ *Ibid.*, 39.

⁴⁾ *Ibid.*, 83.

⁵⁾ *Mélusine*, VII, 19.

тическимъ дѣйствиємъ, либо изобразительнымъ, либо передающимъ извѣстное качество. Напр., ослѣпленіе жабы вызываетъ слѣпоту человѣка, прикосновеніе мертвой кости—замираніе зубной боли. Вторая ступень уже сопровождается словомъ. Слово поясняетъ дѣйствіе, которое почему-либо стало нуждаться въ поясненіи. Напр., грызуть пупъ и поясняютъ, что не пупъ, а грыжу на самомъ-то дѣлѣ загрызаютъ. Прокалываютъ бумагу и поясняютъ, что прокалываютъ глазъ. Поясненіе, какъ мы видѣли, можетъ принять и форму пожеланія. На третьей ступени уже является параллелизмъ въ формулѣ и рядомъ соотвѣтствующее дѣйствіе. Но сравненіе не единственная форма, въ какую на этой ступени обращаются заговоры. Она только самая благодарная для дальнѣйшаго развитія. Поэтому-то множество эпическихъ заговоровъ и сводится къ простому сравненію, какъ своему источнику. Но рядомъ существуютъ и такіе, которые не предполагаютъ формулы сравненія. Въ дальнѣйшемъ развитіи дѣйствіе уже пойдетъ на убыль, а слово начнетъ разрастаться все больше. Часть формулы съ „какъ“ будетъ увеличиваться за счетъ отмирающаго дѣйствія. Но процессъ этотъ будетъ возможенъ только съ того момента, какъ слово пріобрѣтетъ въ глазахъ человѣка самостоятельную магическую силу, одинаковую съ силой обряда. Эту силу слово пріобрѣтаетъ какъ разъ въ стадіи параллелизма—„какъ—такъ“. Дѣло происходитъ слѣдующимъ образомъ. Параллелистическія формулы образовались подъ вліяніемъ дѣйствія. Сравнилось либо изобразительное дѣйствіе, либо качество, передававшееся отъ одного предмета другому. Магическая сила была на сторонѣ дѣйствія. Но, благодаря долгому сосуществованію этихъ двухъ элементовъ, формулы позаимствовали отъ обряда часть магической репутации. Перестали точно разграничивать ихъ роли. Когда слово сдѣлало такое заимствование, то появился по аналогіи съ первымъ видомъ новый видъ параллелистическихъ заговоровъ. Въ первомъ было сравненіе—и во второмъ сравненіе. Съ этой стороны разницы никакой. Она явилась лишь въ томъ, съ чѣмъ производилось сравненіе. Сначала сравнивалось съ „нарочно произведеннымъ“ дѣйствиємъ (напр., крученіемъ веретена) или съ качествомъ, которое тутъ же и передавалось са-

мымъ дѣломъ (напр., камень прикладывался къ головѣ). Въ новомъ же видѣ сравненіе стало производиться съ „даннымъ явленіемъ“. Видъ красной зари естественно наводилъ на сопоставленіе съ кровью. И вотъ по аналогіи съ существующими уже заговорами создается новый—такого характера: „Какъ вечерняя и утренняя заря станеть потухать, такъ бы у моего друга милого всѣмъ недугамъ потухать“¹⁾. Чаше всего это относится къ крови, потому что „де сонце ходить, тамъ кровь знимаетьця; де сонце заходитъ, тамъ кровь запикаетьця“²⁾.

Такъ слово отрывается отъ дѣйствія. Съ этой поры оно—самостоятельная магическая сила. Вотъ этотъ-то моментъ, рѣшительный въ исторіи заговора, Потебня и не отмѣтилъ, давая свое генетическое опредѣленіе. Происшедшій безсознательно разрывъ съ обрядомъ далъ широкій просторъ слову. Раньше оно ограничивалось дѣйствіемъ. Сравнить можно было лишь съ тѣмъ, что дѣлалось, или съ качествомъ предмета, употреблявшагося при чарахъ. Теперь этихъ путей нѣтъ. Слово свободно. Сравнить можно съ чѣмъ угодно, лишь бы находились черты сходства. Параллелизмъ, проникающій всю народную поэзію, параллелизмъ, усматриваемый человѣкомъ между нимъ и природою, широкимъ потокомъ ворвался въ область заговора. Можно сравнивать съ зарей, звѣздами, солнцемъ, водой, деревомъ, птицей, звѣремъ и т. д. и т. д. Вся природа теперь можетъ найти себѣ мѣсто въ первомъ членѣ формулы *quomodo*. Разница съ прежними чарами все-таки будетъ не очень замѣтна. Вѣдь и тутъ и тамъ сравненіе производится съ явленіемъ природы. Утерялось во второмъ случаѣ только дѣйствіе. Но вѣдь оно утерялось потому именно, что стало забываться его значеніе. Притомъ же оно было и съ внѣшней стороны часто такъ незначительно, что его легко можно было опустить. Раньше, когда дѣйствіе было на первомъ планѣ, читая заговоръ отъ головной боли, прикладывали, камень къ головѣ и говорили: *qu'elle soit dure comme la pierre!* Но стоитъ только камень не

¹⁾ Р. Ф. В., 1907, III—IV, 133.

²⁾ Ефименко, Мал. Зак., № 38.

приложить къ головѣ, и заговоръ обратится въ другой видъ. гдѣ сравниваютъ уже съ „даннымъ явленіемъ“. Фраза *qu'elle soit dure comme la pierre* будетъ выражать сравненіе не съ какимъ-либо опредѣленнымъ камнемъ, прикладывающимся къ головѣ, а вообще съ камнемъ. Это уже будетъ сравненіе совершенно такого же характера, какъ и сравненіе съ зарей. Примѣръ съ прикольнымъ, приводимый Потебней, стоитъ какъ разъ на полпути обращенія чары-дѣйствія и параллельнаго заговора въ заговоръ-параллелизмъ, не сопровождающійся дѣйствіемъ. Болѣе того, переходъ становился еще незамѣтнѣе потому, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ данное явленіе могло играть совершенно ту же роль, что и нарочно произведенное. Заря убываетъ. Свѣтъ луны послѣ полнолунія также убываетъ. Это знахаремъ ставится въ параллель съ убылью болѣзни. Въ заговорѣ отъ бородавокъ, читающемся при убывающемъ мѣсяцѣ, говорится:

Der Mond ist gross,
Der Mond ist klein.
Gewächse, du sollst auch vergehen ¹⁾.

Но нельзя ли какъ-нибудь установить болѣе тѣсную связь между этими двумя явленіями? Установить ту связь, какую мы видѣли на первой ступени чаръ. Оказывается, можно. Напр., во время убыли луны проводятъ рукой по стѣнѣ, на какую падаетъ лунный свѣтъ, и потомъ поглаживаютъ бородавки той же рукой. Это продолжается въ теченіе цѣлой недѣли. Бородавки послѣ того должны пропасть ²⁾. Благодаря возможности такой связи фазы луны играютъ важное значеніе при чарахъ. Если надо умертвить или извести живое, то чары слѣдуетъ производить при полнолуніи или на ущербѣ; если же дѣло идетъ о возвращеніи и укрѣпленіи, то, напротивъ—при нарастающемъ мѣсяцѣ ³⁾. Такимъ образомъ оказывается, что въ обоихъ ви-

¹⁾ W. von Schulenburg. *Wendische Volkssagen*, 96.

²⁾ Д аль, *ibid.*, 83.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 319.

дахъ чаръ дѣйствиємъ переходъ отъ явленія, нарочно произведеннаго, къ данному почти неуловимъ. Такъ пока незначительна повидимому разница между новымъ и старымъ видами заговоровъ. Но разъ сдѣлана брешь, она будетъ все болѣе и болѣе расширяться. Сравненіе перестаетъ ограничиваться сферою явленій окружающей природы. Человѣкъ отъ нихъ переходитъ къ тѣмъ отношеніямъ, какія онъ видитъ въ человѣческой средѣ. Такъ паренъ, желая „присушить“ дѣвку, говоритъ: „Какъ малый младенецъ отъ матери прочь не отходитъ, держитъ сохнетъ по всякой части и по всякое время... такъ бы держалась раба божія“... ¹⁾. Вполнѣ возможно предположить, что и въ подобныхъ еще случаяхъ нѣкогда употреблялось дѣйствіе вродѣ того, какъ при лѣченіи бородавокъ луннымъ свѣтомъ. Какая-нибудь принадлежность ребенка, можетъ быть, приводилась въ соприкосновеніе съ предметомъ присушки. Но и этимъ дѣло не ограничивается. Область сравненія все растетъ. Къ дѣлу привлекается преданіе. До сихъ поръ все были сравненія съ чѣмъ-нибудь наличнымъ, часто повторяющимся, или съ тѣмъ, что всегда легко могло быть воспроизведено, а теперь будутъ сравнивать съ чѣмъ-нибудь, о чемъ слышали, о чемъ говоритъ преданіе. Кровь течетъ. Надо остановить. Слышали, что, когда Іоаннъ крестилъ Христа, вода въ Іорданѣ стала. Параллель готова. И вотъ возникаетъ заговоръ: „Стань крѣвь у рани, якъ вода въ Ирдани, кеды ксцивъ свентый Янъ, кеды ходзивиъ Христось Панъ“ ²⁾. Это опять одинъ изъ важныхъ моментовъ. Мы присутствуемъ при зарожденіи эпической части. Выхваченное изъ преданія событіе—это ячейка, которая будетъ все разрастаться, заполняя собою и все увеличивая первую часть формулы. Такъ, только что приведенное сравненіе можетъ дать поводъ, примѣрно, къ слѣдующему распространенію формулы: *Jesus that was in Bethleem born, and bartyzed was in the flumen Jordane, as stente the water at hys comyng, so stente the blood of thys Man* ³⁾. Я, ко-

¹⁾ Ефименко. Матеріалы, А., 10.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 69.

³⁾ Ebermann, *ibid.*, 26.

нечно, не утверждаю, что вторая изъ приведенныхъ редакцій мотива развилась непосредственно изъ первой. Вариантовъ и той и другой редакціи было, навѣрное, безчисленное множество. Гдѣ точки ихъ реального соприкосновения, сейчасъ опредѣлить не возможно, да и врядъ ли когда-либо явится такая возможность. Вѣдь до насъ дошла и теперь записана только ничтожная часть той массы вариантовъ, какая на протяженіи вѣковъ вращалась среди народа. Я только намѣчаю общій путь движенія. Насколько разнообразны были дальнѣйшія формы, какія принималъ этотъ мотивъ, можно видѣть изъ работы Эбермана. — Первая половина подобныхъ заговоровъ можетъ разрастись до цѣлаго разсказа о какомъ-нибудь событіи, во второй же останется пожеланіе, чтобы такъ же было и въ данномъ случаѣ. Получится видъ заговора-параллелизма съ эпической частью. — Таковымъ мнѣ представляется процессъ органическаго развитія заговора. Но это отнюдь не значитъ, что каждый заговорный мотивъ, какой мы теперь встрѣчаемъ въ формѣ позднѣйшей стадіи, обязательно прошелъ всѣ предыдущія, начиная съ чистаго дѣйствія. Нѣтъ. Процессъ этотъ совершался всей массой заговоровъ, взятой въ ея цѣломъ. Исторически ни одна изъ послѣдующихъ формъ не могла появиться раньше предыдущей. Напр., формы заговора, не сопровождающагося дѣйствіемъ, не могли появиться раньше формъ заговора, сопровождающагося дѣйствіемъ. Эволюционировали формы. Содержаніе (мотивы) также, какъ увидимъ, эволюционировало; но для него не всегда была необходима та послѣдовательность, какая требуется для формъ. Когда уже органически выработался рядъ различныхъ формъ чаръ, новыя формулы стали часто создаваться по аналогіи; и законъ послѣдовательности какъ бы отмѣнялся. Новый заговоръ могъ прямо создаться по образцу одной изъ позднѣйшихъ формъ. Если бы всѣ мотивы должны были проходить послѣдовательно всю лѣстницу формъ, то въ концѣ ея, въ эпическомъ разсказѣ, они, навѣрное, всѣ бы сохранили, хотя самое туманное, отраженіе первой ступени, чаръ-дѣйствія. Но на самомъ дѣлѣ этого нѣтъ. Во многихъ заговорахъ, при самомъ тщательномъ изслѣдованіи, нельзя найти никакихъ слѣдовъ забытаго дѣйствія. Объясняется это тѣмъ, что не всѣ заговоры возникли изъ

обряда. Множество изъ дошедшихъ до насъ заговоровъ было создано, вѣроятно, по аналогіи.

До сихъ поръ насъ занимала эволюція формъ чаръ. Мы дошли до зарожденія эпической части. Отсюда уже эволюція формы тѣсно сплетается съ эволюціей самаго мотива. Измѣненіе эпической части — развитіе мотива, разрабатывающагося въ ней. Къ эволюціи мотивовъ теперь и перехожу.

Для эпическаго мотива не обязательно прохожденіе тѣхъ формъ чаръ, какія исторически предшествовали зарожденію эпической части. Первичныя формы, какъ мы видѣли, состояли изъ простаго дѣйствія. Понятно, что затронутый выше мотивъ *Jordan-Segen*, говорящій о крещеніи Христа, не могъ выражаться въ такихъ первичныхъ формахъ. Онъ прямо родился въ формѣ сравненія, независимаго отъ дѣйствія. Потомъ принялъ эпическую форму и далѣе уже развивался по законамъ, дѣйствовавшимъ при развитіи эпической части. Но въ эпическихъ частяхъ разрабатываются и такіе мотивы, которые имѣютъ прямое отношеніе къ первичнымъ формамъ чаръ, чистому дѣйствію. Съ этими-то именно мотивами и связано органическое развитіе эпической части. Къ сожалѣнію, большинство ихъ либо извѣстно по случайнымъ, разрозненнымъ вариантамъ, либо исказилось до такой степени, что теперь уже очень трудно возстановить ихъ первоначальныя редакціи. Громадное количество извѣстныхъ эпическихъ мотивовъ, какъ, напр., *Jordan-Segen*, какъ будто не носятъ никакихъ слѣдовъ утраченнаго обряда. Но вполне возможно, что, при болѣе тщательныхъ разысканіяхъ, и подъ ними вскроется какое-нибудь давно забытое дѣйствіе. Относительно же нѣкоторыхъ а priori можно сказать, что напраснымъ трудомъ было бы искать подъ ними забытаго обряда. Таковы, напр., заговоры съ эпическою частью, содержащей какой-либо евангельскій рассказъ (напр., о кровоточивой женѣ). Это все — заговоры позднѣйшаго происхожденія, созданные по аналогіи съ болѣе ранними мотивами, на которыхъ развивалась эпическая форма, мотивами, выросшими изъ обрядовъ. Заговоры съ такими первичными мотивами въ большинствѣ случаевъ, можно думать, уже исчезли. Они или забылись, или растворились въ массѣ новыхъ, тамъ и сямъ выбиваясь изъ подъ нихъ, какъ

раскиданныя по снѣжному полю вѣхи. Эти вѣхи, какъ ни мало ихъ сохранилось, позволяютъ все-таки опредѣлить пройденный когда-то путь, хотя теперь уже занесенный.

Процессъ представляется въ слѣдующемъ видѣ. Какъ выше было сказано, прирость слова происходить за счетъ отмиравашаго дѣйствія. Прежде всего обрядъ потребовалъ поясненія, такъ какъ сталъ забываться его первоначальный смыслъ. Это—первая стадія развитія эпического мотива, зарожденіе его изъ обряда. Она, очевидно, происходитъ за счетъ начинающагося разложенія обряда. На этой стадіи возникаютъ такіе заговоры, какъ приведенныя выше грязныя слова: „Не пупъ загрызаю“ и т. д. Такимъ образомъ смыслъ обряда закрѣпляется въ сопровождающей его формулѣ. Съ этой стороны, какъ будто, существованіе его упрочено и разложеніе предотвращено. Но опасность является съ другой стороны. Смыслъ обряда понятенъ. Но цѣлесообразенъ ли самый обрядъ-то? Почему при помощи его именно можно достичь желаннаго результата? Раньше, когда симпатическая магія была въ полной силѣ, такого вопроса и не могло явиться. Само собою было понятно, что, если обвести потухшимъ углемъ „вогникъ“, то и „вогникъ“ потухнетъ. Сомнѣніе въ цѣлесообразности симпатическаго средства—крупный шагъ впередъ въ исторіи человѣческой мысли. На явившійся вопросъ необходимо надо было подыскать и отвѣтъ. И вотъ на сцену появляется миѣъ. Но пока въ такой неясной формѣ, что его трудно еще отличить отъ были. Миѣъ входитъ въ формулу въ видѣ ссылки на то, что такъ было когда-то прежде. Приѣмъ раньше употреблялся и былъ вполне пригоденъ. Стало быть пригоденъ и теперь. Получается видимость отвѣта. Само собою видно, какъ низокъ еще умственный уровень человѣка на этой ступени развитія. Однако, въ современномъ обществѣ сплошь да рядомъ отпоръ критической мысли дѣлается именно въ такой формѣ. Отцы и дѣды наши такъ дѣлали, а они были не глупѣ насъ. Вотъ обычный отвѣтъ на сомнѣніе въ цѣлесообразности какого-либо общественнаго института. Эта стадія развитія мотива имѣетъ рѣшающее значеніе въ его исторіи. Именно здѣсь мотивъ принимаетъ эпическую форму: рассказывается, что такой-то случай былъ тогда-то. Когда мы разсматривали развитіе

формъ заговора, то видѣли другую возможность развитія эпической части (Jordan-Segen). Тамъ просто дѣлалось сравненіе съ какимъ-нибудь фактомъ, сохранившимся въ преданіи (стояніе воды въ Иорданѣ), а потомъ этотъ фактъ обрасталъ подробностями, благодаря чему изъ формулы сравненія развивался эпическій заговоръ-параллелизмъ. Разница въ характерѣ этихъ двухъ эпическихъ заговоровъ видна сама собой. Во-первыхъ, эпическая часть вида Jordan-Segen не служитъ подкрѣпленіемъ разшатавашагося авторитета симпатическаго средства. За такими заговорами магической обрядъ можетъ вовсе и не предполагаться. Во-вторыхъ, для такихъ заговоровъ представляется возможность развитія изъ одного лишь опредѣленнаго вида: изъ формулъ типа quomodo (quomodonon). Въ нихъ необходимо присутствіе сравненія, изъ котораго они и развиваются. Когда же эпическая часть является для подкрѣпленія авторитета симпатическаго средства, то для нея нѣтъ необходимости въ формулѣ сравненія. Въ этомъ случаѣ она развивается изъ предшествующей формулы-поясненія. А поясненіе, какъ мы видѣли, можетъ обходиться и безъ сравненія. Поэтому-то въ нѣкоторыхъ эпическихъ заговорахъ и отсутствуетъ проведеніе параллели между описаннымъ случаемъ въ заговорѣ и наличнымъ обстоятельствомъ. Потому же и нельзя объяснять такіе случаи „недоговоренностью“ формулы. Мнѣніе Зелинскаго, что во всѣхъ заговорахъ есть сравненіе, а, если гдѣ и отсутствуетъ, то легко можетъ быть объяснена причина отсутствія, приходится оставить. Сравненіе отсутствуетъ въ эпическомъ заговорѣ потому, что его не было въ формулѣ-объясненіи при симпатическомъ обрядѣ, изъ какого развился данный мотивъ.

Такимъ образомъ ссылкой на то, что такъ было, успокаиваются первыя сомнѣнія пробуждающейся мысли. Прибѣгали ли къ миеу или ссылались на дѣйствительный фактъ, рѣшительно все равно. Важна въ этомъ случаѣ не дѣйствительность факта, а увѣренность въ его дѣйствительности. Но долго оставаться на такомъ примитивномъ рѣшеніи дѣла невозможно. Разъ пробудившійся критицизмъ поведетъ свою работу дальше и дальше. Хорошо, средство это уже давно примѣняется. Но почему же оно примѣняется?

И вотъ тутъ-то выступаетъ на сцену авторитетъ божества. Средство вѣрно потому, что его при такихъ-то вотъ обстоятельствахъ употребило божественное существо. Въ языческой средѣ въ роли дѣйствующихъ лицъ выступаютъ языческіе боги, въ христіанской — Христось и святые. Въ эпической части одни изъ нихъ явятся въ роли нуждающихся въ помощи, другіе—въ роли помогающихъ. И помогающій будетъ продѣлывать то же самое, что продѣлываетъ знахарь при лѣченіи. Было, напр., лѣченіе отъ укуса змѣи смываніемъ яда. Оно явилось въ глубокой древности. Когда появилась потребность въ объясненіи происхожденія этого средства и его авторитетности, то стали рассказывать легенду о томъ, какъ змѣя укусила ап. Петра, а Христось далъ ему этотъ самый рецептъ ¹⁾. Ап. Петръ, конечно, замѣнилъ здѣсь ап. Павла. Въ старинныхъ требникахъ помѣщалась „молитва св. ап. Павла отъ змія“. Источникомъ этой молитвы послужила 28-я глава „Дѣяній“ апостольскихъ. Въ ней рассказывается, какъ на островѣ Мелитѣ змѣя укусила ап. Павла и не причинила ему вреда. „Молитва“ отъ змія къ этому присоединила цѣлое апокрифическое сказаніе о томъ, какъ Павлу во снѣ явился арх. Михайлъ и далъ ему „книгу“. Апостоль проснувшись нашелъ возлѣ себя эту книгу, а въ ней было написано заклинаніе отъ змѣй ²⁾. Ясно, что различные магическіе приемы лѣченія отъ укуса змѣи существовали до созданія апокрифа. Они-то именно и были причиною появленія апокрифическаго сказанія. Темный умъ не могъ удовлетвориться простымъ рассказомъ о чудѣ ап. Павла и объяснилъ его посвоему. Если на апостола не подѣйствовалъ змѣиный ядъ, значитъ у него въ рукахъ было средство противъ этого яда. Такимъ образомъ легенда и магическій обрядъ тѣсно сплелись, пополняя и поддерживая другъ-друга.

¹⁾ Udziela, *ibid.*, 222, 223, 242. *Revue d. T. P.*, 1903, 299.

²⁾ Яцимирскій. Славянскія и русскія рукописи Румянцевской библіотеки, 381.

Алфавитный указатель славянскихъ рукописей М. Синодальной библіотеки, № 374, л. 196.

Съ нѣкоторыми изъ такихъ мифовъ, развившихся на почвѣ чаръ и ранѣе не существовавшихъ, мы познакомимся въ слѣдующей главѣ. Замѣчу, что и эта стадія развитія заговорнаго мотива отразила на себѣ одинъ изъ важныхъ моментовъ умственного развитія, свойственный всѣмъ народамъ на извѣстныхъ ступеняхъ культуры. У всѣхъ народовъ рано или поздно появляется стремленіе объяснить происхожденіе исторически установившихся въ ихъ средѣ отношеній, тѣхъ или другихъ социальныхъ явленій, обрядовъ, обычаевъ. Истинное происхожденіе ихъ давно забыто, и на помощь приходитъ мифъ. Явленію приписывается божественное происхожденіе и этимъ самымъ не только объясняется его возникновеніе, но еще и подкрѣпляется его авторитетъ. Къ поддержанію авторитета объясняемаго явленія главнымъ образомъ и сводится роль такихъ мифовъ. Евреи такимъ образомъ объяснили происхожденіе института царской власти. Греки создали мифъ о происхожденіи ареопага. Русскіе по тѣмъ же психологическимъ побужденіямъ подводили фундаментъ подъ гордую идею третьяго Рима, создавая цѣлый рядъ легендъ. Для объясненія простыхъ обычаевъ прибѣгаютъ также къ легендѣ. Это отразилось и въ сказкахъ. Существуетъ огромное количество сказокъ-легендъ, объясняющихъ происхожденіе различныхъ явленій, обычаевъ. Точно такъ же и авторитетъ симпатическаго средства подкрѣпляется мифомъ о божественномъ или необыкновенномъ его происхожденіи. Такъ, напр., создавалась легенда, объясняющая происхожденіе одного приема лѣченія глазной боли: будто бы Марія исцѣлила глазъ рыбы. И соотвѣтствующій заговоръ начинается словами: „The charm that Mary put to the eye of the fish at the pool“ ¹⁾. Или въ заговорѣ отъ свиха говорится, какъ Христось далъ ап. Петру рецептъ отъ свиха, и послѣднія слова имѣютъ явную цѣль подчеркнуть авторитетность рецепта:

Wer war der Arzt?

Christys der Herr war es selbst ²⁾.

¹⁾ Folk-Lore, XIII, 58.

²⁾ F. W. Schuster. Siebenbürgisch-sächsische Volkslieder. Hermannstadt, 1865, § 196.

Интересное въ этомъ отношеніи описаніе древне-египетскаго врачеванія мы находимъ у Масперо. „Преданіе рассказываетъ, что однажды Ра заболѣлъ мучительными спазмами. Горусъ тотчасъ слѣпилъ статую Изиды-дитяти, въ которую гелиопольскіе боги волшебствомъ и перенесли боли, испытываемыя Солнцемъ. Нибамонъ (врачъ-заклинатель) не задумываясь испытываетъ благотѣльную силу этого рецента надъ Псару (паціентъ). Онъ вынимаетъ изъ своего сундучка куклу, похожую на ту, которую слѣлалъ когда-то Горусъ для Ра, и поетъ надъ ней заклинательную формулу, въ которой кратко рассказывается исторія исцѣленія съ ея помощью“. Чарованіе при помощи куклы—явленіе широко распространенное у различныхъ народовъ. И, конечно, не оно родилось на почвѣ египетскаго міѳа, а наоборотъ: міѳъ развился на почвѣ обряда. Заклинатель старается какъ можно точнѣ воспроизвести то, что, по преданію, когда-то случилось съ богами. На себя онъ принимаетъ роль Горуса, больного называетъ Ра и приглашаетъ присутствующихъ взывать къ гелиопольскимъ богамъ. „Горусъ и страдающій животомъ Ра — тутъ. Взывайте къ гелиопольскимъ богамъ: скорѣе, скорѣе, ваши книги! ибо Ра страдаетъ...“¹⁾—Какъ извѣстно, египетское бальзамированіе покойниковъ и приготовленіе мумій состояло изъ сплошнаго ряда магическихъ дѣйствій. Бальзамирощики—маги. „Похоронные свивальники въ ихъ рукахъ превращаются въ сѣть таинственныхъ переплетовъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ особенное значеніе, имѣющее цѣлью удалить отъ тѣла всякія опасности и всякихъ враговъ, угрожающихъ ему—боговъ, людей и насѣкомыхъ—и предохранить его отъ разложенія. Подкладываютъ подъ нихъ амулеты, фигурки, высушенные цвѣты, шепотки травокъ, плитки, исписанныя іероглифами,—все это составляетъ заколдованную броню покойника“²⁾. Все это сопровождается чтеніемъ священныхъ формулъ. Конечно, такой важный въ египетскомъ быту обрядъ, какъ приготовленіе муміи, не могъ не породить легендъ о его происхожденіи. И

¹⁾ Масперо, *ibid.*, 93.

²⁾ *Ibid.*, 100.

дѣйствительно, изъ заклинаній, сопровождающихъ бальзамирование, мы узнаемъ о происхожденіи первой муміи. Въ вѣка, слѣдующіе непосредственно за сотвореніемъ міра, бальзамирванія совѣмъ не знали, и первые люди умирали дважды: сначала умирало тѣло, потомъ умиралъ двойникъ. „Но, когда Тифонъ убилъ Озириса, Горусъ собралъ части тѣла своего отца, оросилъ ихъ благовонными веществами при помощи Изиды, Нефтисы, Тота и Анубиса, пропиталъ предохраняющими отъ тлѣнія веществами и обвилъ ихъ широкими свивальниками, произнося все время молитвы, которыя сдѣлали его дѣло на вѣки нерушимымъ“ ¹⁾. Всѣ эти примѣры наглядно показываютъ смыслъ эпической части заклинанія.

То, что сначала пережилъ обрядъ, переживаетъ потомъ и заговорная формула. Магическая сила ея явилась постепенно и незамѣтно. Слово обогащалось за счетъ дѣйствія не только со стороны содержанія, но и свой магическій авторитетъ приобрѣтало благодаря долгому сосуществованію съ обрядомъ. Репутація обладанія магической силой съ обряда незамѣтно распространялась и на его спутника. Слово какъ бы обкрадывало обрядъ, пока не оторвалось отъ него, почувствовавъ въ себѣ, наконецъ, самостоятельную силу. Медленный ростъ силы слова не замѣчался, и вопросовъ никакихъ не возбуждалось. Но вотъ чудодейственная сила слова явилась во всемъ своемъ блескѣ. И снова должно было повториться то же, что раньше было съ дѣйствіемъ. Опять возникаетъ вопросъ — почему? Почему данная формула имѣетъ магическую силу? Аналогиченъ и отвѣтъ: привлекается опять божество. „Не я говорю, а самъ Иисусъ Христосъ“, „не своей силой, а Божіей“, „не я говорю, а Божія Матерь“. Всѣ подобныя фразы являются отвѣтомъ на сомнѣніе, явившееся относительно дѣйствительности словесныхъ чаръ. Стремленіе понять причину магическаго вліянія формулы приводитъ въ концѣ-концовъ къ тому, что доброе вліяніе приписывается уже не словамъ и не знахарю, а Богу. Заговоръ, по своему значенію, приближается къ молитвѣ. Къ нему при-

¹⁾ Ibid., 95.

соединяются такіе, напримѣръ, придатки: „Не для ради хитрости, не для ради мудрости, а для ради великой Божьей милости“ ¹⁾. Или -- *Das helfe dir Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der heilige Geist* ²⁾. Французскій король-знахарь, очевидно, именно такъ понималъ цѣлебную силу врачебныхъ чаръ, когда лѣчилъ опухоль на шеѣ, прикасаясь къ ней и произнося слѣдующія слова: „король сія тебя дотыкаетъ, а Богъ тебя уздравливаетъ“ ³⁾. Иногда же дѣло происходитъ совершенно аналогично съ оправданіемъ обряда. Какъ совершеніе обряда приписывается божеству, такъ и заговорная формула влагается въ уста божества (святого). Тогда апическая часть еще расширяется.

Таковъ процессъ органическаго развитія основного вида заговоровъ. Но онъ не обязателенъ для всѣхъ видовъ заговора. Разъ чистое слово приобрѣло магическій авторитетъ, то оно могло уже совершенно свободно принимать самыя разнообразныя формы выраженія, что мы и видѣли въ предыдущей главѣ.

Наряду съ разнообразіемъ видовъ формъ заговора обращаетъ на себя вниманіе разнообразіе вариантовъ и редакцій одного и того же мотива. На это обстоятельство до сихъ поръ не обращалось серіознаго вниманія. А между тѣмъ объяснить это необходимо. Вѣдь оно стоитъ въ явномъ противорѣчьи съ требованіемъ точнаго, буквальнаго, воспроизведенія заговорной формулы при практикѣ. Замѣни хоть одно слово—и магическая сила заговора утеряна. Какъ же могли появиться не только новые варианты, но даже и новыя редакціи? Пока на это давалось два отвѣта. Главная причина—забывчивость. Формула забывалась и невольно искажалась. Согласно съ этимъ взглядомъ, всякій новый вариантъ или редакція долженъ разсматриваться, какъ все дальнѣйшее большее и большее уродованіе, а не развитіе заговорнаго мотива. На этой точкѣ зрѣнія и стоитъ Мансикка. По его мнѣнію, все разнообразіе вариантовъ про-

¹⁾ Извѣстія Арх. Об. Изуч. Рус. Сѣвера, 1912, № I, ст. 14.

²⁾ *Wilibald von Schulenburg. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte.* Berlin. 1882, St. 217.

³⁾ С. Строевъ, *ibid.*, 101.

изошло именно благодаря постепенному забвенію и искаженію первоначальныхъ стройныхъ символическихъ созданій церковниковъ. Согласно съ этимъ болѣе пространныя редакціи считаются болѣе первоначальными, а редакціи краткія—позднѣйшими (напр., взглядъ Ефименко и Мансикка на закрѣпку). Такое объясненіе происхожденія новыхъ редакцій и вариантовъ, конечно, допустимо. Иное дѣло—достаточно ли оно? Второе объясненіе съ успѣхомъ можетъ примѣняться собственно только къ объясненію происхожденія новыхъ вариантовъ, а не редакцій. Дѣло идетъ о роли риѣмы въ заговорахъ. Множество заговоровъ, особенно западныхъ, риѣмованы. Когда формула переходила изъ одного нарѣчія или языка въ другое, то риѣма могла разрушиться. Въ результатѣ стремленія къ ея восстановленію появляются новые варианты. Представителемъ этого взгляда является Эберманъ ¹⁾. „Новымъ факторомъ происхожденія вариантовъ“, говоритъ тотъ же изслѣдователь, „является локализация заговоровъ; но она не имѣетъ глубокаго вліянія. Мѣста, рѣки или предметы, чуждые знахарю, замѣняются близкими ему. Такъ Іерусалимъ или Виѳлеемъ мы находимъ замѣненными Римомъ или Виттенбергомъ, Іорданъ—Дунаемъ и т. д.“ ²⁾.

Всѣ эти объясненія приходится признать недостаточными. Объясненія Эбермана пригодны только для вариантовъ. Объясненіе же новыхъ редакцій, какъ результатъ забвенія и искаженія, разложенія первоначальныхъ формулъ, навязываетъ изслѣдователю предвзятую точку зрѣнія на исторію заговора. Разъ изслѣдователь согласится такъ разсматривать различныя редакціи, то онъ долженъ будетъ отказаться отъ надежды прослѣдить развитіе заговоровъ. Всюду предъ его глазами будетъ только гибель и разрушеніе. Однако на самомъ-то дѣлѣ положеніе уже не такъ безнадежно. Нѣтъ надобности представлять себѣ заговоры вышедшими прямо въ законченномъ видѣ изъ чьихъ бы то ни было рукъ и потомъ исказившимися. Конечно, такія искаженія сплошь да рядомъ совершались; но

¹⁾ Ebermann, *ibid.*, 138.

²⁾ *Ibid.*, 139.

главное-то течение шло въ обратномъ направленіи. Выше я изложилъ въ общихъ чертахъ тотъ путь, какой, по моему мнѣнію, проходили заговорные мотивы въ своемъ развитіи. Въ слѣдующей главѣ постараюсь доказать его на отдѣльныхъ мотивахъ. Согласно съ этой теоріей, въ заговорахъ можно прослѣдить не только процессъ разложенія, но и процессъ развитія. Возникновеніе новыхъ редакцій будетъ возможно объяснять не только, какъ результатъ разложенія, но и какъ результатъ дальнѣйшаго развитія даннаго мотива. Болѣе пространныя редакціи окажутся въ большинствѣ случаевъ не первоначальными, а позднѣйшими. И если статья на высказанную здѣсь точку зрѣнія, то, для устраненія противорѣчія между требованіемъ неизмѣннаго сохраненія традиціонныхъ формулъ и возникновеніемъ новыхъ вариантовъ, не придется пользоваться ссылкой на забывчивость въ такихъ широкихъ размѣрахъ, какъ дѣлалось это до сихъ поръ. Напротивъ, какъ ясно изъ изложеннаго выше процесса развитія мотивовъ, новыя редакціи создавались иногда вполне сознательно. Появленіе ихъ требовалось поднятіемъ умственнаго уровня творцовъ заговоровъ. Въ нихъ отразилось созидающее, а не разрушающее движеніе мысли. Такимъ образомъ, съ одной стороны, появленіе новыхъ редакцій требовалось ходомъ исторіи, а съ другой — не было препятствій къ ихъ появленію. Да, препятствій не было. Требованіе точнаго соблюденія формулы — требованіе позднѣйшее. Первоначально не было необходимости въ такой точности по той простой причинѣ, что слово въ чарахъ играло роль второстепенную. Вся сила была въ магическомъ обрядѣ, а слово только его поясняло. Понятно, что пояснительныя формулы могли принимать самыя разнообразныя формы. Миѳъ, какой далъ эпическую часть заговору, первоначально былъ на службѣ у обряда. Онъ появлялся для укрѣпленія авторитета обряда. Значить, даже еще въ ту эпоху, когда уже существовали эпическіе заговоры, слово не обладало самостоятельнымъ, независимымъ отъ обряда, магическимъ авторитетомъ. Оно еще все было на службѣ у обряда. Поэтому то и не было препятствій для измѣненія формулъ. Формулы могли мѣняться, лишь бы цѣль оставался обрядъ, главный носитель магической силы. Все стараніе сводилось къ точному соблюде-

нію обряда. Требованіе же точнаго соблюденія формуль явилось позднѣе, когда слово пріобрѣло самостоятельную магическую силу. Сила эта была пріобрѣтена за счетъ обряда. Поэтому ослабленный обрядъ пересталъ такъ строго соблюдаться, какъ соблюдался раньше, когда былъ единственнымъ носителемъ магической силы. Сначала онъ подѣлился своей силой со словомъ. Результатомъ было то, что и обрядъ и слово стали одинаково строго соблюдаться. Потомъ перевѣсъ перешелъ на сторону слова. Въ результатѣ появилось пренебреженіе къ обряду, доходящее иногда до полнаго забвенія его. Такимъ образомъ открываются два параллельныхъ процесса. Слово постепенно пріобрѣтаетъ все большую и большую репутацию магическаго средства. Вмѣстѣ съ этимъ увеличивается и требованіе точнѣйшаго сохраненія заговорныхъ формуль. Рядомъ— обрядъ все болѣе теряетъ прежнее свое значеніе. Вмѣстѣ съ этимъ все болѣе и болѣе начинаютъ пренебрегать имъ.

Выяснивши процессъ возникновенія и развитія заговора, можно теперь попытаться дать и его генетическое опредѣленіе. Оно будетъ формулироваться приблизительно такъ: *заговоръ — это словесная формула, первоначально служившая поясненіемъ магическаго обряда.* Понятно, что подъ такое опредѣленіе не подойдетъ громадное количество наличныхъ заговоровъ, какъ не подходило оно и подъ генетическое опредѣленіе, данное Потебней. Объясняется это тѣмъ, что такіе заговоры не пережили историческаго процесса, описаннаго здѣсь, и создались уже въ эпоху расцвѣта магическаго авторитета слова, создались по аналогіи съ заговорами, уже существовавшими раньше. И ни одно изъ генетическихъ опредѣленій, мнѣ кажется, по изложеннымъ выше соображеніямъ, не можетъ обладать желанной универсальностью. Приходится ограничиваться только основнымъ видомъ, какъ это сдѣлалъ Потебня. Я могу только, если не ошибаюсь, раздвинуть границы этого основнаго вида, давая свое опредѣленіе.

Наконецъ, опять напомню, что очерченный въ этой главѣ процессъ не является единственнымъ путемъ, какимъ слово пріобрѣтало себѣ авторитетъ магической силы. Рядомъ существовали и другіе источники; но сейчасъ

я ихъ оставляю въ сторонѣ. Теперь же постараюсь показать, что въ эпическихъ заговорахъ дѣйствительно сохранилось указаніе на забытые обряды, изъ которыхъ развивались различные мотивы. Вѣхи эти, какъ я уже говорилъ, очень рѣдки. Но онѣ все-таки существуютъ.

IV

Заговорные мотивы.

Ни на одномъ изъ мотивовъ не удастся полностью прослѣдить описанный выше процессъ развитія. Объясняется это, конечно, тѣмъ, что въ записъ попала лишь ничтожная часть существовавшихъ когда-то редакцій, и изслѣдователю приходится довольствоваться только скудными крохами. Различные мотивы въ имѣющихся записяхъ съ большей или меньшей полнотою представляютъ различныя стороны этого процесса. Въ однихъ, напр., сохранилось больше указаній на исторію отмирающаго обряда. Въ другихъ — на ростъ эпической части. Въ третьихъ — на роль симпатическихъ эпитетовъ при разработкѣ мифа, вошедшаго въ заговоръ и т. д. Поэтому въ большинствѣ случаевъ отдѣльные мотивы и будутъ иллюстрировать отдѣльные историческіе этапы. Общее же представленіе должно получиться отъ всей ихъ совокупности. Какъ ясно изъ предыдущаго, первое мѣсто въ исторіи заговорнаго мотива занимаетъ процессъ отмиранія породившаго его обряда. Это отмираніе снимаетъ путы съ сопровождающей обрядъ формулы и даетъ полный просторъ ея развитію. Поэтому я и начну съ такого мотива, гдѣ данный процессъ выразился ярче всего.

Начну съ мотива *чудесной щуки*. Онъ развился въ заговорахъ отъ грыжи. Наиболѣе распространенный способъ лѣченія этой болѣзни — „загрызание“ грыжи зубами. Иногда просто „пригрызаютъ“, закусываютъ больное мѣсто ¹⁾. Но чаще при закусываніи поясняютъ дѣйствіе.

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 209.

Такъ, напр., приговариваютъ: „Не ты меня загрызаешь, а я тебя грызу. Тѣфу, тѣфу! я тебя загрызаю“ ¹⁾. „Не тѣло и не пупъ кусаю, а кусаю злую и лихую грыжу, выживаю изъ тѣла и укрѣпляю раба божьяго на вѣки“ ²⁾. Разъ закусывается не тѣло и не пупъ, то вмѣсто пригрызанія пупа можно, очевидно, пригрызать и что-нибудь другое. Такъ оно и есть. Пригрызаютъ, напр., щепку съ тѣмъ же символическимъ значеніемъ ³⁾. Это чистѣйшій видъ симпатическаго лѣченія изобразительнымъ дѣйствіемъ. Въ заговорной формулѣ пока нѣтъ ничего непонятнаго. Но существуетъ цѣлый рядъ заговоровъ отъ грыжи, въ которыхъ говорится о какой-то чудесной шукаѣ. Откуда взялся этотъ образъ? Миѳологи усмотрѣли въ немъ отраженіе миѳа о божественной рыбѣ. Для Мансикка рыба—символъ Христа. Не будемъ объ этомъ спорить, а только посмотримъ, нѣтъ ли указаній на то, какъ явился образъ шуки въ заговорахъ отъ грыжи и какъ онъ развивался. Вотъ одинъ изъ самыхъ простыхъ заговоровъ, въ какомъ встрѣчается шука.

Послѣ шаблоннаго вступленія — „Въ чистомъ полѣ течетъ рѣчка медвяная, берега золотые; плыветъ по этой рѣчкѣ рыба, а имя ей шука. Зубы у ея желѣзны, щеки мѣдны, глаза оловянны. И тая шука желѣзными зубами, мѣдными щеками, оловянными глазами загрызаетъ, закусываетъ и заглядываетъ лобочную грыжу, киловую грыжу“ и т. д. слѣдуетъ перечень грыжъ и шаблонная заключительная формула ⁴⁾.

Прежде всего, какъ могъ попасть въ заговоръ образъ какой бы то ни было шуки? Грыжу можетъ „прикусывать“ не только человекъ. Часто прикусываетъ и мышь. Къ пупку припускаютъ голодную мышь, и она его прикусываетъ ⁵⁾. Сходнымъ приѣмомъ лѣчатъ коровье вымя, выскребая болѣзнь когтями кота ⁶⁾. Вѣроятно, кошачьи когти и

¹⁾ Р. Ф. В., 1906, I—II, 254.

²⁾ Поповъ, *ibid.*, 209.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 42. Сравн.—Майковъ, *ibid.*, № 227.

⁵⁾ Поповъ, *ibid.*, 209. Семенова Тянь-Шанская, *ibid.*, 16.

⁶⁾ Lud, XII, 267.

зубы употреблялись и при лѣченіи грыжи. Во всякомъ случаѣ въ заговорахъ отъ грыжи иногда упоминается котъ, загрызающій грыжу ¹⁾. Аналогиченъ съ этимъ приѣмомъ и способъ лѣченія конской болѣзни „ногтя“. Спину больной лошади скребуть рысьими когтями, читая заговоръ, въ которомъ говорится о Булатъ-дѣвицѣ съ рысьими когтями, выщипывающей болѣзнь изъ скотины ²⁾. Является вопросъ, не прикусывала ли грыжу и щука? Въ этомъ нѣтъ ничего невѣроятнаго. Мы знаемъ, что щука играетъ извѣстную роль въ народной врачебной практикѣ. Такъ, напр., употребленіе щуки извѣстно при лѣченіи желтухи: „беруть въ руки щуку и глядятъ на нее, покуда она уснетъ“ ³⁾. Роль щуки здѣсь не совсѣмъ ясна. Можно было бы предположить, что пристальнымъ взглядомъ хотятъ передать болѣзнь шукѣ. Можетъ быть, что нѣкоторыми, особенно въ позднѣйшее время, такъ это и понималось. Но трудно допустить, чтобы таковъ именно былъ первоначальный смыслъ присутствія щуки. Въ предыдущей главѣ я подробно останавливался на приѣмахъ передачи болѣзней животнымъ. Тамъ мы видѣли, что чаще всего болѣзнь передаютъ животнымъ при помощи купанія въ одной и той же водѣ больного и животнаго. Или же даютъ съѣсть животному какой-нибудь предметъ, такъ или иначе поставленный въ связь съ больнымъ (хлѣбъ, яйцо, которыми выкатываютъ больного, ногти больного и т. п.). Приѣма же передачи болѣзни животному взглядомъ мнѣ ни разу не встрѣчалось. Поэтому я и въ данномъ случаѣ не могу принять такого объясненія присутствія щуки. Вѣроятнѣе всего предположить, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ какимъ-то обрядомъ въ процессѣ отмиранія. Имѣемъ дѣло съ обрядомъ, не доведеннымъ до конца. Случай аналогичный съ примѣромъ Потебни. Какъ тамъ перестали доводить обрядъ до конца, а лишь ограничиваются тѣмъ, что берутъ въ руки приколень, такъ и здѣсь: щуку берутъ въ руки, но зачѣмъ берутъ — позабыли. Однако можно установить, зачѣмъ ее брали. Существуетъ способъ передачи болѣзни шукѣ со-

¹⁾ Мансикка, Загов. Пудож. у., §§ 29, 34, 35.

²⁾ Ibid., § 214.

³⁾ Даль, *ibid.*, 84. Зеленинъ, Описание, II, 796.

вершенно аналогичный съ разсмотрѣнными выше. Щуку заставляють съѣсть слюну больного ¹⁾. Съѣдая слюну, щука съѣдаетъ и болѣзнь. Возвратимся теперь къ лѣченію грыжи. Два факта установлены: 1) грыжу можетъ загрызати человѣкъ или мышь, 2) щука можетъ съѣдати (загрызати) болѣзнь. Такъ не существовало ли и третьяго факта: не загрызала ли щука и грыжу? Этотъ фактъ не засвидѣтельствованъ. Однако говорить о его существованіи можно не только на основаніи одной аналогіи. Въ обрядахъ, сопровождающихъ лѣченіе грыжи, сохранился слабый отголосокъ того, что щука дѣйствительно играла въ нихъ предполагаемую роль. У Виноградова послѣ одного заговора отъ грыжи, въ которомъ говорится о щукѣ, сообщается рецептъ: „Говорить трижды на сало ворванное наштикись и натерино млеко. А мазать безъимяннымъ перстомъ или щучьими зубами противъ того мѣста, гдѣ грызетъ“ ²⁾. У Ефименко послѣ того же заговора приписка: „говори трижды на сало ворванное, или на кисляя шти, или на матерно млеко, или на щучьи зубы, и мазать безъименнымъ перстомъ противъ того мѣста, гдѣ грызетъ“ ³⁾. Мы, очевидно, присутствуемъ здѣсь при самомъ послѣднемъ фазисѣ отмирающаго дѣйствія и можемъ отчасти видѣть, какъ совершалось отмираніе. Видимъ, что первоначальный смыслъ его забытъ и все болѣе забывается, и скоро оно совершенно отомретъ. Въ припискѣ Виноградова требуется мазать саломъ при помощи щучьяго зуба больное мѣсто. Это указаніе, если не на то, что щука пригрызала, какъ мышь, то по крайней мѣрѣ на то, что зубами ея скребли больное мѣсто, какъ скребутъ больную скотину кошачьими или рысьими когтями. Но, хотя и упоминаются щучьи зубы, смыслъ ихъ присутствія уже потерянь. Поэтому-то и не настаивается на ихъ употребленіи: мазать можно и зубами, и перстомъ. Здѣсь мы видимъ взаимодѣйствіе двухъ способовъ лѣченія грыжи: загрызаніемъ или выскребаніемъ и смазываніемъ саломъ. Перевѣсъ оказался на сторонѣ смазыванія. Первый же способъ забылся. Однако щучьи зубы

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 211.

²⁾ Виноградовъ, *ibid.*, 170.

³⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 17.

все еще требовались при лѣченіи грыжи, и, чтобы смыслить ихъ присутствіе, имъ навязали совершенно неподходящую роль — смазываніе. Такъ на этомъ примѣрѣ мы видимъ, какъ одинъ приемъ врачеванія вытѣсняется другимъ. Самыя средства лѣченія въ обоихъ случаяхъ сильно разнятся. Лѣченіе смазываніемъ саломъ ближе подходитъ къ приемамъ современной медицины. Еще дальше пошло забвеніе по второй припискѣ. Тутъ уже мажутъ только перстомъ. Въ первомъ случаѣ зубъ еще соприкасался съ тѣломъ, указывая этимъ на прежнее свое значеніе; во второмъ онъ уже не соприкасается. На щучьи зубы только наговариваютъ, да и то не обязательно: можно говорить на сало, на кисляя щи. А такъ какъ для большинства легче достать сало или кисляя щи, то, очевидно, рано или поздно щучьи зубы должны совершенно забыться. Такъ дѣйствіе отмерло. Но вмѣсто его развилось слово, изображая то, что раньше дѣлала щука. Возстановить полную картину развитія мотива щуки по имѣющимся записямъ нѣтъ возможности. Сохранились только отдѣльные этапы. Указаніе на то, что щучьи зубы употреблялись знахарями, какъ устрашающее средство противъ болѣзней, сохранилось въ заговорѣ XVII вѣка отъ порчи (притчи): „пушу на притчу щучьи зубы, росомаши ногти“... ¹⁾. Одной изъ первыхъ редакцій мотива надо считать слѣдующую: „У меня зубы щучьины. Я не тѣло грызу“ и т. д. ²⁾. Благодаря ей становится понятна роль щучьихъ зубовъ. Очевидно, лѣкарь изображалъ собою при помощи ихъ щуку. Подобные примѣры изображенія изъ себя животныхъ съ лѣчебною цѣлью намъ уже встрѣчались. Мать изображаетъ корову, облизывая больного ребенка; брешутъ собакой, чтобы выгнать болѣзнь, и т. п. Такимъ образомъ, можно съ полной увѣренностью сказать, что щука участвовала въ загрызаніи грыжи. Отсюда и появленіе ея въ заговорахъ отъ этой болѣзни. Какъ показываетъ только что приведенный заговоръ, дѣло могло начаться съ простого упоминанія одного имени щуки, чтобы пояснить смыслъ того дѣйствія, какое

¹⁾ В. И. Срезневскій. Описаніе рукописей и книгъ, собранныхъ для И. А. Н. въ Олонецкомъ краѣ. Пг. 1913, стр. 495, § 54.

²⁾ Р. Ф. В., 1906, I—II, 254.

совершалъ знахарь. Поясненіе было необходимо, потому что, какъ мы видѣли, роль щучьихъ зубовъ при лѣченіи грыжи дѣйствительно переставала пониматься. Такимъ образомъ, до сихъ поръ весь процессъ ясенъ. Сначала пупъ пригрызала шука. Потомъ шуку сталъ замѣнять самъ знахарь, изображая собою шуку при помощи ея зубовъ. Далѣе и самый пріемъ „грызенія“ сталъ отмирать: вмѣсто пупа можно грызть щепку. Роль щучьихъ зубовъ тутъ уже забывается; приходится ее пояснять; точно такъ же приходится пояснять и самое грызеніе. На этой ступени и могли зарождаться формулы въ родѣ выше приведенной. Такъ попала въ заговоръ шука. Но въ заговорѣ оказалась не простая шука, а какая-то чудесная. Зубы у ней желѣзны, щеки мѣдны, глаза оловянны. Откуда такой образъ? Могутъ ли эти эпитеты указывать на то, что рѣчь идетъ о какой-то мифической божественной рыбѣ, какъ утверждали мифологи. Кажется, что нѣтъ. Здѣсь мы просто имѣемъ дѣло съ симпатическими эпитетами, о которыхъ говорилось въ морфологіи. Они даны шукѣ только затѣмъ, чтобы ярче отгѣнить ея способность грызть, подчеркнуть именно то ея свойство, которое въ данномъ случаѣ въ ней цѣнится. Это очень распространенный пріемъ заговорнаго творчества. Охотникъ, напр., заклинаетъ зайцевъ итти въ его „петельки шелковыя“. „Присушивающій“ становится на простой вѣникъ, а говоритъ, что—на „шелковый вѣникъ“ „бѣлымъ бумажнымъ тѣломъ“ ¹⁾. Пастухъ, замыкая замокъ, приговариваетъ, что замыкаетъ замки „булатные“, „золотые“ и т. д. Читаютъ заговоръ надъ простымъ камушкомъ, а называютъ его „чистый хрустальный“ ²⁾.

Всѣ такіе эпитеты только подчеркиваютъ добротность того предмета, къ какому прилагаются. Когда создавались въ заговорахъ подобные образы, они не предполагали за собой никакихъ мифовъ. Мифъ тутъ только впервые творился, творился съ прямою практическою цѣлью. Что въ данномъ случаѣ эпитеты взяты не изъ готоваго ранѣе мифа, а прямо на мѣстѣ, такъ сказать, созданы, видно изъ того, что они принадлежатъ не одной только шукѣ. Зна-

¹⁾ Ефименко. Матеріалы, А, 17, 21.

²⁾ Мансикка, *ibid.*, § 24.

харка говоритъ и про свои зубы и щеки, что они „желѣзные“. „Я тебя, грыжа, грызу зелезныма зубами“...¹⁾ Въ другомъ заговорѣ Богородицу и бабушку Соломонуиду просятъ помочь „младенця обабить и на добро здоровьѣ наладить, заись и загрысь медныма щоками и жалезныма зубами и булатныма устами“²⁾. У бабушки Соломонуидушки у самой оказываются „мѣдныя щеки, желѣзные зубы“.

Отъ дѣтской грыжи повитуха заговариваетъ: „Бабушка Соломонуидуша у Пресвятой Богородицы грыжу заговаривала (или задала) мѣдными щеками, желѣзными зубами, такъ и я заговариваю у раба б. Н.“³⁾. Конечно, во всѣхъ этихъ случаяхъ эпитеты только подчеркиваютъ эффектъ загрызанія. Соломонія, какъ и сама знахарка, встрѣчается въ заговорахъ и безъ желѣзныхъ зубовъ, а какъ обыкновенный человѣкъ.

„Бабушка Соломонія мыла, парила р. б. Н. въ парной банѣ, задала, загрызала и заговаривала грыжныя грыжи у раба б. Н.“ Далѣе грыжа ссылается въ чистое поле грызть „сѣрый камень“⁴⁾. Конечно, и шука была первоначально просто шука, такъ же, какъ и зубъ, о которомъ упоминаетъ знахарь, просто щучій зубъ, а не желѣзный щучій зубъ. Въ параллель къ желѣзной шукѣ появляется и желѣзный мужъ, поѣдающій и пожирающій грыжу⁵⁾. Кромѣ того, что эпитеты „мѣдный“, „желѣзный“ даются не только шукѣ, а и человѣку, у шуки-то они не устойчивы. Въ однихъ случаяхъ, какъ и у бабушки Соломонуидушки, эпитетъ подчеркиваетъ крѣпость однихъ только зубовъ: „шука, ежевая кожа, булатные зубы“⁶⁾. Въ другихъ случаяхъ онъ превращается „въ сквозной симпатическій“ эпитетъ. Такъ въ одномъ изъ заговоровъ отъ грыжи попадается „шука золотая и перье золотое и кости золотыя, и зубы золотыя“, и шуку просятъ выгрызть грыжу „золотыми зубами“⁷⁾. А

¹⁾ Ibid., § 26.

²⁾ Ibid., § 23.

³⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 15.

⁴⁾ Ibid., Е, 18.

⁵⁾ Майковъ, *ibid.*, № 124.

⁶⁾ Деруновъ. Сказки, пѣсни, заговоры и пословицы въ Пошехонскомъ уѣздѣ, № 3. („Воскресный Досугъ“, 1871 г., т. XVII).

⁷⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 19.

какъ появляются симпатическіе сквозные эпитеты, мы уже видѣли. Они ничто иное, какъ отраженіе симпатическихъ чаръ въ словѣ. Всѣ они создаются для того, чтобы отгѣнить ярче желанное качество. Въ данномъ случаѣ желательна особенная крѣпость зубовъ для загрызанія грыжи. Потому-то они и „желѣзные“ или „золотые“. Точно такъ же и замки, которые запираетъ пастухъ, бываютъ „булатные“ и „золотые“. Такъ на почвѣ симпатическаго обряда создается мифическій образъ. А разъ онъ появился, и формула, содержащая его, оторвалась отъ обряда, то дальнѣйшее его развитіе можетъ пойти въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ. Щука, напр., изъ существа, врачующего грыжу, сама сдѣлалась олицетвореніемъ грыжи. Отсюда—появленіе въ заговорахъ такихъ выраженій: „ой еси грыжа, вошла еси ты въ р. б. Н. въ вотчину щукою...“ ¹⁾).

Такова судьба образа щуки въ заговорахъ отъ грыжи. Но образы современной заговорной литературы не отличаются особенной прочностью прикрѣпленія къ своему родному мѣсту. Создавшись на почвѣ опредѣленнаго обряда, они отрываются потомъ отъ него и начинаютъ блуждать по самымъ разнообразнымъ областямъ. То же случилось и съ чудесной щукой. Разъ созданъ мифъ о животномъ, отгрызающемъ болѣзнь, то почему бы ему отгрызать только грыжу. Почему не отгрызать, напр., „конскій ноготь“? И чудесная щука дѣйствительно является въ этой роли ²⁾). Есть еще у щуки и совершенно особая роль: она уноситъ ключи, которые, по закрѣпкѣ, бросаются въ море ³⁾). Но здѣсь уже образъ заговорной щуки сливается съ представленіемъ о другой рыбѣ, какая, по древней легендѣ, проглатываетъ ключъ или кольцо. Изслѣдованіе ихъ отношеній не входитъ въ рамки настоящей работы.

Пока мы занимались мотивомъ чудесной щуки, изолировавши его отъ другихъ побочныхъ образовъ. На самомъ дѣлѣ этого въ заговорахъ нѣтъ. Образы заговорной литературы вступаютъ, какъ я уже сказалъ, въ самыя разнообразныя соединенія. То же случилось и со щукой. Почти всѣ

¹⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 17.

²⁾ Ibid., Д, 22.

³⁾ Майковъ, *ibid.*, №№ 225 и 226.

дѣйствія эпическихъ заговоровъ сосредоточиваются въ чистомъ полѣ, въ океанъ-морѣ, у латыря-камня. Туда же должна, конечно, попасть и щука. Уже въ первомъ приведенномъ мною заговорѣ шаблонное начало „Встану благословясь, пойду... въ чисто поле. Въ чистомъ полѣ течетъ рѣчка медвяная, берега золотые...“ Представленіе о рѣчкѣ медвяной съ золотыми берегами создано, какъ кажется, подъ вліяніемъ все тѣхъ же симпатическихъ эпитетовъ. Сквозные эпитеты проникаютъ не только весь тотъ образъ, при какомъ они впервые зародились, но и всю обстановку, въ какой помѣщается такой образъ. Такъ въ заговорахъ на остуду ледянымъ является не только дѣйствующее въ заговорѣ лицо, но и вся обстановка. Наклонность эпитетовъ щуки „мѣдная“ и „золотая“ обратиться въ сквозные была мною отмѣчена выше. Здѣсь мы, какъ будто, наблюдаемъ то же самое стремленіе. Въ одномъ случаѣ эпитетъ ограничивался только образомъ щуки (золотой), а въ другомъ затронулъ и обстановку, въ какой дѣйствуетъ щука. Такъ получилась, вѣроятно, рѣчка „мѣдна“ (мѣдяна) и берега „золотые“. Позднѣе уже, подъ вліяніемъ другого представленія о рѣчкахъ медовыхъ съ кисельными берегами, „мѣдяна“ замѣнилась словомъ „медвяна“. Аналогиченъ этому образу другой — „океанъ-море желѣзное“ ¹⁾.— По другой редакціи въ полѣ оказывается уже не рѣчка, а „окіанъ-море, и есть на окіанѣ-морѣ бѣлый камень, и есть подъ бѣлымъ камнемъ щука...“ Далѣе слѣдуетъ описаніе щуки и просьба выгрызть грыжу у р. б. Это первая часть заговора. Вторая часть органически не связана съ первой. Это новый мотивъ, развившійся изъ другого приема лѣченія грыжи. Наконецъ, посмотримъ наслоенія въ самомъ длинномъ изъ сохранившихся заговоровъ отъ грыжи. Въ окіанѣ-морѣ, на латырѣ-каменѣ, уже является чудесный теремъ; въ теремѣ красна дѣвица; къ дѣвицѣ просьба: „дай ты мнѣ р. б. грыжныхъ словъ“, и слѣдуетъ жалоба на грыжу. „И возговоритъ красна дѣвица: ой еси грыжа, вошла еси ты въ р. б. Н. въ вотчину щукою, и ты выйди изъ него окунемъ, и пойдѣ къ бѣлому камню...“ ²⁾. Слѣдуетъ формула ссыланія болѣзни.

¹⁾ Сахаровъ, *ibid.*, № 18.

²⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 17

Такимъ образомъ, основная часть, собственно заговоръ, оказывается вложенной въ уста чудесной дѣвицы. По поводу неоднократно встрѣчающагося при разбираемомъ мотивѣ ссыланія грыжи къ „бѣлому“ или „сѣрому“ камню, замѣчу, что въ этомъ отразилось вліяніе другого мотива, только что упомянутого выше. Второй мотивъ развился изъ симпатическаго обряда, изображавшаго переведеніе грыжи на камень при помощи мочи. Упомянутіе объ этомъ камнѣ въ мотивѣ шуки, конечно, облегчило до нѣкоторой степени приуроченіе послѣдней къ латырю-камню.

Итакъ, въ какомъ же отношеніи разобранный мотивъ стоитъ къ изложенной выше теоріи? Мы уже видѣли, что вплоть до появленія эпической части соотвѣтствіе устанавливается на всѣхъ ступеняхъ. Началось съ чистаго дѣйствія, потомъ дѣйствіе постепенно забывается, смыслъ его теряется, словомъ, оно отмираетъ, въ результатъ чего необходимымъ образомъ появляются словесныя формулы. Видѣли, наконецъ, какъ могъ попасть въ эти формулы образъ шуки; видѣли, какъ обращался этотъ образъ въ фантастическій миѳъ. Съ появленіемъ миѳа является и эпическая часть. Въ развитіи эпической части въ III гл. также установлено нѣсколько ступеней: 1) ссылка на предыдущій аналогичный случай (дѣйствительный или миѳическій), 2) приписываніе этому прецеденту божественнаго характера (дѣйствующія лица боги и святые), 3) заговорная формула вкладывается въ уста необыкновеннаго существа (боги, святые, чудесные люди). Согласуется ли мотивъ шуки въ своемъ развитіи съ этими этапами? Предварительно надо замѣтить, что мотивъ шуки является только частнымъ проявленіемъ другого мотива болѣе широкаго, какъ это видно изъ предыдущаго, мотива „загрызанія“. Вѣдь мы видѣли, что „загрызаніе“ совершалось не одной только шукой, а еще и человѣкомъ и мышью. Поэтому естественно ожидать, что развитіе пойдетъ и въ направленіи этихъ образцовъ. Дѣйствительно, мы видѣли, что „бабушка Соломонушка“ можетъ съ успѣхомъ замѣнять шуку. Образъ мыши въ эпическихъ заговорахъ мнѣ не попадался. Если даже допустимъ, что его нѣтъ вообще въ записи, то и тогда нельзя еще утверждать, что его не существовало на самомъ дѣлѣ. Всегда надо помнить, что въ записи попала незначитель-

ная часть существовавших заговоровъ. Однако, мнѣ кажется, что мысль дѣйствительно не попала въ эпическую часть. Почему—объясню ниже. Сложность мотива „загрызания“ отчасти затемняетъ изслѣдуемый процессъ. Кроме того а priori предполагающаяся утрата многихъ редакцій и вариантовъ подтверждается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что сохранившіяся редакціи очень сильно разнятся другъ отъ друга. Безспорно, существовалъ цѣлый рядъ переходныхъ ступеней. Совершенно, напр., невозможно прослѣдить, какъ шука обратилась въ олицетвореніе грыжи. Теперь посмотримъ, отразился ли въ сохранившихся редакціяхъ грыжныхъ словъ первый этапъ развитія эпической части, т. е. ссылка на предшествующій фактъ, которою подкрѣпляется цѣлесообразность загрызания грыжи шукою. Да, сохранился въ рассказѣ о какой-то шукѣ, отгрызающей грыжи. Однако, образъ шуки въ дошедшей редакціи уже настолько переработался, что эту редакцію скорѣе можно отнести ко второй стадіи развитія, когда авторитетъ обряда подпирается тѣмъ, что совершеніе обряда приписывается не простому существу, а божественному или чудесному. Но ярче эту вторую стадію запечатлѣлъ мотивъ загрызания человѣкомъ. Эпическая часть разсказываетъ, какъ бабушка Соломонидушка у Богородицы грыжу загрызала (заговаривала), и тотъ часъ же послѣ этого знахарка говоритъ: „такъ и я заговариваю“ и т. д. ¹⁾. Эта формула лучше всего показываетъ, зачѣмъ вводились въ заговоръ святые и боги. Они вводились для того, чтобы сослаться на ихъ авторитетъ въ оправданіе того приѣма, какой примѣняетъ знахарь. Этотъ же заговоръ замѣчателенъ еще тѣмъ, что, будучи параллелизмомъ, онъ не содержитъ въ себѣ элемента пожеланія. Слѣдовательно, параллелизмъ въ заговорахъ можетъ служить и не для выраженія пожеланія въ болѣе яркой формѣ, а и еще для чего-то. Для чего—это видѣли ранѣе: для поясненія дѣйствія и его цѣлесообразности. Но существовали ли эпическіе заговоры съ мотивомъ загрызания грыжи человѣкомъ, относящіеся къ той стадіи развитія, въ которой дѣйствуютъ еще не святые? Мнѣ такой

¹⁾ Е ф и м е н к о. Матеріалы, Е, 15.

редакціи не извѣстно. Возможно даже, что ея и не существовало. Дѣло въ томъ, что для подтвержденія авторитета обряда могли обращаться прямо къ формуламъ второй стадіи, т. е. ссылаться на дѣятельность необыкновенныхъ существъ. Такой приѣмъ, скачекъ черезъ одну ступень, особенно могъ распространиться въ ту эпоху, когда въ созданіи заговоровъ большую роль стала играть аналогія, т. е. въ эпоху, когда слово пріобрѣло ужъ авторитетъ самостоятельной магической силы, независимой отъ обряда. Третья стадія развитія эпической части является въ результатѣ стремленія оправдать авторитетъ формулы, оторвавшейся отъ дѣйствія и такимъ образомъ утратившей свою точку опоры. Достигается это вкладываніемъ формулы въ уста необыкновеннаго существа. Эту послѣднюю стадію, какъ мы видѣли, представляетъ мотивъ чудесной щуки. Заговорная формула вкладывается въ уста какой-то красной дѣвицы, сидящей на латырѣ-камнѣ. Образъ дѣвицы очень часто появляется въ заговорахъ въ роли цѣлительницы человѣческихъ недуговъ.— Теперь сравнимъ степень развитія словесныхъ формулъ въ разсмотрѣнныхъ трехъ мотивахъ „загрызанія“. Результатъ получается очень интересный. Какъ я выше сказалъ, образъ мыши вовсе не попалъ въ заговоры. Не только его нѣтъ въ эпическихъ, но и въ первичныхъ пояснительныхъ формулахъ. Чѣмъ это объясняется? Очевидно тѣмъ, что поясненія не потребовалось. Дѣйствіе мыши и безъ того понятно, когда случается, что она даже прогрызаетъ животь пациенту ¹⁾. Не было пояснительной формулы, не послѣдовало и дальнѣйшаго развитія слова. Слово появляется только тогда, когда авторитетъ дѣйствія начинаетъ колебаться, и развивается за счетъ отмирающаго дѣйствія. Здѣсь же дѣйствіе въ полной силѣ, поэтому нѣтъ нужды и въ словѣ. Но вотъ прикусываетъ человѣкъ либо прямо пупъ, либо черезъ тряпку, либо просто закусываетъ щепку. Тутъ уже дѣйствіе не такъ вразумительно, а въ послѣднемъ случаѣ и вовсе непонятно. И вотъ, въ возмѣщеніе убыли въ выразительности дѣйствія, появляется пояснительная формула.

¹⁾ Потебня. Изъ зап. по теор. слов., 590.

А изъ нея потомъ развилась и эпическая часть. Характерно то обстоятельство, что въ этомъ случаѣ развитіе эпической части не пошло дальше второй стадіи (по крайней мѣрѣ не засвидѣтельствовано извѣстными мнѣ записями). Почему? Да потому, что третья стадія наступаетъ тогда, когда дѣйствіе совершенно отмираетъ, и такимъ образомъ формула останется безъ почвы. Въ данномъ же случаѣ дѣйствіе, хотя уже въ процессѣ отмиранія, но еще не отмерло. А формула опирается на него. Третій видъ загрызанія — загрызаніе щукой — прошелъ ужъ всѣ стадіи. Дѣйствіе въ немъ совершенно отмерло, а вслѣдствіе этого наступила и третья стадія развитія эпической части. Такимъ образомъ, грыжныя слова наглядно иллюстрируютъ положеніе, что заговорныя формулы органически развиваются за счетъ отмирающаго обряда. Въ заключеніе обращу вниманіе на то, что грыжныя слова обычно не принимаютъ вида „пожеланія въ формѣ сравненія“. Объясняется это тѣмъ, что первоначальныя формулы не имѣли такого вида. Не появился онъ поэтому и въ дальнѣйшемъ развитіи.

Du Dieb sollst stehen wie ein Stock. Этотъ мотивъ пользуется большой популярностью на Западѣ. Приведу французскую редакцію:

— „Pierre, Pierre, Pierre, prens (3 fois) la puissance de Dieu sur tout voleur ou voleuse qui désire prendre mon bien ou emporter mes meubles. Je te l'ordonnè. Tu les arrêteras, les lieras tout court comme un tronc, raides comme un roc, les yeux regardant en l'air jusqu' à ce que je les aie vus et connus“. Saint Pierre annonça à Marie: „Marie (3) ô vierge qui es accouchée, vois les Juifs qui viennent pour prendre ton cher enfant“.—La sainte-Vierge dit: „Saint Pierre, lie!“ (3)—Saint Pierre répond à Marie: „Marie (3), j'ai déjà lié avec la main de Dieu et avec des cercles de fer“.—Saint Gabriel dit: „Il faut que le voleur soit attrapé, lié, qu'il soit lié pour être venu voler les miens. Il s'en ira, s'il peut compter toutes les étoiles qui sont au ciel, toutes les gouttes d'eau qui sont dans la mer, tous les grains de sable qui sont sur la terre, toutes les feuilles d'arbres qui sont dans les bois, tous les flocons de neige qui tombent. Toi, voleur ou voleuse, si tu ne peux les compter, il faut que tu sois lié et marqué,

venu comme Judas, qui est dans l'enfer, pour avoir donné le faux baiser à Dieu, il faut que les membres se tiennent raides comme des arbres et des barres de fer, jusqu' à ce que je t'aie vu et connu de mes propres yeux, parlé de ma propre bouche et donné le pouvoir de partir“ ¹⁾).

Прежде всего надо замѣтить, что эта редакція созда-лась благодаря взаимодѣйствию нѣсколькихъ другихъ. Въ ней самой замѣчается сшитое бѣлыми нитками соединеніе двухъ редакцій: первая краткая, до словъ Петра, и вто-рая пространная, начиная словами Петра. Далѣе это выяснится. А пока только укажу, что сличеніе первой части и конца второй говорить за такое предположеніе.

Возьмемъ еще нѣмецкую редакцію.

Da Maria in den Garten trat,
Begegneten ihr drei Jünger zart,
Der eine hiess Michael,
Der andere hiess Gabriel,
Der dritte Daniel.
Daniel fing an zu lachen.
Maria sprach: was lachst du?
Daniel sprach: ich sehe in der Ruhnacht einen
Dieb daher gehen,
Der will dir dein liebe vertrautes Kindlein stehlen.
Maria sprach: das würde nicht sein gut,
Der mir das stehlen thut,
Der muss gebunden sein.
Petrus bind, Petrus bind.
Petrus sprach: ich habe gebunden,
Mit eisernen Banden,
Mit Gottes Händen,
Dass der Dieb muss stille stehen,
Stehen wie ein Stock,
Stehen wie ein Bock,
Stehen wie ein Stein,
Und zählen alle Tröpflein,
Die in dem Meere sein,

¹⁾ M é l u s i n e, III, 110.

Und zählen alle Sternlein,
Die am Himmel sein,
Und zählen alle Kindlein,
Die nach Christi Geburt in der Welt gebohren seyn.
Das gebiete ich dir, es sey Frau oder Mann,
Bis ich ihnen mit meinen Augen gesehen
Und mit meiner Zunge wieder loszähle.
Dass lege ich dir auf im Namen Gottes ¹⁾.

Такие заговоры читаютъ ночью, обходя вокругъ того, что желаютъ предохранить отъ воровъ. Посмотримъ, изъ какихъ элементовъ созданъ заговоръ. Очевидно, что собственно заговоръ вложенъ въ уста Петра. Петръ заклинаетъ вора. Предшествующая сцена—это уже придатокъ. Хотя она очень часто встрѣчается въ заговорахъ, однако можетъ и отсутствовать, а собственно заговорную формулу Петръ можетъ произносить и при другихъ обстоятельствахъ. Слѣдующая редакция представляется уже значительно упрощенной.

Petrus ging aus zu besehen seinen Samen,
Unterdessen kamen
Die Diebe und stohlen seine kleinen Kinder.
Da sprach Petrus:
Du Dieb sollst stehen wie ein Stock
Und sehen wie ein Bock... ²⁾.

Здѣсь уже суть заговора совершенно ясна. Она заключается въ формулѣ, выражающей пожеланіе, чтобы воръ сталъ, какъ палка, и смотрѣлъ, какъ козелъ. Какъ возникла такая формула? Предполагаетъ ли она обрядъ, или сравненіе происходитъ съ явленіемъ даннымъ? Мнѣ кажется, что формула родилась изъ обряда. Есть такой рецептъ:

C. M. H. Rex
F H E X.
X. X.
X.

¹⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 335. Польскую редакцію см.—М. Гоеррен, *Wierzenia mazurskie* (Wista, VI, 419).

²⁾ Bartsch, *ibid.*, 336.

„Вышеприведенные знаки пишутся на запискѣ, защепляются въ палку и потомъ втыкаются въ землю такъ, чтобы земля ее прикрыла. Совершаться это должно утромъ, до восхода солнца. Это вѣрное средство навести столбнякъ на того, кто хочетъ украсть что-нибудь“¹⁾.

Объяснить значеніе абракадабры невозможно. Но, безспорно, она — позднѣйшій привѣсокъ къ обряду втыканія палки. Въ то время, какъ упоминаніе палки сохранилось почти во всѣхъ вариантахъ, абракадабра не оказала на нихъ никакого вліянія.

Въ латышскихъ заговорахъ находимъ полное подтвержденіе зависимости разбираемаго мотива отъ обряда. Здѣсь извѣстны заговоры отъ воровъ и въ видѣ только что приведенныхъ, но есть и болѣе короткія формулы, связанныя съ обрядомъ. „Если хочешь, чтобы духъ умершаго удержалъ вора, то смѣряй покойника и отрѣжь палку, длиной въ его ростъ. Затѣмъ, послѣ заката солнца, обойди кругомъ своего имущества или поля и тащи позади себя упомянутую палку. Дошедши до того мѣста, съ котораго началъ обходъ, воткни палку въ землю приговаривая: кто здѣсь будетъ воровать, пусть останется на мѣстѣ, какъ эта палка покойника!“ „Чтобы отпустить вора, надо вытащить палку, ударить вора палкой по ляшкамъ и сказать: Уходи злодѣй“²⁾! Въ чемъ смыслъ такого обряда? Обрядъ въ данномъ случаѣ уже нѣсколько затемнился. Палка обладала магической силой потому, что раньше она приходила въ болѣе тѣсное соприкосновеніе съ покойникомъ. Это объясняютъ русскія чары на воровъ. Чтобы воръ не вышелъ изъ круга, сдѣланнаго около чего-нибудь, должно взять изъ савана нитку и смѣрять ею длину мертвеца; обойти три раза около дома, кладовой и т. д., потомъ нитку обернуть около палки, которую воткнуть въ серединѣ-обойденнаго пространства, и сказать слѣдующее: „Какъ сей мертвецъ, рабъ Божій (и. р.), не встаетъ и не выходитъ изъ могилы, такъ бы сей заблужденный рабъ не вышелъ изъ сего круга“³⁾. Палку обматывали ниткой изъ савана.

¹⁾ Ibid., 340.

²⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 581.

³⁾ Майковъ, *ibid.*, § 352.

Очевидно, мы имѣемъ дѣло съ изобразительной чарой. Палка изображала вора, нитка — саванъ. Въ эстонскомъ пастушьемъ оберегѣ палка, съ надѣтой на нее шапкой пастуха, изображаетъ самого пастуха ¹⁾. Воръ спутанъ саваномъ; онъ какъ бы уже покойникъ. Вѣдь вещь, взятая отъ покойника, способна передать человѣку качество покойника, его неподвижность. Къ заимствованію отъ покойника нечувствительности и неподвижности очень часто прибѣгаютъ въ колдовской и знахарской практикѣ. Пользуются этимъ и латыши. „Чтобы привязать вора къ себѣ или къ возу, возьми шнурокъ, прикинь его ко всѣмъ членамъ покойника и въ концѣ каждаго члена завяжи на шнуркѣ по узлу. Такой шнурокъ имѣй постоянно при себѣ или на возу... Какъ только воръ прикоснется рукой къ тебѣ или къ возу, онъ тотчасъ окоченѣетъ“... ²⁾. Такая чара не сопровождается заговоромъ. Она передаетъ вору свойство покойника и какъ будто бы обладаетъ изобразительнымъ элементомъ: узлы надъ членами покойника изображаютъ связываніе членовъ вора. Но есть изобразительныя чары на воровъ болѣе яркія. Чтобы остановить вора, надо спутать ножки стола чѣмъ-нибудь, имѣющимъ отношеніе къ украденному. Заговоръ тоже не требуется при этомъ. Но иногда появляется и заговоръ. Такъ, если украдена лошадь, и хотятъ задержать и вернуть вора, опутываютъ ножки стола поводьями и приговариваютъ: „Вяжи, вяжи вора, пусть онъ пріѣдетъ назадъ на лошади“ ³⁾!

Такимъ образомъ, оказывается, что въ эпическихъ заговорахъ отъ воровъ не только формула, говорящая о стояніи вора, но и формула, говорящая о связываніи вора, обыкновенно влагающаяся въ уста Маріи, имѣютъ своей основой обрядъ. Весь же эпическій элементъ—продуктъ, очевидно, позднѣйшій и явился въ результатѣ стремленія оправдать священнымъ авторитетомъ магической обрядъ. Собственно, какъ мы видѣли, въ основѣ было два магическихъ приема: связываніе вора и обращеніе его какъ-бы въ

¹⁾ Е. Аничковъ, *ibid.*, 323.

²⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, 199.

³⁾ *Ibid.*

покойника. Изъ этихъ двухъ обрядовъ родились два мотива: „вяжи, вяжи вора“ и „стань воръ, какъ палка“. Въ дальнѣйшемъ развитіи оба эти мотива слились въ одномъ эпическомъ сюжетѣ. Выше былъ приведенъ краткій эпическій нѣмецкій заговоръ, въ которомъ оказывается налицо лишь одинъ второй мотивъ. Это заставляетъ предполагать существованіе самостоятельной эпической обработки этого мотива. Эпическаго заговора съ однимъ мотивомъ вязанія вора мнѣ не попадалось. Возможно, что этотъ мотивъ и не получилъ самостоятельной эпической обработки, а прямо примкнулъ къ зародившейся эпической части мотива стоянія вора. Существующія сейчасъ эпическія формулы и являются продуктомъ взаимодействія двухъ этихъ мотивовъ.

Если мы теперь оглянемся назадъ, то увидимъ, что чары на воровъ пережили всѣ ступени развитія, какія проходитъ заговоръ. Внизу — симпатическое средство; вверху — эпическій заговоръ съ отмершимъ обрядомъ и вложенной въ уста святыхъ главной заклинательной формулой. И слово и обрядъ получили священное оправданіе. Послѣ этого момента въ заговорахъ обыкновенно замѣчается процессъ не созидательнаго, а разрушительнаго характера. О начавшемся разрушеніи эпическаго заговора ясно говоритъ французская редакція его; стоитъ только сравнить ее съ приведенной слѣдомъ нѣмецкой, чтобы убѣдиться въ этомъ.

Еще нѣсколько словъ о развитіи основныхъ формулъ заговоровъ отъ воровъ, независимо изъ эпической части. Формула стоянія вора развилась изъ обряда, въ какомъ употреблялась палочка или палка. Формула первоначально производила сравненіе именно съ палкой. Но, когда отмеръ обрядъ, образъ палки сталъ разрастаться. Вмѣсто палки появляется чурбанъ, дерево ¹⁾, столбъ ²⁾ и даже скала ³⁾. Такая эволюція образа явилась въ результатѣ примѣненія приѣма, часто практикующагося въ заговорахъ, приѣма—*симпатической гиперболы*. Знахарь, желая какъ можно ярче выразить

1) О. Я. Трейландъ, *ibid.*, 577.

2) М. Тоерен, *ibid.*, 419.

3) *Mélusine*, III, 110.

на словахъ желанное явленіе, начинается первичный обрядный образъ, навѣянный обрядомъ, дѣлать все грандіознѣе и грандіознѣе, часто переходя при этомъ границы всякаго вѣроятія. Второй мотивъ — вязаніе вора — также подвергся вліянію этого приема. Орудіе связыванія становится все сильнѣе и сильнѣе. Латышскіе заговоры знаютъ еще связываніе вора лыковой веревкой ¹⁾. Но рядомъ появляется уже и цѣпь. Польскій заговоръ уже связываетъ вора веревкой, цѣпью и словомъ Божьимъ ²⁾. Въ нѣмецкихъ и французскихъ заговорахъ про веревку уже и помину нѣтъ: вора вяжутъ цѣпями и рукою Божіей. Наконецъ, появляются такіе заговоры, гдѣ стараются осмыслить, соотвѣтственно новому міросозерцанію, старый образъ, возникшій изъ обряда. Съ исчезновеніемъ изъ обряда орудій связыванія, потеряло свой смыслъ и упоминаніе этихъ вещей въ заговорѣ. И вотъ цѣпи начинаютъ толковать символически. Вотъ саксонскій заговоръ:

„Dieb, ich binde dich mit drei Kètten; die erste ist Cottes Wort, das er uns gab auf dem Sinai; die zweite ist Christi Blut, das er vergoss auf Golgatha; die dritte ist der grüne Rit (Fieber), das dich schütteln soll, wenn du herkommst...“ ³⁾.

Приведенный примѣръ наглядно показываетъ несостоятельность теоріи, какую предлагаетъ Мансикка. Оказывается, что даже тамъ, гдѣ мы безспорно имѣемъ дѣло съ символами, символы эти явленіе не изначальное, а позднѣйшее.

Только что рассмотрѣнныя заговорныя формулы отразили на себѣ длинный путь исторіи человѣческаго сознанія. Обряды зародились еще на почвѣ анимистическаго міровоззрѣнія, а формулы, въ послѣдней стадіи своего развитія, говорятъ о преклоненіи предъ всемогущимъ христіанскимъ Божествомъ. Въ концѣ концовъ, оказывается даже, что и христіанизированный заговоръ самъ по себѣ не достаточенъ. Для дѣйствительности его надо отслужить мессу св. Петру ⁴⁾.

¹⁾ Грейландъ, *ibid.*, 574.

²⁾ Гоеррен, *ibid.*, 419.

³⁾ Wlislöcki, *ibid.*, 118.

⁴⁾ Mélusine, III, 110.

Мотивъ убывающаго счета возникъ, вѣроятно всею, при лѣченіи бородавокъ. Потомъ онъ распространился на лѣченіе ячменя, червей, зубной боли и нѣкоторыхъ другихъ болѣзней. Вотъ приемы симпатическаго лѣченія бородавокъ. Завязываютъ узлы на ниткѣ по числу бородавокъ и забрасываютъ ее ¹⁾. Бросаютъ въ печку столько горошинъ, сколько бородавокъ ²⁾. Касаются каждой бородавки гороховымъ зерномъ и потомъ бросаютъ зерна въ печь ³⁾. Смыслъ такого дѣйствія самъ собой понятенъ. Такъ же лѣчатъ и ячмень. Трутъ ячмень ячменнымъ зерномъ и бросаютъ зерно въ чужое колодеце ⁴⁾. На этой почвѣ и возникъ мотивъ убывающаго счета. Первоначально слово шло параллельно дѣйствію. При лѣченіи бородавокъ счетъ долженъ былъ необходимо появиться. Вѣдь требовалось соотвѣтствіе между числомъ бородавокъ и числомъ узловъ или зеренъ. Когда же это средство распространилось на лѣченіе и другихъ болѣзней, гдѣ число не опредѣлялось само собой естественнымъ образомъ, то число стало опредѣляться иначе. Изъ глубокой древности еще идетъ преданіе, связывающее особенное таинственное значеніе съ опредѣленными числами. Такой репутаціей обладаютъ: 1, 3, 7, , 12 и т. д. Вотъ эти то числа и стали избираться для заговоровъ. Такимъ образомъ вырабатывается слѣдующій приемъ. „Считаютъ бородавки у людей или у скота и дѣлаютъ на ниткѣ столько узловъ, сколько насчитано бородавокъ. Потомъ отъ даннаго числа считаютъ обратно до 0 и зарываютъ нитку подъ желобомъ. Когда она сгниетъ, пропадутъ и бородавки“ ⁵⁾.

Число здѣсь опредѣляется само собой, а убывающій счетъ изображаетъ постепенное исчезновеніе бородавокъ. Иначе обстоитъ дѣло при лѣченіи ячменя. Лѣченіе ячменя первоначально обходилось безъ убывающаго счисленія. Считать было нечего. Ячмень одинъ, брали и одно зерно,

¹⁾ Тоеррен, *ibid.*, 415.

²⁾ *Ibid.*, 414. Трейландъ, *ibid.*, 195 и 196.

³⁾ Тоеррен, *ibid.*

⁴⁾ Wislа, XIX, 174.

⁵⁾ Ammann, *ibid.*, 203.

терли о ячмень и бросали въ колодець ¹⁾. Но когда на этотъ пріемъ повліялъ другой, очень похожій на него, употреблявшійся при лѣченіи бородавокъ, то число зеренъ было увеличено. При этомъ выбиралось одно изъ таинственныхъ чиселъ. И вотъ требуется „взять девять зеренъ ячменя и считать ихъ на ладони такимъ образомъ: не 9, не 8, не 7... не 1. Пересчитанныя такъ зерна бросить въ огонь“ ²⁾. Въ такомъ видѣ обрядъ уже не имѣетъ органической связи съ какой-либо одной болѣзью и свободно переносится на другіе случаи, а затѣмъ отмираетъ, оставляя послѣ себя чистую формулу, хотя бы въ такомъ родѣ:

Dartres de 9 réduites à 8
 Dartres de 8 réduites à 7

 Dartre de 1 réduite à point ³⁾.

Появленіе священнаго числа въ заговорахъ отъ бородавокъ обязано тому, что формула оторвалась отъ обряда, который ранѣе самъ опредѣлялъ это число. Съ отпаденіемъ обряда мѣняется и предметъ счета. Раньше считали узлы и зерна. Во французскомъ заговорѣ уже считаютъ лишай (т. е. воплощеніе болѣзни) и при томъ совершенно независимо отъ того, сколько ихъ на самомъ дѣлѣ. Счетъ можетъ сдѣлаться и еще отвлеченнѣе. Neid haut neun—Na, ist nicht wahr, haut nur 7 Neid,—Na ist nicht wahr, haut nur 6 Neid,—Na, ist nicht wahr, haut nur 5 Neid u. s. w. herab bis... Na, ist nicht wahr, ist nur 1 Neid,— Na ist nicht wahr, ist kein Neid ⁴⁾. Оригинальное выраженіе нашелъ мотивъ въ бѣлорусскомъ заговорѣ: „Одна баба, одзинь дзѣдъ, дзѣвѣ бабы, два дзяды...“ и т. д. до девяти. Потомъ начинается обратный счетъ: „Дзевяць бабъ, дзевяць и дзядовъ, восемъ бабъ, восемъ и дзядовъ... одна баба, одзинь и дзѣдъ. Нѣту бабы, нѣту дзѣда, нѣту раны, нѣту и чарвей. (И лыко,

¹⁾ Wisła, XIX, 174.

²⁾ Lud, XIV, 183. Ср. Трейландъ, *ibid.*, § 122.

³⁾ Revue d. T. P., 1886, I, 37.

⁴⁾ Ammann, *ibid.*, 310.

которое при каждомъ числѣ обертываютъ вокругъ указательнаго перста правой руки, завязать на шею заговариваемой скотины¹⁾). Присутствіе лыка объясняется здѣсь тѣмъ, что оно пришло вмѣстѣ съ мотивомъ отъ обряда лѣченія бородавокъ, гдѣ на немъ завязывались узлы. Верченіе вокругъ пальца — результатъ забвенія первичнаго смысла обряда. Будемъ слѣдить дальше за развитіемъ мотива. Въ Греціи обѣими руками держатъ руки больного и, крѣпко нажимая при произношеніи каждаго числа на пульсъ, говорятъ: Il y avait une fois neuf freres et de neuf il en resta huit, de huit il en resta sept... de deux il en resta un et de un aucun²⁾. Бѣлорусскій заговоръ еще не эпическій; греческій уже эпическій. И какъ легко переходить отъ одной формулы къ другой. И баба съ дѣдомъ и братья попадаютъ въ формулу потому, что исчезло то реальное, что раньше считалось: узлы и зерна. Мы уже видѣли, что такимъ же образомъ въ формулу попадаетъ и названіе болѣзни (dartres). Но такъ какъ болѣзни часто понимаются, какъ живыя существа и притомъ человѣкообразныя, то рядомъ съ формулой, говорящей, напр., о братьяхъ, можетъ появиться и такая: Miał zółw 9 żon; od 9 do 8... od 1-ej do żadnej³⁾. „Кѣнь рыжѣи, а въ коня рана, а въ ранѣ десять червякѣвъ: одинъ другого ѣстъ, другой третѣго... девятый усѣхъ поѣстъ“⁴⁾! Процессъ развитія, конечно, увѣнчивается привлеченіемъ святаго. Der h. Petrus liegt im Grabe, 9 Würmer hat er bei sich, 8 Würmer... keinen Wurm hat er bei sich⁵⁾. Число девять получило въ мотивѣ наиболѣе широкое распространеніе. Но встрѣчаются и другія.

На мотивѣ счета особенно хорошо видно несовершенство классификаціи по названіямъ болѣзней.

Мотивъ розы особенно распространенъ въ нѣмецкихъ и латышскихъ заговорахъ отъ рожи. Почти во всѣхъ нихъ рассказывается о томъ, какъ кто-нибудь собиралъ травы, цвѣты, чаще всего розы.

¹⁾ Рѣмановъ, *ibid.*, 194.

²⁾ *Mélusine*, VI, 281.

³⁾ *Wisła*, X, 590.

⁴⁾ Ефименко, Сбор. м. закл., 57. Еще Р. Ф. В., 1907, III—IV, 106.

⁵⁾ *Wuttke*, *ibid.*, 161.

Maria ging wohl über das Land,
Drei Rosen trug sie in ihrer Hand,
Die eine Ros' verwand,
Die andre Rose verschwand,
Die dritte Rose verlor sich aus ihrer Hand.
Und also soll diese Rose auch thun ¹⁾.

Unser Herr Christus ging über das Land,
Er hatte eine rothe Rose in der Hadn;
Rose, weich von mir ²⁾!

Christus güng ut
Un plückt sik Krut:
Dat bröcht hei tau Ros' ³⁾.

Ходягъ, срывають цвѣты и Петръ съ Пилатомъ ⁴⁾. Пилатъ, очевидно, попалъ на мѣсто Павла. Но не обязательно ходягъ святы. Читающій заговоръ иногда говорить о себѣ:

Ik güng oewer ne Brügg,
Dor stünnen zwei Rosen,
Een witt un een rod':
De rod' verswann,
De witt gewann ⁵⁾.

Всѣ заговоры согласно указываютъ на какое-то хожденіе и срываніе розы (цвѣтовъ, травы), а если не срываніе, то исчезновеніе цвѣтка. Но есть указаніе и на нѣчто другое.

Unser Herr Christus ging über Berg und Land.
Was fand er? eine Rose.
Damit stille ich dir die Rose ⁶⁾.

Здѣсь какъ будто бы намекъ на какое-то врачебное примѣненіе розы. Въ народѣ широко распространено поль-

¹⁾ Bartsch, *ibid.*, 417.

²⁾ *Ibid.*, 416.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ *Ibid.*

⁵⁾ *Ibid.*, 417.

⁶⁾ *Ibid.*, 416.

зованіе всевозможными цѣлебными травами. Существуетъ вѣра и въ такія травы, безъ которыхъ и заговоры не дѣйствительны. Такъ Амманъ передаетъ повѣріе, по которому знахарь, чтобы обезпечить себѣ силу заговоровъ, долженъ весной отыскать у ручья цвѣты желтой повилицы (*Caltha palustris*). Эти цвѣты срываются, и ими потомъ натираютъ скотъ и людей, которыхъ хотятъ предохранить отъ зла ¹⁾. *Caltha palustris* въ простонародѣ у насъ называютъ „курслѣпомъ“. Въ глазахъ народа онъ является воплощеніемъ болѣзни куриной слѣпоты. Поэтому, если у нѣмцевъ онъ и является обладателемъ какой-то таинственной силы, которой можно воспользоваться во благо, то у насъ, онъ, напротивъ, является носителемъ зла. Болѣзнь и цвѣтокъ отождествляются. То же самое произошло у нѣмцевъ съ *Rose*. Одно слово и для цвѣтка и для болѣзни. Вмѣстѣ съ этимъ—смѣшеніе самыхъ понятій и явленій, отъ какихъ они отвлекаются. Цвѣтокъ *Rose* является символомъ, вѣрнѣе воплощеніемъ, болѣзни *Rose*. А извѣстно, какъ народъ поступаетъ, когда находитъ носителя болѣзни. Онъ его просто-на-просто уничтожаетъ или удаляетъ. Выше мы видѣли, что съ этою специальною цѣлью болѣзнь переводится на различные предметы и на животныхъ. Существуетъ болѣзнь „ячень“. Существуетъ и растеніе „ячень“. И вотъ, чтобы уничтожить болѣзнь, срѣзаютъ растеніе ²⁾. Здѣсь растеніе въ силу сходства названій рассматривается, какъ естественный носитель болѣзни. Но можно и искусственнымъ путемъ перевести болѣзнь въ растеніе для того, чтобы потомъ ихъ уничтожить. Такъ, больной носить зерна въ рукавицѣ на рукѣ и потомъ сѣть ихъ. А когда они взойдутъ, то онъ растаптываетъ ихъ ³⁾. На связь между болѣзнью и цвѣткомъ *Rose* указываетъ окончаніе одного заговора противъ флюса. Очевидно, въ силу нѣкотораго сходства болѣзней — флюса и рожи — заговоръ построенъ на томъ же самомъ мотивѣ—*Rose*. Вѣрнѣе, заговоръ отъ рожи примѣненъ къ лѣченію флюса. Заговоръ кончается слѣдующими стихами:

¹⁾ Ammann, *ibid.*, 198.

²⁾ Udziela, *ibid.*, 178.

³⁾ Даль, *ibid.*, 79. Ср. еще 84.

die dritte (Rose) roth,
dies war des Flusses Tod ¹⁾.

Понятно, если цвѣтокъ—носитель болѣзни, то онъ же носитель и ея смерти.

Разъ Rose является воплощеніемъ болѣзни, то естественнѣе всего уничтожить цвѣтокъ, чтобы избавиться отъ рожи. Навѣрно и ходили отыскивать такой цвѣтокъ, какой по извѣстнымъ признакамъ оказывался воплощеніемъ зла. На эти-то поиски и указываютъ постоянно упоминающіяся въ заговорахъ хождения святыхъ. Первоначально ходилъ знахарь. Потомъ уже онъ только говорилъ о себѣ:

Ich ging über das Wasser,
Da fand ich drei Rosen:
Die eine blüht weiss,
Die andre blüht roth... ²⁾.

Вполнѣ возможно, что требовалось именно такія розы и найти. Постоянное указываніе на срываніе или исчезновеніе розы свидѣтельствуемъ о томъ, что она нѣкогда уничтожалась. Знахарь находилъ опредѣленную розу и уничтожалъ ее. На этой почвѣ и могъ родиться слѣдующій заговоръ: *Rose, du bist von Erde und sollst zu Erde werden, wovon du genommen bist* ³⁾. Эта формула сначала обращалась не къ Rose—болѣзни, а къ Rose—цвѣтку, которая въ глазахъ знахаря отождествлялась съ болѣзью. Роза выросла изъ земли, а знахарь ее, навѣрно, опять зарывалъ въ землю или втоптывалъ, какъ втоптываютъ взошедшія сѣмена, воплощеніе болѣзни. Латышскіе заговоры также постоянно говорятъ объ уничтоженіи рожи-розы (*ruze* значитъ и то и другое). „Черная свинья бѣжитъ вдоль по взморью, она связываетъ рожу, зарываетъ ее въ морской песокъ“ ⁴⁾. Въ то время, какъ нѣмецкіе заговоры знаютъ самого знахаря или Богородицу и Христа, латышскіе говорятъ и о другихъ персонажахъ. Кромѣ свиньи,

¹⁾ W. von Schulenburg. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin. 1882, St. 94.

²⁾ Bartsch, *ibid.*, 418.

³⁾ Prahm, *ibid.*, 193.

⁴⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 30.

они говорятъ о какой-то „бабѣ рожѣ (розѣ)“. „Баба рожѣ идетъ по дорогѣ, на плечахъ мѣшокъ рожѣ (розѣ)“... ¹⁾. Баба съ розами-рожами тонетъ въ морѣ ²⁾. „3 мужика идутъ по морю, у всѣхъ рожи (розы) въ рукахъ“ ³⁾. Христосъ и Марія съ розами въ латышскихъ заговорахъ обычны. „Иисусъ сидитъ у креста, 3 рожи (розы) въ рукѣ: синяя, красная, бѣлая. Тамъ ихъ похоронили, тамъ онѣ исчезли...“ ⁴⁾. Настойчивое указаніе на зарываніе, уничтоженіе розы говоритъ о существовавшемъ когда-то обрядѣ. Вѣроятно, существовали и другіе приемы лѣченія розой. Существовалъ, напр., приемъ окуриванія больного рожей лепестками розы, взятой изъ вѣнка отъ праздника Тѣла Христова⁵⁾. Аналогичное симпатическое лѣченіе цвѣтами наблюдается и въ другихъ случаяхъ. Напримѣръ, по народному повѣрью, желтуха (желтая и синяя) излѣчивается цвѣтками соответствующихъ цвѣтовъ ⁶⁾. — Первоначально ходиль срывать розу знахарь или самъ больной. Потомъ, когда дѣйствіе забылось, отразившись только въ заговорѣ, то мѣсто знахаря заступилъ мужикъ или баба рожѣ и особенно Христосъ. Въ послѣднемъ случаѣ возможно вліяніе иконографіи. Христосъ часто изображается съ розами. Слѣдующая формула родилась, можетъ быть, прямо подъ вліяніемъ такихъ изображеній:

Unser Herr Christus ging über das Land,
Er hatte eine rothe Rose in der Hand... ⁷⁾.

За Христомъ по той же ассоціаціи могла явиться Богородица. Можетъ быть даже, что она была привлечена первой. За Богородицей—drei Jungfern:

Es gingen drei Jungfern über Berg und Thal,
Sie pflückten alle die Ros' ⁸⁾.

¹⁾ Ibid., § 149.

²⁾ Ibid., § 148.

³⁾ Ibid., § 146.

⁴⁾ Ibid., § 172.

⁵⁾ Dr. G r o h m a n n, *ibid.*, I, 158.

⁶⁾ Э. О., 1889, I, 104.

⁷⁾ B a r t s c h, *ibid.*, 416.

⁸⁾ Ibid., 415.

Но здѣсь необходимо должно было произойти соприкосновеніе съ другой серіей заговоровъ, очень похожихъ по основному мотиву на заговоры отъ рожи. Я имѣю въ виду заговоры отъ глазныхъ болѣзней. Сходство мотивовъ, вѣроятно, объясняется сходствомъ примѣнявшихся приемовъ лѣченія. А это въ свою очередь имѣетъ причиной, надо полагать, то, что, какъ въ первомъ случаѣ воплощеніе болѣзни видѣли въ цвѣткѣ, такъ и во второмъ — въ цвѣткѣ „курослѣпѣ“. Я не знаю, приписываютъ ли нѣмцы этому цвѣтку то же свойство, какое и русскіе. Но въ заговорахъ отъ глазной боли также говорится о срываніи какихъ-то травъ и цвѣтовъ.

Es gingen drei Jungfern im Walde:
Die eine pflückt das Laub ab,
Die andre pflückt das Gras ab,
Die dritte pflückt das Mal vom Auge ¹⁾.

Въ результатѣ взаимодѣйствія этихъ двухъ мотивовъ получились заговоры отъ рожи въ родѣ слѣдующаго:

Es gingen drei Jungfern den Steig entlang,
Die eine pflückt Laub,
Die andre pflückt: Gras,
Die dritte bricht all die Rosen ²⁾.

Кромѣ смѣшенія съ заговорами отъ глазной боли, мотивъ розы имѣлъ вліяніе на заговоры отъ антонова огня. Въ этихъ послѣднихъ заговорахъ доминируютъ два мотива: мотивъ *руки мертвеца* и мотивъ *головни*.

Выше приведенъ былъ заговоръ, рассказывающій о томъ, какъ Христосъ нашель розу. А вотъ заговоръ противъ антонова огня:

Unser Herr Christus ging über Berg und Sand und Land,
Was fand er? Eine kalte Manns-Todtenhand:
Damit still ich den kalten Brand ³⁾.

¹⁾ Bartsch, *ibid.*, 359.

²⁾ *Ibid.*, 415.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, 390.

Оба заговора по конструкции совершенно тождественны; подставлено только название другой болѣзни, а соотвѣтственно ей является новое и средство. По этому образцу составленъ длинный рядъ заговоровъ отъ „огня“. Сначала говорится о какомъ-нибудь предметѣ, а кончается неизмѣннымъ—*damit still ich den Brand*. Эта характерная фраза, какъ будто бы, органически связана съ заговорами отъ антонова огня и постоянно въ нихъ встрѣчается. Мертвая рука, упоминающаяся въ этихъ заговорахъ, на самомъ дѣлѣ употреблялась. Выше мы видѣли подобные способы утилизаціи покойника. Мертвая рука холодна; въ ней нѣтъ огня. Надо, чтобы и больное мѣсто было холодно и не горѣло. И вотъ мертвую руку приводятъ въ соприкосновеніе съ больнымъ мѣстомъ. Дѣйствіе это теперь уже совершенно забылось. Но, что оно существовало когда-то, на это указываютъ приписки послѣ двухъ заговоровъ: „Если можно, при этомъ берутъ руку умершаго мушины, въ противномъ случаѣ обходятся и безъ этого“ ¹⁾. Эта замѣтка сохранилась, очевидно, отъ того времени, когда формула, сопровождавшая лѣченіе мертвой рукой, стала разсматриваться, какъ самостоятельная сила, независимая отъ обряда. Вспомнимъ щучій зубъ. Въ чемъ приблизительно состояло дѣйствіе, мы видимъ изъ другой приписки. Но въ ней уже говорится не о рукѣ, а о потухшей головнѣ. Лѣчение потухшей головней мы уже видѣли у русскихъ (стр. 122). Привлечена она къ дѣлу по такой ассоціаціи: головня горѣла и потухла; желательна, чтобы потухъ „огонь“ и у больного. И вотъ является такой рецептъ: взять потухшую головню и обвести ею больное мѣсто ²⁾. Очевидно, что такъ же лѣчили и мертвой рукой. Когда же стали считать наличность мертвой руки не необходимой, то лѣкарь сталъ просто только упоминать ее:

*Ich ging über Land und Sand,
Da fand ich eine Todtenhand:
Damit stille ich den Brand* ³⁾.

¹⁾ Bartsch, *ibid.*, 386.

²⁾ *Ibid.*, 389.

³⁾ *Ibid.*, 384.

Потомъ уже мѣсто лѣкаря заступилъ Христось. Между мотивами розы и мертвой руки произошло взаимодействіе. Когда же забылся даже и смыслъ употреблявшагося раньше обряда, то утратилось представленіе и о томъ, почему въ заговорахъ употребляется мертвая рука. Стала упоминаться просто рука.

Ich ging über ein Land
Da fand ich eine Hand:
Damit still ich den Brand ¹⁾.

Теперь уже рука будетъ держаться въ текстѣ только потому, что ее прикрѣпляетъ рифма къ постоянному въ заговорѣ слову Brand (Hand). Вслѣдствіе этого измѣненіе текста пойдетъ еще дальшіе, лишь бы сохранялась рифма. Получаются такія, напр., формулы:

Christus hielt uff seine Handt,
Damit stille ick Fuer und Brandt ²⁾.

Unser Heiland Jesus Christus zieht über das ganze Land
Mit seiner Hand,
Damit still ich den Brand ³⁾.

Въ результатѣ осмысленія подобныхъ формулъ появились новыя, въ такомъ родѣ:

Mit dieser Gottes Hand
Still ich den kalten Brand
Ut din Hand (Kopp, Foot etc.) ⁴⁾.

Такова судьба мотива мертвой руки. Лѣченіе головней также отразилось въ заговорахъ, но не въ такихъ широкихъ размѣрахъ. Мазурскій заговоръ отъ рожи:

Jezus szedł ogrodem koprowym z głownią w rękę i mówił:
Nie będziesz więcej ogniem pustoszyła ⁵⁾.

Maria ging über Land,
Einen Brand ⁶⁾ trug sie in der Hand... ⁷⁾.

¹⁾ Ibid., 384.

²⁾ Ibid., 383.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid., 390.

⁵⁾ Го е р р е н, *ibid.*, 410.

⁶⁾ Въ слѣдующемъ заговорѣ—Feuerbrand.

⁷⁾ B a r t s c h, *ibid.*, 383.

Иногда такіе заговоры принимаютъ и болѣе пространную формулировку. Таковъ, напримѣръ, заговоръ, рассказывающій, какъ Марія нашла и благословила Brand ¹⁾. Часто наблюдаемое въ нѣмецкихъ заговорахъ стремленіе къ символическому толкованію образовъ, порожденныхъ забытымъ обрядамъ, отразилось и на этомъ мотивѣ. Вотъ какъ начинается, напр., одинъ заговоръ:

Der Herr Jesu Christ ging durch einen grünen Wald,
da begegnet ihm ein brennender Brand,
(das war Gott der Vater genannt)... ²⁾.

Латышскіе заговоры также знаютъ головню. „Святая баба стоитъ у этого краснаго огонька, горящая головешка подъ мышкою, липовый вѣникъ въ рукахъ...“ ³⁾. Въ отличіе отъ нѣмецкихъ заговоровъ въ латышскихъ обыкновенно появляется существо не съ головешкой, а съ вѣникомъ. „Мать огня, дѣвица въ золотой курточкѣ, мѣдная метла въ рукѣ“ ⁴⁾. Образъ существа, заметающаго огонь, специально латышскій. У латышей сохранился и соответствующій ему обрядъ. Вечеромъ надо заметить огонь пепломъ и ставить на немъ крестъ ⁵⁾. А заговоръ говоритъ: „Три бабы сидятъ у огня: у всѣхъ вѣники въ рукахъ; когда огонь выгораетъ, онѣ его заметаютъ...“ ⁶⁾.

Обращу вниманіе еще на одно обстоятельство. Какъ видно изъ приведенныхъ формулъ, со словомъ Brand на ряду съ Hand и Land рифмуется еще Sand. Мнѣ кажется, что слово это привлечено въ заговоръ не одною только рифмой. Это, вѣроятно, отголосокъ новаго мотива, до насъ не дошедшаго въ чистомъ своемъ видѣ. Обжогъ иногда присыпаютъ землей. А у Майкова мы находимъ заго-

¹⁾ F. W. Schuster. Siebenbürgisch - sächsische Volkslieder, Sprichwörter, Räthsel, Zauberformeln, und Kinder-Dichtungen. Hermannstadt. 1865, § 160.

²⁾ Ibid., § 161.

³⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 609.

⁴⁾ Ibid., § 610.

⁵⁾ Ibid., § 598.

⁶⁾ Ibid., § 601.

воръ: „Гдѣ былъ огонь, будь песокъ (вар. — камень)“ ¹⁾. Прикладываютъ глину къ воспаленному мѣсту ²⁾

Переходя теперь отъ нѣмецкихъ заговоровъ на русскую почву, мы сталкиваемся съ однимъ изъ самыхъ загадочныхъ образовъ народной поэзии.

Огненная Марія (красная двѣнца) встрѣчается не только въ русскомъ, но и въ сербскомъ и болгарскомъ фольклорѣ. Откуда явился этотъ образъ, до сихъ поръ не разъяснено. А. Н. Веселовскій, отмѣчая приуроченіе нѣкоторыхъ празднествъ въ честь Маріи Дѣвы къ одному времени съ празднествами Ильи, приходитъ къ предположенію, что „эпитетъ „огненной“ Маріи у сербовъ и болгаръ можно бы объяснить изъ отраженія Ильи-громовника“ ³⁾. Мансикка, оспаривая это предположеніе, видитъ источникъ образа огненной Маріи въ иконографіи Придерживаясь строго своего символическаго метода объясненія, онъ и въ этомъ образѣ видитъ символъ. Византійская иконографія представляетъ Богородицу, какъ Купину Неопалимую, какъ сосудъ съ огнемъ. Вотъ откуда, по его мнѣнію, взятъ образъ огненной Маріи ⁴⁾. Не имѣя возможности прослѣдить здѣсь всѣ случаи, гдѣ появляется этотъ образъ, я ограничусь только сферою заговоровъ и попытаюсь поискать, нѣтъ ли тутъ какихъ-либо указаній на процессъ созданія образа огненной Маріи. Конечно, полученные выводы я и не буду распространять за предѣлы заговоровъ.

Прежде всего обращаю вниманіе на то, что выраженіе „огненная Марія“ въ заговорахъ не встрѣчается. Я этотъ терминъ взялъ лишь только потому, что раньше имъ пользовались Веселовскій и Мансикка, и послѣдній подвелъ подъ него какъ разъ тѣ явленія, о которыхъ я сейчасъ намѣренъ говорить. Въ заговорахъ упоминаются просто „огненные огневицы“ ⁵⁾ и подобные имъ образы, безъ названія именъ, или упоминается Богородица, Неопалимая

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 193.

²⁾ Жив. Ст., 1892, III, 127.

³⁾ Веселовскій, *Разысканія*, II, 87.

⁴⁾ Mansikka, *ibid.*, 140.

⁵⁾ Жив. Ст., 1892, III, 105.

Купина ¹⁾, но безъ эпитета „огненная“. Подъ понятіе „огненной Маріи“ Мансикка подвелъ образы, не носящіе этого имени, а только напоминающіе его. Послѣ этого замѣчанія начнемъ сопоставленіе данныхъ. Прежде всего оказывается, что при лѣченіи отъ „вогнику“, „огнища“ у русскихъ употребляется аналогичное средство съ нѣмецкимъ. Нѣмцы обводятъ больное мѣсто головешкой, русскіе „кружка вогника первымъ угарочкомъ зъ лучины“ ²⁾. Поэтому и заговорные мотивы, связанные съ этими обрядами, должны быть сходны. И дѣйствительно, сходство находится. Въ нѣмецкихъ заговорахъ появляется Марія съ головешкой: ею она унимаетъ „огонь“ ³⁾. Въ русскихъ заговорахъ есть нѣчто подобное. Такъ, въ одномъ заговорѣ читаемъ: „На островѣ на Буянѣ сидитъ баба на камнѣ, у бабы три дочери: первая съ огнемъ, вторая съ полымемъ, третья руду заговариваетъ и ломоту...“ ⁴⁾. Заговоръ этотъ читается отъ крови, а не отъ „огня“. Но атрибуты дочерей показываютъ, что онѣ попали сюда изъ другого мотива. Три дочери очень напоминаютъ латышскихъ трехъ бабъ у огня, или бабу съ головешкой подъ мышкою. Въ русскихъ заговорахъ 3 дѣвы чаще всего приурочиваются къ заговорамъ отъ крови; но нигдѣ больше имъ въ этихъ заговорахъ не приписывается огонь. Въ данномъ же случаѣ, очевидно, произошло сліяніе двухъ заговоровъ. Одинъ заговоръ былъ отъ крови, и въ немъ, какъ и въ другихъ заговорахъ отъ крови, говорилось о трехъ дѣвахъ. Другой же заговоръ, отъ „огня“ или какой-нибудь сходной болѣзни, говорилъ о бабѣ съ огнемъ, съ полымемъ. Когда произошло сліяніе, то 3 дѣвы были обращены въ 3 дочерей бабы, и ея атрибуты перешли на нихъ. Нѣмецкимъ заговорамъ съ Богородицей, несущей огонь, соответствуетъ русскій заговоръ отъ сибирки съ такимъ обращеніемъ: „Неопалимая Мати Божія Купина, Пресвятая Богородица, не пали ты своимъ пламямъ, Господнимъ Духомъ; укрой, утѣши отъ огня и

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 132.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 95.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, № 383.

⁴⁾ Майковъ, *ibid.*, № 152.

отъ пламя...“¹⁾ Навѣяно ли такое обращеніе къ Богородицѣ иконографическими впечатлѣніями или чѣмъ другимъ, не знаю. Для меня важно сейчасъ только отмѣтить, почему именно потребовалось введеніе въ заговоры такого образа. Очевидно, и на русской почвѣ было то стремленіе, какое наблюдалось въ нѣмецкихъ заговорахъ: смыслъ и цѣлесообразность лѣченія головней (огаркомъ) хотѣли подкрѣпить божественнымъ авторитетомъ, преданіемъ. Поэтому, какъ въ нѣмецкихъ заговорахъ у Богородицы оказывается въ рукахъ Brand, такъ и въ русскихъ появляются дѣвы съ огнемъ—съ полымемъ. Какъ въ нѣмецкихъ заговорахъ Богородица унимаетъ „огонь“, такъ и въ русскомъ къ ней обращаются съ просьбой не жечь „своимъ пламямъ“. Однако такой ясной разработки этого сюжета, какъ у нѣмцевъ, въ русскихъ заговорахъ не имѣется. Возможно, что требующіяся редакціи просто утрачены. Но возможно, что онѣ и не развились настоящимъ образомъ. А произойти это могло по той причинѣ, что развитіе мотива, происшедшаго изъ однороднаго съ нѣмецкимъ обряда, пошло въ иномъ направленіи, чѣмъ у нѣмцевъ. Пользованіе симпатическими эпитетами, методъ почти не извѣстный на Западѣ, является излюбленнымъ приѣмомъ на славянской почвѣ. Былъ онъ примѣненъ и къ заговорамъ отъ „огня“. У Романова одинъ заговоръ отъ вогнику начинается такъ: „Ѣхали паны черныя жупаны, красныя кавняры, черны кареты“²⁾. Дальнѣйшій текстъ не имѣетъ ни малѣйшаго отношенія къ этому зачину. Фраза, очевидно, является какимъ-то обрывкомъ. Однако всмотримся въ нее. „Черныя жупаны, красныя кавняры“ — по какой ассоціаціи образъ чернаго жупана съ краснымъ воротомъ попалъ въ заговоръ? И почему именно черныя жупаны? И почему онѣ въ заговорѣ отъ вогнику? Мнѣ кажется, что образъ навѣянь тѣмъ предметомъ, какой употреблялся при лѣченіи этой болѣзни. Черныя жупаны съ краснымъ воротомъ—головня, „первый угарочекъ зъ лучины“. Вотъ ассоціаціи. Признакъ, наблюдающійся въ болѣзни, опредѣляетъ хара-

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 132.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 95.

ктеръ симпатическаго средства, а затѣмъ переносится въ заговоръ. Такъ при заговорахъ отъ желтухи появляется эпитетъ „желтый“, при заговорахъ на остуду—„ледяной“ и т. д. Въ данномъ случаѣ воспаленіе, сопровождающееся сильнымъ жаромъ, напоминаетъ своей *краснотой* огонь. Отсюда—ассоціація къ головнѣ. Но и эпитетъ „красный“ можетъ войти, какъ симпатическій, въ заговоръ отъ той же болѣзни. Головня и красный воротъ чернаго жупана выражаютъ одну и ту же идею: потуханіе огня. А симпатическіе эпитеты, какъ я уже говорилъ, очень склонны обращаться въ сквозные. То же случилось и съ эпитетомъ „красный“ въ заговорахъ отъ воспаления. Извѣстенъ мордовскій заговоръ:

Auf einem Herde befindet sich ein rotes Mädchen, rote Haare hat sie auf dem Kopfe, ein rotes Tuch auf dem Kopfe, rote Kleider an, über die Kleider ist ein roter Gurt gebunden, rote Bastschuhe hat sie an den Füßen, rote Bastschuh-schnüre an den Füßen, rote Binden an den Füßen, rote Handschuhe an den Händen ¹⁾.

Мансикка совершенно ошибочно полагаетъ, что въ этомъ образѣ комически отразилась „огненная Марія“ ²⁾. Только предвзятое убѣжденіе, что подъ всякимъ женскимъ образомъ скрывается Богородица, и невниманіе къ обряду, источнику заговорныхъ образовъ, могли натолкнуть изслѣдователя на такое предположеніе. Между дѣвицей, одѣтой во все красное, и Неопалимой Купиной нѣтъ ничего общаго. Одинъ образъ былъ *привлеченъ къ заговору*, благодаря процессу творчества, какой отразился въ нѣмецкихъ заговорахъ и заставилъ Богородицу нести головешку или огонь; другой же образъ („красной“ дѣвицы) былъ *созданъ заговоромъ*. Тотъ приѣмъ, какой намѣтился въ отрывочномъ упоминаніи о панахъ въ черныхъ жупанахъ, красныхъ кавнярахъ, приѣмъ симпатическаго эпитета, во всей силѣ выступаетъ въ образѣ „красной“ дѣвицы. Если тамъ были только красные воротники, то здѣсь уже вся одежда красная. И даже сама дѣвица „красная“. Съ образомъ дѣ-

¹⁾ Mansikka, *ibid.*, 302.

²⁾ *Ibid.*, 312.

вицы случилось то же самое, что мы уже наблюдали надъ образомъ шуки. Тамъ эпитетъ „желѣзный“, приданный первоначально зубамъ по извѣстнымъ соображеніямъ, распространился потомъ на весь образъ. Здѣсь эпитетъ „красный“ пережилъ то же самое. На панахъ пока только красные воротники. На дѣвицѣ—все красное. Но можно предполагать, что и дѣвица первоначально не вся была красная. Заговоръ кончается интересной подробностью: „красныя рукавицы на рукахъ“. Если мы отбросимъ эпитетъ „красный“ во всѣхъ остальныхъ случаяхъ, то у насъ получится образъ совершенно аналогичный тому, какой выработался въ нѣмецкихъ заговорахъ. Тамъ въ рукахъ Маріи головешка; здѣсь—на рукахъ дѣвицы „красныя“ рукавицы. Ту же судьбу, что и эпитетъ „красный“, пережилъ и другой, параллельный ему, „черный“. Въ бѣлорусскомъ заговорѣ эпитетъ „черный“ замѣтно уже склоняется къ характеру сквозного: черные жупаны, черныя кареты. Можетъ быть, онъ и былъ уже сквознымъ въ томъ заговорѣ, откуда выдѣрнута эта фраза. Ему, какъ и „красному“, соответствуетъ образъ „черной“ дѣвицы ¹⁾. Такъ оказывается, что два эпитета, взятые отъ потухающей головни, черный и красный, существующіе въ бѣлорусскомъ заговорѣ, въ другихъ заговорахъ получили самостоятельное развитіе, выработались въ самостоятельные мотивы. На разработку заговоровъ съ симпатическимъ эпитетомъ „красный“, можетъ быть, еще въ большей степени, чѣмъ головня, вліялъ пріемъ лѣченія рожи „красной“ матеріей, очень распространенный въ Россіи ²⁾.

Мнѣ пришлось наблюдать лѣченіе рожи бабкой. У больного воспаленіе распространилось очень сильно: съ головы до колѣнъ. И вотъ бабка почти всего его обвила красной фланелью. При этомъ я еще узналъ, что для удобства, вмѣсто фланели на руки и ноги можно надѣвать красныя рукавицы и чулки. Не отсюда ли „красная дѣвица“ мордовскаго заговора и „красныя кавняры“? То обстоятельство, что дѣвица оказывается сидящей на подѣ, вовсе не

¹⁾ Mansikka, *ibid.*, 302, пр. 6.

²⁾ Аршиновъ, *ibid.*, 11.

комично. Оно было бы комично, если бы дѣвица была дѣйствительно Богородица. Но образъ создавался безо всякой даже мысли о Богородицѣ. Всѣ подробности костюма списаны съ простой крестьянки. А посажена дѣвица на подѣ потому, что тутъ-то именно, около печи, и происходитъ лѣченіе огарками или сажей. Кромѣ того, больные рожей почти всегда лежатъ на печи, потому что знахарки прежде всего не велятъ ее застуживать. Образъ красной дѣвицы на подѣ и больной, обматанный въ красное, лежащей на печи, невольно напрашиваются на сопоставленіе.

На появленіе симпатическаго эпитета „черный“ еще больше, чѣмъ головня, могло дѣйствовать употребленіе сажи, какъ средства противъ огника. Приѣмъ этотъ извѣстенъ въ Малороссіи, гдѣ наблюдаются и соотвѣтствующіе заговоры. Въ одной малорусской сказкѣ рассказывается, какъ баба мазала сажей покраснѣвшую шею пьянаго мужа, думая, что онъ испорченъ ¹⁾. Вотъ какъ тамъ лѣчатъ отъ огника. „Тимъ вихтыкомъ, шо мыють горшки, брать навхрестъ въ челюстяхъ сажу, затоптувать огныкъ и примовлять трычи: „Ихала баба лисомъ. Чорна запаска, чорна сорочка—чорный лись рубаты, вугилья палыты, вогныкъ затоптувать“ ²⁾. Что баба ѣдетъ рубить лѣсъ, это объясняется вліяніемъ на заговоръ другого обряда. „Якъ топлять въ пичи, взять нижъ, торкаты нымъ навхрестъ челюсти, притоптувать тымъ ножемъ огныкъ и примовлять трычи: „Ишла баба чорною дорогою. Сама баба чорна, чорна плахта, чорна запаска. Та не руба ни дуба, ни явора, ни березы, тильки руба огныкъ“ ³⁾. Таковымъ мнѣ представляется происхожденіе этихъ загадочныхъ образовъ въ заговорахъ отъ воспаленій. Ни о какой „огненной Маріи“ здѣсь говорить не приходится.

Опять повторяю, что свое толкованіе я далѣе сферы заговоровъ не распространяю. Однако и въ заговорахъ образы, обыкновенно сводящіеся къ „огненной Маріи“, не ограничиваются только кругомъ заговоровъ отъ воспаленій. Они

¹⁾ Рудченко. Народныя южно-русскія сказки. Кіевъ. 1869, I, № 68.

²⁾ М. Комаровъ. Нова збирка народнихъ малоруськихъ прыказокъ, прислів'ївъ, помовокъ, загадокъ и замовлянь. Одесса. 1890 г., № 20.

³⁾ Ibid., № 19.

появляются еще въ мотивѣ, связанномъ съ чарами на любовь. Такъ, въ одной присушкѣ упоминаются какія-то „три дѣвицы, три огненные огневицы“¹⁾. Для Мансикка нѣтъ никакого сомнѣнія, что въ нихъ отразилась все та же „огненная Марія“²⁾. Онъ даже не сомнѣвается и въ томъ, что упоминающаяся въ одномъ изъ заговоровъ „баба сводница“ все та же „огненная Марія“. И изслѣдователь по этому поводу пробуетъ филологически объяснить, какимъ образомъ вмѣсто розоваго вѣнка и горящаго куста, символовъ Богородицы, въ заговорахъ появляются печь, баня и вѣникъ³⁾. Я послѣ вернусь еще къ этимъ образамъ, когда буду говорить о присушкахъ, съ какими они связаны. Здѣсь же ограничусь лишь указаніемъ на то, что между женскими образами изъ заговоровъ отъ воспаленій и сходными до нѣкоторой степени съ ними образами изъ любовныхъ заговоровъ нѣтъ ровно ничего общаго. Они связаны съ различными мотивами и развивались на почвѣ различныхъ обрядовъ.

По поводу рассмотрѣнныхъ нѣмецкихъ заговоровъ можно отмѣтить нѣсколько чертъ, вообще свойственныхъ нѣмецкимъ заговорамъ. Если сравнить ихъ съ русскими, то бросится въ глаза бѣдность фантазіи ихъ творцовъ. Чудесный элементъ фантастики почти совершенно отсутствуетъ. Эпическая часть отсутствуетъ чаще, чѣмъ въ русскихъ заговорахъ, а когда присутствуетъ—кратка и почти всегда чисто христіанскаго содержанія, бѣдна образами. Разработка ея однообразна. Обыкновенно рассказываетъ, что шелъ какой-нибудь святой, и вотъ случилось, или сдѣлалъ онъ то-то. Перечни, столь частые у русскихъ, у нѣмцевъ значительно рѣже встрѣчаются и бываютъ обыкновенно короче. Совершенно отсутствуетъ лирической элементъ, дающій такую прелесть русскимъ заговорамъ. Къ нимъ скорѣе всего можно приложить характеристику заговоровъ, какъ литературы практической, а не поэтической. Поэтическіе мотивы врываются въ нихъ рѣдко-рѣдко

¹⁾ Жив. Ст., 1892, III, 150.

²⁾ Mansikka, *ibid.*, 138.

³⁾ *Ibid.*, 140—141.

и притомъ въ видѣ чего-то посторонняго. Таковъ хотя бы слѣдующій заговоръ:

Die Rose hat in diese Welt
Uns Gott als Königin gesandt
Und über ihr das Sternenzelt
Als Krönungsmantel ausgespannt
Rose + Rose + Rose + Weiche,
Flieh auf eine Leiche,
Lass die Lebenden befreit
Von nun an bis in Ewigkeit ¹⁾.

Заговоръ очевиднымъ образомъ распадается на двѣ части. Заговоръ, собственно, составляетъ вторая часть. А первая, поэтическая, приставлена къ нему механически и взята, вѣроятно, изъ какого-нибудь ходячаго стихотворенія или пѣсни. Всѣ перечисленныя особенности, мнѣ кажется, говорятъ за то, что нѣмецкіе заговоры болѣе поздняго происхожденія, чѣмъ русскіе. Я имѣю въ виду не общую хронологію, а отношеніе къ той степени культурнаго развитія, на которой стоялъ народъ въ то время, когда создавалъ заговоры, сохранившіеся до нашего времени. Отсутствіе длинныхъ перечней, безспорно, указываетъ на то, что мысль практиковавшихъ заговоры привыкла уже къ большей степени обобщенія и отвлеченія, чѣмъ мысль челоуѣка, которому для обозначенія болѣзненнаго состоянія тѣла надо перечислить всѣ его члены. Сжатость формулъ также указываетъ на большее умѣніе пользоваться словомъ въ опредѣленныхъ цѣляхъ. Возможность прослѣдить всѣ стадіи развитія на однихъ заговорахъ съ чисто христіанскимъ содержаніемъ (заговоры отъ воровъ) указываетъ на то, что и самое развитіе мотива, вѣроятно, происходило въ эпоху христіанскую. Наконецъ, отсутствіе лирики и вообще поэтическаго элемента, мнѣ кажется, указываетъ на то, что заговоры находились уже въ эпоху ихъ созданія въ рукахъ ограниченнаго круга людей; масса въ ихъ разработкѣ не принимала участія. Этотъ кругъ людей

¹⁾ P r a h n, *ibid.*, 193.

смотрѣлъ на заговоры исключительно съ практической точки зрѣнія и не давалъ въ нихъ мѣста работѣ живой фантазіи. Словомъ, заговоры создавали уже профессионалы лѣкари, знахари. Какъ у нѣмцевъ, такъ и у русскихъ выработались прочные шаблоны для заговоровъ. Сравненіе этихъ шаблоновъ также указываетъ на болѣе позднее происхожденіе нѣмецкихъ. Они гораздо короче и ближе подходятъ къ сути дѣла. Если въ эпической части надо изобразить какъ се-нибудь событіе, то приступаютъ къ нему безо всякихъ количностей, послѣ самаго краткаго вступленія: шель тотъ-то, и случилось то-то. Далѣе этого развитіе эпической части почти никогда не простирается. Напротивъ, русскій обстоятельно расскажетъ, какъ онъ встанетъ, умоется, выйдетъ изъ избы во дворъ, со двора въ поле до самаго синяго моря, до латыря-камня, и тамъ нагородитъ цѣлую кучу чудесъ. Русскіе шаблоны образнѣе нѣмецкихъ и пространнѣе. Это опять указываетъ на происхожденіе ихъ въ болѣе раннюю эпоху, когда самъ языкъ былъ образнѣе. Чѣмъ ниже развитіе народа, тѣмъ образнѣе языкъ; языкъ дикихъ племенъ отличается особенною образностью.

Мотивъ рога. Итакъ, намъ неоднократно уже приходилось встрѣчаться съ оригинальнымъ приемомъ заговорнаго творчества — употребленіемъ сквозныхъ симпатическихъ эпитетовъ. Мы видѣли, что благодаря ему создаются отдѣльные фантастическіе образы и даже цѣлыя картины. Мотивъ рога разрабатывался этимъ же самымъ приемомъ. Связанъ онъ съ заговорами отъ *impotentia virilis*.

...„Есть океанъ море, на пуповинѣ морской лежитъ Латырь камень, на томъ Латырь камни стоитъ булатной дубъ и вѣтвіе и корень булатной. Коль тотъ булатной дубъ стоитъ крѣпко и плотно, столь бы крѣпко и плотно стоялъ былой... ярый... п.....ная жила на женскую похоть, на полое мѣсто. Изъ подъ того камня выходитъ быкъ порозъ, булатны рога и копыта булатныя, и ходитъ около дуба булатнаго и тотъ дубъ бодеть и толкаетъ и не можетъ того дуба сломить и повалить. Сколь тотъ крѣпко булатной дубъ стоитъ и сколь крѣпки рога у пороза, столь бы крѣпко стояла п.....ная... жила“ (...¹⁾).

¹⁾ Е ф и м е н к о. Матеріалы, Е, 36 в.

Уже упрощеннымъ является мотивъ въ слѣдующемъ заговорѣ. Послѣ обычнаго выхода въ восточную сторону— „есть въ востокѣ, въ восточной сторонѣ стоитъ буевой островъ; на томъ буевомъ островѣ стоитъ святое дерево, изъ толстаго святаго дерева выходитъ булатный быкъ, булатными рогами гору бодаетъ, ногами скребетъ; и какъ у того булатнаго быка булатные рога крѣпки не гнутся, и не ломаются, и не плющатся, такъ же бы у меня р. Б. и станова я жила не гнулась бы и не ломалась, крѣпко бы стояла, какъ колъ, рогъ рогомъ стояла бы, столбъ столбомъ, стрѣла стрѣлой, копьё копьёмъ“. Конецъ приставленъ отъ другого заговора.

Нѣтъ ли въ приведенныхъ заговорахъ указанія на „исходный пунктъ“? Есть. Оно заключается въ сравненіи съ рогами, подобно тому, какъ въ заговорахъ отъ воровъ заключалось въ сравненіи съ палкой. Возьмемъ еще одну редакцію мотива, гдѣ фантастики уже значительно меньше чѣмъ въ предыдущихъ, и потому яснѣе выступаетъ первооснова.

...„И возьму азъ р. Б. (и. р.), свой черленой вязъ и пойду я въ чистое поле, ажно идетъ въ чистомъ полѣ встрѣчу быкъ третьякъ, заломя голову, смотрится на небесную высоту, на луну и на колесницу. И подойду азъ, р. Б. (и. р.), съ своимъ черленымъ вязомъ и ударю азъ быка третьяка по рогу своимъ черленымъ вязомъ, и какъ тотъ рогъ не гнется, ни ломится отъ моего вязу, такъ бы...“¹⁾

Эта редакція очень интересна и важна для пониманія разработки всего мотива. Прежде всего она показываетъ, что эпитетъ „булатный“ принадлежность позднѣйшихъ редакцій. Если мы примемъ это во вниманіе, то намъ вполне понятенъ будетъ составъ предыдущихъ редакцій. Напр., въ первой редакціи откинемъ симпатическій эпитетъ. Оказывается, что всѣ введенные въ нее образы самые обыкновенные блуждающіе образы заговорной литературы: латырь камень, чудесное дерево, океанъ море, островъ Буянъ. Только одинъ образъ быка—новый. Это специальная принадлежность даннаго мотива. Для пониманія исторіи

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 130.

мотива надо прослѣдить, какимъ путемъ связывались эти образы другъ съ другомъ. Океанъ-море, островъ-Буянь, латырь-камень насъ не интересуютъ: это шаблонное приуроченіе дѣйствія къ опредѣленному мѣсту. Необходимо выяснитъ присутствіе двухъ остальныхъ образовъ: дерева и быка. Послѣдняя редакція и даетъ въ этомъ отношеніи указаніе. Въ ней заключается важное указаніе на то, что заговоръ связанъ былъ когда-то съ обрядомъ. Она описываетъ воображаемое дѣйствіе. А мы видѣли, что такое воображаемое дѣйствіе является обыкновенно отголоскомъ забытаго реального (загрызаніе, лѣченіе мертвой рукой). Въ эпической части оно только иногда фантастически украшается. Отбросимъ эти прикрасы и здѣсь. Получится голый фактъ: читающій заговоръ ударяетъ палкой быка по рогамъ. Вотъ о чемъ свидѣтельствуетъ заговоръ. Изъ этой-то палки и развился образъ черленаго вяза, дуба и, наконецъ, булатнаго дуба, который смѣшался съ другимъ образомъ — святого дерева. Психологическое основаніе такой переработки вполнѣ понятно: все сильнѣе подчеркивалась сила сопротивленія рога, вокругъ котораго и вращаются всѣ остальные образы. Итакъ, возможно предполагать, что существовалъ обрядъ битья быка по рогамъ. Смыслъ его ясенъ изъ текста заговора. Первоначально заговоръ не былъ такимъ сложнымъ, какимъ мы его видимъ теперь. Онъ просто заключался въ краткой формулѣ: „Стой мой . . . , какъ рогъ“ ¹⁾! Вотъ ячейка мотива, потомъ такъ причудливо развившагося. Развитіе наступило послѣ того, какъ отмеръ обрядъ. Указаній на существованіе битья быка по рогамъ мнѣ не удалось найти, такъ что о немъ можно только догадываться на основаніи самаго текста заговора. Зато есть указанія на другой симпатической приѣмъ, съ какимъ также связанъ мотивъ рога. Существуетъ приѣмъ, передающій упругость рога человѣку. И замѣчательно, что требованіе его сохранилось какъ разъ при самой краткой редакціи мотива, только что приведенной. Скоблятъ ножомъ рогъ и стружки пьютъ въ винѣ, приговаривая формулу.

¹⁾ Жив. Ст., 1902, II, 205.

Очевидно, изъ аналогичнаго приема лѣченія развился и слѣдующій заговоръ съ сквознымъ симпатическимъ эпитетомъ. „Азь рабъ Божій (имркъ) пойду во святое море океанъ, во святомъ морѣ океанѣ есть улица костяная, въ той улицѣ стоитъ дворъ костяной и пойду рабъ Божій (имркъ) въ тотъ дворъ костяной, въ томъ дворѣ стоитъ изба костяная, пятка не притирается, такъ бы у раба (рабы) Божія стоятъ уду по всякъ день, и по всякъ часъ, и по всяку ночь и со схода мѣсяца впереходъ; пойду рабъ Божій въ избу костяную, и что въ той избѣ костяной сидитъ старой мужъ костяной...“ Слѣдуетъ соотвѣтствующая просьба ¹⁾.

Любопытно сопоставить образъ булатнаго дуба изъ приведеннаго выше заговора съ приемомъ лѣченія impotentia османскими колдунами. Они, читая заговоръ отъ impotentia, вбиваютъ въ землю желѣзный шестъ ²⁾. Смыслъ обряда ясенъ. Къ сожалѣнiю, самый заговоръ мнѣ не извѣстенъ.

Въ печи огонь горитъ. Этотъ мотивъ разрабатывается въ любовныхъ заговорахъ, такъ называемыхъ „присушкахъ“. Редакцій его очень много, и онѣ крайне разнообразны. Начнемъ съ болѣе сложныхъ и, переходя постепенно къ болѣе простымъ, посмотримъ, къ чему онѣ насъ приведутъ.

„Выйду я на улицу, на божій свѣтъ, посмотрю въ чисто поле. Въ чистомъ полѣ есть 77 мѣдныхъ свѣтлыхъ каленыхъ печей, на тѣхъ 77 на мѣдныхъ, на свѣтлыхъ, на каленыхъ печахъ есть по 77 еги-бабъ; у тѣхъ у 77 еги-бабъ есть по 77 дочерей, у тѣхъ у 77 дочерей есть по 77 клукъ и по 77 метель...“ Далѣе просьба къ дочерямъ присушить р. б. Н. За просьбой—„Коль горятъ пылко и жарко мѣдны, калены печи, такъ же бы раба б. им. пеклась и калилась“ и т. д. ³⁾.

По другимъ редакціямъ:

... „Въ чистомъ полѣ стоитъ дубъ сорочинскій, и подъ тѣмъ дубомъ сорочинскимъ есть тридевять отроковицъ,

¹⁾ Арх. И. Р. Г. О., VI, 75.

²⁾ Э. О., 1914, I—II, 43.

³⁾ Ефименко. Материалы, А, 4.

изъ-подъ того дуба сорочинскаго выходитъ Яга-баба и пожигаетъ тридевять сажень дубовыхъ дровъ. И коль жарко и коль ярко разгорались тридевять сажень дубовыхъ дровъ и столь жарко... разгоралась отроковица р. б. (и. р.)“... ¹⁾.

... „Въ темномъ дѣсѣ, въ топкомъ болотѣ стоитъ изба, въ той избѣ живетъ старъ-матѣрь человѣкъ, у того стараматѣра человѣка есть три дѣвицы, три огненныя огневицы, у нихъ три печки: печка мѣдна, печка желѣзна, печка оловянна, они жгли дрова... жарко, ярко, пылко...“ ²⁾.

Въ одномъ изъ заговоровъ Майкова уже просто—въ полѣ „сидитъ баба сводница, у тоѣ у бабы у сводницы стоитъ печь кирпична, въ той печѣ кирпичной стоитъ кунжанъ литръ; въ томъ кунжанѣ литрѣ всякая вещь кипитъ, перекипаетъ, горитъ, перегораетъ, сохнетъ и сосыхаетъ: и такъ бы...“ ³⁾.

По слѣдующей редакціи дѣло обстоитъ еще проще:

... „Подъ восточной стороной стоитъ, есть три печи: печка мѣдна, печка желѣзна, печка кирпична. Какъ онѣ разожглись и распалились отъ неба и до земли, разжигаются небо и земля и вся подселенная. Такъ бы разжигало у р. б. Н.“... ⁴⁾.

Дальнѣйшее упрощеніе:

... „Есть въ чистомъ полѣ печь мѣдная, наложена дровъ дубовыхъ, какъ отъ тѣхъ дровъ дубовыхъ столь жарко разгоряится, и такъ бы разгорялась раба б.“ и т. д. ⁵⁾.

Еще ближе къ реальной обстановкѣ:

„Въ печи огонь горитъ, палитъ и пышетъ и тлить дрова; такъ бы тлѣло, горѣло сердце у р. б...“ ⁶⁾.

Такимъ образомъ выясняется, что всѣ встрѣчающіеся въ этомъ мотивѣ образы вертятся вокругъ сравненія съ горящимъ (въ печи) огнемъ. Это сравненіе, очевидно, ядро мотива. Во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ сравненіе про-

¹⁾ Ibid., 15.

²⁾ Жив. Ст., 1892, III, 150.

³⁾ Майковъ, *ibid.*, № 1.

⁴⁾ Ефименко. Матеріалы, А, 6.

⁵⁾ Ibid., 3.

⁶⁾ Майковъ, *ibid.*, № 5.

изводилось съ явленіемъ даннымъ, описаннымъ въ эпической части. Однако есть и такія редакціи, какія свидѣтельствуя, что сравненіе (формула) родилось не подъ вліяніемъ даннаго явленія, а подъ вліяніемъ нарочно произведеннаго. Такъ, у Виноградова читаемъ:

... „Пойду я р. Б. въ лѣсъ къ бѣлой березѣ, сдѣру бѣлое бересто, брошу въ печь огненную. Какъ то бересто на огнѣ горитъ и тлѣетъ, такъ бы...“ ¹⁾.

Этотъ текстъ уже явно указываетъ на забытое дѣйствіе. Но оно не совсѣмъ еще отмерло, и часто, желая „присушить“ кого-нибудь, прибѣгаютъ къ помощи огня. Потебня, описывая простѣйшую форму чаръ, говоритъ: „Пусть будетъ данъ мнѣ: „любовь есть огонь“. Если бы можно было зажечь въ любимой женщинѣ огонь, то тѣмъ самымъ бы въ ней загорѣлась и взаимная любовь. Зажечь въ ней самой огня нельзя, но можно подвергнуть дѣйствію огня нѣчто имѣющее къ ней отношеніе (куклу изъ воску или другого матеріала, волосы, сорочку и проч.), ея слѣдъ (взятый изъ-подъ ногъ „горячій слѣдъ“). И вотъ, сопровождая чары заговоромъ, человѣкъ разжигаетъ слѣды, ожидая появленія въ женщинѣ (resp. мужчинѣ) любви“ ²⁾. Изъ этихъ-то вотъ чаръ и возникъ мотивъ присушекъ. Только я думаю, что чары первоначально не сопровождалась заговоромъ, а онъ выросъ позднѣе. Потебня постоянно связываетъ простѣйшія чары съ простѣйшими заговорами. Это ошибочное мнѣніе прямо вытекаетъ изъ того понятія чаръ, какое Потебня далъ имъ въ своемъ опредѣленіи. Онъ ихъ опредѣлилъ въ зависимости отъ понятія заговора и представилъ простымъ дополненіемъ къ заговору, болѣе яркимъ способомъ его выраженія. Но, если справедливо приведенное сейчасъ объясненіе происхожденія чаръ, данное Потеню же, то оно показываетъ отношеніе какъ разъ обратное. Только что разобранный мотивъ, мнѣ кажется, также подтверждаетъ, что формула приросла позднѣе. Она появилась уже тогда, когда смыслъ первоначальнаго дѣйствія и самое дѣйствіе исказились.

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 122. Лѣтопись русской лит. и древности, 1862 г., 4 т., 14 ч., ст. 76.

²⁾ Потебня, Изъ зап. по т. сл. 620.

Едва ли подлежитъ сомнѣнію, что первоначально дѣйствию огня подвергался какой-нибудь предметъ, имѣющій отношеніе къ человѣку, на котораго направлены чары: либо его изображеніе (кукла), либо волосы, слѣды и т. п. И, вѣроятнѣе всего, первоначально сравненіе производилось не съ огнемъ, а съ этими именно предметами. Огонь же только неизбѣжно, конечно, при этомъ упоминался. Таковъ, напримѣръ, приводившійся выше латинскій заговоръ—*Limus ut hic durescit...* Въ немъ сравненіе производится съ самыми изображеніями любимаго человѣка. Огонь— только средство воздѣйствія на эти предметы. Вниманіе сосредоточено вовсе не на немъ. Латинскому заговору аналогиченъ малорусскій:

„Щобъ тебе за мною пекло, якъ пече вѣгонь той вѣскъ!
Шобъ твоє сердце за мною такъ топылось, якъ топыця той вѣскъ...“¹⁾

Воскъ въ данномъ случаѣ не является изображеніемъ человѣка, а приведенъ въ связь съ человѣкомъ тѣмъ, что въ него залѣплено что-нибудь, принадлежащее этому человеку.

Какъ видимъ, ни въ томъ, ни въ другомъ заговорѣ сравненія съ огнемъ нѣтъ. Но, конечно, оно очень легко могло появиться на этой почвѣ. Любопытный въ этомъ отношеніи заговоръ сохранился въ былинѣ:

Брала она слѣды горячіе молодецкіе,
Набирала Марина беремя дровъ,
А беремя дровъ бѣлодубовыхъ,
Клала дрова въ печку муравленую,
Со тѣми слѣды горячими,
Разжигаетъ дрова палящимъ огнемъ,
И сама она дровамъ приговариваетъ:
„Сколь жарко дрова разгораются:
Со тѣми слѣды молодецкими
Разгоралось бы сердце молодецкое
Какъ у молода Добынюшки Никитьевича...“²⁾

¹⁾ Ефименко, Сборн. малор. закл., № 1.

²⁾ П. Кирѣевскій, II, 55.

Это свидѣтельство былины очень важно. Здѣсь цѣла еще органическая связь между обрядомъ и заговоромъ. Въ практикующихся же теперь любовныхъ заговорахъ даннаго мотива эта связь совершенно утеряна. Обычно при совершеніи ихъ ничего не сжигаютъ, а наговариваютъ волшебныя слова на пищу и даютъ ее потомъ съѣсть тому, кого хотятъ присушить. Это произошло благодаря смѣшенію различныхъ видовъ любовныхъ чаръ послѣ того, какъ обрядъ, породившій заговоры разбираемаго мотива и описанный въ былинѣ, забылся. Вполнѣ возможно, что формулы въ родѣ былинной произносились при сжиганіи и другихъ вещей. Указанія въ этомъ направленіи дѣйствительно имѣются. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе самое названіе любовныхъ заговоровъ— „присушка“. Среди другихъ названій заговоровъ оно исключительное по своей выразительности и почти единственное, указывающее на источникъ магической силы слова. Не можетъ быть сомнѣнія, что оно первоначально относилось къ обряду и только послѣ перешло на заговоры, развившіеся изъ этого обряда. Кромѣ этого есть и другія указанія на присушивание, какъ обрядъ. Въ любовныхъ чарахъ играетъ какую-то роль вѣникъ. Такъ, присушку читаютъ, парясь въ банѣ, и, когда выходятъ, то вѣникъ бросаютъ черезъ голову наотмашь ¹⁾. Или требуется „пойти въ баню, послѣ паренья стать на тотъ вѣникъ, какимъ парились, и говорить“ присушку ²⁾. Въ обоихъ случаяхъ смыслъ такого дѣйствія совершенно не понятенъ. Слѣдующія чары нѣсколько разъясняютъ дѣло. Для присухи „изъ свѣжаго вѣника берется прутокъ, который кладутъ у воротъ двери, въ которую пройдетъ тотъ, для кого назначена присуха. Какъ только перешагнуто черезъ пруть, онъ убирается въ такое мѣсто, гдѣ его никто не могъ бы видѣть. Потомъ берутъ пруть въ жарко истопленную баню, бросаютъ на полокъ и приговариваютъ:

„Какъ сохнетъ этотъ пруть, пускай сохнетъ по мнѣ рабъ божій (такой-то)“ ³⁾.

¹⁾ Жив. Ст., 1892, III, 127.

²⁾ Ефименко. Матеріалы, А, 17.

³⁾ Ефименко. Матеріалы, А, 14.

Вотъ изъ такого-то приема сушенія прута (палки и т. п.) могъ развиться мотивъ „огня въ печи“. Дѣйствительно, сравненіе производится съ сохнущимъ прутомъ. Но когда сильнѣе всего пруть сохнетъ? Когда онъ горитъ. Поэтому вполне естественно могла явиться идея, не класть пруть на полкъ, а бросать его въ печь. Это легко могло произойти потому, что рядомъ существовали любовныя же чары, состоявшія именно въ сжиганіи вещи, принадлежавшей тому, на кого чары направлены. Такимъ образомъ сухоту будетъ изображать не просто сохнущій пруть, а горящій. Сходныя чары мы находимъ у чувашей. Они, подозрѣвая кого-нибудь въ совершеніи проступка, заставляютъ его перешагнуть черезъ сухую, зажженную съ обоихъ концовъ, палку. Переступая черезъ нее, заподозрѣнный долженъ сказать:

„Да буду я такъ же сухъ, какъ эта палка, если пока-залъ неправду“¹⁾.

Подобнымъ же сжиганіемъ прута или палки могли быть и тѣ первоначальныя чары, которыя породили мотивъ „огня въ печи“. Потомъ, когда начался неизбѣжный для всѣхъ чаръ процессъ разложенія, прежде всего въ сознаніи чародѣя затемнился смыслъ совершаемаго имъ дѣйствія. Первоначально одинаково важны были оба момента въ чарахъ: перешагиваніе черезъ пруть и сушеніе (сжиганіе) прута. Но потомъ, такъ какъ горѣніе прута изображало сухоту и любовный жаръ въ человѣкѣ, вполне естественно, что эта часть, какъ наиболѣе выразительная и связанная именно съ желаннымъ явленіемъ, изображаемымъ, стала все болѣе и болѣе развиваться, оставляя въ тѣни первую часть. Стремленіе къ болѣе яркому изображенію желаннаго явленія заставляло все болѣе и болѣе увеличивать силу горѣнія. Поэтому-то въ чарахъ вмѣсто прута уже могли появиться „дрова дубовые“ и береста, о которыхъ упоминается въ заговорахъ. Когда же появилась формула, то она, по общему правилу, стала вытѣснять обрядъ, развиваясь на его счетъ. Такое развитіе слова за счетъ дѣйствія, кромѣ изложенныхъ въ III гл. причинъ, обязано еще и тому

¹⁾ Афанасьевъ, *ibid.*, I, 259—260.

обстоятельству, что словесныя чары несравненно легче и примѣнимѣе при всякихъ обстоятельствахъ. Взять хотя бы тѣ же присушки. Распалить печь гораздо удобнѣе на словахъ, чѣмъ на дѣлѣ. Поэтому слово-присушка вытѣсняетъ присушку-обрядъ. Когда же разрывъ съ обрядомъ совершится, наступаетъ царство необузданной фантазіи. Горѣніе рисуется все болѣе и болѣе яркимъ, пылкимъ, жаркимъ; создаются образы, одинъ другого фантастичнѣе. Начинаетъ примѣняться характерный для заговорнаго творчества пріемъ, который я назвалъ выше *симпатической гипер-боллой*. Сначала заговоръ читали, на самомъ дѣлѣ глядя на горящіе въ печи дрова. Потомъ, когда обрядъ отмеръ, стали просто говорить: „есть въ чистомъ полѣ печь мѣдная, накладка дровъ дубовыхъ“ и т. д. И даже печь въ полѣ могла быть не мѣдная первоначально, а самая обыкновенная кирпичная или желѣзная, какой она и является въ другихъ заговорахъ ¹⁾. Первоначально она была кирпичная, потому что дѣйствіе въ поле перенесено изъ бани, гдѣ раньше на самомъ дѣлѣ совершались чары. Потомъ могла появиться и желѣзная печь. И въ этомъ образѣ пока нѣтъ еще ничего фантастичнаго. Онъ взятъ изъ домашняго же обихода простого человѣка. До красна раскаленная желѣзная печь—образъ хорошо всѣмъ извѣстный и подходящий для заговора. Далѣе уже не труденъ переходъ и къ мѣдной печи и къ оловянной. Наконецъ, увеличивается и самое число печей. Оно доходитъ даже до 77. Такъ развивается представленіе о горящемъ въ печи огнѣ. Игра воображенія доходитъ до того, что огонь отъ печей уже разжигаетъ „небо и землю и всю подселенную“.

Въ мотивъ огня вплетается и еще одинъ образъ, который надо считать побочнымъ приростомъ. Иногда не однѣ печи горятъ, а при нихъ еще находятся какія-то женскія существа, которыя и распалютъ печи. Откуда взялся этотъ образъ? Мнѣ кажется, что и онъ первоначально былъ списанъ съ дѣйствительности, а потомъ уже переработанъ подъ вліяніемъ ходячихъ образовъ народной поэзіи. Возьмемъ этотъ образъ въ самомъ простомъ его видѣ, въ ка-

¹⁾ Напр., у Майкова, *ibid.*, № 2.

комъ онъ встрѣчается въ присушкѣ. Въ одномъ заговорѣ у Майкова просто говорится, что около печи „сидитъ баба сводница“¹⁾. Хотя я выше и привелъ этотъ заговоръ въ числѣ другихъ редакцій мотива, но теперь долженъ оговориться. Эта редакція потерпѣла очень сильное вліяніе со стороны другого мотива, также разрабатывающагося присушками. Внѣшняя форма сохранилась та же, какую мы видимъ и въ другихъ пространныхъ редакціяхъ мотива огня. Но содержаніе почти все навѣяно другимъ мотивомъ. Не сохранилось даже сравненія съ огнемъ. Въ печи оказывается „стоитъ кунжанъ литръ: въ томъ кунжанѣ литрѣ всякая вещь кипитъ, перекипаетъ, горитъ, перегораетъ, сохнетъ и сосыхаетъ: и такъ бы...“ Эта картина уже изъ другого мотива, связаннаго не съ обрядомъ разжиганія огня, а съ обрядомъ варенія приворотнаго зелья. Варючи такое зелье, приговариваютъ: „Якъ дуже зелье кипитъ...“²⁾. Вотъ откуда взята картина заговора Майкова. Баба сводница, варящая приворотное зелье, явленіе, и по сію пору очень хорошо извѣстное по селамъ. Въ рѣдкомъ селѣ не найдется бабы съ такой репутаціей. Она-то и попала въ заговоръ. Такимъ образомъ, печь и баба сводница въ заговоры попали вовсе не вмѣсто Неопалимой Купины, какъ утверждаетъ Мансикка³⁾. До Неопалимой Купины отсюда еще очень далеко.—Далѣе, по тому общему правилу, что обрядъ въ эпической части приписывается въ концѣ концовъ необыкновенному существу, и простую бабу замѣнили также болѣе таинственныя и могучія существа. Легче всего, конечно, могла попасть сюда Баба-Яга. Она въ народномъ представленіи тѣсно ассоціирована съ печью. То она лежитъ на печи; то подъ печкой — изъ уголь въ уголь. То, наконецъ, жарко распалаетъ печь, чтобы сварить свою жертву. Участіе въ присушкѣ вѣника могло двигать фантазію въ томъ же направленіи. Баба-Яга обыкновенно представляется съ метлою. Не даромъ метла попадаютъ и въ заговоръ⁴⁾.—Упомяну еще о трехъ дѣви-

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 1.

²⁾ Ефименко. Сборн. малор. закл., 2.

³⁾ Mansikka, *ibid.*, 140.

⁴⁾ Ефименко. Матеріалы, А, 4.

пахъ-огневицахъ, въ которыхъ Мансикка усмотрѣлъ отраженіе „Огненной Маріи“. Для меня появленіе этого образа въ присушкахъ не ясно. Думаю, что онъ попалъ сюда изъ заговора—Сисиніевой молитвы. Огневицы, по народному представленію, олицетвореніе лихорадочнаго жара; горячки. Вполнѣ естественно, что онѣ появились въ заговорахъ, имѣющихъ цѣлью какъ разъ „разжечь“ человѣка. „Имя мнѣ Огнія кипучая, какъ въ печи смольнима дровами сжгу человека“ ¹⁾. Женщина изъ простой обратилась въ „огненную огневицу“ для того, чтобы усилить эффектъ изображающагося дѣйствія. Это извѣстный уже приемъ симпатическихъ эпитетовъ. Онъ же наблюдается и въ другомъ заговорѣ, записанномъ Мансикка: „Стоит огненная избушка, огненны стены, огненны окна, кирпичная печь, в этой пеще горят всякіе дрова, ёловы и сосновы, рожыгают и роскаливают. Так бы у р. Б.....“ ²⁾.

Одинъ изъ самыхъ распространенныхъ мотивовъ въ Европѣ принадлежитъ заговорамъ отъ крови и свиха. На немъ построены и извѣстный *второй мерзбургскій заговоръ*. Я имѣю въ виду часто встрѣчающуюся, какъ у насъ, такъ и на Западѣ формулу: „тѣло съ тѣломъ, кость съ костью, жила съ жилою“ ³⁾.

Варианты ея у различныхъ народовъ я уже указывалъ въ морфологіи. Извѣстная статья Буслаева „О сходствѣ двухъ заговоровъ“ посвящена этому самому мотиву. Статья, во многихъ отношеніяхъ интересная, однако мало что даетъ для объясненія происхожденія мотива. А когда авторъ въ выраженіи русскаго заговора—„сбасалися, сѣпналися двѣ высоты вмѣсто“—усматриваетъ широкій размахъ поэтическаго настроенія знахаря и сопоставляетъ его въ этомъ отношеніи съ былиннымъ стихомъ:

Высота ль, высота поднебесная,
Глубота ль, глубота окіанъ-море,

то онъ обнаруживаетъ странное непониманіе русскаго слова

¹⁾ Ibid., E, 44.

²⁾ Мансикка, Загов. Пуд. у., № 160.

³⁾ Майковъ, *ibid.*, № 168.

„сбасалися“, которымъ, по его мнѣнію, заговоръ обогащаетъ русскій языкъ. (Заговоръ — изъ судебного дѣла 1660 г.). Это не вѣрно. Слово „сбасаться“ было въ то время уже извѣстно Далю изъ живого языка. Народъ имъ просто называетъ „лѣчение“ знахаря. Басать—лѣчить. Поэтому и выраженіе „сбасалися, сцѣпалися двѣ высоты“—означаетъ не неудержимое стремленіе неба и земли другъ къ другу, какъ думаетъ Буслаевъ, а всего лишь слѣчиваніе, сростаніе, сцѣпленіе двухъ вершинъ, конечностей, поврежденнаго сустава. Надо согласиться, что вся красота поэтическаго розмаха исчезаетъ. Разбираемый мотивъ очень древній. Мерзбургскій заговоръ извлеченъ изъ памятника X вѣка ¹⁾. Параллель ему указана Куномъ въ Атарва-Ведѣ ²⁾. Формула входитъ въ самые разнообразныя заговоры, но сама отличается удивительной устойчивостью и въ рѣдкихъ случаяхъ подвергается измѣненію. Самыя измѣненія бываютъ весьма незначительны и всегда почти въ одномъ направленіи: измѣненія числа членовъ формулы. Оно либо уменьшается, либо увеличивается. Но самый характеръ формулы сохраняется очень хорошо. Правда, Эберманъ приводитъ одинъ нѣмецкій заговоръ, въ которомъ формула подверглась, по его мнѣнію, сильному искаженію. Вотъ онъ:

Ich rate dir von verrenkt,
 Streich' Ader mit Ader,
 Streich' Blut mit Blut,
 Streich' Knochen mit Knochen ³⁾.

По его мнѣнію, это непонятная и искаженная мерзбургская формула. Мнѣ кажется, что Эберманъ ошибся. Приведенный здѣсь заговоръ, по моему, отнюдь не является искаженіемъ мерзбургской формулы. Напротивъ, онъ даетъ ключъ къ пониманію того пути, какимъ создалась сама мерзбургская формула. Мнѣ кажется, Эберманъ потому счелъ ее искаженіемъ, что онъ неправильно понялъ, о какихъ тутъ жилахъ и костяхъ идетъ рѣчь. Когда читаешь

¹⁾ Ebermann, *ibid.*, 2;

²⁾ *Ibid.*

³⁾ *Ibid.*, 23.

мерзебургскій заговоръ, тамъ это кажется вполне понятнымъ. Когда тамъ говорится: „кость къ кости, жила къ жилѣ“, то естественно, что представляешь себѣ дѣло такъ: при свихѣ кости и жилы разошлись, и вотъ ихъ теперь составляютъ—кость къ кости, жила къ жилѣ. Когда подобное пониманіе приложишь къ нѣмецкому четверостишью, то дѣйствительно получается бессмыслица. Но дѣло обстоитъ нѣсколько иначе. Сопоставимъ нѣсколько данныхъ, имѣющихъ отношеніе къ разбираемому мотиву. Къ сожалѣнію, мнѣ удалось найти ихъ очень немного. Начнемъ съ четверостишья. Чѣмъ оно отличается отъ мерзебургской формулы? Главнымъ образомъ тѣмъ, что въ него вставлено слово *Streich*. Для Эбермана это слово спутало всю формулу. Мнѣ, напротивъ, даетъ ключъ къ ея пониманію. Оно важно тѣмъ, что даетъ указаніе на дѣйствіе. Правда, дѣйствіе какъ будто бессмысленное. Но оно бессмысленно только при томъ представленіи о формулѣ, какое у насъ создалось благодаря мерзебургскому заговору. Допустимъ, что мы раньше не знали той формулировки. Допустимъ, что мы прямо встрѣтились съ нѣмецкимъ четверостишьемъ. Было бы тогда для насъ треніе жилы о жилу и т. д. бессмысленнымъ? Нѣтъ, оно было бы только непонятно. Мы бы спросили: какую жилу трутъ о какую, какую кость о какую? Вотъ и постараемся разрѣшить этотъ вопросъ. Есть заговоръ отъ свиха ¹⁾, читая который, знахарь долженъ сложить пальцы рукъ, вложивши ихъ одни между другими, и держать ихъ такимъ образомъ на больномъ мѣстѣ. Въ заговорѣ говорится: „кость къ кости прилагаетъ, кровь къ крови приливаетъ...“ Что при этомъ обрядѣ получается? А получается то, что мясо ложится къ мясу, суставъ къ суставу и т. д. Въ Германіи знахарка лѣчитъ заочно переломъ ноги. Для этого, она связываетъ вмѣстѣ двѣ ножки скамейки ²⁾. Во Франціи знахарь, когда лѣчитъ отъ свиха, прикладываетъ свою голую ногу къ ногѣ больного, говоря: *ante, ante, super ante, antete* ³⁾. Или дѣлаетъ

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, № 161. Сравн. Романовъ, *ibid.*, 75.

²⁾ Wundt, *ibid.*, II, 193.

³⁾ *Revue d. T. P.*, VII, 247.

крестъ большимъ пальцемъ ноги ¹⁾). Безмысленная фраза—абракадабра—примѣняется въ самыхъ разнообразныхъ случаяхъ и специального отношенія къ свиху не имѣетъ. Но прикосновеніе здоровой ноги знахаря къ больной имѣетъ важное значеніе. Въ этомъ именно дѣйстви и заключается лѣченіе. Мы пришли къ хорошо извѣстному симпатическому приему лѣченія. Передъ нами обрядъ, передающій желательное свойство отъ предмета, обладающаго имъ, предмету нуждающемуся. Желательно, чтобы въ свихнутой ногѣ кость и жилы стали на свое мѣсто, и вотъ знахарь прикладываетъ къ ней свою здоровую ногу, въ какой всѣ члены на мѣстѣ. Точно такъ же, мы видѣли, холодную мертвую руку прикладываютъ къ воспаленной. Когда корова лишится молока, то, чтобы вернуть его, даютъ кусокъ хлѣба молочной коровѣ, а когда она начнетъ его жевать, отнимаютъ у ней и отдаютъ больной. И больная корова будетъ такъ же хорошо доиться ²⁾). Отъ неплодія пьютъ молоко женщины, родившей перваго ребенка ³⁾). Медвѣдь прикосновеніемъ лапы передаетъ свою силу больному. Если подобная передача возможна, то тѣмъ болѣе возможно исцѣленіе свихнутой ноги прикосновеніемъ ноги знахаря. Цѣлебная сила приписывается не только знахарю, но и всему, что такъ или иначе съ нимъ связано, исходитъ отъ него ⁴⁾). Поэтому и прикосновеніе здоровой его ноги къ больной исцѣлитъ больную. Выше былъ приведенъ заочный способъ лѣченія свиха. Теперь и онъ понятенъ. Связывая двѣ ножки скамьи, знахарка изображаетъ соединеніе двухъ ногъ, котораго нельзя произвести за отсутствіемъ пациента. Не указываетъ ли на предполагаемый приемъ лѣченія слѣдующій, очень странный и, вѣроятно, сильно искаженный заговоръ: „Переломъ къ перелому, глазъ къ глазу, зубъ къ зубу, рука къ рукѣ, нога къ ногѣ, жизнь къ жизни“ ⁵⁾!

¹⁾ Ibid., XV, 380.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 135.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 354.

⁴⁾ Réville, *ibid.*, I, 178.

⁵⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 253.

Можно теперь отвѣтить и на вопросъ, про какія жилы и кости говорить нѣмецкое четверостишіе. Третья здоровый суставъ о поврежденный. Примѣненіе формулы къ лѣченію ранъ заставило упоминать еще и кровь. Теперь будто бы изуродованный заговоръ вполне понятенъ. Когда дѣйствіе, треніе здороваго члена о поврежденный, забылось, то подъ костями и жилами стали подразумѣвать не члены разныхъ лицъ, а кости и жилы свихнутаго члена. Эпическая часть — наростъ позднѣйшій. Прослѣдить, какъ она развивалась изъ первоначальной формулы, нѣтъ никакой возможности. Очевидно, уже много болѣе тысячелѣтія прошло съ тѣхъ поръ, какъ совершился этотъ процессъ. Дошедшіе до насъ заговоры почти всѣ эпическіе, но часто переродились уже до полной неузнаваемости. Только послѣ сличенія цѣлаго ряда заговоровъ иногда можно открыть, что такой-то заговоръ принадлежитъ къ мерзбургскому мотиву. Особенно много такихъ редакцій въ сборникѣ Романова. Надъ русскими редакціями этого мотива можно произвести работу не менѣе интересную, чѣмъ сдѣлалъ Эберманъ надъ западно-европейскими. Но это не входитъ въ мою задачу. Моя цѣль только указать возможный источникъ мотива.

Мерзбургскій мотивъ интересовалъ кромѣ Буслеева и другихъ русскихъ изслѣдователей. Приведу мнѣніе Зелинскаго. Онъ, не соглашаясь съ Веселовскимъ, высказавшимъ мысль, что рассказъ о поѣздкѣ боговъ, содержащійся въ мерзбургскомъ заговорѣ, воспроизводитъ какую-нибудь подробность изъ нѣмецкой мифологии, говоритъ: „Предположимъ для простоты, что существовалъ рассказъ о поѣздкѣ боговъ въ лѣсъ, но безъ дальнѣйшихъ подробностей. Случилось человѣку, знавшему этотъ рассказъ, поѣхать самому, и конь его вывихнулъ ногу. Размышляя о томъ, какъ бы пособить горю, человѣку вспомнилась поѣздка въ лѣсъ боговъ, и пришло въ мысль: „Что, если бы и у бога захромалъ конь? Конечно боги заговорили бы вывихъ. Бальдеръ и другіе боги, пожалуй, не заговорили бы, а Воданъ заговорилъ бы: и пришла бы кость къ кости, кровь къ крови, суставъ къ суставу“. Вотъ и готово явленіе для сравненія въ заговорѣ, и могъ бы получиться заговоръ: „Какъ Воданъ заговорилъ бы вы-

вихъ и т. д. такъ я заговариваю“, или въ томъ видѣ, въ какомъ извѣстенъ на самомъ дѣлѣ“ ¹⁾). Послѣ всего выше сказаннаго такое объясненіе происхожденія мерзбургскаго мотива ни въ коемъ случаѣ принято быть не можетъ. Кромѣ того „для простоты“ Зелинскій извратилъ самую форму мотива. Какъ я уже говорилъ, форма пожеланія, выраженнаго въ сравненіи, чужда мерзбургскому мотиву. Нельзя также согласиться и съ тѣмъ, что въ мерзбургскомъ заговорѣ отразилась подробность нѣмецкой мифологіи. Напротивъ, эта подробность попала въ мифологію только благодаря заговору. Относительно того, чѣмъ объясняется наличность одного и того же мотива у русскихъ и нѣмцевъ, вопросъ, возбужденный Буслаевымъ, можно, мнѣ кажется, пока только утверждать одно, что обрядъ, изъ какого развился мотивъ, существовалъ, какъ у тѣхъ, такъ и у другихъ. Онъ существовалъ не только у русскихъ и нѣмцевъ, а и у другихъ европейскихъ народовъ. Древность самаго мотива (Атарва-Веда) свидѣтельствуетъ о еще болѣе глубокой древности породившаго его обряда. Вполнѣ возможно, что онъ вынесенъ европейскими народами изъ общей ихъ колыбели. Самый же мотивъ на почвѣ общаго обряда могъ потомъ развиваться у различныхъ народовъ вполнѣ самостоятельно. У нѣмцевъ онъ принялъ эпическую обработку еще въ эпоху языческую. Поэтому у нихъ въ эпическую часть и попали языческіе боги. У другихъ эпическая часть могла появиться уже въ эпоху христіанства. Отсюда—Христось и святые.

Бѣлорусскіе заговоры подсказываютъ возможность и другого объясненія мерзбургскаго мотива. Въ нихъ идетъ иногда рѣчь о какихъ-то костяхъ. О костяхъ говоритъ и слѣдующій латышскій заговоръ: „Слово Господне рекло мнѣ: и я пошелъ. Я очутился на великомъ полѣ, гдѣ лежало *много костей*. Онъ меня спросилъ: видишь ли? Скажи этимъ костямъ: жилка къ жилкѣ, косточка, къ косточкѣ, обтянитесь новою кожею, дыханіе Господне наводитъ на васъ жизнь“ ²⁾). Другими словами: Слово

¹⁾ Зелинскій, *ibid.*, 29.

²⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 251. Ср. Лезекиль, гл. 37.

Господне повелѣло произнести мерзбургскій заговоръ надъ костями. Бѣлорусскій заговоръ говоритъ, что Христось какіе-то „суставки-суколѣнки ломавъ и *этому рабу прикладавъ*“ ¹⁾. „Шовъ Господзь по широкой дорози, по вяликихъ ляхахъ, по зялёныхъ лугахъ, *косточки-суставки собиравъ, рабу отъ зъвиху помочи дававъ*“ ²⁾. Надъ костями что-то продѣлывается. Христось, мы видѣли, прикладываетъ ихъ къ больному. „Ходзила прачистая и съ святымы апостоламы по горахъ, по поляхъ, по межахъ, *косточки збирала и ў кучку складала*, и больша до большія, и меньша до меньшія— складзицеса, и сросьцицеса у раба божаго“... ³⁾. А вотъ и болѣе осмысленное дѣйствіе: „пресвятая Палея *косточки-суставочки* собирала, пресвятой Бугуродзицы на престоль выкладала: Пресвятая Бугуродзица суставы брала, *суставъ у суставъ уставляла*... скорбь и болѣзнь поживляла“ ⁴⁾. Очевидно, мы имѣемъ указаніе на изобразительную чару. Вкладываніе сустава въ суставъ изображало вправленіе вывихнутаго члена.

Эберманъ, изслѣдуя мотивъ, названный имъ *Jordan-Segen*, приводитъ въ числѣ его различныхъ редакцій и вариантовъ слѣдующій: *Christus ging mit Petrus über den Jordan, und stach einen Stab in den Jordan, sagte: Stehe, wie der Wald und Mauer* ⁵⁾.

Въ морфологіи былъ приведенъ образецъ *Jordan-Segen*. Если взглянуть какъ слѣдуетъ, то оказывается, что настоящій заговоръ отъ крови съ мотивомъ *Jordan-Segen* связываетъ одно только имя *Jordan*. Эберманъ и считаетъ его сильнымъ искаженіемъ мотива. Мы же кажется неправильнымъ считать этотъ заговоръ искаженіемъ мотива *Jordan-Segen*. Напротивъ, если глянуть на него съ нашей точки зрѣнія, онъ представляетъ довольно хорошо сохранившійся вполнѣ самостоятельный мотивъ. Это одинъ изъ очень рѣдкихъ случаевъ, отразившихъ въ одной сжатой формулѣ всѣ стадіи развитія. Во-первыхъ, въ эпиче-

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 74.

²⁾ *Ibid.*, 75.

³⁾ *Ibid.*, 76.

⁴⁾ *Ibid.*

⁵⁾ *Ebermann*, *ibid.*, 30.

ской части сохранилось указание на чары дѣйствиємъ: втыканіе въ воду прута. Во-вторыхъ, сила обряда оправдана авторитетомъ преданія: его совершаетъ Христось. Въ-третьихъ, сохранилась память о первоначальной формулѣ въ выраженіи—*stehe, wie der Wald und Mauer*. Въ-четвертыхъ, развитіе эпической части. Въ-пятыхъ, сила слова оправдана преданіемъ: основную формулу произноситъ Христось. Такая цѣлостность только подтверждаетъ, что заговоръ не искаженъ, а, напротивъ, представляетъ нѣчто органически развившееся. Изъ чего развивался этотъ организмъ, даетъ поводъ предполагать упоминаемое въ немъ втыканіе въ воду прута. Въ Польшѣ, если хотятъ удерждать (остановить) у кого-нибудь мочу, то берутъ березовый пруть и вбиваютъ въ дно источника. На пруть дѣлаются нарѣзы. Сколько нарѣзовъ—столько дней не будетъ мочи ¹⁾. Полная аналогія съ обрядомъ, описаннымъ въ заговорѣ Эбермана. Только заговоръ примѣняется для останавливанія крови, а обрядъ—для останавливанія мочи. Можно было бы предположить, что заговоръ, развившійся изъ обряда останавливанія мочи, послѣ того, какъ оторвался отъ обряда, перешелъ въ кругъ заговоровъ отъ крови. Такія явленія не рѣдки. И мы уже съ ними встрѣчались при разборѣ предыдущихъ мотивовъ. Но мнѣ кажется, что едва ли дѣло обстояло такъ. Вѣрнѣе предположить, что сходный обрядъ примѣнялся и для останавливанія крови. На это есть намеки. Въ Германіи на самомъ дѣлѣ палка или вѣтка употребляется при останавливаніи крови ²⁾. Есть даже такой рецептъ: трижды касаются раны ивовымъ прутомъ и бросаютъ его въ проточную воду ³⁾. Кажется, что это искомый обрядъ въ процессѣ отмиранія. Указанія на присутствіе при останавливаніи крови палки встрѣчаются и въ русскихъ заговорахъ. „Ехала баба по рики, дѣржала палку в руки, палкой помахивала, крофъ заговаривала. Веки по веки, отныни до веки. Аминь“ ⁴⁾. Есть даже указаніе на

¹⁾ Udziela, *ibid.*, 174.

²⁾ Bartsch, *ibid.*, 321.

³⁾ Прага, *ibid.*, 192. См. Wlislöcki, *ibid.*, 85.

⁴⁾ Мансикка, *Загов. Пудож. у.*, § 82.

какое-то рѣзаніе прута: „...стоит прут, этот прут я резала. Кора как не отстаёт, так бы у р. б...“¹⁾. Въ судебникѣ Казимра IV сохранился заговоръ отъ крови. При совершеніи его рекомендуется взять на пути „дѣревцо“, омочить его въ крови и писать на „чалѣ“ (челѣ?) таинственныя слова; потомъ уже произносить заговоръ²⁾. Обратимъ вниманіе еще на то обстоятельство, что въ русскихъ заговорахъ отъ крови часто говорится о Богородицѣ, Христѣ или святомъ, идущемъ съ тростью, съ палкой, жезломъ, копьемъ. „Шель Господь съ небесъ съ вострымъ копьемъ, ручьи протоки запираетъ, руду уни-маетъ“³⁾. Очевидно, онъ протоки запираетъ, втыкая въ нихъ копье. Стояніе копыя или прута означало стояніе воды и крови или мочи. Марія съ жезломъ (Stab) встрѣчается и въ западно-европейскихъ заговорахъ⁴⁾. Приведенные здѣсь русскіе и нѣмецкій заговоры я считаю родственными между собою. Они вовсе не искаженіе мотива Jordan-Segen. Я даже склоненъ предполагать, что самый-то мотивъ Jordan-Segen развился изъ этого послѣдняго мотива. Однако сейчасъ прослѣдить это перерожденіе не могу. Предложенное объясненіе разбираемаго мотива находитъ подтвержденіе въ латышской знахарской практикѣ. Тамъ, чтобы остановить кровавый поносъ, втыкаютъ въ кровавое изверженіе осиновые прутуки⁵⁾. Очевидно, это запираніе кроваваго потока. Еще яснѣе смыслъ другого обряда. Чтобы остановить кровь, надо вынуть изъ земли колъ, пустить туда нѣсколько капель крови и опять воткнуть колъ⁶⁾. На почвѣ подобнаго обряда и могъ возникнуть образъ святого съ палкой, запирающаго (кровавые) потоки. Интересенъ рецептъ, какой даетъ одинъ заговоръ: „Литовець ѣдетъ по морю, позади его бочка. Выдерни втулку, вколоти втулку, срѣжь втулку: ни капельки больше не по-

¹⁾ Ibid., § 69.

²⁾ Востоковъ. Описаніе русскихъ и словенскихъ рукописей Румянцевскаго музея. ССССXXX, № 4.

³⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 63.

⁴⁾ Schuster, *ibid.*, § 126.

⁵⁾ О. Я Трейландъ, *ibid.*, стр. 196.

⁶⁾ Ibid.

течетъ“¹⁾. Въ латышскихъ заговорахъ отъ крови очень распространено поминаніе какой-то металлической запруды: стальной крестъ, желѣзный мечъ, чаше желѣзная платина²⁾. Мнѣ кажется, что эти образы попали въ заговоръ потому, что существовалъ и кое-гдѣ еще существуетъ приѣмъ останавливанія крови прикладываніемъ къ ранѣ металлическаго предмета. Прикладываютъ, напр., монету³⁾. Очевидно, этимъ желаютъ поставить „желѣзную платину“ для потока. Подъ вліяніемъ такихъ обрядовъ могли возникнуть въ заговорахъ выраженія въ родѣ „да будетъ твердо, какъ желѣзо, какъ сталь“⁴⁾ и т. д. „Маленькая, маленькая быстрая рѣчка желѣзомъ и сталью запружена“⁵⁾.

Въ сборникѣ заговоровъ XVII вѣка приводится такой рецептъ отъ ранъ: „Аще будетъ мѣдь или желѣза и ты держи больное мѣсто тремя персты“...⁶⁾. Желѣзо и мѣдь — симпатическія средства отъ крови. Отъ этихъ предметовъ отвлекаются симпатическіе эпитеты, которые могутъ обращаться и въ сквозные. „Въ желѣзной ступѣ сидитъ желѣзная баба“ и т. д.⁷⁾.

Совмѣстное существованіе двухъ способовъ останавливанія крови не могло, конечно, не отразиться на смѣшеніи мотивовъ сопровождавшихъ ихъ заговоровъ. Смѣшеніе мотивовъ могло произойти тѣмъ легче, что самые симпатическіе предметы могли близко соприкасаться. Съ одной стороны, для останавливанія крови примѣняется палка, съ другой—желѣзо, сталь. Жезлъ съ желѣзнымъ наконечникомъ, копые вполне удовлетворяютъ тому и другому приѣму. Благодаря этому скрещиванію, мнѣ кажется, и могли появиться въ заговорахъ образы Богородицы съ жезломъ, Христа съ копьемъ и т. п.

Любопытно отмѣтить, что въ былинѣ Добрыня Ники-

¹⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 260.

²⁾ *Ibid.*, § 264.

³⁾ Романовъ, *ibid.*, 68.

⁴⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.*, § 268.

⁵⁾ *Ibid.*, § 261.

⁶⁾ Срезневскій, *ibid.*, № 50.

⁷⁾ *Ibid.*, № 12.

тичь, произнося заговоръ противъ змѣиной крови, пользуется копьемъ:

Бьетъ копьемъ о сыру землю,
Самъ къ копыю приговариваетъ:
Разступись-ко, матушка сыра-земля,
На четыре разступися на четверти,
Пожри-ко всю кровь змѣиную!.. 1).

Говоря о заговорахъ отъ крови, нельзя не коснуться очень распространеннаго въ этихъ заговорахъ образа *красной дѣвицы*. Обычно она представляется сидящей на камнѣ и шьющей *красной ниткой*. Хотя эпитетъ „красная“ принадлежитъ въ народной поэтикѣ къ числу постоянныхъ эпитетовъ дѣвицы и означаетъ „красивую“, „прекрасную“ дѣвицу, въ данномъ случаѣ, мнѣ кажется, его надо понимать въ буквальномъ смыслѣ: дѣвица красная цвѣтомъ, т. е. мы имѣемъ дѣло съ симпатическимъ эпитетомъ, какъ въ заговорахъ отъ огника. Какъ тамъ, такъ и здѣсь эпитетъ отвлеченъ отъ того явленія, на какое направляется заговоръ, и переносится въ заговоръ. Въ заговорахъ отъ крови „красная“ дѣвица обыкновенно либо шьетъ „красными“ нитками, либо мотаетъ „красный“ клубокъ. Въ латышскихъ заговорахъ вмѣстѣ съ „красной“ дѣвицей появляется „красный“ кирпичъ 2). Такое толкованіе подтверждается тѣмъ фактомъ, что у латышей „красная“ дѣвица появляется только въ заговорахъ отъ крови. Очевидно, что это не постоянный эпитетъ дѣвицы, а симпатическій эпитетъ, отвлеченный отъ крови. Наряду съ дѣвицей говорится и о „красномъ“ человекѣ 3), „красномъ“ нѣмцѣ 4). Эпитетъ „красный“ въ качествѣ сквозного симпатическаго встрѣчается и въ русскихъ заговорахъ 5). Понятно и почему дѣвица представляется шьющей. Раны часто зашиваются. Соответственно съ этимъ и въ заговорахъ читаемъ, напримѣръ, такъ:

1) Рыбниковъ, III, п. 15.

2) Трейландъ, *ibid.*, § 260.

3) *Ibid.*, § 265.

4) *Ibid.*, § 281.

5) Комаровъ, *ibid.*, № 15.

„Возьму, раба Божья, булатную иголку и шолковую нитку, зашью у раба Божья эту рану... 1).

Мотивъ ризы. Въ заговорахъ, особенно отъ дѣтскихъ болѣзней, часто упоминается какая-то риза или пелена. Она находится либо у Матери Божіей, либо у бабушки Соломонины, либо у другихъ святыхъ. Къ нимъ обращается просьба стереть съ р. б. уроки, притки и т. д. Или же прямо говорится, что онѣ стирають уже. Чья риза или пелена — опредѣленно въ заговорахъ не устанавливается. Она то просто называется ризой 2), то ризой св. Феодосія 3), то ризой Богородицы, Христовой 4). Неустойчивость именъ дѣйствующихъ лицъ и названій ризы (пелена, покровъ) указываетъ на то, что мотивъ этотъ не выработалъ опредѣленной традиции, хотя уже явный перевѣсъ замѣтенъ въ пользу Богородицы. Кажется, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ процессомъ подысканія подходящаго преданія къ существующему на лицо обряду. Обрядъ указываетъ только на то направленіе, въ какомъ должна сложиться эпическая часть. Обстановка же и дѣйствующія лица подсказываются уже готовыми ходячими заговорными образами. Въ чемъ же состоитъ направляющій обрядъ? Существуетъ обрядъ обтиранія больного (стиранія съ тѣла болѣзни). Обтирають рубахой, тряпицей и т. п. 5). Обтираетъ мать ребенка подоломъ 6). У мазуровъ больного обтирають 9-ю разными платками или тряпками 7). Что за смыслъ въ этомъ дѣйствіи? Иногда, обтирая подоломъ, поясняютъ — „чѣмъ родила, тѣмъ и отходила“. Очевидно, между рожденіемъ и здоровымъ состояніемъ усматривается какая-то связь, и для достиженія послѣдняго надо какъ-нибудь изобразить, напомнить первое. Мы уже выше встрѣчались съ этимъ представленіемъ, когда говорилось о томъ, какъ страдающій импотенціей обрызгиваетъ себя мочей, приговаривая, что онъ ро-

1) Мансикка, Загов. Пуд. у., § 86.

2) Поцовъ, *ibid.*, № 28.

3) *Ibid.*, № 36.

4) *Ibid.*, № 105.

5) *Ibid.*, № 210.

6) Wisła, VI, 422.

7) Тоеррен, *ibid.*, 410.

дился въ мочѣ. То же самое представленіе играетъ, очевидно, нѣкоторую роль и при протаскиваніи больного черезъ дерево и другіе предметы. Какой первоначально смыслъ имѣло это протаскиваніе, вопросъ спорный. Одни ученые полагаютъ, что такимъ образомъ боль какъ бы передается предмету, чрезъ который протаскиваютъ; другіе, наоборотъ, что такъ получаютъ желательное свойство отъ предмета; третьи, наконецъ, полагаютъ, что протаскиваніемъ изображалось рожденіе: очищались, какъ бы снова рождаясь. Въ настоящее время существуютъ данныя, подтверждающія всѣ три взгляда. Вопросъ о первоначальномъ смыслѣ тѣмъ болѣе трудно рѣшить, что оба вида лѣченія—и передача качества и изображеніе—одинаково древни. Для насъ сейчасъ важно только отмѣтить, что послѣдній взглядъ имѣетъ нѣкоторое основаніе. Это иллюстрируется отчасти рецептомъ, сохранившимся въ книгѣ 17 вѣка. По немъ ребенокъ, протаскиваемый сквозь дерево, долженъ быть „голымъ, какъ новорожденный“ ¹⁾. Кажется, отголосокъ того же взгляда мы имѣемъ и въ обтираніи подоломъ матери. Когда же потребовалось оправданіе дѣйствія преданіемъ, стали подбирать или создавать подходящія ситуации. То вспоминается, что Иисусъ Христосъ крестился въ Иорданѣ и отирался пеленой ²⁾; то бабушка Соломонида обтираетъ новорожденнаго ³⁾; то говорится, что „прійде Пречистая Богородица съ борчатою пеленою къ р. б. (и. р.) и станетъ вытирать притчи и прикосы“ ⁴⁾. Такъ какъ обрядъ совершается матерью (иногда бабкой), то образы должны были скорѣе пойти по женской линіи и естественнѣе всего остановиться на Б. Матери. Богородица ставится въ обычную для заговоровъ обстановку, и къ ней обращается просьба приложить ризу къ больному ⁵⁾. Но, какъ я уже сказалъ, мотивъ не принялъ строго установившейся формы. Такъ, на примѣръ, иногда въ заговорной обстановкѣ лежитъ риза,

¹⁾ *Mélusine*, VIII, 210.

²⁾ Поповъ, *ibid.*, № 53.

³⁾ *Ibid.*, № 21.

⁴⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 19.

⁵⁾ Поповъ, *ibid.*, № 36.

вокругъ стоятъ угодники, и къ нимъ обращается просьба отряхнуть съ раба божьяго уроки ¹⁾.—По центральному образу разобраннаго мотива его можно назвать мотивомъ ризы. Но вѣрнѣе назвать его по магическому обряду „мотивомъ обтиранія“.

Рядомъ съ мотивомъ обтиранія (ризы) стоятъ другіе, близкіе ему по характеру. Таковъ, напр., *мотивъ сметанія* болѣзни. Въ одномъ заговорѣ у Виноградова читаемъ: „...На Латырѣ камнѣ сидитъ царь и царица. У царицы дѣвица, она съ шелковымъ вѣникомъ. Царь вели и царица вели, а дѣвица мети съ раба божія щепоту ломоту“... ²⁾. У Попова находимъ просьбу къ Богородицѣ смести съ раба Б. всѣ страсти, уроки и т. д. ³⁾. Или говорятъ въ вѣникъ такъ: „У меня р. Б. на жировиковъ и на отпадушую силу есть тридевять прутовъ, тридевять кнотовъ, тридевять булатныхъ ножовъ. Этими тридевятью прутами, тридевятью кнутами, тридевятью ножами откалываю, отбиваю“ и т. д. ⁴⁾. Этотъ текстъ прямо указываетъ на нѣкоторые приемы лѣченія. Употребленіе кнута и прутьевъ мы уже видѣли. Ножъ (или какое-нибудь другое острое орудіе) также часто встрѣчается во врачебной и чаровничьей практикѣ. Напр., лѣча отъ усоей, знахарь покалываетъ больного чѣмъ-нибудь острымъ, а въ заговорѣ при этомъ говорится о томъ, какъ знахарь будетъ колоть усоей желѣзной спицей ⁵⁾. Предыдущій же заговоръ оторвался уже отъ обряда и началъ подвергаться воздѣйствію со стороны другихъ ходячихъ формулъ и образовъ. Намекъ на забытое дѣйствіе сохранился только въ томъ, что заговоръ читается въ вѣникъ. Такимъ образомъ, этотъ заговоръ является результатомъ сплетенія различныхъ мотивовъ: одинъ говоритъ о „закалываніи“, два другихъ указываютъ на „засѣканіе“ кнутомъ или прутомъ или на „сметаніе“ болѣзни вѣникомъ. Съ вѣникомъ во врачебной практикѣ про-

¹⁾ Ibid., № 28.

²⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 20.

³⁾ Поповъ, *ibid.*, № 21.

⁴⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 33.

⁵⁾ Ibid., № 210.

стонародья мы уже встрѣчались. Онъ въ ней играетъ очень большую роль. Отчасти это, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что вѣтникъ находится въ связи съ баней, этой своеобразной народной клинкой. Но вѣрнѣе всего онъ привлеченъ къ дѣлу по нѣкоторымъ другимъ соображеніямъ. Прежде всего, вѣникомъ, какъ прутомъ, можно выгонять, „засѣкать“ болѣзнь. Параллелизмъ представленій также игралъ при этомъ извѣстную роль. Какъ соръ имъ считается, такъ можно смести имъ и болѣзнь, особенно, если она имѣетъ какое-нибудь внѣшнее проявленіе въ родѣ сыпи, болячекъ и т. п. Новорожденного ребенка парятъ въ банѣ, приговаривая: „Парю я раба божія“... ¹⁾), или: „Благослови, Господи, парь да вѣтникъ“ ²⁾). Отъ полуночицъ больного также парятъ въ банѣ ³⁾). Вѣтникъ получилъ въ глазахъ народа какую-то цѣлебную силу. Щелочью изъ вѣтника омывають больныхъ ⁴⁾). Что больныхъ сѣкутъ вѣникомъ, мы уже видѣли. Онъ получилъ далѣе свойство предохранять отъ всякой порчи, какъ бы отметить ее. Съ этою цѣлью кладутъ на порогъ вѣтникъ и вилы, вѣтникъ и топоръ; проводятъ скотину черезъ вѣтникъ и топоръ ⁵⁾). Въ новое помѣщеніе вносятъ вѣтникъ ⁶⁾). Въ заговорахъ, собранныхъ Романовымъ, часто дѣлается сравненіе съ вѣникомъ. Но всегда такое сравненіе основано на другой ассоціаціи. „Якъ етому древу (вѣнику) на корни не стояць, вѣтками не махаць“... говоритца парючи у лазьни“ ⁷⁾). Или же при этомъ говорятъ: „Якъ гѣтому вѣнику на пни не стояць, не шумѣць, не зелянѣць, такъ“... ⁸⁾). Очевидно, подобныя сравненія появились послѣ того, какъ первоначальный смыслъ употребленія вѣника позабыли. Не стану утверждать, но предполагаю, что создавшееся такимъ образомъ представленіе о деревѣ, которому не шу-

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, № 4.

²⁾ *Ibid.*, № 2.

³⁾ *Ibid.*, 24.

⁴⁾ *Ibid.*, 279.

⁵⁾ *Mélusine*, X, 41.

⁶⁾ *Ibid.*, X, 42.

⁷⁾ Романовъ, *ibid.*, 58.

⁸⁾ *Ibid.*, 60.

мѣть, не зеленѣть, на корнѣ не стоять, вѣтвями не махать, имѣеть существенное отношеніе къ загадочному образу сухого дерева безъ вѣтвей, безъ листьевъ, которое оказывается иногда стоящимъ на макушкѣ вверху корнями. Для Мансикка этотъ образъ безспорно входитъ въ кругъ христіанской символики, потому что Пресвятая Дѣва часто называется Ливанскимъ Кедромъ, а это — образъ, идентичный съ крестнымъ деревомъ ¹⁾). Мнѣ кажется, что независимо отъ символики образъ сухого дерева, стоящаго вверху корнями, навѣянъ видомъ вѣника, обыкновенно стоящаго внизъ макушкой, вверху черенками. Въ приведенныхъ выше двухъ бѣлорусскихъ заговорахъ мы видѣли, какъ вѣникъ подсказалъ сравненіе съ сухимъ деревомъ безъ листьевъ, которому не зеленѣть и на корнѣ не стоять. Вѣникъ, дѣйствительно, стоитъ уже не „на пни“, не „на корни“, а вверху корнями. Отсюда могло появиться представленіе о „бѣлой березѣ, внизъ вѣтвями, вверху кореньями“ ²⁾). Такъ зародившись, данный образъ могъ потомъ слиться съ другими представленіями о чудесномъ дрѣвѣ, хранящимися въ народной поэзіи.

Совершенно ошибочно, мнѣ кажется, утверждать, что баня въ заговорахъ появилась вмѣсто Неопалимой Купины, а вѣникъ—вмѣсто вѣнка, атрибута Богородицы ³⁾). Никакой символики здѣсь нѣтъ и не было. Просто-на-просто здѣсь совершается хорошо знакомое уже намъ перенесеніе отмирающаго обряда въ эпическую часть заговора. Вмѣсто знахарки съ вѣникомъ появляется образъ женскаго существа съ шелковымъ вѣникомъ, который приурочивается, конечно, къ традиционному камню ⁴⁾). Даже и вѣникъ обращается въ латышскомъ заговорѣ въ „метлу съ алмазными листьями“ ⁵⁾).

Въ тѣсной связи съ мотивомъ сметанія стоитъ *мотивъ смыванія* болѣзни. Собиратели заговоровъ часто не при-

¹⁾ M a n s i k k a, *ibid.*, 72.

²⁾ M a й к о в ъ, *ibid.*, № 149. Отъ березоваго вѣника ассоціація именно къ березѣ.

³⁾ M a n s i k k a, *ibid.*, 140—141.

⁴⁾ *Ibid.*, 141.

⁵⁾ *Ibid.*

даютъ значенію тому, что заговоръ читается на воду или сопровождается обрызгиваніемъ больного и т. п., полагая, что все это продѣлывается для того, чтобы сильнѣе по-дѣйствовать на воображеніе пациента. Правда, приѣмъ этотъ такъ распространился среди знахарей, что теперь въ большинствѣ случаевъ употребляется безо всякой связи съ текстомъ заговора, и сами практикующіе обрядъ позабыли его смыслъ. Но первоначально это было не такъ. Нашептываніе на воду и кропленіе произошли изъ приѣма омовенія больного. Какъ вмѣсто обряда съ прикольнемъ стали только читать заговоръ на приколень, вмѣсто сѣченія вѣникомъ—только шептать на вѣникъ и т. п., такъ же и вмѣсто омовенія съ теченіемъ времени стали лишь шептать на воду. Омовеніе водой—приѣмъ лѣченія, распространенный у всѣхъ народовъ. Вода обладаетъ очистительнымъ свойствомъ. По демонографамъ, проточная вода разрушаетъ всякія чары ¹⁾. „Водица царица, красная дявица, усяму свѣту помошница“ ²⁾. Что вода была привлечена къ врачеванію по параллелизму представленій, показываютъ сами тексты заговоровъ. „Какъ ты рѣка матица (названіе рѣки) смываешь и омываешь крутые берега.. такъ смывай и омывай мои ставушки“... ³⁾. Заговоръ отлился въ форму просьбы. Въ такую же форму отливается большинство заговоровъ, въ какихъ говорится о водѣ. Происходитъ это отъ того, что вода представляется живымъ существомъ. Ее боятся оскорбить. У нея спрашиваютъ всѣхъ благъ ⁴⁾. У нея приходятъ просить прощенія. Вода омываетъ берега, коренья, каменья; можно попросить ее омыть и ставушки, ловушки; можно попросить омыть и притки, уроки и т. п. Всѣ эти болѣзни возможно смыть, какъ и стереть или смести. Обряды всевозможныхъ омовеній достаточно общеизвѣстны, чтобы здѣсь говорить о нихъ. Возможно, что первоначально для омовенія требовалась вода проточная, а самое омовеніе состояло въ погруженіи въ эту текущую

¹⁾ Mélusine, VI, 109.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 17.

³⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 89.

⁴⁾ Поттебня, О миѣч. знач., I, 63.

воду, въ купаньѣ. Вода бѣжитъ, омываетъ берега, пески, каменя, не омоетъ ли она такъ же и больного? Очень хорошо иллюстрируетъ это упомянутый выше старофранцузскій обрядъ сажанія больного въ море у берега такъ, чтобы набѣгающая волна перекатывалась черезъ него. Особенно часто прибѣгаютъ къ омовенію при „сухотахъ и урокахъ“ у дѣтей. Въ этихъ случаяхъ вода служитъ средствомъ передачи болѣзни. Краткая заговорная формула „na psa urok“ была первоначально ничѣмъ инымъ, какъ простымъ поясненіемъ обряда. Больного купали, а потомъ выливали воду на чужого пса ¹⁾. Или же выливали на изгородь, приговаривая: „Uciekajcie, sychoty, na stykane pŃoty“ ²⁾. Укушенный змѣей омывается въ проточной водѣ ³⁾. Ядъ змѣи можно смыть, поэтому укушенное мѣсто обливаютъ водой и обтираютъ, приговаривая: „Jak ta woda orŃywa, niech Ńe i to siaŃo orŃywa“... ⁴⁾. Эти приемы лѣченія отразились потомъ въ эпическихъ частяхъ заговоровъ. Смываніе яда отразилось въ мотивѣ рецепта, о которомъ будетъ говорить ниже. Христось даетъ совѣтъ укушенному змѣей смыть ядъ ⁵⁾. Обрядъ омовенія больныхъ часто совершается въ банѣ (особенно при лѣченіи младенцевъ). Отсюда и въ заговорахъ—„Въ чистомъ полѣ стоитъ баня, въ этой банѣ сидитъ чистая баба.—Она схватываетъ, она споласкиваетъ уроки и призоры“... ⁶⁾. Или этимъ занимается сама Богородица ⁷⁾. Благодаря тому, что самые обряды омовенія, паренья въ банѣ вѣнникомъ (сметаніе, сѣченіе болѣзни) тѣсно переплетаются другъ съ другомъ, и мотивы, развившіеся изъ нихъ, также сплетаются другъ съ другомъ. Въ однихъ и тѣхъ же заговорахъ упоминается и вода и вѣнникъ ⁸⁾. Но вообще эпическая часть мотива смыванія развилась очень слабо. Съ одной стороны этому спо-

¹⁾ M. Udziela, *ibid.*, 81.

²⁾ Wisła, XII, 372.

³⁾ Udziela, *ibid.*, 221.

⁴⁾ Wisła, XIX, 558.

⁵⁾ Udziela, *ibid.*, 222, 223, 242. *Revue d. T. P.*, 1903, 299.

⁶⁾ Жив. Ст., 1892, III, 128.

⁷⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 89.

⁸⁾ Mansikka, *ibid.*, 141. *Арх. И. Р. Г. О.*, VII, 78, 107.

собствовала живучесть обряда, а съ другой—представленіе воды, какъ живого существа. Такое представленіе заставляло развиваться текстъ не въ формѣ эпическаго разсказа, а въ формѣ просьбы къ водицѣ-царицѣ. Отсюда—длинный рядъ заговоровъ въ родѣ приведеннаго выше.

Аналогиченъ съ только что разобранными мотивами *мотивъ отстриганія* болѣзни. Мы уже видѣли, что, желая избавиться отъ болѣзни, состригаютъ волосы, ногти съ рукъ и ногъ и либо отдають ихъ собакамъ въ хлѣбѣ, либо забиваютъ въ дыру и т. д., думая, что такимъ образомъ отрѣзають болѣзнь и переводятъ ее на что-нибудь другое. Нѣчто соотвѣтствующее мы находимъ и въ эпическихъ заговорахъ. Такъ, въ одномъ заговорѣ у Виноградова говорится о Маріи съ золотыми ножницами: „она, святая Марія, обрѣзываетъ, Духъ Святой остригаетъ и обрѣзываетъ съ раба Божія прикосы, призоры“... ¹⁾ По обыкновенію мѣстопробываніе Богородицы съ ножницами мѣняется: то это Латырь камень ²⁾, то престолъ ³⁾, то церковь ⁴⁾ и т. д. Описывается золотой столъ, золотое блюдо, золотыя ножницы, и слѣдуетъ просьба къ Богородицѣ отстричь болѣзнь съ р. Б. ⁵⁾.

Такіе приемы лѣченія, какъ сѣченіе или покальваніе больного, основываются на вѣрѣ въ возможность подѣйствовать физически этими средствами на болѣзнь, представляющуюся въ видѣ живого существа. На томъ же основанъ и приемъ лѣченія, описанный въ слѣдующемъ заговорѣ.

„На мори, на кіяни ляжиць бѣлъ камень латырь, на тымъ бѣлымъ камни латыри стоиць золотая *кузьня*. У той кузьни Кузьма-Дземьянъ, Купалный Иванъ; мѣецъ жа сабѣ Кузьма-Дземьянъ, Купалный Иванъ дванатцаць мольцовъ, дванатцаць *молотовъ*. Кузьма-Дземьянъ, Купалный

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 31.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ Труды Арх. ст. ком. Ефименко, 23.

⁴⁾ Поповъ, *ibid.*, №№ 28, 29.

⁵⁾ М. Б. Едемскій. Заговоры, собранные въ Олонецкой губерніи, № 3. (Рукопись).

Ивань! бейця, побивайця лихую чемерь, выбивайця зъ р. б...“¹⁾).

По заговору отъ часотки „на сѣромъ каменю стоит трицеть три кузнеца, дѣржат трицеть три молота и бьют, отколачивают“ болѣзнь²⁾).

Новую редакцію мотива съ иными дѣйствующими лицами находимъ у Виноградова³⁾. Мнѣ неизвѣстно способа лѣченія, подходящаго къ описанному въ заговорѣ. Но можно съ большою вѣроятностью предполагать, что онъ существовалъ. Можно на томъ основаніи, что существуетъ этотъ приѣмъ на Западѣ. Только тамъ онъ примѣняется къ лѣченію не скота, а людей. Въ этомъ и заключается главное препятствіе къ рѣшительному утвержденію. Въ Штампордгамѣ больного ребенка приносятъ въ кузницу. Кузнецъ кладетъ его на наковальню и замахиывается изо всей силы молотомъ, потомъ опускаетъ молотъ, осторожно касаясь ребенка. Вѣроятно, было что-нибудь подобное и при лѣченіи чемеря.

Теперь разсмотримъ мотивъ, который собственно не относится къ эпической части, а присоединяется къ ссыланію болѣзни на черета, на болота, въ глухое мѣсто, гдѣ солнце не свѣтитъ и т. д. Часто при такомъ ссыланіи говорится, что тамъ стоятъ *столы набранные*, кровати дубовыя, перины пуховыя и т. п. Всѣ подобныя выраженія есть не что иное, какъ указаніе на умиловительныя жертвы злымъ духамъ. Заговоры, сопровождающіе такія приношенія, или нѣкогда сопровождавшіе, представляютъ изъ себя моленія. Такъ, у Романова есть заговоръ отъ нечистой силы.

„Прошу я васъ, Адамя, съ отцами, зъ дзицями, кабъ вы ласковы былї, мою хлѣбъ-соль принялі, и молитву принялі и рабу божаю етому помочи дали“... говорится надъ хлѣбомъ, солью и водою. Потомъ, въ полночь, когда не слышно ни одного звука, отнести этотъ хлѣбъ на растаньки,

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 190.

²⁾ Мансикка. Заговоры Шенкурскаго уѣзда, № 18 (Жив. Ст., 1912, I).

³⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 221.

стать тамъ, заложить руки на спину, кабъ не перякститца—и по три раза на переднюю и боковыя дороги поклониться до земли и сказать: „Святъ Доброхотъ, хлѣбъ-соль прими, а раба божяго просьци“. И на переднюю дорогу хлѣбъ положить въ чистой тряпочкѣ“ ¹⁾.

12 пирожковъ, завязанныхъ въ салфетку, относятъ въ лѣсъ, приговаривая: „Вотъ вамъ 12 сестеръ, хлѣбъ-соль, полноте меня мучить, оставьте меня“ ²⁾.

Въ приведенныхъ случаяхъ моленіе сопровождается обрядомъ, а обрядъ, какъ мы видѣли, связываетъ словесную формулу, полагая ей естественныя рамки. Но стоитъ только формулѣ оторваться отъ дѣйствія, какъ она начинаетъ разрастаться. Раньше, когда на самомъ дѣлѣ приносилась жертва (хлѣбъ-соль), въ формулѣ и упоминалось только то, что приносилось. Когда же приношеніе перестали дѣлать, то въ замѣнъ этого въ заговорѣ стала на словахъ изображаться болѣе обильная жертва, чѣмъ хлѣбъ и соль. Обычный заговорный приѣмъ. Такъ, стали говорить: ...„Я жъ васъ усихъ упрошаю, столы наставляю, скацерскими за-сцилаю, хлѣбъ-соль покладаю, мѣдъ и вино у кубки наливаю...“ ³⁾.

О подобныхъ же жертвахъ говорятъ и нѣкоторыя „плачи“ по усопшимъ. Эти упоминанія плачей о трапезахъ, приготовленныхъ съ цѣлью умиловитивить смерть, несомнѣнно, отголосокъ существовавшихъ когда-то умиловитивительныхъ жертвъ. Интересную въ этомъ отношеніи параллель находимъ въ еврейской врачебной практикѣ. Больного запираютъ въ домѣ на 9 дней (*petit Indulco*) и дѣлаютъ каждую ночь возліанія медомъ и соленой водой въ 4 углахъ дома, обращаясь къ духамъ: *Voici du miel pour adoucir votre bouche, et du sel comme symbole du pacte indissoluble que nous contractons avec vous*. Или же больного запираютъ на 40 дней (*grand Indulco*). Тогда кромѣ того жгутъ ладонь и ароматы, зажигаютъ множество свѣчей и ставятъ столъ, накрытый лучшими яствами, приглашая демоновъ притти

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 138—139.

²⁾ Майковъ, *ibid.*, № 111.

³⁾ Романовъ, *ibid.*, 139.

на трапезу ¹⁾. Очень странно въ медѣ, винѣ, молокѣ и тому подобныхъ вещахъ, упоминающихся въ заговорахъ. видѣтъ отраженіе представленія о крови и водѣ изъ раны Христовой, или о райскихъ рѣкахъ, какъ это дѣлаетъ Мансикка ²⁾. И здѣсь надо искать реальныхъ основъ для формулы въ обрядѣ, а не въ символикѣ. Приношенія злomu духу-болѣзни за больного человѣка—явленіе очень распространенное у самыхъ разнообразныхъ народовъ ³⁾. У насъ сохранились только слабые остатки умиловительныхъ приношеній духамъ, причиняющимъ болѣзни. Таково приношеніе лихорадкамаъ пирожковъ ⁴⁾; бросаніе зеренъ и хлѣба-соли „тѣткамаъ“ ⁵⁾, угощеніе хлѣбомъ-солью „крикъ“ ⁶⁾ и т. п. Жертвы и трапезы дѣйствительныя или воображаемыя помѣщаются въ лѣсахъ, болотахъ, очеретахъ, куда и ссылается болѣзнь. Это и вполнѣ понятно. Нечистая сила, причиняющая болѣзни, по народнымъ представленіямъ, живетъ именно въ болотахъ, въ трущобахъ, подъ корнями деревьевъ, гдѣ „солнце не грѣетъ, мѣсяцъ не свѣтитъ“. Поэтому-то лихорадку и завязываютъ въ лѣсу, въ вѣткахъ березы ⁷⁾. Или, напр., омывши больного ребенка водой, воду выливаютъ на березовый пенъ, *ze odbierze chorobę od dzieci złe, które tam pod krzakiem spoczywa* ⁸⁾. Представленіе о болѣзни, живущей подъ деревомъ, отразилось и въ заговорахъ. Такъ, одинъ мордовскій заговоръ рассказываетъ о женщинѣ, ссылающей болѣзнь подъ дерево: *In dem grossen Walde ist eine rote Tanne, sie hat die Krankheit in die Wurzel der Tanne geschickt* ⁹⁾. Приведенный выше нѣмецкій заговоръ призываетъ на вора *den grünen Rit* (Fieber). Исслѣдователь по этому поводу замѣчаетъ, что эпитетъ „зеленый“ указываетъ на лѣсъ и дерево, а также

¹⁾ Mélusine, VIII, 276.

²⁾ Mansikka, *ibid.*, 78.

³⁾ См., напр., Frazer, *ibid.*, I, 133, Réville, *ibid.*, I, 73.

⁴⁾ Майковъ, *ibid.*, № 111, Поповъ, *ibid.*, 215.

⁵⁾ Романовъ, *ibid.*, 100.

⁶⁾ *Ibid.*, 32.

⁷⁾ Поповъ, *ibid.*, 215.

⁸⁾ M. Udziela, *ibid.*, 71.

⁹⁾ Mansikka, *ibid.*, 301.

на то, что духи-болѣзни первоначально были духами лѣсовъ и деревьевъ ¹⁾. Къ корню дерева кладутся и жертвы за больныхъ ²⁾. Въ Германіи больной сухоткой дѣлаетъ приношеніе бузинѣ изъ воска, льна, сыру и хлѣба ³⁾. У насъ пирожки лихорадкамъ носятъ въ лѣсъ. А въ языческую эпоху въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ, какія перечисляются теперь въ заговорахъ, совершались всевозможныя „требы“. Таковы жертвы *подъ дубомъ*, жертвы „рощеніямъ“. Еще въ 16-мъ вѣкѣ Макарій писалъ про Чудь и Ижору: „Суть же скверныя мольбища ихъ лѣсъ и каменіе и рѣки и болота, источники и горы“... Какъ разъ въ эти-то притоны и ссылаются болѣзни. Однако Мансикка и здѣсь старается отыскать апокрифическіе источники и христіанскіе символы. По его мнѣнію, ссыланіе „на очерета“ взяло свое начало изъ апокрифа, по которому діаволь ссылается *in loca silvestra* ⁴⁾. Мѣсто ссылки приурочивается имъ къ Сіонской горѣ ⁵⁾. Формула ссыланія въ дикое мѣсто была сначала только заключительнымъ эпизодомъ въ мотивѣ встрѣчи со зломъ, возникшемъ также изъ апокрифа, а потомъ она срослась съ символической вечерію на Галилейской горѣ ⁶⁾. Однако гѣ данныя, на которыхъ онъ строитъ свои соображенія, скорѣе могутъ быть истолкованы, какъ апокрифическій наростъ на болѣе древней основѣ. Источникъ происхожденія формулы надо искать въ обрядѣ. А онъ указываетъ, что въ заговорахъ рѣчь идетъ о буквальномъ отправленіи тѣмъ или инымъ способомъ болѣзни въ глухое мѣсто, гдѣ солнце не свѣтитъ и т. д. Такъ, напр., больной носитъ на себѣ записку, потомъ относитъ и кладетъ ее въ такое мѣсто, куда ни солнце, ни мѣсяцъ не свѣтитъ ⁷⁾. При униманіи крови окровавленныя вѣтки и тряпки прячутъ также въ темное мѣсто, туда, гдѣ ни мѣсяцъ, ни

¹⁾ Wlislöcki, *ibid.*, 118.

²⁾ Frazer, *ibid.*, 137—138.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 366.

⁴⁾ Mansikka, *ibid.*, 75.

⁵⁾ *Ibid.*, 78—79.

⁶⁾ *Ibid.*, 100.

⁷⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 320.

солнце не свѣтитъ ¹⁾). Упомянутый выше обычай носить воду подь березу послѣ омовенія больного, окатываніе водой больного въ лѣсу черезъ вѣтки, все это говоритъ о томъ же выселеніи болѣзни. Латыши при помощи нитки завязываютъ лихорадку на деревѣ: „Тряси пни въ лѣсу“... „Кто тебя развяжетъ, тотъ себѣ путь свяжетъ“ ²⁾). Вѣрованіе въ возможность заставить злого духа оставить чело-вѣка и поражать дерево отразилось и въ сказкахъ. Въ малорусской сказкѣ разсказывается, какъ Богъ велѣлъ смерти грызть старыхъ людей, а москаль обманулъ ее и велѣлъ грызть старые дубы ³⁾). У Ревилля находимъ описаніе, какъ дикари во время эпидемій цѣлыми деревнями съ шумомъ и крикомъ выгоняютъ злыхъ духовъ изъ жилищъ и загоняютъ ихъ въ трущобы ⁴⁾). Болѣзнь можно удалить, какъ мы уже видѣли, съ птицей, съ животнымъ ⁵⁾). Еврейскій козелъ отпушенія, изгоняющійся въ пустыню, совершенно аналогичное явленіе. Выше мы видѣли случаи передачи болѣзни деревьямъ. Въ Сіамѣ статуэтку, на которую переводятъ болѣзнь, зарываютъ въ лѣсу ⁶⁾). На основаніи всего этого мы имѣемъ полное право утверждать, что, когда ссылаютъ „уроки на мхи, на болоты, на ницья лозы, на сухія лясѣ, дзѣ вѣтры ня вѣюць, дзѣ й сонца ня грѣя“... ⁷⁾), на *boru*, на *lasy*, *suchy dab suchy grab łupać* ⁸⁾), то тутъ нѣтъ никакого намека на Галилейскую гору и какіе бы то ни было апокрифы. Формула развилась на почвѣ широко практикующагося у всѣхъ некультурныхъ народовъ изгнанія злыхъ духовъ, причиняющихъ болѣзни, въ глухія, пустынные мѣста: въ горы, въ лѣсъ, въ трущобу, въ болота и т. д. Глухія мѣста, особенно куда ни солнце, ни мѣсяцъ не свѣтятъ, почитаются естественнымъ мѣсто-пробываніемъ этихъ духовъ. Лихорадки представляются жи-

¹⁾ Ibid., 382, 321.

²⁾ О. Я. Трейландъ, *ibid.* Дополн., § 40.

³⁾ Рудченко, *ibid.*, II, № 68.

⁴⁾ Réville, *ibid.*, I, 76. Ср. еще Frazer, *ibid.*, I, 156.

⁵⁾ Wuttke, *ibid.*, 307; Réville, I, 95.

⁶⁾ Mélusine, III, 561. Ср. Ефименко. Матеріалы, Г, 540.

⁷⁾ Романовъ, *ibid.*, 26.

⁸⁾ Р. Ф. В., 1906, III—IV, 287.

вушими въ колодцахъ и озерахъ ¹⁾. Еще въ Атарва-Ведѣ въ заклинаніяхъ лихорадку ссылаютъ въ глухое мѣсто—въ лѣсъ, въ горы ²⁾. У насъ въ XI вѣкѣ приносили жертвы болотамъ ³⁾. Интересное указаніе въ этомъ отношеніи сохранилось въ Калевалѣ. Колдунъ Вилуненъ, во внутренности котораго попалъ Вейнемейненъ, причиняющій ему страшныя боли, творитъ заклинанія. „Онъ пѣлъ о происхожденіи зла и болѣзни и увѣщевалъ своего учителя удалиться на гору Кипувори, на которой обыкновенно имѣютъ свое мѣстопребываніе всѣ болѣзни и недуги“ ⁴⁾. Такая вѣра, безспорно, отчасти основывается на наблюденіи, что болѣзни часто поражаютъ человѣка именно въ темныхъ болотистыхъ мѣстахъ. Если оказывается, что и въ заговорахъ и въ апокрифѣ мѣсто ссылки злого духа сходно, то это нисколько не говоритъ о происхожденіи первыхъ изъ послѣдняго. Если христіанинъ рассказываетъ о томъ, какъ Христосъ изгналъ демона *in loca silvestra*, то дикарь самъ выгоняетъ демоновъ *in loca silvestra*. Такое совпаденіе обрядовъ дикихъ народовъ съ христіанскимъ апокрифомъ можетъ говорить только объ одномъ: самъ апокрифъ родился среди народа, раздѣлявшаго вышеприведенныя вѣрованія на счетъ мѣстопребыванія злыхъ духовъ.

Въ заключеніе напомнимъ любопытный эпизодъ изъ Декамерона. Женщина, приготовившая своему любовнику закуску въ саду, даетъ ему знать объ этомъ, произнося заклинаніе: „Призракъ, уйди въ садъ, тамъ подъ деревомъ найдешь пищу“... Мнѣ кажется, это отголосокъ существовавшихъ еще въ то время умиловительныхъ жертвъ злымъ духамъ.

Перехожу теперь къ двумъ интереснымъ и очень пространеннымъ мотивамъ. До сихъ поръ имъ было дано миеологическое и символическое объясненіе. Оба они принимаютъ самыя причудливыя формы и часто переплетаются

¹⁾ Grohmann, *ibid.*, 163.

²⁾ *Ibid.*, 150.

³⁾ Пыпинъ. Исторія русской литературы ³, I, 164, 166.

⁴⁾ Калевала, переводъ Э. Гранстрема, Спб. 1881, стр. 86.

другъ съ другомъ, такъ что нѣкоторые изслѣдователи считаютъ ихъ происшедшими изъ одного общаго источника. Я имѣю въ виду закрѣпку „Словамъ моимъ *ключъ и замокъ*“ и т. п. фразы и мотивъ „желѣзнаго тына“. Начнемъ съ первой. Мансикка объясняетъ ее христіанской символикой. Онъ ссылается на то, что въ одномъ заговорѣ формула эта стоитъ въ связи съ упоминаніемъ печати Христовой, и утверждаетъ, что ключъ имѣетъ специально священное значеніе. Онъ указываетъ западную параллель, въ которой, говоритъ, можетъ быть, источникъ русской формулы: *Og det skal fuldkommes og ske ved det † Crux Christi clavis est Paradise* ¹⁾. Цѣло идетъ о небесныхъ ключахъ и въ русскихъ заговорахъ, что подтверждаютъ такія фразы, какъ— „земля—замокъ, ключъ—небо“. Мансикка соглашается съ мнѣніемъ Ефименко, что фразы эти сократились изъ цѣлаго эпического мотива. По мѣрѣ того, какъ эпическій мотивъ забывался, закрѣпка все болѣе и болѣе теряла свой первоначальный видъ ²⁾. Мифологическое объясненіе мотива далъ Ефименко. Но такъ какъ онъ при этомъ связываетъ въ одно цѣлое разбираемый мотивъ съ мотивомъ „желѣзнаго тына“, то я изложу его взгляды, переходя отъ перваго мотива ко второму. Сейчасъ же остановлюсь на мнѣніи другого мифолога. Крушевскій, разбирая любовные заговоры, пишетъ: „Въ концѣ этого заговора (Майк. 16) говорится: „Ключъ—небо, замокъ—земля“; хотя варианты этой фразы повторяются въ различныхъ заговорахъ, тѣмъ не менѣе мы, кажется, въ правѣ сблизить ее съ формулой въ свадебномъ обрядѣ по Яджурь-Ведѣ, гдѣ женихъ говоритъ невѣстѣ: „Я небо, а ты земля, будь моею женой“. Замѣчательно, что въ нашемъ заговорѣ небо удержало за собой активную роль (ключъ), а земля пассивную (замокъ)“ ³⁾. Не вдаваясь въ такія сравненія, посмотримъ, нѣтъ ли чего-нибудь реальнаго, соотвѣтствующаго закрѣпкѣ, въ знахарскомъ обиходѣ. Прежде всего поправимъ ту ошибку Крушевскаго, что онъ считаетъ

¹⁾ Mansikka, *ibid.*, 286—287.

²⁾ *Ibid.*, 14.

³⁾ Крушевскій, *ibid.*, 38—39.

„ключъ и замокъ“ исконною принадлежностью любовныхъ заговоровъ. Формула „ключа и замка“ первоначально была связана съ опредѣленнымъ обрядомъ, имѣющимъ цѣль совѣтъ не любовнаго характера. Она органически выросла изъ обряда, предназначеннаго охранить, оберечь, запретить. Это пастушескій оберегъ скота. Въ какомъ видѣ онъ существовалъ первоначально, намъ неизвѣстно. Въ настоящее время онъ представляетъ цѣлое чинопослѣдованіе. Вотъ какъ обрядъ описывается Майковымъ.

1) „Въ Егорьевъ день взять изъ всякой скотины по малой части шерсти изъ лба между глазъ, изъ груди между переднихъ лопатокъ, ногъ и на хрестцахъ. 2) Потомъ взять ярого воску и разогрѣть его немножко и раздѣлить на двѣ части: одну часть положи пастуху, въ свою трубу, подъ бересту или въ рогъ, а другую часть воска съ шерстью положи въ замокъ и тотъ замокъ замкни. 3) И когда прійдетъ время въ первый разъ въ Егорьевъ день выгонять скотину со двора въ поля, возьми топоръ и вторни въ... тотъ замокъ съ шерстью и положи замокъ на одну сторону, а ключъ на другую и, какъ пройдетъ скоть, тогда возьми замокъ и вынь воскъ изъ замка, и прибавь еще немного воску къ той шерсти, разогрѣй и стопи, потомъ разломи на двое: одну часть пастуху отдай, дабы положить подъ бересту въ трубу или въ свой рогъ. 4) Какъ прійдетъ пастухъ, тогда замокъ тотъ съ шерстью и воскомъ замкни“¹⁾.

Въ другомъ описаніи, рядомъ же сообщаемомъ Майковымъ, предписывается „топоръ волочить и около скота на посолонь обойти трижды“. Замокъ съ шерстью надо замкнуть и ключъ утопить въ воду²⁾. Кромѣ молитвъ, читаемыхъ при этихъ обрядахъ, читаются такъ же заговоры. Заговоръ, сообщенный Майковымъ, занимаетъ 8 страницъ. Онъ явно составной и складывался постепенно изъ разныхъ элементовъ. Ядро, вѣроятно, было въ родѣ слѣдующаго обряда-заговора.

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 285.

²⁾ *Ibid.*

„Господзи Божа богослови, прячистая пособи. (Замкнутъ замокъ и зарыть въ землю подъ воротами). Замыкаю и заговарюю замокъ. Якъ я замкнувъ замокъ, кабъ у звѣря замкнулися ротъ и санки; якъ ня видзиць никто етаго замка, кабъ ёнъ ня видзивъ мое скоцины, черной шарьщины“¹⁾).

Изъ этого обряда замыканія замка развился потомъ часто встрѣчающійся во всѣхъ оберегахъ мотивъ замыканія рта, зубовъ звѣрямъ, врагамъ, колдунамъ и т. п. Такова, напр., молитва отъ волковъ.

„Святый—Юрій—Ягорій, Михайла архангалъ, запри замкни моимъ урагомъ ярый зубъ, губы и зубы, до поры, до ўремя, золотыми ключами, мѣдзяными, сребряными замками“²⁾). Родственный обрядъ при этомъ заговорѣ уже забытъ. Указанія на тотъ процессъ, какимъ мотивъ „ключа и замка“ обращался въ закрѣпку, даетъ закрѣпка изъ упомянутаго оберега Майкова: „Всѣ же сіи обиходы и заговоры скотамъ ключъ и замокъ“. А мы видѣли, что „всѣ сіи обиходы“ сводятся къ простому замыканію самага обыкновеннаго замка, т. е. къ симпатическому обряду, изображающему замыканіе скота или вражьей пасти³⁾). Выработкѣ „закрѣпки“ изъ мотива „ключа и замка“ способствовало еще то обстоятельство, что замокъ употреблялся не только при скотьемъ оберегѣ, а и при оберегахъ, ограждающихъ людей, и въ такихъ оберегахъ подъ вліяніемъ обряда съ замкомъ могли развиваться фантастическіе образы, сводящіеся въ концѣ концовъ къ простому замку, какъ своему источнику⁴⁾).

Поэтому вполне естественно могли возникать фразы въ родѣ такой: „этими словами какъ замкомъ запрешъ себя“⁵⁾).

Такимъ образомъ, источникъ формулы „ключа и замка“ ясенъ. Подъ ней первоначально были реальные ключъ и

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 154.

²⁾ *Ibid.*,

³⁾ См. еще А. Кирпичниковъ. Св. Георгій и Егорій Храбрый, Спб. 1879, стр. 133, 140. Зеленинъ, *Опис.*, II, 704.

⁴⁾ В. И. Срезневскій, *ibid.*, № 18.

⁵⁾ Э. О., 1889, 103.

замокъ въ обрядѣ. Потомъ уже, оторвавшись отъ обряда, она вступила въ семью бродячихъ мотивовъ и заняла среди нихъ первое мѣсто, выливаясь въ самыя разнообразныя формы. Нѣкоторыя изъ нихъ опять-таки отразили то, что на самомъ дѣлѣ продѣлывалось съ замкомъ. Такова, напр., формула „ключъ въ воду, а замокъ въ руки“¹⁾. Мы видѣли, что ключъ, дѣйствительно, бросался въ воду. Формулѣ — „ключъ въ воду, а замокъ въ гору“²⁾ — отвѣчаетъ зарываніе замка въ землю. Другія же формулы, не имѣя подъ собой реальной почвы, принимали выраженія самыя разнообразныя, часто нелѣпыя. Формула распространилась въ своемъ объемѣ, присоединивши къ себѣ пожеланіе, чтобы ключъ, брошенный въ воду, проглотила щука. Распространеніе это, несомнѣнно, произошло подъ вліяніемъ широко извѣстнаго сказанія о рыбѣ, проглотившей брошенный въ море ключъ или перстень.

Ключъ и замокъ извѣстны и западнымъ берегамъ.

Das liebe Vieh geht diesen Tag und so manchen Tag und das ganze Jahr über manchen Graben, ich hoff und trau! Da begegneten ihm drei Knaben; der erste ist Gott der Vater, der andere ist Gott der Sohn, der dritte ist Gott der heilige Geist, die behüten mir mein Vieh, sein Blut und Fleisch! und macht (machen) ein Ring um sein Vieh; und den Ring hat gemacht Mariam ihr liebes Kind, und der Ring ist beschlossen mit siebenundsiebzig Schösser; das behüt mir Gott mein Vieh, sein Blut, Milch und Fleisch, dass mir kein böser Mensch anschau, keine böse Hand angreife (nicht angreife), kein böser Wind anwehe, kein Thier beiss, wie auch kein wildes Thier zerreiss, kein Baum fällt, keine Wurzel stecke und kein Dieb nimmt und wegführt (kein Dieb wegführt) das Vieh. Im Anfange des erstenmals sei geschlossen und das ganze Jahr mit Vater, Sohn und heilegem Geist also fest beschlossen (mit Vater—Geist fehlt)³⁾.

Здѣсь, какъ видимъ, идеализируется обрядъ обхода и замыканія скота, совершающійся русскими пастухами. Этотъ за-

¹⁾ Ефименко. Матеріалы, А, 12.

²⁾ Огородниковъ (Труды Арх. ст. ком.), 41.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 430.

говоръ буквально повторяется и у латышей ¹⁾. Упоминаніе ключей и замковъ у нихъ очень распространено въ различныхъ оберегахъ. Формулы въ родѣ „закрываю твою пасть, запечатаваю и замыкаю ключами Петра“... ²⁾ могли создаваться подъ непосредственнымъ влияніемъ обряда, какъ это мы видѣли у бѣлорусовъ. Ключи Петра вмѣсто простыхъ ключей попали сюда по вполне понятной ассоціаціи. Первоначально они могли привлекаться только въ видѣ сравненія: „Лѣсная собака, да будетъ заперта твоя пасть и твой ротъ, какъ замокъ Петра...“ ³⁾! Когда реальный замокъ исчезъ изъ обряда, знахарь на словахъ замѣнилъ его замкомъ Петра, чтобы придать своимъ словамъ больше силы. Параллельно этому создается легенда: Христосъ „даетъ Петру ключи, чтобы тотъ могъ запереть ротъ волку и собакѣ“ ⁴⁾. Въ оберегахъ отъ завистниковъ съ ключами появляется самъ Господь. Въ этихъ оберегахъ обыкновенно заключается мотивъ просьбы: „Замкни, Боже, у завистника глаза: желѣзный ключъ, стальная пружина“ ⁵⁾. Читая заговоръ, кладутъ подъ ноги ключъ ⁶⁾. Очевидно, это обломокъ обряда. Иногда, обращаясь съ просьбой ко Христу, прямо рисуютъ его въ заговорѣ: „Исусъ идетъ по дорогѣ, связка ключей въ рукахъ. Замкни, Исусъ, злыя рѣчи...“ ⁷⁾. Присущая нѣмцамъ склонность символически толковать обрядовые образы проявилась и здѣсь. Вотъ во что у нихъ обращается замокъ:

Kannst kommen und kannst gehen,
Drei Schlösser um mich gehen,
Das eine ist Gott der Vater,
Das andre der Sohn,
Das dritte ist der heilige Geist.
Die beschützen mein Gut und Blut... ⁸⁾!

¹⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 491.

²⁾ *Ibid.*, § 439.

³⁾ *Ibid.*, § 438.

⁴⁾ *Ibid.*, § 441.

⁵⁾ *Ibid.*, § 502.

⁶⁾ *Ibid.*, § 507.

⁷⁾ *Ibid.*, § 570.

⁸⁾ Wlislöcki, *ibid.*, 113. Cp. Schuster, *ibid.*, § 124.

Ключъ также встрѣчается въ нѣмецкихъ оберегахъ отъ волковъ. Въ одномъ св. Мартинъ велитъ пастуху взять небесный ключъ (hymel slüssel) и запереть волкамъ пасть, вору руки и т. д. ¹⁾ Въ другомъ съ подобной просьбой обращаются къ Симону ²⁾. Въ третьемъ оберегѣ является Петръ съ небеснымъ ключемъ ³⁾. Въ четвертомъ называется, какъ самъ Христосъ запираетъ пасть волкамъ и собакамъ, а ключъ отдаетъ Петру ⁴⁾, и т. д. Трудно рѣшить, что способствовало такому широкому распространенію формулы „ключа и замка“ въ русскихъ заговорахъ, какое наблюдается въ настоящее время. Съ одной стороны, самое употребленіе замка, какъ я сказалъ выше, не могло ограничиваться одними только пастушьими оберегами, оно естественно распространялось и на другіе случаи, гдѣ надо было оградить, запереть. Таковы, напр., свадебные обереги. При нихъ иногда заговоръ читаютъ на замокъ, замыкаютъ его и везутъ съ собою ⁵⁾. Также ходятъ съ замкомъ въ судъ на недруги ⁶⁾. При оспяной эпидеміи вѣшаютъ замокъ на скобку двери въ домахъ, гдѣ еще болѣзнь не появилась ⁷⁾. За замкомъ естественно могла слѣдовать и формула. Другимъ факторомъ могло служить то, что формула близко соприкасается съ мотивомъ „железнаго тына“, который также употребляется въ пастушьихъ оберегахъ, но выходитъ далеко и за его предѣлы. Почти ни одного оберега не обходится безъ „тына железнаго“, а онъ очень часто замыкается „ключами и замками булатными“. Наконецъ, формула легко могла слиться съ выраженіемъ, которымъ иногда оканчивается заговоръ: „Слово мое крѣпко“. Фраза эта чаще всего заканчиваетъ заговоры, содержащіе угрозу злему существу, и означаетъ, что угроза непременно будетъ исполнена, если болѣзнь

¹⁾ Zingerle, *ibid.*, 318.

²⁾ Hoefler. *Die Kalenderheiligen als Krankheits-Patrone beim Bayerischen Volk* (Z. d. V. f. V., 1891), St. 302.

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ Ammann, *ibid.*, 307.

⁵⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 46.

⁶⁾ *Ibid.*

⁷⁾ Поповъ, *ibid.*, 190.

не покинетъ человѣка. Таковымъ мнѣ представляется происхожденіе и распространеніе формулы „ключа и замка“. Приведу еще одно мифологическое толкованіе ея. Оно здѣсь будетъ умѣстно, во-первыхъ, потому, что касается отношеній между явленіями, только что нами затронутыми (формулы, реального ключа и замка, чудесной щуки), и, во-вторыхъ, даетъ объясненіе „*железнаго тына*“, разсмотрѣніе котораго теперь на очереди. Вотъ что пишетъ Ефименко: „Выраженія, которыми заканчивается большая часть заклинаній — „будьте мои слова замкомъ замкнуты, ключемъ заперты (№ 19), будьте мои слова крѣпки и ѣмни, какъ ключи подземные (6); будьте мои слова тверды и крѣпки на вѣки не рушимы: ключъ въ воду, а замокъ въ руки (5)“, — почти не имѣютъ для насъ смысла сами по себѣ и показываютъ, что заклинанія, хранившіяся въ устахъ народа, сильно пострадали и сократились: здѣсь память народная измѣнила себѣ. Поэтому для мифологіи очень важны письменные заговоры, сохранившіеся въ большей полнотѣ и могущіе служить поясненіемъ первыхъ. Вышеприведенныя выраженія суть сокращенія нижеслѣдующаго. Заклинатель обращается къ Господу или св. угоднику и проситъ ихъ поставить около него или около скота „железныи тынъ“ отъ неба и до земли со всѣхъ четырехъ сторонъ и окружить его огненною рѣкою для предохраненія ихъ отъ нечистаго духа, болѣзней, дикихъ звѣрей и пр., потомъ проситъ замкнуть этотъ тынъ и положить ключи на престолъ Божій или опустить въ воду для того, чтобы ихъ поглотила божественная золотая щука, живущая въ жилищѣ свѣтлыхъ божествъ. Затѣмъ слѣдуетъ заклинательная формула: какъ нельзя достать ключей съ престола господня или отъ щуки, такъ бы не нападали на заклинателя и его скотъ скорби, болѣзни, нечистая сила, злые люди и звѣри (III, IV, V). Этимъ объясняется обычай замыкать замокъ при заклинаніяхъ и бросать ключъ въ воду.

Железныи тынъ знаменуетъ собою небо, которое, по представленію язычниковъ, имѣло видъ крышки, покрывающей землю, крышка эта сдѣлана изъ железа и опускается въ море окіанъ, окружающій землю (огненная рѣка). Небо, по народнымъ преданіямъ, имѣетъ ворота, которыя ежедневно отпираетъ утренняя заря для проѣзда бога-солнца,

а вечеромъ запираетъ ихъ на замокъ вечерняя звѣзда; живущая въ жилищѣ свѣтлыхъ божествъ. Отсюда выражаніе „будьте мои слова замкомъ замкнуты, ключемъ заперты“ или „будьте тверды, какъ ключи подземные“, означаетъ желаніе, чтобы слова заклинателя были такъ сильны и тверды, какъ замкнутое на замокъ небо“ 1).

Не говоря уже о томъ, что, если „тынъ желѣзный“ — небо, нелѣпо было бы просить знахарю обнести его небомъ „отъ земли до неба“, когда онъ и безъ того подъ небомъ; подобное толкованіе совершенно произвольно и не имѣетъ подъ собой никакой почвы. Я не берусь рѣшительно отвѣтить на вопросъ, что такое „тынъ желѣзный“, потому что имѣю въ рукахъ очень мало данныхъ; но все-таки есть основаніе предполагать, что и здѣсь подъ формулой скрывается нѣчто реальное, теперь совершенно забытое, но нѣкогда ее породившее. Прежде всего обратимъ вниманіе на то, что формула эта чаще всего встрѣчается въ различныхъ оберегахъ. Такъ это и должно быть по прямому ея смыслу. Встрѣчается она между прочимъ и въ пастушьемъ оберегѣ Майкова. Описывая обрядъ оберега, я упомянулъ и предписаніе „топоръ волочить и около скота посолонь обойтись“. Это правило часто исполняется при обходѣ скота. Что оно значить? Острыя желѣзные орудія рассматриваются, какъ предохранительныя средства противъ вліянія злыхъ духовъ и чародѣевъ. Втыкаютъ въ дверь какой-нибудь *острый инструментъ*, чтобы колдунъ не могъ войти 2). Кладутъ на порогъ вѣнникъ и *топоръ*; вѣнникъ и *вилы*. Проводятъ скотину черезъ вѣнникъ и *топоръ*, чтобы ее не коснулись никакія чары 3). Чтобы ребенка не испортили, кладутъ ему въ колыбель ключъ и *ножъ* 4). Проводятъ скотину черезъ яйцо, *топоръ* и ключъ, покрытые дерномъ 5). У черемисовъ новобрачная, по приходѣ къ мужу, втыкаетъ въ первую встрѣтившуюся загородку *иглу* и говоритъ: *Que toute sorcellerie et tous malefices restent*

1) Труды Арх. ст. ком., 1885 г., стр. 9—10.

2) *Mélusine*, X, 12.

3) *Ibid.*, 41.

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*, 42.

ici! Прежде чѣмъ войти въ домъ, глава церемоніи втыкаетъ *иглу* въ дверь, говоря: Que les méchants sorciers ne puissent entrer ici; qu'ils trouvent cette barrière de fer ¹⁾! Последняя фраза разъясняетъ значеніе подобныхъ приемовъ. Всѣ они, очевидно, направлены къ тому, чтобы заградить путь враждебнымъ существамъ. Пусть наткнутся на желѣзную загородку („тынь желѣзный“, *barrière de fer*)! Употребленіе острыхъ орудій въ качествѣ предохранительныхъ средствъ противъ злыхъ существъ хорошо извѣстно и русскимъ знахарямъ. Такъ, противъ домового подъ голову новорожденному кладутъ прочищенный *ножь* ²⁾. Во время холеры кладутъ *ножи* по ту и другую сторону пороговъ или подъ первую ступень крыльца ³⁾. Чтобы мертвецъ не могъ влѣзть въ окна, втыкаютъ въ нихъ изломанныя *иглы* ⁴⁾. Невѣстѣ закладываютъ въ подолъ и рукава платья *иглки*, а когда послѣ вѣнца она вѣзжаетъ въ ворота къ мужу, эти иглы вынимаютъ, переламываютъ на двое и бросаютъ на обѣ стороны: это для того, чтобы вѣдьма не перекинулась черезъ иглы ⁵⁾. Это все способы поставить „булатный тынь“ противъ враговъ. Но примитивный человѣкъ не ограничивается тѣмъ, что помѣщаетъ спасительное орудіе въ одномъ какомъ-нибудь мѣстѣ; этого часто въ его глазахъ бываетъ мало. Онъ хочетъ оградиться со всѣхъ сторонъ. Изъ этой потребности и возникли магическіе круги. Ихъ знаютъ всѣ народы. Знала древняя Индія, широко практиковалъ классическій міръ, гдѣ они играли роль не только въ частной, но и въ общественной жизни; знаетъ и современная Европа. У насъ обряды опахиванія и обходовъ селъ восходятъ къ тѣмъ же магическимъ кругамъ. Магическій кругъ часто (а первоначально, вѣроятно, всегда) обводится чѣмъ-нибудь такимъ, что само по себѣ обладаетъ предохранительной силой. Въ Индіи, напр., прово-

¹⁾ *Mélusine*, VII, 130. Многочисленные примѣры употребленія острыхъ вещей, какъ предохранительныхъ средствъ, смотри въ статьѣ Тухмана *La Fascination* (*Mélusine*, VII).

²⁾ Зеленинъ, *Описание*, I, 294.

³⁾ *Ibid.*, I, 409.

⁴⁾ *Ibid.*, I, 294.

⁵⁾ *Ibid.*, I, 366; II, 545. Ср. Романовъ, *ibid.*, VIII, 465.

дили его священными углями, взятыми съ алтаря. Римляне чертили мечомъ вокругъ ребенка кругъ по землѣ или въ воздухѣ ¹⁾. У насъ больного очерчиваютъ ножомъ ²⁾. Но особенно распространено очерчиваніе магическихъ круговъ острымъ инструментомъ вокругъ скота. Въ памятникѣ ХІІ вѣка говорится: „и около скота волхвуютъ и съ каменіемъ и желѣзомъ и сковородою и сыконами спускаютъ скоты своя“ ³⁾. Въ сборникѣ заговоровъ того же вѣка находимъ и описаніе этихъ волхвованій съ „желѣзомъ“. „Ходи около. Взяв секиру, с четырехъ стран засѣкати по землі и говор: Ставлю аз р. б. (и) около сего стада....каменную стѣну, булатен тын...“ ⁴⁾ ...„взят рогатина, которая въ звѣре бывала, да которой скот на лѣто пушат, кругом 3-ж очерті, а сам по вонную сторону двора ході, а говор: пусть тын желѣзной круг моего скота, колко в отпуске...“ ⁵⁾. Обходя вокругъ хлѣва подъ Егорьевъ день, тянутъ по землѣ *топоръ* и говорятъ: „Пусть около моего скоту желѣзной тын стан от земли до небеси от зверя и от волку“ ⁶⁾. Обходятъ съ *топоромъ* и пропускаютъ скоть черезъ ворота, около которыхъ поставленъ *топоръ*, остриемъ къ дорогѣ ⁷⁾.

Подобное волхвованіе съ желѣзомъ сохранилось и до нашего времени. Напримѣръ, въ Воронежской губ. кругомъ скота проводятъ по землѣ острымъ концомъ *топора* и потомъ топоръ перебрасываютъ черезъ скоть крестообразно ⁸⁾. Несомнѣнно, перебрасываніе топора имѣеть цѣлью покрыть скоть „булатной крышей“, какъ очерчиваніе—оградить „булатнымъ тыномъ“ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ магическихъ обрядахъ находится, какъ будто, прочная основа для формулы „желѣзнаго тына“.

¹⁾ Mélusine, VII, 176.

²⁾ Рыбниковъ, *ibid.*, IV, 22.

³⁾ Востоковъ, *ibid.*, № CCCLXXIV, 259.

⁴⁾ Срезневскій, *ibid.*, № 56.

⁵⁾ *Ibid.*, № 57.

⁶⁾ *Ibid.*, № 25.

⁷⁾ *Ibid.*, стр. 512.

⁸⁾ Зеленинъ, Описаніе, II, 338.

Въ латышскихъ заговорахъ находится не менѣе наглядный матеріалъ, показывающій, какъ на почвѣ употребленія острыхъ орудій въ качествѣ предохранительныхъ средствъ противъ вѣдьмъ и завистниковъ могла развиться формула желѣзнаго тына. Латыши очень широко въ этихъ цѣляхъ пользуются острыми орудіями. Ножъ, коса, топоръ, иголка— все пускается въ дѣло. Чтобы избавиться отъ кошмара, нужно вечеромъ навязать на больного *косу* остриемъ вверхъ. На другое утро на больномъ будетъ кровь: кошмаръ порѣзался ¹⁾. Чтобы еще вѣрнѣе оградиться отъ нечисти, очерчиваютъ вокругъ себя *ножомъ* кругъ и кладутъ ножъ съ собою ²⁾. Вѣдьмы отнимаютъ у коровъ молоко. Мы уже видѣли, что острые желѣзные инструменты употребляются съ цѣлью защитить скотъ отъ злого вліянія. Тожественные приемы практикуются у самыхъ разнообразныхъ народовъ. Острый инструментъ втыкаютъ въ дверь, кладутъ на порогъ и-т. д. Знаютъ это, конечно, и латыши. И вотъ какой заговоръ у нихъ развивается на этой почвѣ: „Лети рагана (вѣдьма) по воздуху хоть поперекъ, а въ мой дворъ не попадешь! Мой дворъ окованъ желѣзомъ, изъ косъ сдѣланы стропила, а иголками крыты крыши, косами изрѣзаны, иголками натыканы“ ³⁾. Конечно, такой образъ могъ развиться прямо подъ вліяніемъ обычая втыкать косы и иголки въ стропила, стѣны, крышу двора. Только обрядъ получилъ въ заговорѣ гиперболическое выраженіе. Въ данномъ случаѣ связь формулы и обряда вполне ясна. Но дальше, особенно, когда формула отрывается отъ обряда, связь эта можетъ окончательно затемниться. Образъ, родившійся на почвѣ обряда, оторвавшись отъ него, будетъ дѣлаться все фантастичнѣй и фантастичнѣй. Иголки и косы могутъ уже совсѣмъ забыться. Такъ, напр., одинъ латышскій заговоръ просто говоритъ: „Стальное покрывало надъ моими коровушками...“ ⁴⁾. Выраженія въ родѣ— „стальное покрывало надъ моими коровушками“, „мой дворъ око-

¹⁾ Трейландъ, *ibid.*, стр. 198.

²⁾ *Ibid.*

³⁾ *Ibid.*, § 489.

⁴⁾ *Ibid.*, § 476.

ванъ желѣзомъ“—очень близко подходятъ къ русской формулѣ желѣзнаго тына.—Обыкновенно самая формула „желѣзнаго тына“ оказывается вставленной въ какой-нибудь пространнѣй текстъ. Но это результатъ позднѣйшей ея исторіи. Первоначально она была вполнѣ самостоятельна и очень кратка. У Майкова есть такая запись:

Рано утромъ въ среду на страстной недѣлѣ дѣти съ коровьими *колоколами* бѣгають около деревни, приговаривая:

„Около двора желѣзный тынъ“¹⁾!

Звонъ колокольчиковъ, очевидно, долженъ подтверждать существованіе желѣзнаго тына, который и создавало самое обнесеніе колокольчиковъ вокругъ двора. Едва ли не на той же вѣрѣ въ магическую силу колокольчиковъ покоится и обычай подвязыванія колокольчиковъ въ свадебныхъ поѣздахъ. За это предположеніе говоритъ и то обстоятельство, что формула „тына желѣзнаго“ постоянно встрѣчается въ свадебныхъ оберегахъ. Дѣйствительно, какъ сейчасъ увидимъ, для возведенія „желѣзнаго тына“ не обязательно требуются острия орудія. Достаточно, чтобы они были металлическими. Лужицкіе сербы по цѣлому селенію, отъ двора ко двору, носили палку, имѣвшую рукоятку въ видѣ руки, держащей *желѣзный обручъ*. Думали, что эта палка охраняетъ стадо отъ волковъ²⁾. Такимъ образомъ, возможно объяснить возникновеніе формулы „тына желѣзнаго“ на почвѣ обереговъ скота. Но она является непремѣннымъ мотивомъ почти во всѣхъ оберегахъ и человѣка. И здѣсь, какъ кажется, имѣла тоже реальную почву. Выше я отмѣчалъ обведеніе человѣка мечомъ и ножомъ и употребленіе иголокъ. Тексты латышскихъ заговоровъ заставляютъ предполагать употребленіе какихъ-то металлическихъ предметовъ, какъ талисмановъ. Можетъ быть, это были простые куски стали или желѣза. Въ одномъ оберегѣ говорится: „Три куска стали для моего ребенка...“³⁾. Отправляясь въ судъ, латышъ говоритъ: „Желѣзо вокругъ меня, сталь на моемъ

¹⁾ Майковъ, *ibid.*, № 366.

²⁾ А. Кирпичниковъ. Св. Георгій и Егорій Храбрый, стр. 154—155.

³⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 577.

сердцѣ, серебро на моей головѣ...“¹⁾ Вѣроятнѣе всего, раньше онъ и на самомъ дѣлѣ имѣлъ при себѣ какіе-нибудь металлическіе предметы. Указаніе на употребленіе въ оберегѣ желѣза сохранилось въ сборникѣ XVII в. Тамъ заговоръ „отъ деревъ“ предписывается читать, „стоя на *желѣзѣ* да на камені, а в руках держат *желѣзо* да камен“. Въ самомъ заговорѣ высказывается пожеланіе: „И ребра моі были бы мѣдные и кості булатные, а тѣло б мое было каменное“²⁾. Аналогичный заговоръ находимъ и у латышей: „Я родился желѣзнымъ ребенкомъ отъ стальной матушки; я надѣлъ желѣзную свитку, стальную шубку...“³⁾. Сборникъ XVII вѣка рекомендуетъ, читая заговоръ противъ недруга, становиться на незыблемый камень и обводитъ вокругъ себя кругъ *топоромъ*, къ которому подвязано огниво⁴⁾. Чтобы оградить отъ злого вліянія ребенка, безушей *иголкой* обводятъ вокругъ подушки, на которой спитъ ребенокъ, 3 раза и оставляютъ ее гдѣ-нибудь въ подушкѣ. При этомъ читаютъ заговоръ: „Горожу огороду кругомъ этого р. б. младенца (имя) отъ земли и до неба, обкладну, булатну, желѣзну, каменну, чтобы не брали прицы, призоры, людскіе оговоры, люди посторонны и отцовы—материны худыя думы. Во имя Отца... Аминь“⁵⁾.

Едва ли подлежитъ сомнѣнію, что ношеніе на себѣ колецъ, цѣпей и т. п. является не чѣмъ инымъ, какъ стремленіемъ создать вокругъ себя „желѣзный тынъ“. Для успѣха въ кражѣ надѣваютъ на себя кольцо, снятое съ покойника⁶⁾. Если съ невѣсты во время свадьбы снять кольцо, то тѣмъ самымъ ее можно испортить⁷⁾. Ношеніе женщинами цѣпей вокругъ шеи распространено на Кавказѣ⁸⁾. Подъ этимъ обычаемъ, несомнѣнно, кроется вѣра въ спа-

¹⁾ Ibid., § 559.

²⁾ В. И. Срезневскій, *ibid.*, № 124.

³⁾ Трейландъ, *ibid.*, § 567.

⁴⁾ Срезневскій, *ibid.*, № 5.

⁵⁾ Извѣстія Архангельскаго Общества Изученія Русскаго Сѣвера, 1912, № 1, стр. 14.

⁶⁾ Зеленинъ, *Описаніе*, I, 294.

⁷⁾ Э. О., 1913, I—II, 243.

⁸⁾ А. Веселовскій, *Разысканія*, II, 63.

сительную силу цѣпей. Героиня поэмы Джонсона о св. Георгии — Сабра сохраняетъ свою дѣвственность при помощи золотой цѣпи, оберченной вокругъ шеи ¹⁾). Однако иногда повязываютъ вокругъ шеи предметы и не металлические, но все же почему-то обладающіе той же магической репутаціей. Въ Воронежской губ., провожая жениха съ невѣстой въ храмъ, перепоясываютъ ихъ по брюху сѣточкой, снятой съ рыбацкихъ вентерей: къ перепоясаннѣмъ такъ колдунъ никогда не прикоснется ²⁾). У пермяковъ женихъ передъ вѣнцомъ опоясывается по голому тѣлу лыкомъ, въ убѣжденіи, что лыко защищаетъ отъ колдуновъ ³⁾). Интересно съ этими фактами сопоставить французское названіе беременной женщины — *femme enceinte*, что буквально значитъ „огражденная женщина“. Вѣроятно, и французы знали обрядъ опоясыванія, и, можетъ быть, беременныя женщины у нихъ носили вокругъ тѣла цѣпи, какъ это иногда дѣлаютъ женщины въ Сибири ⁴⁾). Но русское знахарство практиковало, очевидно, и другіе способы созданія тына вокругъ человѣка. Въ человѣческихъ оберегахъ самая простая формула тына почти всегда уже оказывается сросшейся съ мотивомъ „ключа и замка“.

„У меня раба Божія (имя рекъ) есть тынъ желѣзный. Замкнуь и запруть двѣнадцатью замками и ключами, вѣкъ по вѣку, и отъ нынѣ и до вѣка“ ⁵⁾).

Возможно, что смѣшеніе этихъ двухъ мотивовъ пошло отъ смѣшенія породившихъ ихъ обрядовъ. Запираніе замка при человѣческомъ оберегѣ мы уже видѣли. А выраженіе „у меня... есть тынъ желѣзный“ (а не вокругъ меня), заставляетъ предполагать, что дѣйствительно у человѣка былъ какой-то тынъ желѣзный. Вотъ мы и посмотримъ теперь, не дадутъ ли тексты заговоровъ какихъ-нибудь указаній на характеръ этого тына. Въ одномъ оберегѣ отъ притокъ и призоровъ говорится:

¹⁾ Ibid., 110.

²⁾ Зеленинъ, Описаніе, I, 366.

³⁾ Мандельштамъ, *ibid.*, 303.

⁴⁾ *Mélusine*, VII, 176.

⁵⁾ Виноградовъ, № 64.

„И взойду я рабъ Божій (имя рекъ) на Сионскую гору, и стану я рабъ Божій (и. р.) на желѣзномъ току подъ мѣднымъ потолокомъ...“ ¹⁾

На Сионскую гору можно и не подыматься. Молитва отъ нечистой силы просто говорить:

„Огородзи яго, Господзи, каменною сцяною и накрой яго, Господзи, горячую ско'родою, подмосьци яму, Господзи, зялѣзную доскою. Тоды яго вѣдзьма-чародзѣйница имецъ, якъ каменную сцяну илбомъ пробѣецъ, горячую ско'роду языкомъ пролижеецъ, зялѣзную доску ногою проломиць ²⁾).

Здѣсь уже намъ встрѣчаются предметы не столь обыкновенные, какъ токъ желѣзный, потолокъ мѣдный; дѣло идетъ о болѣе простыхъ вещахъ: вмѣсто тока—только доска желѣзная, вмѣсто потолка—сковорода. Пойдемъ далѣе—не найдемъ ли еще какихъ указаній.

„И становлюсь я рабъ Божій (и. р.) въ горшокъ и въ котель желѣзный, отыкаюсь кругомъ себя раба Божія (и. р.), въ тридесять тыновъ желѣзныхъ, и замыкаюсь въ тридесять замковъ желѣзныхъ отъ своихъ супостатовъ...“ ³⁾

Оказывается, что и безъ желѣзной доски можно обойтись. Достаточно просто стать въ котель желѣзный. Далѣе —

„Становлюся я раба божія и заговарюся и замовляюся отъ чаровника. Становлюся на мѣдзянымъ тазу, закрываюся золотымъ тазомъ, обгородживаюся зялѣзнымъ тыномъ, замыкаюся тридзевяць замками“ и т. д. ⁴⁾

Вотъ свидѣтельства текстовъ; всѣ они указываютъ въ одномъ направленіи. Человѣкъ, вѣроятно, становился на сковороду, въ котель, тазъ и накрывался тазомъ, сковородою и т. п., изображая такимъ образомъ вокругъ себя тынъ желѣзный и потолокъ желѣзный и совершенно не думая ни о какихъ зоряхъ и небесахъ. Употребленіе въ свадебныхъ оберегахъ сковороды — явленіе довольно рас-

¹⁾ Ibid., № 126.

²⁾ Романовъ, *ibid.*, 140.

³⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 176.

⁴⁾ Романовъ, *ibid.*, 140.

пространенное. „Клѣтчикъ (оборонитель свадьбы) становится жениха и невѣсту на сковороду и перевязываетъ ихъ чѣмъ-то три раза“¹⁾. Женихъ становится на сковороду, положенную на колѣно матери²⁾. Свекровь кидаетъ невѣстѣ подъ ноги сковороду³⁾. Употребляется сковородка и при скотьемъ оберегѣ. Выгоняя первый разъ скотъ, кладутъ въ воротахъ запертый замокъ безъ ключа и навѣрхъ сковороду, покрываютъ навозомъ, и черезъ это хозяинъ выгоняетъ скотъ⁴⁾. Что касается прикрыванія челоуѣка сковородою, то на это сохранились лишь косвенныя указанія. Въ одной сказкѣ у Аѳанасьева разсказывается, какъ герой, ночевавшій три ночи надъ умершей и встававшей по ночамъ вѣдьмой, въ послѣднюю, самую страшную ночь спасался отъ вѣдьмы, прикрываясь именно сковородой⁵⁾. На мой взглядъ, въ сказкѣ отразилась вѣрная бытовая черта. Любопытно, что иногда въ сказкахъ сковородою защищается отъ змѣйнаго зуба лиса. Употребленіе магическихъ средствъ животными хорошо извѣстно по „Рейнике-Лису“.

Такимъ образомъ, вполне возможно въ подобныхъ обрядахъ искать источникъ формулы тына. Присущій русскимъ заговорамъ неудержимый полетъ фантазіи, отразившійся въ приѣмѣ „симпатической гиперболы“, развернулся въ этомъ мотивѣ во всю ширь. Читая заговоръ отъ колдуновъ, говорятъ: „упыраюсь на мѣдный токъ огораживаюсь желѣзнымъ тыномъ отъ земли до неба...“⁶⁾. Дно сковороды—токъ, края—тынь. Когда обрядъ былъ забытъ, изъ этого реального образа выросъ цѣлый рядъ фантастичныхъ картинъ. Но разборъ ихъ требуетъ специальной работы, здѣсь же меня интересуетъ лишь возможность опредѣленія источника мотива.

Съ мотивомъ „желѣзнаго тына“ тѣсно переплелся мотивъ „чудеснаго отѣванія“. Читающій заговоръ не только

¹⁾ Зеленинъ, Описаніе, II, 902.

²⁾ Ibid., 602.

³⁾ Ibid., 798.

⁴⁾ Ibid., 704.

⁵⁾ Аѳанасьевъ. Русскія народныя сказки. М. 1914, V, 41.

⁶⁾ Арх. И. Р. Г. О., VI, 68.

окружаетъ себя тыномъ, но еще одѣвается небомъ, покрывается облаками, подпоясывается ясными звездами, обсаживается частыми звѣздами и т. д. Что это значить? Видѣть и здѣсь указаніе на какое-нибудь забытое дѣйствіе было бы натяжкой, для которой ни въ заговорахъ, ни въ обрядахъ нѣтъ ни малѣйшихъ данныхъ. Для миеологовъ, конечно, тутъ нѣтъ никакого затрудненія; даже напротивъ: здѣсь-то имъ и развернуться. Чудесное одѣваніе, напр., Аванасьева говоритъ о томъ, что человѣкъ, читавшій заговоръ, отдавалъ себя подъ защиту высшихъ силъ ¹⁾. Зелинскій раздѣляетъ это мнѣніе ²⁾. Принимаетъ его и Потебня ³⁾. Мансикка съ своей точки зрѣнія отыскиваетъ и въ этомъ мотивѣ христіанскую символику. Указывая на то, что среди спасительныхъ одѣяній встрѣчается иногда бѣлая риза и поясъ Богородицы, которымъ въ апокрифахъ и легендахъ приписывается цѣлебная сила, онъ старается доказать, что мы имѣемъ дѣло съ символами Богородицы, и приводитъ слѣдующую цитату: „Одѣяйся небомъ, покрывайся облаки, препоясайся поясомъ и силою Пречистыя Богородицы [и святыми ангелы]“. Изъ этого уже, по его мнѣнію, ясно, что иногда вмѣсто пояса могла появиться сама утренняя звѣзда, т. е. Богородица. Могла явиться слѣдующая формула: „Покрываюсь я чистыми звѣздами, окружаюсь святымъ образомъ, о Господи, свѣтлое солнышко, Матерь Божія, покрой и защити меня твоимъ покровомъ отъ всякаго врага“ ⁴⁾. Солнце же — символъ Иисуса Христа ⁵⁾.

Трудно согласиться съ такими толкованіями. Мнѣ кажется, что одно сопоставленіе различныхъ вариантовъ мотива можетъ само указать источникъ, изъ какого онъ родился. Въ одномъ заговорѣ у Виноградова читаемъ: „Одѣяйся свѣтомъ, яко ризою; пропинаяй небо, яко кожу, покрываяй облаки, препоясай поясомъ Пречистыя Богоро-

¹⁾ Аванасьевъ, Поэтич. возвр., I, 419.

²⁾ Зелинскій, *ibid.*, 41.

³⁾ Потебня, Мал. нар. п., 25.

⁴⁾ Mansikka, *ibid.*, 162.

⁵⁾ *Ibid.*, 160.

дицы, свяжи уста...“¹⁾ Въ другомъ: „Заклинаю тя одѣвающимся свѣтомъ, яко ризою, единѣмъ, имѣющимъ безсмертіе...“²⁾ (по контексту—Христомъ). Въ третьемъ: „Заклинаю васъ, бѣсовъ, одѣвающимся свѣтомъ, яко ризою“³⁾. Далѣе: „одѣяся свѣтомъ, яко ризою, покрываюся облакомъ...“⁴⁾. „Одѣяйся небомъ, покрывайся облакомъ, препоясайся поясомъ и силою Пречистыя Богородицы...“⁵⁾. „Одѣваюсь свѣтомъ, опояшусь свѣтлою ризою, покроюсь облакомъ...“⁶⁾. ...„Прикрыхся небеса, преодѣяхся облаки и защитихся честнымъ крестомъ...“⁷⁾. ...„Самъ Господь Иисусъ Христосъ обвертитъ въ облака меня, р. б. и. р., покроетъ краснымъ солнцемъ, подпояшетъ зарею утреннюю, подтычетъ частыми звѣздами...“⁸⁾. „Надѣну утреранній бѣлый свѣтъ и застегаясь утреранными мелко-частыми звѣздами...“⁹⁾. И такъ далѣе. Варіаціи безчисленны. Но кажется несомнѣннымъ, что колыбель ихъ въ псалмѣ Давида 103: „Одѣяйся свѣтомъ, яко ризою, простираяй небо, яко кожу: покрывайяи водами превыспренняя своя, полагаяй облаки на восхождение свое...“ Всякій знакомый съ заговорами знаетъ, какое большое вліяніе оказала на нихъ церковная литература. Не говоря уже о томъ, что цѣлые заговоры слагались прямо подъ ея вліяніемъ, масса отдѣльныхъ церковныхъ изреченій разсѣялась по заговорамъ, вкroppившись въ нихъ. Разъ попавши въ заговоръ, въ уста народа, они уже подвергались тамъ всевозможнымъ переработкамъ. Возьмемъ, для примѣра, хотя бы слѣдующую фразу: „Христосъ воскресе и разбилися ѱси ѱраги яго, ненавидящихъ яго сажаецъ ихъ у дымъ, счახнуць отъ лица, якъ воскъ отъ огня“¹⁰⁾. Не подлежитъ сомнѣнію, изъ чего развилась эта

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 191.

²⁾ *Ibid.*, № 197.

³⁾ *Ibid.*, № 190.

⁴⁾ Лѣтопись рус. лит. и др., 1862, т. 4, ч. 41, стр. 79.

⁵⁾ Виноградовъ, *ibid.*, № 12.

⁶⁾ Майковъ, *ibid.*, № 285.

⁷⁾ В. И. Срезневскій, *ibid.*, № 87.

⁸⁾ Ефименко. Матеріалы, В, 2.

⁹⁾ *Ibid.*, Б, 3.

¹⁰⁾ Романовъ, *ibid.*, 6.

фраза. — Какъ видимъ, мотивъ „чудеснаго ѡдѣванія“ занимаетъ совершенно особое мѣсто въ ряду другихъ разобранныхъ мотивовъ. Въ то время, какъ тѣ происходятъ отъ симпатическихъ обрядовъ, этотъ имѣетъ книжный источникъ. Въ то время, какъ тѣ являются основами разрабатывающихъ ихъ заговоровъ, этотъ только эпизодически вводится въ заговоры. Впервые появился онъ, какъ кажется, въ заклинаніи св. Кипріана и оттуда уже, въ искаженномъ видѣ, проникъ въ другіе заговоры. Въ заклинаніе же первоначально была введена цѣльная фраза изъ псалма, и относилась она не къ читающему заговоръ, а къ Господу.

На Западѣ очень рѣдки заговоры, которые можно было бы поставить хотя бы въ отдаленную параллель съ разбираемымъ мотивомъ. Вотъ извѣстныя мнѣ редакціи.

...Der Himmel ist mein Gut,
Die Erden sind (?) meine Schuh'... 1).
...Der Erdboden ist mein Schuh,
Der Himmel ist mein Hut... 2).

Im namen Jesu steh ich heut auf, im namen Jesu neig ich mich gegen dem tag, den ich im namen des hl. täufers empfangen hab, jetzt tritt ich über das thürgeschwell, Jesus sei mein weggesell, der himmel ist mein hut, die erde sei mein Schuh, die hl. drei könige führen mich die rechte strasse zu 3).

...Der Himmel ist ob dir, das Erdreich unter dir, du bist in der Mitte... 4).

heut wil ich ausgehen und in den streytt Gottes wil ich gehen und wil mich heute gürtten mit allen gutten wortten 5).

Hude wil ich uf sten, in den heiligen friden wil ich gen... noch hute will ich mich gorten mit den heiligen funf Worten, mit den heiligen sigeringen, mit allen guten dingen 6).

1) Ammann, *ibid.*, 308.

2) Bartsch, *ibid.*, II, 350.

3) Mansikka, *ibid.*, 155.

4) Mélusine, *ibid.*, VII, 16.

5) Mansikka, *ibid.*, 155.

6) *Ibid.*

Ich will mich heutt gurten mit dene hailgên funff worten mit der svnne vnd mit dem monad vnd mit dem hailgen fron leichman ¹⁾).

Мансикка смѣшиваетъ съ этимъ мотивомъ формулы въ родѣ слѣдующей:

O du allerheiliger Jesu, ich geh unter dein allerheiligest
creutz,
unter dein allerheiligest angst blout,
dass mir kein böser mensch schaden thuot ²⁾).

Откуда и куда направлялось влияние? Съ Запада на Русь или обратно? Мансикка склоняется на сторону перваго предположенія. Формулу „чудеснаго одѣванія“ онъ ставитъ въ связь со вступительной формулой, а послѣдняя, по его мнѣнію, явилась благодаря переводу съ иностраннаго, гдѣ она была просто указаніемъ, какіе обряды должны совершать знахарь передъ произношеніемъ заговора. Wir glauben also nachgewiesen zu haben, dass die formelhafte Einleitung mit dem in Russland lebenden Zauberakt nichts zu schaffen hat, sondern dass sie unverkennbare Spuren der literarischen Überlieferung, und zwar des germanischen Morgengebets des auf die Reise Ziehenden, aufweist ³⁾. Вопросъ о томъ, гдѣ родилась вступительная формула, для меня остается открытымъ. Что же касается самаго мотива „чудеснаго одѣванія“, то, если справедливо высказанное выше мнѣніе о его происхожденіи, его нельзя ставить въ связь со вступительной формулой. А родина его тамъ, гдѣ въ молитву св. Кипріана впервые былъ внесенъ отрывокъ изъ псалма 103. Выработкѣ изъ этого отрывка причудливаго мотива „чудеснаго одѣванія“, можетъ быть, съ одной стороны, способствовалъ апокалиптическій образъ жены, облеченной въ солнцѣ, съ луною подъ ногами и въ вѣнцѣ изъ двѣнадцати звѣздъ ⁴⁾. Съ другой стороны, могло вліять и извѣстное бытовое явленіе: употребленіе тканей съ изображеніемъ солнца, мѣсяца и звѣздъ ⁵⁾. Изъ свадебныхъ

¹⁾ Zingerle, *ibid.*, 318.

²⁾ Mansikka, *ibid.*, 156.

³⁾ *Ibid.*, 166.

⁴⁾ Апокалипсисъ, гл. 12.

⁵⁾ Ив. Забѣлинъ. Домашній бытъ русскихъ царичъ, М. 1869, стр. 333.

обереговъ мотивъ „чудеснаго одѣванія“ легко могъ пасть въ свадебныя пѣсни.

Мати Ивася (жениха) родила,
Місяцем обгородила,
Зорею підперезала... 1).

Такимъ образомъ, всѣ выше разобранные мотивы, за исключеніемъ послѣдняго, выросли изъ соотвѣтствующихъ обрядовъ. Въ исключительномъ положеніи въ этомъ отношеніи стоитъ мотивъ „рецепта“. Болѣе чѣмъ вѣроятно, что этотъ мотивъ также развился изъ обряда. Но нѣтъ никакой возможности указать, изъ какого именно. Манси кка, разбирая мотивъ „*встрѣчи со зломъ*“, отождествляетъ съ нимъ и мотивъ „рецепта“. Такое отождествленіе мнѣ представляется неправильнымъ. Останавливаться на заговорахъ мотива „встрѣчи со зломъ“ я здѣсь не буду, потому что попыткѣ выяснитъ ихъ происхожденіе посвящена моя статья „Сисиніева легенда-оберегъ и сродные ей амулеты и заговоры“ 2). Если справедливы высказанныя въ ней соображенія, источникъ мотива надо искать въ магическихъ рисункахъ. Заговоры же мотива „рецепта“ не имѣютъ къ нимъ никакого отношенія. Да и самые мотивы явно не родственны. Въ одномъ говорится о встрѣчѣ Христа (святого) со зломъ, *олицетвореніемъ болѣзни*, и объ изгнаніи зла; въ другомъ—всегда рѣчь идетъ о *большомъ челоуѣкѣ* (святомъ), встрѣчающемся со Христомъ и получающемъ отъ Него рецептъ. Рецептъ указываетъ на способъ лѣченія болѣзни, т. е. на обрядъ. Разница съ предыдущими мотивами лишь въ томъ, что тѣ связаны съ опредѣленными обрядами, а этотъ можетъ присоединяться къ какому угодно. Въ немъ постоянно мѣняется послѣдняя фраза, самый рецептъ. Но каковъ бы ни былъ рецептъ, онъ всегда указываетъ на то, что это самое средство на самомъ дѣлѣ употреблялось при лѣченіи. Мотивъ рецепта оказывается очень удобной формулой для санкціи любого врачебнаго приема. Почему из-

1) Чубинскій. Груды Этнографической Экспедиціи, IV, 87.

2) Жив. Ст., 1912.

вѣстное средство дѣйствительно? А потому, что его далъ самъ Господь вотъ тому-то. Возьмемъ примѣръ. Зубную боль можно передать водѣ. Вотъ заговоръ:

Rauschendes Wasser, ich komme zu dir.
Das Reissen der Zähne bring ich dir.
Mich hat es gerissen Tag und Nacht,
Dich mög' es reissen bis ins tiefe Meer hinab ¹⁾.

И больной на самомъ дѣлѣ приходилъ къ водѣ. Это мы видимъ изъ обряда, которымъ сопровождается другой заговоръ. Идутъ къ ручью, берутъ воды въ ротъ и снова ее выпускаютъ въ ручей, читая заговоръ:

Ich gehe zu dem Wasserfluss,
Still meinen Zahnen böses Blut u. s. w. ²⁾.

Но вотъ дѣйствіе отмираетъ: къ ручью ходятъ, но въ ротъ воды уже не берутъ, а взамѣнъ этого въ эпической части появляется соотвѣтствующій рецептъ:

Ik gäng üm einen Brunnen un weente. Donn kem Mutter Maria un frög: Wat weinst du? Donn sed' ik: Ik hevv Tenweih. Donn sed' Mutter Maria: Nimm drei Sluck Water ut dissen Brunnen un din Weihdag' is ut ³⁾.

Здѣсь даже и въ текстѣ заговора забыто, что воду надо выплюнуть обратно. Другія редакціи уже говорятъ о встрѣчѣ святыхъ, у одного изъ которыхъ болятъ зубы ⁴⁾.— Характерной чертой мотива „рецепта“ является діалогъ. Это его и сближаетъ съ мотивомъ „встрѣчи со зломъ“, гдѣ діалогъ также почти неизбѣженъ. Что діалогъ указываетъ на первичное исполненіе заговора двумя лицами, я уже объ этомъ говорилъ (стр. 66). Какъ онъ развивается въ эпическую формулу, можетъ до нѣкоторой степени объяснить слѣдующій мазурскій заговоръ „на свиней“:

¹⁾ P r a h n, *ibid.*, 196.

²⁾ B a r t s c h, *ibid.*, 430.

³⁾ *Ibid.*, St. 427, § 1982.

⁴⁾ Ср. *ibid.*, § 1981.

„Zamawiam świnie moje od choroby. Czy świnie twoje są w domu? — Nie, niema ich w domu.—Idź, zawołaj je na podwórko i daj im jęczmienia. Które z nich będzie jadło jęczmień, temu się nic nie stanie. Nie przez moją moc“ itd. Trzeba jęczmienia nasypać do spodni i trzy razy rzucić przez komin; odmówić przytym wyżej przytoczoną formułkę i wtedy dać jęczmień świniom“ ¹⁾.

Очевидно, этотъ заговоръ стоитъ въ родствѣ съ приведеннымъ выше костромскимъ заговоромъ (стр. 67) и также исполнялся прежде двумя лицами. Когда же заговоръ сталъ исполняться однимъ лицомъ, должна была непременно явиться потребность подыскать идеальныя лица для веденія діалога, иначе онъ оказался бы висящимъ въ воздухѣ. Въ этомъ же направленіи дѣйствуетъ и постоянное стремленіе подтвердить врачебныя приемы авторитетомъ необыкновенныхъ личностей. Какъ недалеко отсюда до появленія эпической формулы, показываетъ окончаніе заговора. Когда знахарь говоритъ *nie przez moją moc itd.*, то онъ этимъ самымъ уже придаетъ священный авторитетъ своему средству. Оно какъ бы дано самимъ Богомъ. Теперь только остается подобрать соответствующее обстоятельство, при какомъ былъ данъ Богомъ рецептъ—и эпическій заговоръ готовъ. Таковымъ представляется мнѣ процессъ развитія мотива „рецепта“. Но прослѣдить его на какомъ-либо одномъ рецептѣ я не могъ. Если бы нашлись новыя редакціи мазурскаго заговора, то, можетъ быть, это и удалось бы сдѣлать. Къ сожалѣнію, мнѣ извѣстна только одна выше приведенная формула. Остальные заговоры мотива „рецепта“ оказываются уже съ эпическою частью. И, вѣроятно же всего, они не развивались органически, а создавались по готовому уже шаблону, оригиналъ котораго давно утерянъ. Оригиналъ могъ развиваться тѣмъ путемъ, на серединѣ котораго стоитъ мазурскій заговоръ. А когда формула развилась, ея стали оправдывать самыя разнообразныя средства.

Въ заговорахъ отъ притокъ, прикосовъ, пристрѣту, призоровъ и т. п. болѣзней, часто встрѣчается образъ чу-

¹⁾ Тоеррен, *ibid.*, 407.

деснаго мужа (булатный, желѣзный, золотой, черный). Этотъ чудесный человекъ натягиваетъ лукъ (тоже булатный, золотой, черный) и *отстрѣливаетъ* отъ раба Божія всякія *болѣзни*. Часто въ той же роли выступаютъ святые: Илья, Лука, Николай, Георгій и др. Самъ Христосъ съ святыми и небеснымъ воинствомъ спускается на землю и отстрѣливаетъ на всѣ четыре стороны приточное дѣло ¹⁾. Эпитеты „булатный“, „черный“ и т. п. часто обращаются въ сквозные и имѣютъ симпатическое значеніе. Вотъ образчикъ такого заговора. „Есть рѣка черная, на той рѣки на черной есть черной муж и у того черного мужа есть черной лук и выстрѣливает из раба Божия (м) пристрѣчу и прикосы...“ ²⁾.

Можно думать, что мотивъ отстрѣливанія болѣзни развился изъ обряда, давно уже забытаго, но въ XVII вѣкѣ еще практиковавшагося. Въ томъ же сборникѣ, откуда взятъ приведенный заговоръ, сообщается два способа лѣченія приточныхъ болѣзней. „Из 9 пней смоля взят по 3 щепы, чтоб пен пня не видел. Да (б) тот (ч) близ, и ты на его двор поди, а (б) далеч, и ты на свої поди, да в полноч среді двора зажги, а дыру розкладі над верхом прямо огня. да зделаі 3 × 9 стрел, а стружек проч не отрѣзываі; здѣлаі лук да стрелку, зажги стружки; 1-ю стрел на сѣвер, а отсылаі поимянно всякую болез, 2-ю на лет, 3 на сток, 4 на запад, а иные на посолон; говор: Выді из сего (ч), всякая болезнь приточная. А стреляі с огнем на двор, чтоб на кровлю летела. А последняя стрел говор: Во век амин“ ³⁾, По другому предписанію требуется „В леті на заход слнца зделат у воды (ч) въ его јмя з глины, нести въ сокровенно мѣсто се и поставит стоя, дастреляти 3 × 9-ю стрелы въ брюхо, а говор ко всякой стрелы: Стреляю от всякой болезни. 1 стрел говор: стреляю сего (ч) всякими приточными стрелами, чтоб не прикоснула всякая болезнь, что на свѣте болезней члческих. А иныі иныма болѣзнями... А как повалице стреляючи, и ты в лежачего стреляі, а став к западу лицом“ ⁴⁾. Первый изъ описанныхъ приемовъ имѣлъ, оче-

¹⁾ В. И. Срезневскій, *ibid.*, № 125.

²⁾ *Ibid.*, № 80.

³⁾ *Ibid.*, № 8.

⁴⁾ *Ibid.*, № 7.

видно, цѣлью отогнать злого духа огненными стрѣлами. Второй же обрядъ можно истолковать двояко: либо, совершая его, стремились „отстрѣлять“ болѣзнь отъ больного, либо—перевести болѣзнь съ человѣка на изображеніе. Къ подобнымъ приемамъ часто прибѣгаютъ дикари. Напр., на островѣ Борнео во время эпидемій въ дверяхъ ставятъ деревянные изображенія человѣка, чтобы демоны поражали ихъ вмѣсто людей ¹⁾. Но возможно, что описанный магическій обрядъ имѣлъ первоначально совсѣмъ иное значеніе: достигалась гибель человѣка, а не спасеніе. Съ подобными чарами мы уже познакомились выше. Какъ бы то ни было, безспорно, когда-то существовало отстрѣливаніе болѣзней, и изъ этого именно обряда развился разбираемый мотивъ. Эпитетъ „булатный“, „золотой“ и т. п. первоначально могъ появиться у стрѣлы, а потомъ уже обратиться въ сквозной, и такъ могъ создаться образъ чудеснаго мужа, отстрѣливающего болѣзнь.

Остановлюсь еще на одномъ мотивѣ. Часто заговоръ содержитъ просьбу къ пѣтуху *выклевать* болѣзнь. При этомъ иногда и пѣтухъ оказывается необыкновеннымъ. Такъ, напримѣръ, съ просьбой выклевать болѣзнь обращаются къ „питуху золотому“ ²⁾. Въ одномъ заговорѣ, послѣ шаблоннаго зачина, читаемъ: „в цистом поли зелен сат, и в этом саду много садоф и виноградоф, и в этом саду ходит петушок, золотой грибишок, маслена голувушка, шолкова бородушка, и крыльѣ золоты, перышка серебряны. И ходит ѳн, клюѳ и выкл[евываетъ] и все сады и винограды. Я ѳму помолюсь...“ ³⁾. Слѣдуетъ просьба выклевать болѣзнь. Приложенія—золотой гребешокъ, маслена голувушка, шелкова бородушка—попали въ заговоръ изъ сказки; но „крыльѣ золоты, перышка серебряны“—принадлежность самаго заговора. Въ данномъ случаѣ все обращеніе къ пѣтуху носить характеръ величанія и имѣеть то же самое значеніе, какое придается послѣднему въ величальныхъ пѣсняхъ. Ни о какомъ мифическомъ существѣ здѣсь не

¹⁾ Frazer, *ibid.*, II, 84.

²⁾ Манси кка, Загов. Пуд. у., § 11.

³⁾ *Ibid.*, § 142.

можетъ быть и рѣчи. Пѣтухъ, къ какому обращается просьба, вначалѣ былъ самый обыкновенный пѣтухъ. Хорошо извѣстны многочисленные факты ношенія дѣтей къ курамъ подѣ насѣсть съ просьбою взять отъ ребенка крикъ, дать ему сонъ и т. д. Но существуютъ и такіе приемы лѣченія, при какихъ куръ заставляютъ выклевать болѣзнь. Такъ, напримѣръ, отъ „сцѣни“ надо поставить ребенка среди хаты и обсыпать ячменемъ, позвать куръ и говорить: „Выбрайця куры сцѣнь, клюйця куры сцѣнь, и ўрошннй, ўлешннй, и дзяннй, и ношннй, и сновношннй и наповдзеный, и на сходъ сонца и на заходъ“. Принять ребенка, куры и сѣдять „сцѣнь“ ¹⁾. Можно предполагать, что иногда подзывался одинъ пѣтухъ, и просьба обращалась не къ курамъ, а къ пѣтуху. Такъ могъ зародиться мотивъ выклеванія болѣзни пѣтухомъ. Способы избавленія отъ болѣзней при помощи птицъ извѣстны и другимъ народамъ ²⁾.

На этомъ я и окончу обзоръ заговорныхъ мотивовъ. Разсмотрѣнные заговоры довольно убѣдительно доказываютъ, что въ нихъ подѣ самыми фантастическими образами часто скрываются предметы самые обыкновенные. И мнѣ кажется, на основаніи всего предыдущаго изслѣдованія, позволительно высказать предположеніе, что образы, встрѣчающіеся въ заговорахъ, не простые символы, какъ думаетъ Мансикка, а имѣютъ (или лучше—имѣли когда-то) какую-то реальную почву, на которой они, если не выросли, то, по крайней мѣрѣ, укрѣпились. „Стремленіе объяснить все изъ христіанскихъ источниковъ создаетъ невозможное зяніе между народными вѣрованіями и литературой и само по себѣ въ его крайнихъ проявленіяхъ не болѣе законно, чѣмъ крайнія же точки зрѣнія Куна и Шварца, сводящихъ все образы къ грозѣ, бурѣ и солнцу. Несомнѣнно, народныя вѣрованія стремились переживать въ силу ихъ привычности, и приспособлялись къ новому пониманію. Съ другой стороны, церкви и христіанству естественно было стремиться истолковать по своему то, что

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 39.

²⁾ *Mélusine*, III, 558—559.

нельзя было уничтожить“¹⁾. И подъ такими образами, какъ чудесное дерево или Латырь камень, надо поискать, нѣтъ ли, кромѣ христіанскихъ символовъ, какой реальной основы, основы, которая могла бы притянуть къ себѣ символы и представить почву для ихъ широкаго распространенія въ народѣ. Латырь камень, такъ хорошо знакомый народной литературѣ, занимаетъ и въ заговорахъ первое мѣсто. Почему? На какой якорь онъ здѣсь такъ прочно сталъ? Мы раньше видѣли, что образы эпической части притягивались опредѣленными предметами, участвовавшими въ соотвѣтствующихъ симпатическихъ обрядахъ, породившихъ данные мотивы. Касаясь Латыря камня, прежде всего мы наталкиваемся на то препятствіе, что онъ не связанъ ни съ какимъ опредѣленнымъ мотивомъ. Онъ встрѣчается въ самыхъ разнообразныхъ заговорахъ. Это обстоятельство сбиваетъ съ пути на первомъ же шагу. Въ какомъ направленіи двигаться? Однако попытаемся все-таки, комбинируя различныя разрозненныя данныя, отыскать то, что задавило собою Латырь камень. Прежде всего припомнимъ, что камень—врачебное средство. Завидное свойство именно его „каменность“, нечувствительность. И это свойство стараются передать больному члену. Такъ, при зубной боли тремя камешками зачеркиваютъ щеку²⁾. Видѣли мы, что прикосновениемъ камня лѣчатъ и головную боль (стр. 146). Но этимъ не ограничивается сфера его примѣненія. Имъ останавливаютъ и кровь. *Man nimmt einen Stein, wo man ihn findet, merkt sich genau die Stelle, wo er gelegen, und spricht den Vorschriften ber Formel nachkommend:*

Jetzt mehme ich den Stein
Und lege ihn dir auf das Bein
Und drücke ihn auf das Blut,
Dass es sofort stehen thut.

Прочитавши формулу три раза, кладутъ камень на прежнее мѣсто и въ прежнее положеніе³⁾. Формула, очевидно,

¹⁾ К о р о б к а. Чудесное дерево и вѣщая птица (Жив. Ст., 1910, III), стр. 211.

²⁾ Р о м а н о в ъ, *ibid.*, 83.

³⁾ Е б е р м а н н, *ibid.*, 21.

представляетъ изъ себя простое поясненіе дѣйствія. Но по описанію, данному при этомъ дѣйствію, оно съ текстомъ не совпадаетъ. Въ текстѣ говорится о прикладываніи камня къ пораженному мѣсту, а на самомъ дѣлѣ этого не совершаютъ. Произошло явленіе, аналогичное съ примѣромъ Потемни. Тамъ приколень брался въ руки, но среди пчельника не втыкался. Здѣсь камень берется въ руки, но къ ранѣ не прикладывается. Но онъ прикладывался въ другихъ случаяхъ. Эберманъ приводитъ слѣдующій рецептъ: берутъ камень изъ прохладнаго мѣста и трутъ имъ рану ¹⁾. Кровь можетъ отъ этого сгуститься (какъ камень). Латыши тоже знаютъ употребленіе камня при кровотеченіи ²⁾. И въ ихъ заговорахъ камень упоминается очень часто. „Пристать къ сѣрому камню... чтобы кровь не текла“ ³⁾. Ассоціація, по какой привлеченъ камень, ясна: „Пусть затвердѣетъ кровь, какъ красные камни“ ⁴⁾. Но, когда формула отрывается отъ обряда, то образъ кирпича, камня пріобрѣтаетъ уже нѣкоторую таинственность. Говорится уже о какой-то красной дѣвицѣ и—„тамъ красный кирпичъ. Сколько разъ схвачу, столько разъ Богъ поможетъ...“ ⁵⁾. Это все еще откликается обрядъ. Но вотъ онъ уже окончательно забытъ. Въ заговорѣ идетъ рѣчь о 3-хъ дѣвахъ, идущихъ по морю, о камнѣ и мѣдной пластинѣ ⁶⁾. Происхожденіе послѣдняго образа намъ уже знакомо (стр. 222). Говорится о трехъ красныхъ дѣвахъ и о трехъ кирпичахъ: красномъ, черномъ и бѣломъ ⁷⁾. Здѣсь уже замѣчается вліяніе мотива трехъ розъ. Нѣмецкіе заговоры даже указываютъ на то, что человѣкъ становится на камень: *Ich stelle mich auf einen harten Stein, ich habe Klag' an meinem Bein...*“ ⁸⁾. Дѣлалось ли это на самомъ дѣлѣ? Дѣ-

1) Ibid.

2) Трейландъ, *ibid.*, § 274.

3) *Ibid.*, § 285.

4) *Ibid.*, § 284.

5) *Ibid.*, § 260.

6) *Ibid.*, § 271.

7) *Ibid.*, § 259.

8) *Ebermann*, *ibid.*, 21.

далось. При болѣзни ногъ, больной садится на камень, дуетъ на больную ногу и говоритъ: „S. Peter sass auf einen Stein u. hatt' ein boses Bein... es wird in drei Tagen gut, im N. etc.“ ¹⁾. Итакъ, значить, больной садился на камень. Существовала, камъ мы только что видѣли, и формула, поясняющая дѣйствіе. Потомъ дѣйствіе забылось, оставивши слѣдъ въ эпической части. Приведенный нѣмецкій примѣръ еще сопровождается дѣйствіемъ. Но французы, сохранивши мѣтивъ заговора, уже забыли соответствующій обрядъ. — *Sainte Apollonie, qui êtes assise sur la pierre; sainte Apollonie, que faites-vous là?--Je suis venue ici pour le mal aux dents. Si c'est un ver, il se sortira: si c'est une goutte, elle s'en ira* ²⁾. А разъ дѣйствіе забыто, то камень, на который садится святой, можетъ принять и идеальныя свойства. Подобныя явленія мы уже видѣли. И вотъ камень изъ простаго обращается въ мраморный „*Sainte Appoline étant assise sur la pierre de marbre...*“ ³⁾. Мотивъ извѣстенъ и у англичанъ. И у нихъ разсказывается, какъ Петръ сидѣлъ на камнѣ плача и на вопросъ Христа отвѣчалъ: у меня болятъ зубы ⁴⁾. Этотъ англійскій заговоръ Эберманъ сближаетъ съ древнѣйшимъ памятникомъ даннаго мотива, обрывкомъ латинскаго заговора (1100 годъ), начинающагося такъ: *Sanctus Petrus supra marmoream...* ⁵⁾. Эберманъ разсматриваетъ выше приведенные нѣмецкіе заговоры, указывающіе на лѣченіе камнемъ, какъ распространеніе болѣе ранней формулы камня, о который свихнула ногу лошадь въ зибенбургскомъ заговорѣ. Мнѣ, напротивъ, кажется, что эти формулы совершенно независимы отъ послѣдней или, если между ними есть какая-нибудь связь, то какъ разъ обратная той, что предполагаетъ Эберманъ. Что касается заговоровъ отъ зубной боли, то независимость ихъ отъ зибенбургскаго мотива болѣе чѣмъ вѣроятна. Интересно положеніе, какое.

¹⁾ Wuttke, *ibid.*, 162.

²⁾ *Revue d. T. P.*, 1907, 453.

³⁾ *Mélusine*, III, 114.

⁴⁾ *Ebermann*, *ibid.*, 19.

⁵⁾ *Ibid.*, Ср. еще *Wlislowski*, *ibid.*, I, 106. Заговоръ отъ зубной боли говоритъ о Петрѣ, сидящемъ на камнѣ.

по одному заговору, занимаетъ страдающій зубами Петръ. Petter was Laying and his head upon a marrable Ston¹⁾. Это говорить о томъ, что Петръ не случайно оказывается на камнѣ; онъ пришелъ къ камню потому, что у него болятъ зубы. Выше мы видѣли, какъ св. Аполлонія отвѣчала, что она на камнѣ ради зубной боли. Когда-то требовалось положить челюсть на камень. Среди памятниковъ отреченной литературы есть „молитва священномученика Антипы зубная“, прежде чтенія которой требовалось положить двѣнадцать поклоновъ, сказать сорокъ разъ „Господи, помилуй“ и „положити челюсть на камени“²⁾. Если можно лѣчить зубную боль, положивши, какъ Петръ, голову на камень, то, очевидно, можно такимъ же способомъ лѣчить и головную боль. Мы уже видѣли, что головную боль лѣчатъ камнемъ. Соотвѣтственно съ этимъ и въ эпическихъ заговорахъ отъ головной боли рассказывается о Христѣ, сидящемъ на мраморномъ камнѣ³⁾. Итакъ, древнѣйшій памятникъ связанъ съ лѣченіемъ зубной боли. Это обстоятельство подтверждаетъ то положеніе, что подъ мраморнымъ камнемъ заговоровъ, кроется реальный камень, врачебное средство. Заговоры сохранили ясныя указанія на такую роль камня, упоминающагося въ зубныхъ заговорахъ. Приведенный въ морфологіи заговоръ со сквознымъ эпитетомъ „каменный“ читается надъ камнемъ. Въ заговорахъ отъ зубной боли постоянно говорится о *мѣсяцѣ* въ небѣ, *мертвецѣ* въ гробѣ, *камень* въ морѣ, *зайцѣ* въ полѣ, *щукѣ* въ водѣ, *дубѣ* въ полѣ или на морѣ. Всѣ эти образы почерпнуты изъ симпатической практики. Мы уже видѣли, какъ пользуются трупомъ для лѣченія зубной боли. Видѣли, какъ съ тою же цѣлью пользуются деревомъ (дубъ, рябина, бузина). Видѣли, почему при лѣченіи зубной боли играютъ роль животныя, обладающія крѣпкими зубами (кошки, крысы, мыши и зайцы и т. п.). Видѣли, наконецъ, и пользованіе камнемъ. Отъ всѣхъ этихъ предметовъ хотятъ получить ярко выраженныя въ нихъ, желательныя для

¹⁾ Folk-Loge, XV, 350.

²⁾ Памятники отреченной русской литературы, изд. Н. Тихо-
нравовымъ, т. II, 356.

³⁾ Wlislowski, *ibid*, 99.

зубовъ качества. „...Якъ крѣпокъ зялёный дубъ у поли, кабъ такъ были крѣпки зубы ў роци; якъ бѣлъ бѣлый камень на мори, кабъ такъ были бѣлы зубы у роци; якъ свѣцель широкій мѣсяць на неби, кабъ такъ были свѣтлы зубы ў роци...“ ¹⁾). Нѣсколько неясна причина постоянного обращенія къ мѣсяцу при заговариваніи зубовъ. Мнѣ кажется, что она кроется, съ одной стороны, въ представленіи мѣсяца камнемъ, на что намекаетъ слѣдующій заговоръ: „Мѣсяцю князю! васъ три въ свѣтъ: одинъ на небѣ, другой на землѣ, а третій въ морѣ, камень бѣлый...“ ²⁾). А съ другой стороны, въ ассоціаціи мѣсяца въ народномъ представленіи съ покойникомъ. Блѣдный ликъ луны напоминаетъ лицо покойника. Тѣневые фигуры на ней—Каинъ, убивающій Авеля. А мы уже видѣли, что древніе считали зубы чело-вѣка, умершаго насильственной смертью, особенно полезными при лѣченіи зубной боли (стр. 1: 7). „Какъ у мертвыхъ зубы не болятъ, такъ бы у меня... зубы не ныли...“ ³⁾). По этой ассоціаціи и обрашаются къ мѣсяцу. „Выйду я въ широкую улицу, посмотрю и погляжу на младъ свѣтель мѣсяць: въ томъ младу мѣсяцу два брата родные, Кавель (sic) да Авель, какъ у нихъ зубы не болятъ...“ ⁴⁾). Такимъ образомъ, можно допустить, что мѣсяць попалъ въ зубные заговоры, благодаря ассоціаціи съ покойникомъ и камнемъ. Могло вліять также и сходство молодого мѣсяца съ зубомъ.

О лѣченіи камнемъ свидѣтельствуетъ, по моему мнѣнію, и слѣдующій заговоръ: „Молодикъ, молодикъ, дѣ ты бывъ? У Вадама! Ти были люди у Вадама? — Были! — Що яны ядятъ?— Камянь! — Ти болятъ у ихъ зубы? — Не болятъ! — Нехай у р. б. Гришки не болятъ“ ⁵⁾!

Цѣлебные камни, и не отъ одной только зубной боли, находятся въ изобиліи по всей Европѣ. Близъ Пуатье дѣтей, у которыхъ плохо развивается задъ, водятъ къ большому камню съ дырой по срединѣ, бросаютъ нѣсколько

¹⁾ Романовъ, *ibid.*, 82.

²⁾ Ефименко, Собрн. малор. закл., № 11.

³⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 25.

⁴⁾ *Ibid.*, 26.

⁵⁾ Романовъ, *ibid.*, 81.

монетъ въ эту дыру, читаютъ молитву и уводятъ ребенка. Это называется ходить à St Fesset St Fesset — камень среди поля съ впадиной, въ которую сажаютъ слабыхъ дѣтей¹⁾. Совершенно аналогичная картина рисуется, какъ мы видѣли, въ заговорахъ: больной, сидящій на камнѣ. Извѣстно множество камней съ дырами, сквозь которыя протаскиваютъ больныхъ, чтобы получить исцѣленіе. Особенно много ихъ въ Ирландіи и на островѣ Кипрѣ (болѣе 50). Культъ камней былъ широко распространенъ въ Европѣ. Поклоненіе камнямъ осуждалось въ VII в. архіепископомъ Пентербернскимъ Теодорикомъ, и, въ числѣ другихъ языческихъ дѣйствій, оно было запрещено въ X в. королемъ Эдгаромъ и въ XI в. Канутомъ. Французы поклонялись камнямъ еще нѣсколько вѣковъ послѣ введенія у нихъ христіанства. Соборъ въ Лентинѣ 743 г. запрещаетъ всѣ суевѣрные обряды, совершаемые у камней и дубовъ. Эти камни находились въ самыхъ пустынныхъ и уединенныхъ мѣстахъ, и народъ приносилъ туда свои обѣты и дары²⁾. Безспорно, что подобные камни нашли отраженіе въ заговорахъ. „Посреди деревни камень, посреди камня отверстие, вокругъ отверстия змѣя; туда я отсылаю болѣзнь“³⁾.

Was ist weithin zu sehen?
 Ein Feld ist weithin zu sehen.
 Was ist mitten auf dem Feld?
 Ein Stein ist mitten auf dem Feld.
 Was ist mitten auf dem Stein?
 Ein Loch ist mitten auf dem Stein,
 In den Übel gezwängt werden⁴⁾.

Вокругъ нашего Латыря камня также, по народному вѣрованію, на Воздвиженіе собираются змѣи. Да и на-

¹⁾ Revue d. T. P., 1903, 30.

²⁾ Коробка. „Камень на морѣ“ и камень алатырь (Жив. Ст., 1908, IV), 418.

³⁾ Мансикка. Представители злого начала въ русскихъ заговорахъ (Жив. Ст., 1909, V), 23.

⁴⁾ Mansikka, *ibid.*, 296.

звание „Латырь“ не обязательно для камня, встречающагося въ заговорахъ. Онъ иногда называется и просто „камень“, „синій камень“, „бѣль-горючъ камень“ и т. п. На Западѣ—*Pierre, Stein, stone, pierre de marbre, Marmorstein* etc. Выше я приводилъ нѣмецкіе и латышскіе заговоры отъ крови и способъ останавливанія крови камнемъ. Хотя у насъ, повидимому, и не сохранился пріемъ лѣченія ранъ камнемъ, но въ заговорахъ все-таки есть ясныя отголоски его. Такъ, въ одномъ заговорѣ читаемъ: „Выйду я въ чисто поле, на чисто море, на чистомъ морѣ чистый камень, на чистомъ камнѣ стоитъ дубъ краколистый, подъ тѣмъ дубомъ краколистымъ сидитъ *твердая* красная дѣвица.. руду унимаешь... руда нейдетъ, *крѣпче крѣпкаго камня, камень мѣсто ключа и замка, руду прикладываетъ*, вода не канетъ, не каменемъ руда не канетъ...“ ¹⁾. Очевидно, рѣчь идетъ о томъ же прикладываніи камня, которое мы видѣли у нѣмцевъ. Еще разъ обратимся къ эпитетамъ. Я уже говорилъ, что они произвольно прикладываются къ данному образу, чтобы ярче отгѣнить желательное свойство. Но когда забыта реальная почва, на которой образъ выросъ, эпитетъ теряетъ границы своей приложимости и склоняется къ переходу въ „сквозной“. Въ приведенномъ сейчасъ заговорѣ какъ разъ сдѣланъ первый шагъ къ этому. У нѣмцевъ больной говоритъ, что онъ становится на *harten Stein* (*harten*—желанное свойство: чтобы руда была „крѣпче крѣпкаго камня“); а у насъ на камнѣ сидитъ *твердая* дѣвица. Отсюда уже одинъ шагъ къ каменной дѣвицѣ и сквозному эпитету „каменный“, который, какъ мы уже видѣли, и встрѣчается въ заговорахъ (стр. 89). Такой заговоръ читаютъ надъ камнемъ ²⁾. Камень твердъ, и влага изъ него никогда не течетъ, потому-то онъ и годенъ для униманія крови. „Ни изъ камени воды... крови не будетъ“ ³⁾. Такимъ образомъ, какъ у нѣмцевъ, такъ и у русскихъ при лѣченіи ранъ прикладывался камень. На Западѣ мы еще видѣли, что пациентъ садится или становится на камень.

¹⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 63.

²⁾ М. Комаровъ, *ibid.*, № 16.

³⁾ Майковъ, *ibid.*, § 164.

Нѣмецкій заговоръ отъ раны говоритъ: Ich stelle mich auf einen harten Stein... 1). Точно также и русскій: „Стану я на камень, кровь моя не канетъ; стану на кирпичъ, кровь, запекись“ 2). Или заговоръ выливается прямо въ форму предписанія: „Встань на камень, кровь не канетъ; стань на желѣзо, кровь не полезетъ; встань на песокъ, кровь не течетъ“ 3). Потомъ по обыкновенію на мѣсто больного появляется какой-нибудь святой. Такъ, по одному заговору, уже на Латырѣ камнѣ „стоитъ Іоаннъ Креститель, подпершись желѣзнымъ посохомъ, и уговариваетъ у р. б. (и. р.) кровавую рану“... 4). Или бабушка Соломонушка на камнѣ Латырѣ Христа повиваетъ, порѣзы запираетъ. „Какъ отъ Латыря камня ни воды, такожде изъ раба б. ни руды...“ 5). Или на „святомъ камнѣ“ сидитъ дѣвица, кровь унимаетъ у р. б. 6). Замѣтимъ то обстоятельство, что камень чаще всего встрѣчается въ заговорахъ отъ ранъ и зубной боли. Опять повторяю, что я здѣсь вовсе не намѣренъ объяснить происхожденіе образа Латыря камня. Я только хотѣлъ прослѣдить, что его привлекло въ заговоры. Очевидно, что, какъ на Западѣ подъ Marmorstein скрывается простой камень, такъ и у насъ была реальная основа для Латыря. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что славянамъ хорошо извѣстны различные цѣлебные и чудесные камни. Въ Одоевскомъ уѣздѣ Тульской губ. есть камни, носящіе названіе Башъ и Башиха. Когда помѣщикъ ихъ рубилъ, на нихъ выступали кровавыя пятна. Помѣщикъ былъ наказанъ слѣпотой, а окрестность безплодіемъ. Народъ около Петрова дня стекается къ нимъ на поклоненіе, какъ на могилы родителей 7). Въ Переяславскомъ уѣздѣ былъ среди потока камень, къ которому ходили на поклоненіе также въ Петровъ день 8). Близъ Нерехты, среди рѣки того же имени, есть

1) Ebermann, *ibid.*, 21.

2) Майковъ, *ibid.*, § 155.

3) *Ibid.*, § 162.

4) *Ibid.*, § 161.

5) Ефименко. Матеріалы, Е, 64.

6) *Ibid.*, Е, 61.

7) Коробка, „Камень на морѣ,“ ст. 413.

8) *Ibid.*, 414.

камень, похожий на бочку; кто осмѣлится брать у него воду, тотъ впадетъ въ сумасшествіе ¹⁾). На Ладожскомъ озерѣ на осровѣ Коневцѣ, подъ Святой горой, лежитъ большой Конь камень, которому еще въ XV вѣкѣ приносили въ жертву коня ²⁾). Въ Ефремовскомъ уѣздѣ, на берегу Красивой Мечи, вокругъ Коня камня до позднѣйшаго времени совершалось опахиваніе, чтобы приостановить губительное дѣйствіе мора ³⁾). Священный камень Балтійскихъ славянъ, носящій до сихъ поръ названіе Buskahm (Божій камень), находится въ морѣ недалеко отъ мыса Söhrgen ⁴⁾). Не отразилось ли на заговорахъ это почитаніе камней? Сопоставленіе напрашивается само собой. Перечисленные здѣсь камни находятся на водѣ. По заговорамъ камень часто помѣщается въ морѣ. Поклоненіе камнямъ происходитъ на Петровъ день. По западно-европейскимъ заговорамъ, на камнѣ сидитъ ап. Петръ. Все выше сказанное о камняхъ и ихъ параллеляхъ въ заговорахъ даетъ основаніе предположить, что первые могли служить основой для вторыхъ.

Въ такомъ же положеніи находится, кажется, и другой излюбленный заговорами образъ—чудесное „древо“. Онъ, какъ и Латырь камень, не составляетъ собственности заговоровъ. Онъ здѣсь только обжившійся гость. Веселовскій, изслѣдуя представленіе о дровѣ по различнымъ сказаніямъ, приходитъ къ заключенію, что это символъ креста Господня—„Крестное Древо“. Мансикка, изслѣдуя тотъ же образъ по даннымъ заговоровъ, приходитъ къ такому же выводу. Я, опять-таки не вдаваясь въ разсужденія о происхожденіи образа, попытаюсь только посмотрѣть, что его могло привлечь къ заговорамъ. Если даже и согласиться съ тѣмъ, что это символъ, то надо все-таки прослѣдить, что же дало пищу этому символу. Вѣдь прямое значеніе всегда предшествуетъ символическому.

Мы раньше уже видѣли, что привлекавшіеся къ заговорамъ образы привлекались именно обрядомъ. Едва

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., 415.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid., 416.

ли и „древо“ представляло собою исключение въ этомъ отношеніи. Какъ при изслѣдованіи образа камня, я сначала указалъ на то, что камень вообще игралъ большую роль во врачебной практикѣ, а потомъ уже указалъ и на опредѣленные камни, пользовавшіеся вниманіемъ и почитаніемъ, которые могли способствовать укрѣпленію образа камня въ заговорной литературѣ; такъ и теперь—сначала я укажу на то, что дерево вообще участвовало во врачеваніи, а потомъ отмѣчу опредѣленные деревья, пользовавшіеся вниманіемъ народа. Лѣчение при помощи дерева очень распространено. Можно дереву или передать свою болѣзнь, или, наоборотъ, отъ него получить силу. Я уже говорилъ о разныхъ способахъ передачи боли дереву: о вбиваніи волосъ, гвоздя, о выливаніи воды подъ дерево и т. д. Но существуютъ и другіе приемы. Такъ, грызутъ сосну для того, чтобы зубы не болѣли ¹⁾. Съ тою же цѣлью цѣлуютъ рябину ²⁾. При „бѣляхъ“ женщина идетъ къ березѣ, плескаетъ водой на нее и на себя, говоря: „Возьми, береза, свое, а отдай мое“ ³⁾. Больного лихорадкой окатываютъ чрезъ связанныя вѣтки березы ⁴⁾. Больной лихорадкой идетъ въ лѣсъ, отыскиваетъ осину, кланяется ей и говоритъ: „Осина, осина, возьми мою трясицу, дай мнѣ леготу“ ⁵⁾! и перевязываетъ осину своимъ поясомъ. Особенно часто прибѣгаютъ къ *дубу*. При зубной боли отыскиваютъ въ лѣсу *старый дубъ, близъ котораго вытекали бы ключи*, сдираютъ съ его вѣтокъ кору и, вымочивъ ее въ родникѣ, носятъ въ ладонкѣ ⁶⁾. Идутъ подъ дубъ и читаютъ: „Зубинки, зубинки, лѣзья на дубинки“ и т. д. ⁷⁾. Читая заговоръ отъ слѣпоты, трижды обходятъ вокругъ дуба ⁸⁾. Подобное же хожденіе къ дереву (и въ частности къ дубу) широко распространено и у нѣмцевъ.

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 204.

²⁾ *Ibid.*, 218.

³⁾ *Ibid.*, 212.

⁴⁾ *Ibid.*, 215.

⁵⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 40.

⁶⁾ Поповъ, *ibid.*, 205.

⁷⁾ Романовъ, *ibid.*, 86.

⁸⁾ Wisła, XIV, 459.

Напр, обводятъ ребенка вокругъ бузины и просятъ ее взять болѣзнь ¹⁾. Отсюда, какъ у насъ, такъ и у нихъ существуетъ длинный рядъ заговоровъ — обращеній къ деревьямъ. И французы также ходятъ лѣчиться отъ лихорадки къ дубу; обязательно до восхода солнца, иначе средство не дѣйствительно ²⁾. У нихъ, между прочимъ, сохранился интересный обрядъ: больного ребенка обносятъ вокругъ алтаря ³⁾. Надо думать, что въ этомъ обычаѣ отразилось прежнее хожденіе вокругъ дерева. Это тѣмъ болѣе возможно, что церкви воздвигались именно на мѣстахъ низвергнутыхъ идоловъ или священныхъ деревьевъ, и народъ продолжалъ привычное посѣщеніе этихъ мѣстъ переноса на новые предметы то уваженіе, которымъ нѣкогда пользовались послѣдніе ⁴⁾. За то же какъ будто говорить и мазурскій обычай обносить больного сухоткой вокругъ костела ⁵⁾. У славянъ обрядъ хожденія вокругъ дерева, очевидно, ассоціировался съ хожденіемъ вокругъ аналоя. Отсюда—часто встрѣчающійся въ заговорахъ мотивъ сватовства съ дубомъ.—До сихъ поръ выборъ дерева былъ произволенъ. Опредѣлялся только его видъ. Въ одномъ случаѣ требовалось отыскать старый дубъ у источника; но опять-таки не опредѣленный какой-нибудь дубъ. Однако существовали и существуютъ спеціальныя священные и цѣлебныя деревья. Если въ дубѣ есть естественное отверстіе, позволяющее пройти сквозь него, то дерево разсматривается, какъ священное ⁶⁾. Къ такимъ дубамъ издалика приходятъ на поклоненіе. Бартшъ говоритъ, что близъ Мекленбурга въ 20-хъ годахъ прошлаго столѣтія народъ приходилъ еще къ такимъ дубамъ ⁷⁾. Подъ цѣлебными деревьями кладутъ больныхъ, поятъ ихъ отваромъ листьевъ и пвѣта такихъ деревъ; окатываютъ съ нихъ водой дѣтей;

¹⁾ Wlislowski, *ibid.*, 102.

²⁾ *Revue d. T. P.*, 1905, 278.

³⁾ *Ibid.*, 1886, 176.

⁴⁾ Потѣбня, Изъ зап. по теор. слов., 607.

⁵⁾ Тоеррен, *ibid.*, 410.

⁶⁾ Reinach, *Le chêne dans la médecine populaire* (*L'Anthropologie*, 1893, t. IV), p. 33.

⁷⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 321.

при зубной боли грызутъ деревья и т. д. Особенно много такихъ деревьевъ сохранилось въ сѣверныхъ областяхъ Россіи ¹⁾. Таково въ Пензенской губ. дерево „Исколѣнь“, священныя три липы изъ одного корня. Если ихъ рубятъ, то изъ нихъ идетъ кровь ²⁾. Дерево пользуется славою цѣлебнаго. Въ житіи Адріана Пошехонскаго описывается обрядъ пролазанія черезъ рябину. „Тамо растяше древо, зовомое рябина, обычай же имяху, во всяки годы, мнози изъ близъ сушихъ весей и градовъ людіе въ бывающій день пятничный, предъ праздникомъ св. пророка Иліи, приходитъ въ оное мѣсто къ рѣченному древу рябинѣ. Прихождаху же и священницы изъ ближайшихъ селей и приношаху образъ святаго мученицы Параскевы, Нареченныя Пятницы, молебная пѣнія совершающе. Людіе же, для полученія здравія, сквозь оное древо пронимають дѣти своя иніи же совершеннаго возраста и сами пролазаху и получаху испѣленіе“ ³⁾. Очевидно, что христіанскій обрядъ здѣсь примкнулъ къ старому языческому почитанію дерева. Не даромъ въ древней Руси высшее духовенство боролось съ моленіями у источниковъ и деревьевъ. Несомнѣнно, что у насъ, какъ и у другихъ народовъ, былъ культъ деревьевъ и въ частности—дуба. Извѣстно свидѣтельство Константина Багрянороднаго о томъ, что россы на пути въ Царьградъ приносили въ жертву живыхъ птицъ у великаго дуба. У Балтійскихъ славянъ въ Щетинѣ былъ близъ храма развѣсистый дубъ и подъ нимъ прекрасный родникъ, который считался жилищемъ божества ⁴⁾. Близъ Стотгарда была священная дубовая роща. „У верховнаго божества Варяговъ не было ни храмовъ, ни алтарей, ему посвящали только дубъ, окруженный оградой съ пространными мѣстами для народа. Туда приходили люди съ жрецами и приносили жертву, тамъ же собирались вѣча и судили тяжбы“ ⁵⁾. Дубъ почитался у пруссовъ и кельтовъ. Св. Бонифацій срубаетъ огромный дубъ гессенскаго небснаго божества и строить изъ его ствола ча-

¹⁾ Поповъ, *ibid.*, 202.

²⁾ *Ibid.*, 203.

³⁾ *Ibid.*, 204.

⁴⁾ Коробка, Чудесное дерево, 215.

⁵⁾ *Ibid.*

совню. Дубъ является священнымъ деревомъ также у эстовъ ¹⁾. Въ Славоніи, въ провинціи Пожеганской, въ XVII в. была липа въ пустынной мѣстности. Христіане и турки совершали моленія подъ нею, прикладывались къ ней и, будто бы, получали исцѣленія ²⁾.

Итакъ, всѣ эти факты даютъ основаніе думать, что подъ дубомъ такъ же, какъ и подъ Латыремъ камнемъ, въ заговорахъ скрывается нѣчто реальное. При изслѣдованіи заговорныхъ мотивовъ, мы уже видѣли, какъ могъ складываться образъ чудеснаго древа на чисто заговорной почвѣ. Нѣтъ ничего удивительнаго, если образъ этотъ потомъ ассоціировался съ представленіями о дѣйствительныхъ священныхъ дубахъ и даже могъ быть замѣненнымъ послѣдними. Это гармонируетъ съ постояннымъ стремленіемъ подкрѣпить врачебный обрядъ священнымъ авторитетомъ. Даже если и можно въ чудесномъ древѣ и Латырѣ камнѣ усматривать черты христіанскихъ символовъ, то во всякомъ случаѣ это не результатъ обдуманно составленной системы символовъ, а только постепенный частичный наростъ не всегда сознательный. Также нельзя согласиться и съ тѣмъ, что образы свѣтилъ и зорь, встрѣчающіеся въ заговорахъ, только символы Христа и Б. Матери. Поклоненіе свѣтиламъ засвидѣтельствовано, какъ у славянъ, такъ и у другихъ европейскихъ народовъ. Объяснять подобные факты тѣмъ, что символъ забылся и сталъ пониматься въ буквальномъ смыслѣ не возможно. Нельзя допустить, чтобы изъ символовъ, неимѣющихъ ничего общаго съ обрядами, родились обряды и при томъ въ такомъ изобиліи, что проникли въ народныя массы всей Европы. Обрядъ, обычай устойчивѣ сопровождающихъ его формулъ, пѣсенъ и т. п. Поэтому-то и нельзя при изслѣдованіи памятниковъ народнаго творчества отрывать, напр., пѣсни отъ обрядовъ, если между ними есть какая-либо связь. Тѣмъ болѣе этого нельзя дѣлать въ области заговоровъ, которые, какъ мы видѣли, органически развились изъ обрядовъ. Въ XVI в. Макарій писалъ, что по Руси во многихъ мѣстахъ крѣпки обычаи

¹⁾ Ibid., 214.

²⁾ Жив. Ст. 1893 г., I, ст. 134.

предковъ. „Суть же скверныя мольбища ихъ лѣсъ и камене, и рѣки и болота, источники и горы, солнце, луна и звѣзды“. Что же, неужели это результатъ христіанской символики за 6 вѣковъ существованія ея на Руси? Обращеніе къ востоку, о которомъ постоянно упоминается въ заговорахъ, вызываетъ христіанскія представленія, говоритъ Мансикка; тамъ сконцентрированы всѣ событія земной жизни Христа. И онъ приводитъ въ подтвержденіе свидѣтельство одного древняго поученія, что христіане обращаются къ солнечному восходу не потому, что они востокъ обожаютъ; но потому, что Богъ есть истинное солнце. Въ то время, какъ мы обращаемся къ нашей прежней родинѣ, потерянному раю, мы просимъ Бога, чтобы онъ намъ возвратилъ его ¹⁾. Конечно, съ востокомъ связаны христіанскія представленія, но обращеніе къ нему было, очевидно, и раньше христіанства. Не этимъ ли объясняется и самая потребность пояснять въ поученіи смыслъ обращенія къ востоку? Не было бы надобности доказывать, что, поклоняясь иконамъ, поклоняются не самому образу, а лицу, изображаемому имъ, если бы раньше не было извѣстно идолопоклонства. Не было бы и потребности объяснять, что, молясь на востокъ, молятся „Истинному Солнцу“, а не просто солнцу, если бы раньше не поклонялись просто солнцу. Да вѣдь и не только христіанскій знахарь обращается къ востоку, зорямъ и свѣтиламъ. Тѣ же приемы были извѣстны и заклинателямъ древней Индіи. И въ ихъ чарахъ важную роль играли зори, фазы луны и т. д. ²⁾. Напримѣръ, чтобы открыть колдуна, ложились спать лицомъ къ востоку ³⁾. Тѣмъ, что нѣкогда поклонялись свѣтиламъ и водамъ, объясняется фактъ, что до сихъ поръ сохранилось громадное количество заговоровъ въ формѣ молитвъ къ этимъ предметамъ, а не вылившихся въ эпическую форму. И теперь все еще живущее у насъ и на Западѣ поклоненіе зорямъ и свѣтиламъ при заговорахъ не результатъ непониманія символовъ, а прямое наслѣдство языческой древности.

¹⁾ Mansikka, *ibid.*, 158.

²⁾ Mélusine, I, 106.

³⁾ *Ibid.*, IV, 294.

Въ предыдущихъ главахъ я далъ два опредѣленія заговоровъ: одно чисто внѣшнее, формальное, другое генетическое, указывающее на исходную точку развитія заговора. Теперь послѣдній разъ оглянемся на тотъ процессъ эволюціи заговоровъ, какой я здѣсь пытался освѣтить, и спросимъ: что же такое заговоръ по существу, по своему содержанию? и что такое заговорное творчество? Едва ли правъ Мансикка, утверждающій, что нельзя прослѣдить развитіе заговоровъ, а можно наблюдать лишь процессъ ихъ распаденія. Если для него вся заговорная литература ничего не говоритъ объ упорной вѣковой работѣ народной мысли, а свидѣтельствуеетъ о ея темнотѣ и застоѣ, то мнѣ кажется, что съ этимъ нельзя согласиться. Мы теперь видѣли, что можно прослѣдить не только процессъ распаденія заговоровъ, но и процессъ созиданія. Это—медленная коллективная работа надъ созданиемъ мифа. Органическій процессъ созданія заговора — процессъ созданія легенды, мифа для оправданія поисштатавшагося авторитета симпатическаго обряда. По содержанию своему на высшихъ ступеняхъ развитія заговоръ представляетъ легенду, мифъ, подтверждающій законность соотвѣтствующаго симпатическаго обряда. Выше я говорилъ о хожденіи à St Fesset и описывалъ этотъ обрядъ (стр. 269). А вотъ легенда, санкціонирующая его. Одинъ мальчикъ изъ озорства загадилъ St Fesset. Непонятная болѣзнь поразила виновную часть тѣла, и ни одинъ докторъ не могъ опредѣлить ея причины. Послѣ настойчиваго вопроса мальчикъ признался въ своемъ проступкѣ. Родители пошли съ нимъ къ St Fesset, и всѣ принесли ему повинную, не забыли также уплатить и денежную пеню, и ребенокъ выздоровѣлъ ¹⁾. Это не заговоръ, а просто легенда, созданная по тѣмъ же психологическимъ побужденіямъ, по какимъ создаются и заговорныя легенды. Но какъ она похожа на заговоръ. Сравнимъ ее хотя бы съ классическимъ 2-мъ мерзбургскимъ заговоромъ. Какъ тутъ, такъ и тамъ ясное распадентіе на три части: несчастный случай, безуспѣшное лѣченіе, исцѣ-

¹⁾ Revue d. T. P., 1903, 30.

леніе благодаря совершенною того обряда, по поводу котораго создалась легенда.

Обратимся еще къ вопросу о ритмѣ и риѣмѣ заговоровъ. Дѣйствительно ли они свидѣтельствуютъ о первичной пѣсенной формѣ, какъ утверждалъ Аѳанасъевъ ¹⁾, а за нимъ и другіе мѣологи. Для нихъ это было лишнимъ подтвержденіемъ происхожденія заговоровъ изъ древнихъ гимновъ. Не такъ опредѣленно высказывается по этому вопросу А. Веселовскій. „Основная форма заговора была“, говоритъ онъ, „двучленная, стихотворная или смѣшанная съ прозаическими партіями“ ²⁾. Но уже Крушевскій замѣтилъ, что риѣма не только явленіе позднѣйшее, но и разрушающе дѣйствующее на заговоры ³⁾. Это мнѣніе поддержалъ и Зелинскій. Онъ говоритъ, что метръ и риѣма позднѣйшее явленіе, относящееся къ той эпохѣ, когда потребовалась точность сохраненія заговоровъ. Въ это время въ заговорахъ начали вырабатываться общія мѣста, шаблоны. Риѣма даже искажала смыслъ заговора ⁴⁾. Выше мы видѣли, что и Эберманъ также отмѣчалъ разрушительную роль риѣмы (стр. 44). Для Зелинскаго заговоры стихотворные—явленіе позднѣйшее. „То обстоятельство, что нѣкоторые изъ первыхъ сохраняютъ иногда черты болѣе древнихъ возрѣній, намъ кажется, не можетъ служить доказательствомъ вообще большей древности стихотворныхъ заговоровъ—чаровническихъ пѣсенъ“ ⁵⁾. Кто же правъ? Какіе заговоры древнѣе—стихотворные или прозаическіе? Мнѣ кажется, что общій недостатокъ всѣхъ приведенныхъ сейчасъ мнѣній заключается въ ихъ невниманіи къ различнымъ видамъ заговоровъ. Упомянутые изслѣдователи проносятъ приговоры вразъ надъ всѣми разнообразными заговорами. Однако дѣло обстоитъ не такъ просто. Для всѣхъ разбиравшихся въ этой главѣ заговоровъ и для подобныхъ имъ мнѣніе Зелинскаго справедливо. Мы ви-

¹⁾ Аѳанасъевъ, *ibid.*, I, 412.

²⁾ А. Веселовскій, *Псих. пар.*, 51.

³⁾ Крушевскій, *ibid.*, 47.

⁴⁾ Зелинскій, *ibid.*, 54.

⁵⁾ *Ibid.*

дѣли, что на первоначальныхъ ступеняхъ ихъ фармаціи не можетъ быть и рѣчи о пѣсенной формѣ. Здѣсь, безспорно, ритмъ и риѐма—явленія позднѣйшія. Заговоры въ устной передачѣ какъ бы „сговорились“ въ стихотворную форму такъ же, какъ „сговариваются“ въ нее и сказки. „Жилъ дѣдъ да баба. Была у нихъ курочка ряба“ и т. д. Едва ли можно утверждать, что это отголосокъ первичной пѣсенной формы сказки. Такъ же нельзя утверждать, что стихотворная редакція заговора—сна Богородицы древнѣе прозаической. Однако нельзя обобщать мнѣніе о первичности прозаической формы. Дѣло въ томъ, что на самомъ дѣлѣ существовали и существуютъ „чаровническія пѣсни“, а древность ихъ не только не уступаетъ древности прозаическихъ заговоровъ, но, можетъ быть, и превосходить ее. Ритмъ и риѐма чаровническихъ пѣсенъ совершенно иного происхожденія, чѣмъ въ разобранныхъ выше заговорахъ. Тамъ они сопутствуютъ заклинанію съ перваго момента его появленія, какъ увидимъ изъ слѣдующей главы.

V

Пѣсенныя заклинанія.

Теперь обратимъ вниманіе на другую сторону заговоровъ. Какъ они исполнялись? Наши названія—„заговоръ“, „наговоръ“, „шептаніе“, нѣмецкія—*Besprechung*, *rispern* указываютъ на то, что заговоры именно говорились, шептались. У французовъ заговоръ называется *incantation*, колдунъ—*enchanteur*. Были ли когда-нибудь французскіе заговоры „напѣвами“ не извѣстно. На свидѣтельство названія здѣсь нельзя положиться, потому что оно произошло отъ латинскаго *incantatio* (чары, заговоръ), *incantator* (колдунъ), *incantare* (очаровывать). У римлянъ, дѣйствительно, мы уже находимъ соотвѣтствіе между названіемъ и способомъ исполненія чаръ. Римляне заговоры пѣли. У нихъ поэзія и заговоръ носили одно названіе—*carmen*. Но тебня говоритъ, что „заговоръ, который у всѣхъ народовъ нашего племени рано или поздно сводится на параллельныя выраженія вродѣ *Limus ut hic... etc.* безъ сомнѣнія есть молитва“¹⁾. Послѣ того, что мы узнали о параллелистическихъ заговорахъ, трудно согласиться съ этимъ положеніемъ. Но относительно древнеримскихъ заговоровъ онъ имѣетъ долю справедливости. Я уже раньше говорилъ о магическомъ характерѣ древнихъ молитвъ и теперь только обращаю вниманіе на то, какую роль въ нихъ играло пѣніе.

Въ древней молитвѣ нельзя было измѣнить ни одного слова, ни одного слога и, особенно, ритма, которымъ она должна была пѣться²⁾. Значитъ, самый напѣвъ имѣлъ ма-

¹⁾ Пóтебня, Изъ зап. по т. сл., 458.

²⁾ Fustel de Goulange, *ibid.*, 196.

гическую силу; нарушение правильности напѣва могло лишить силы всю молитву, весь обрядъ молитвы. По свидѣтельству Цицерона, греки очень заботливо сохраняли древніе напѣвы, *antiquum vocum servare modum*. И Платонъ, когда предписывалъ въ своихъ „Законахъ“ неизмѣнность напѣвовъ, согласовался съ древними законами ¹⁾. Заговоръ *Limus ut hic* ничѣмъ отъ молитвы не отличается. Онъ пѣлся, причѣмъ пѣвшій обходилъ съ изображеніями изъ воску и ила вокругъ жертвенника. Налицо, значитъ, обрядъ, текстъ и ритмъ.

Съ ролью обряда въ чарахъ мы уже познакомились. Теперь обратимъ вниманіе на роль ритма. Для того, чтобы выяснитъ его значеніе въ чарахъ, придется обратиться къ чарованіямъ народовъ нецивилизованныхъ, потому что у нихъ сохранились еще тѣ синкретическія формы чаръ, какія у цивилизованныхъ народовъ почти уже безслѣдно исчезли. Въ римскихъ чарахъ мы видѣли ритмъ пѣнія. Но, спускаясь къ народамъ болѣе примитивнымъ, открываемъ, что въ чарахъ участвовалъ не только ритмъ пѣнія, но и ритмъ музыки, ритмъ тѣлодвиженій, танца. Однако прежде чѣмъ перейти къ обзору синкретическихъ чаръ дикихъ, у которыхъ ритмъ играетъ очень важную роль, посмотримъ, не сохранилось ли и у европейскихъ народовъ отголосковъ того важнаго значенія, какое имѣлъ нѣкогда ритмъ и у нихъ. Не пѣлись ли и европейскіе заговоры? Тѣ, о которыхъ говорилось въ предыдущей главѣ, вѣроятно все, никогда не пѣлись. Однако, безспорно, чарованіе пѣсней было. Существуютъ обломки пѣсенъ—заклинаній. Выше я приводилъ польскую пѣсню на ясную погоду (стр. 93). Вся пѣсня состоитъ изъ описанія обряда: готовится какой-то странный борщъ на одномъ разсолѣ, да и безъ соли (дѣло идетъ, очевидно, о простой водѣ); борщъ (вода) ставится на дубокъ съ тою цѣлью, чтобы дубокъ покачнувшись разлилъ его. Мы видѣли, что дождь заклинается совершенно аналогичными чарами. Кропятъ съ дерева водою или брызжутъ вѣтками, омоченными въ водѣ. У Фрѣзера собрано много аналогичныхъ дождечарованій. Описанный

¹⁾ Ibid. Прим. 1.

въ польской пѣснѣ обрядъ только еще сильнѣе подчеркиваетъ изобразительный моментъ. Не надо человѣку лѣзть на дерево и брызгать оттуда. Дубокъ самъ качнется и разольетъ воду. Такимъ образомъ получается иллюзія дождя, пошедшаго самимъ собою. Но вотъ въ чемъ затрудненіе. Описываемый въ пѣснѣ обрядъ имѣетъ, очевидно, въ виду вызвать дождь, а сама пѣсня поется какъ разъ съ обратною цѣлю. Мнѣ кажется, что здѣсь произошла путаница, потому что обрядъ давно уже забылся, и поющія теперь пѣсню дѣвушки не понимаютъ того значенія, какое онъ нѣкогда имѣлъ. Этимъ объясняется то, что вода обратилась въ нелѣпный борщъ. Надо было объяснить обычай ставить горшокъ съ водою на дубъ, и его объяснили, какъ приношеніе дождю. Переносъ же пѣсни отъ заклинанія дождя на заклинаніе ведра былъ послѣ этого тѣмъ болѣе возможенъ, что въ самой пѣснѣ не требовалось никакихъ измѣненій. Надо было только поставить въ началѣ отрицаніе „ніе“. Справедливость такого предположенія вполне подтверждаютъ украинскія присказки--заклинанія. Въ нихъ одинъ и тотъ же мотивъ примѣняется при заклинаніи и дождя и ведра. Вотъ заговоръ, чтобы дождь шелъ:

„Дощику, дощику, зварю тобѣ борщику въ зеленому горщику; сѣкни, рубни, дѣйницею, холодною водицею“ ¹⁾!

Когда идетъ дождь:

„Дощику, дощику, зварю тобѣ борщику, въ новенькому горщику, поставлю на дубочку: *дубочокъ схитнувся, а дощикъ лынувся* цебромъ, вѣдромъ, дѣйничкою, надъ нашою пашничкою“ ²⁾!

Смыслъ обряда здѣсь вполне ясенъ. Но съ теченіемъ времени онъ затемняется въ сознаніи народа. Во время дождя уже говорятъ:

„Дощику, дощику, зварю тобѣ борщику, въ маленькому горщику: тобѣ борщъ, мѣнѣ каша“ ³⁾!

Наконецъ, и самая присказка начинаетъ употребляться не для вызыванія дождя, а для его отвращенія:

¹⁾ Ефименко, Сборн. малор. закл., § 197.

²⁾ Ibid., § 199.

³⁾ Ibid., 200.

„Дощику, дощику, зварю тобѣ борщику въ зеленому горщику, тѣлько не йди“¹⁾!

„Не йди, дощику, дамъ тѣ борщику, поставлю на дубонцѣ, прилетятъ тры голубонцѣ, та вѣзмутъ тя на крылонька, занесутъ тя въ чужиньку“²⁾!

Всѣ подобныя заговоры-присказки представляютъ собою, очевидно, обломки заклиательной пѣсни, сопровождавшей нѣкогда обрядъ-чары на вызываніе дождя. Трудно даже представить себѣ, что, когда теперь мы слышимъ дѣтскую присказку — „Дожжикъ, дожжикъ, пуше! Дадимъ тебѣ гущи!“³⁾, то мы слышимъ отдаленное эхо древняго заклинанія, имѣвшаго еще въ доисторическія времена громадное значеніе. Въ славянскомъ житіи св. Константина Философа разсказывается о жителяхъ Фуллѣ (въ Крыму), что они поклонялись дубу и совершали требы подѣ нимъ. На обличенія Константина они отвѣчали: „мы сего нѣсмы начали отъ ныня творити, нѣ отъ отецъ есмы црїяли, и отъ того обрѣтаемъ вся за прошенія наша, *дѣждь наитаче* и иная многая и како сіе мы сѣтворимъ, его же нѣсть дерзнулъ никтоже отъ насъ сѣтворити? аще бо дерзнетъ кто се сѣтворити, тогда же сѣмръть оузритъ, и не имамы к тому дѣжда видѣти до кончины“⁴⁾. Думаю, что жители Фуллѣ почитали дубъ, у котораго ихъ предки совершали традиціонное заклинаніе дождя. [Возможно, что и самыя требы подѣ дубомъ произошли изъ возліаній, изображавшихъ дождь. Съ утратой пониманія первичнаго смысла обряда, онъ обратился въ жертву, т. е. въ обрядѣ произошло то же, что мы выше видѣли въ заклинаніи.

Были пѣсни-заклинанія на попутный вѣтеръ⁵⁾. Сумцовъ сообщаетъ пѣсню-заклинаніе отъ вѣдьмъ, которую наканунѣ Иванова и Петрова дня дѣвушки поютъ, взобравшись на крышу бани⁶⁾. Къ этой пѣснѣ примыкаютъ нѣкоторыя малорусскія купальскія пѣсни въ цит. выше сборникѣ Мо-

1) Ibid., 204.

2) Ibid., 203.

3) Безсоновъ, Дѣтскія пѣсни, ст. 14.

4) Жив. Ст., 1903, I, 135.

5) Ефименко. Матеріалы, I, 6.

6) Сумцовъ, Колдуны, стр. 4.

шинской ¹⁾. Того же характера пѣсни, поющіяся при опахиваніи селъ и при нѣкоторыхъ другихъ обрядахъ. Но мы ихъ сейчасъ оставимъ, а вернемся къ нимъ послѣ, когда разсмотримъ синкретическія чарованія дикихъ, потому что для опредѣленія того, какая роль въ нихъ выпадаетъ на долю пѣсни, необходимо опредѣлить магическое значеніе самаго обряда. Пока же отмѣтимъ нѣкоторые виды чаръ, гдѣ значительная роль выпадаетъ на долю ритма. У мазуровъ есть чары ро́рiеwanie, т. е. пѣніе извѣстныхъ пѣсенъ на чью-нибудь погибель. Уже само названіе показываетъ на характеръ чаръ. Ро́рiеwanie иногда состоитъ изъ пѣнія 94-го псалма; но, очевидно, псаломъ занялъ здѣсь мѣсто болѣе ранней пѣсни-заклинанія. Обычай ро́рiеwania распространенъ главнымъ образомъ въ сильно онѣмеченныхъ мѣстахъ. У нѣмцевъ этотъ приѣмъ называется *tod-singen* ²⁾. Въ русскихъ заговорахъ иногда встрѣчаются намеки, что нѣкоторые заговоры пѣлись. И это, можетъ быть, вліяніе западнаго ро́рiеwania. Въ цитированномъ выше бѣлорусскомъ заговорѣ отъ вогнику есть такое мѣсто: „Потуль ты тутъ бывъ, покуль я цябе *застъвъ*. Я цябе *застъваю* и выбиваю и высякаю, и отъ раба божаго выгнаю...“ ³⁾.

Поляки знаютъ и другой похожій на ро́рiеwanie видъ чаръ. Это—*odegranie*. Оно совершается въ костелѣ надъ рубахой больного. Органистъ разстилаетъ рубаху и играетъ литанію. Послѣ такого *odegrania* больной или тотчасъ выздоровѣетъ, или умретъ ⁴⁾. Въ Пиемонтѣ варятъ рубаху больного въ котлѣ. Когда вода закипитъ, женщины и мужчины, вооруженные палками, *пляшутъ* вокругъ котла, *раптвая* формулы заклинаній ⁵⁾.—Таковы рѣдкіе случаи сохранившихся въ Европѣ чаръ пѣніемъ и музыкой. Но раньше за этими факторами признавалось дѣйствіе болѣе могучее. О немъ свидѣтельствуютъ памятники народной поэзіи. Въ Калевалѣ Вейнемейненъ и другіе

¹⁾ См. стр. 8.

²⁾ *Wisła*, I, 18—19.

³⁾ Романовъ, *ibid*, 95.

⁴⁾ *Wisła*, VII, 372.

⁵⁾ *Mélusine*, VI, 110.

герои *поют* свои заклинанія, иногда сопровождая пѣніе игрой на гусяхъ. Но они знаютъ и такія заклинанія, которыя надо говорить, а не пѣть. Во время состязанія въ чародѣйствѣ съ мужемъ Лоухи, Лемминкайнень „началъ говорить вѣщія слова и упражняться въ пѣснопѣніи“ ¹⁾. У насъ извѣстны „наигрыши“ Добрыни; у нѣмцевъ — волшебная скрипка. Греки знали чарующее пѣніе сиренъ. Орфей магической силой своей музыки укрощалъ дикихъ звѣрей, подымалъ камни, деревья; рѣки. Но нигдѣ все-таки въ Европѣ мы не находимъ чистыхъ ритмическихъ чаръ. Что такія формулы существовали и существуютъ, мы видимъ на индійскихъ заклинателяхъ змѣй. Змѣи заклинаются чистымъ ритмомъ: либо ритмомъ музыки, либо ритмомъ движеній. Такія чары могутъ примѣняться и къ лѣченію болѣзней. По Теофрасту, падагру лѣчили, играя на флейтѣ надъ больнымъ членомъ ²⁾. Въ этихъ случаяхъ мы видимъ магическую силу ритма вполне свободною отъ примѣси другихъ элементовъ. И, что всего интереснѣе, какъ разъ въ своемъ чистомъ видѣ ритмъ, какъ средство гипнотическаго воздѣйствія, находитъ признаніе въ наукѣ. Это обстоятельство опять-таки показываетъ, откуда слово могло отчасти черпать репутацію магической силы. Въ синкретическихъ чарахъ слово тѣсно связано съ ритмомъ. А ритмъ обладаетъ не только мнимой, но и дѣйствительной силой чарованія. Относительно существованія въ Европѣ вѣры въ магическую силу ритма движеній есть, впрочемъ, скудныя указанія. Въ Римѣ во время одной эпидеміи были приглашены этрусскіе жрецы, которые и исполнили магическій танецъ. Вутке говоритъ о повѣртіи, что танецъ вокругъ костра подъ Ивановъ день гарантируетъ отъ боли въ поясницѣ ³⁾. Вспомнимъ купальскія пляски. У него же сообщается о танцахъ дѣвушекъ вокругъ колодцевъ съ просьбой дать воды. Танцы вокругъ колодца ничто иное, какъ заклинаніе дождя. У Фрезера сообщается аналогичный обрядъ заклинанія дождя: танцуютъ вокругъ сосуда съ во-

¹⁾ Калевала, 127.

²⁾ Larousse, incantation.

³⁾ Wuttke, *ibid.*, 335.

дой ¹⁾. Выше намъ встрѣчалась пляска вокругъ котла, въ которомъ варится рубаха больного. Опахиваніе селъ отъ коровьей смерти также сопровождается иногда пляской ²⁾, но вообще этотъ элементъ здѣсь не считается необходимымъ. Не можетъ не кинуться въ глаза, что по мѣрѣ того, какъ чары являются болѣе синкретическими, расширяется число лицъ, принимающихъ въ нихъ участіе. Это наблюдается уже въ томъ случаѣ, если чары сопровождаются пѣніемъ; но еще замѣтнѣе, когда выступаетъ на сцену танецъ и коллективный обрядъ. Всѣ эти симптомы указываютъ на то, что когда-то чары были дѣломъ не только отдѣльныхъ лицъ, а имѣли общественное значеніе. Отмѣтимъ еще одинъ элементъ чаръ — драматическій. Разсматривая параллелистическіе заговоры, мы видѣли, что изобразительный элементъ сопровождающихъ ихъ обрядовъ играетъ важную роль. По мѣрѣ восхожденія къ большому синкретизму, и драматическій элементъ будетъ возрастать, требуя большаго количества участниковъ чаръ. Въ нашихъ лѣчебныхъ чарахъ болшею частью при драматическомъ исполненіи участвуетъ одно лицо (напр., загрызаніе грыжи). Часто два, иногда три. По сообщенію Н. Г. Козырева, въ Островскомъ уѣздѣ, въ „засѣканіи спировицъ“ участвуютъ 3 знахаря, разыгрывая при этомъ маленькую сценку ³⁾. При заклинаніи неплоднаго фруктоваго дерева, „наканунѣ Р. Х. у Малороссіянъ кто-нибудь изъ мушинъ беретъ топоръ и зоветъ кого-либо съ собою въ садъ. Тамъ, тотъ, кто вышелъ безъ топора, садится за дерево, не приносящее плода, а вышедшій съ топоромъ показываетъ видъ, будто хочетъ рубить дерево, и слегка опуститъ топоръ (цукне): „Не рубай мене: буду вже родити! (говоритъ сидящій за деревомъ, вмѣсто дерева). „Ни зрубаю: чомусь не родила?“ (говоритъ рубящій и снова опуститъ топоръ на дерево).— „Не рубай: буду вже родити“ (снова спрашиваетъ сидящій за деревомъ).— „Нї зрубаю таки: чомусь не родила“ (и третій разъ ударитъ

¹⁾ Frazer, *ibid.*, I, 14.

²⁾ Добротворскій, Русская простонародная медицина. Казань, 1874, стр. 20.

³⁾ Н. Г. Козыревъ, Колдовство и знахарство въ Островскомъ уѣздѣ (рукопись).

топоромъ).— „Бѣйся Бога, не рубай: буду родити лучше за всѣхъ“ (отвѣтъ изъ-за дерева). „Гляди жь!“ произносить тотъ и удаляется“ ¹⁾. Въ другихъ случаяхъ бываетъ и большее количество участниковъ, дѣйствуетъ, напр., цѣлая семья. „Наканунѣ Новаго Года, на, такъ называемый, богатый, или щедрый вечеръ, хозяйка ставитъ на столъ все съѣстное, засвѣтитъ свѣчу передъ образами, накурить ладаномъ и попроситъ мужа исполнить законъ. Мужъ садится въ красномъ углу (на покутьтѣ), въ самомъ почетномъ мѣстѣ; передъ нимъ куча пироговъ. Зовутъ дѣтей; они входятъ, молятся и спрашиваютъ: „Де жь нашъ батько?“ не видя будто бы его за пирогами. — „Хыба вы мене не бачите?“ спрашиваетъ отецъ. — „Не бачимо, тату!“ — Дай же, Боже, щобъ и на той рѣкъ не бачили“... ²⁾! Это чары на урожай. Христіанскій элетентъ, конечно, только нарость. Выше (стр. 145) я описывалъ сцену—изображеніе похоронъ и воскресенія.—У Ф р э з е р а описывается лѣченіе больного слѣдующимъ образомъ. Человѣкъ боленъ потому, что его покинула душа, слѣдовательно, ее надо возвратить къ хозяину. Вотъ какъ она возвращается. Около больного собираются родственники, и приходитъ жрецъ. Жрецъ читаетъ заклинанія, въ которыхъ описываются адскія муки души, покинувшей самовольно тѣло, стараясь такимъ образомъ запугать ее и заставить вернуться. Потомъ онъ спрашиваетъ: „Пришла?“ Присутствующіе отвѣчаютъ: „Да, пришла!“ Послѣ этой церемоніи больной долженъ выздоровѣть ³⁾.

Такъ расширяется драматическій элементъ въ чарахъ. вмѣсто простыхъ изобразительныхъ дѣйствій нашего знахаря появляются цѣлыя сценки, исполняющіяся нѣсколькими лицами; а у дикихъ народовъ въ нихъ участвуютъ уже не только цѣлыя селенія, но даже племена. У насъ сохранились остатки такихъ массовыхъ чарованій хотя бы въ видѣ опахиванія селъ. А если справедлива теорія Ф р э з е р а и положенія Аничкова, то пережиткомъ подобныхъ же чаръ являются и нѣкоторые сохранившіеся обряды, теперь обратившіеся въ простыя забавы.

¹⁾ Е ф и м е н к о, Сб. мал. зак., § 143.

²⁾ Ibid., § 135.

³⁾ F r a z e r, ibid., I, 128.

Перехожу къ массовымъ чарамъ дикихъ. Значительный матеріалъ по этому вопросу находится у Ревилья въ цитированной выше книгѣ. Танцы у дикихъ играютъ громадную общественную роль. Ни одно крупное событіе въ жизни племени не обходится безъ общественныхъ танцевъ. Собираются ли воевать — предварительно устраиваютъ танецъ, чтобы обезпечить побѣду надъ врагомъ. Готовятся ли къ охотѣ—танцуютъ, чтобы охота была удачна. Ушли бизоны изъ окрестной мѣстности, надо ихъ вернуть — опять танецъ, и т. д. Словомъ, чтобы племя ни начало, оно прибѣгаетъ къ магическому танцу для обезпеченія успѣха предпріятія. Характерной чертой всѣхъ подобныхъ танцевъ является то, что всѣ они мимическіе. Они драматизируютъ, представляютъ то самое, что участники ихъ желаютъ видѣть осуществленнымъ на самомъ дѣлѣ. Такъ, прежде чѣмъ итти на войну, американскіе краснокожіе исполняютъ танецъ, въ которомъ изображается хорошій захватъ добычи ¹⁾. Вотъ эта-то драматическая, изобразительная сторона танца и ставитъ его на одну линію съ тѣми чарами, какія мы разсматривали выше. Вѣдь совершенно такъ же, желая обезпечить урожай, представляютъ, что хозяина не видно за горой хлѣба. Желая ослѣпить врага, прокалываютъ глаза жабѣ. Уже Ревиль замѣтилъ это сходство танцевъ дикихъ съ простыми чарами. Онъ называетъ ихъ квази-теургическимъ средствомъ и говоритъ, что они держатся на той наивной идеѣ, матери всѣхъ суевѣрій и колдовства, что, изображая желанное явленіе, какъ будто бы заставляютъ судьбу слѣдовать тѣмъ же самымъ путемъ ²⁾. Опишемъ теперь нѣсколько такихъ магическихъ танцевъ. Nootkas имѣютъ „танецъ тюленей“, который исполняется предъ отправленіемъ на охоту за этими животными. Участники танца входятъ голыми въ море, несмотря на жестокій холодъ; потомъ выходятъ изъ него, волочась по песку на локтяхъ, производя жалобный крикъ, подражая до иллюзіи похоже тюленямъ. Они проникаютъ въ хижины, все въ томъ же положеніи, оползаютъ вокругъ очага, послѣ чего вскакиваютъ на ноги и танцуютъ, какъ бѣшеные.

¹⁾ Réville, *ibid.*, I, 268.

²⁾ *Ibid.*,

Этотъ танецъ изображаетъ прибытіе тюленей, которыхъ надѣются получить и маслянистое мясо которыхъ будутъ ѣсть ¹⁾).

У Mandans каждый членъ племени долженъ имѣть въ своей хижинѣ высушенную пустую голову бизона, но всегда съ сохранившейся на ней кожей и рогами, для того, чтобы надѣвать ее и, замаскированнымъ такимъ образомъ, принимать участіе въ „танцѣ бизоновъ“, который исполняется всякій разъ, какъ стада дикихъ бизоновъ уйдутъ такъ далеко, что не знаютъ уже, гдѣ ихъ встрѣтить. Въ это время старики поютъ гимны Маниту, чтобы онъ вернулъ бизоновъ ²⁾). Особенно краснорѣчива пантомима у другого племени—Minnatarees. Шесть человѣкъ играютъ роль животныхъ, великолѣпно имитируя ихъ мычаніе. Позади ихъ одинъ человѣкъ дѣлаетъ видъ, будто бы гонитъ ихъ передъ собой, и, по временамъ, приложивши руки къ лицу, поетъ „нѣчто въ родѣ молитвы“, выражающей пожеланіе успѣха въ охотѣ ³⁾).

Такъ же Sioux, прежде чѣмъ отправиться на охоту за медвѣдями, исполняютъ „танецъ медвѣдей“, точно воспроизводя движенія медвѣдя: идетъ ли онъ на заднихъ ногахъ, двигается ли на четырехъ лапахъ, выпрямляется ли, чтобы лучше видѣть. Остальные члены племени обращаются въ это время съ пѣсней къ Маниту, прося его милости ⁴⁾).

Существуютъ подобные же военные танцы, гдѣ изображаются преслѣдованіе врага, засады, схватки, скальпированіе и т. д. ⁵⁾).

На чемъ основывается вѣра въ силу такихъ танцевъ? Ревиль высказываетъ два мнѣнія, противоположныхъ другъ другу. Одно я уже приводилъ. Оно ставитъ мимическія церемоніи на одну линію съ обыкновенными изобразительными чарами. Но авторъ высказываетъ его только мимоходомъ и, не обращая на него должнаго вниманія, даетъ другое толкованіе, болѣе подходящее къ задачѣ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid., I, 269.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ibid.

описанія религій дикихъ. Онъ ставитъ мимическіе танцы въ связь съ понятіемъ дикихъ о божествѣ. Дикіе часто представляютъ себѣ боговъ въ видѣ животныхъ. И вотъ, будто бы, для того, чтобы угодить богамъ, они подражаютъ животнымъ въ движеніяхъ, крикахъ, манерахъ ¹⁾. Мнѣ кажется, что истина на сторонѣ перваго мнѣнія изслѣдователя. Въ мимическихъ танцахъ центръ тяжести лежитъ не въ томъ, чтобы уподобиться животному (или еще кому-либо), а въ изображеніи того, исполненіе чего желательно со стороны изображаемыхъ существъ. Суть дѣла не въ томъ, что краснокожій реветъ бизономъ, а въ томъ, что этого ревушаго бизона охотникъ гонитъ къ селу. Сила военныхъ танцевъ не въ томъ, что при нихъ изображаютъ убіеніе и скальпированіе, а въ томъ, что именно надъ врагомъ все это продѣлывается. Это чистѣйшіе магическіе приемы, употребляющіеся знахарями и колдунами. Разница лишь въ числѣ исполнителей. Если при этомъ и поютъ „что-то въ родѣ молитвы“, то вѣдь и знахарь сопровождаетъ свой обрядъ, на его взглядъ, „молитвой“, — „чѣмъ-то въ родѣ молитвы“ — на нашъ. Пѣсни дикихъ, навѣрно, приросли къ мимическому танцу такъ же, какъ заговоръ къ бряду. Анализъ, подобный произведенному надъ заговорами, навѣрное, обнаружилъ бы аналогичный процессъ и въ пѣсняхъ-заклинаніяхъ дикихъ. Если эти пѣсни дѣйствительно похожи на гимны, за каковыя ихъ принимаютъ европейскіе наблюдатели, то мы, очевидно, присутствуемъ здѣсь при интереснѣйшемъ процессѣ перехода закланія въ молитву и обрядовыхъ-чаръ въ культъ, вообще всего чарованія въ религіозное представленіе, своего рода мистерію, подходимъ къ тѣмъ *formes*, изъ которыхъ развился греческій театръ. Къ сожалѣнію, я сейчасъ не располагаю въ достаточномъ количествѣ матеріаломъ, необходимымъ для такого изслѣдованія. Да и вообще собрано очень мало такого матеріала по независимымъ отъ изслѣдователей причинамъ. Ревиль говоритъ, что въ большинствѣ случаевъ слова, какими пользуются при подобныхъ церемоніяхъ, непонятны и принадлежатъ къ древнему, забытому языку ²⁾. Гроссе

¹⁾ Ibid., I, 270.

²⁾ Ibid., II, 246.

также замѣчаетъ, что большая часть заклинательныхъ пѣсенъ, поющихя при лѣченіи болѣзней, для насъ, а вѣроятно и для непосвященныхъ туземцевъ, совершенно непонятна ¹⁾. Однако есть нѣкоторыя основанія думать, что пѣсни представляли, первоначально по крайней мѣрѣ, именно поясненіе совершающейся церемоніи. Извѣстенъ, напр., эротическій танецъ, описанный въ Поэтикѣ Веселовскаго и въ цитированной книгѣ Аничкова.— Пѣсня, сопровождающая его, состоитъ только изъ двухъ строкъ, поясняющихъ смыслъ тыканія палками въ обсаженную кустами яму, вокругъ которой совершается танецъ. Совершенно такъ же знахарь поясняетъ, что онъ не тѣло грызеть, а грыжу загрызаетъ, не бумагу прокалываетъ, а глазъ врага.

Вотъ еще мимическая пляска съ пѣсней у ново-гвинейскихъ дикарей. „Когда приблизительно въ ноябрѣ мѣсяцѣ, подходитъ періодъ дождей, и выжженная палящимъ солнцемъ растительность снова оживаетъ, когда море тихо и прозрачно, когда слышатся первые раскаты грома, предвѣстника животворящей влаги, дикарь надѣваетъ юбку изъ листьевъ, свой праздничный и плясовой костюмъ, покрывается ужасной огромной шапкой, изображающей голову рыбы, придѣлываетъ себѣ рыбій хвостъ и, раньше, чѣмъ приступить къ настоящей рыбной ловлѣ, мимически изображаетъ ее въ пляскѣ. Слова его пѣсни не замысловаты. Онъ поетъ:

„Я вижу свое изображеніе въ прозрачномъ горномъ
ручьѣ.

„Нарѣжьте мнѣ листья для моей плясовой юбки.

„Прощай мертвая листва кокосовой пальмы. Да вотъ
и молнія.

„Рыба приближается, время намъ строить на встрѣчу
ей запруды“ ²⁾.

Въ виду бѣдности матеріала на этотъ счетъ, имѣющагося у меня подъ руками, я позволю себѣ воспользоваться здѣсь свидѣтельствомъ одной газетной статьи. Я уже упоми-

¹⁾ Гроссе, *ibid.*, 223.

²⁾ Аничковъ, *ibid.*, 85.

наль о магическомъ танцѣ-заклинаніи дождя у дикихъ (стр. 286). Танецъ совершается вокругъ сосуда съ водой. Не знаю, бываетъ ли при этомъ пѣніе. Врядъ ли танцуютъ молча. И уже музыка, конечно, есть, такъ какъ, по словамъ Гроссе, изучавшаго танцы дикихъ, первобытные племена не знаютъ танцевъ безъ музыки ¹⁾. Но вотъ танецъ-чары на дождь у тараумаровъ. Танцовать на ихъ языкѣ—полювоа—буквально значить „работать“. Танцуя, они производятъ работу, напр., добываютъ дождь. Чтобы вызвать его, они танцуютъ иногда по двѣ ночи подрядъ. Мѣрныя движенія, цѣлыми часами, зачаровываютъ своею монотонностью. При этомъ бѣшенное позваниваніе колокольчиками сверху внизъ. Танецъ сопровождается пѣніемъ. Но, къ сожалѣнію, приведенныя въ статьѣ пѣсни передѣланы въ русскіе стихи. Смыслъ ихъ, конечно, переданъ, но для насъ, навѣрно, не бесполезно было бы знать и подлинную форму пѣсни.

Одна пѣсня такова:

Изъ края въ край—ругубури.
Скрестивши руки. Много. Всѣ.
Изъ края въ край—ругубури.
Скрестивши руки. Много. Всѣ ²⁾.

Какъ упоминавшаяся выше эротическая пѣсня, такъ и эта состоитъ только изъ двухъ строкъ. Тамъ смыслъ ихъ сводился къ поясненію обряда, совершаемаго танцорами. Здѣсь даже и этого нѣтъ. Здѣсь не поясняется, а лишь только описывается то, что дѣлается. Слова, очевидно, играютъ роль незначительную. Они только даютъ опору мелодіи, ритму, которымъ идетъ танецъ-работа. Вспомнимъ, каково значеніе словъ вообще въ рабочихъ пѣсняхъ (Wischer). Припомнимъ указаніе на мѣрную монотонность движеній и позваниваніе колокольчиками сверху внизъ. Мы кажется, что это попытка изобразить въ танцѣ падающій дождь. Предъ нами опять родъ мимическаго танца-заклинанія. Очевидно, что и здѣсь такъ же, какъ и въ заговорахъ, на первыхъ ступеняхъ роль слова очень незначительна, и не въ немъ усматривается сила, а въ самомъ

¹⁾ Гроссе, *ibid.*, 209.

²⁾ Рѣчь, 1911, № 29.

обрядѣ. Эротическая пѣсня по своему характеру вполне соответствуетъ первичнымъ пояснительнымъ заговорнымъ формуламъ. Въ пѣснѣ же тараумаровъ и вовсе не приходится говорить о магической силѣ слова; въ этомъ отношеніи оно здѣсь опускается еще ступенью ниже. Живучесть самаго обряда (мимического танца), объясняющаяся массовымъ его исполненіемъ, не даетъ возможности слову развить за его счетъ свой магическій авторитетъ. Въ связи съ этимъ стоитъ и слабость эпического элемента, который, какъ мы видѣли, въ заговорахъ развивался именно за счетъ отмирающаго обряда. Вместо эпического мы видимъ, хотя бы въ той же ново-гвинейской пѣснѣ, лирическое развитіе. Однако и въ ней центръ-то тяжести надо видѣть не въ лирическихъ мѣстахъ, а въ словахъ „рыба приближается“, которые, безспорно, первоначально не относились къ приближенію дѣйствительной рыбы, а только къ людямъ, наряженнымъ рыбами, изображавшимъ ея прибытіе, какъ краснокожіе изображали прибытіе тюленей. До сихъ поръ, какъ мы видимъ, въ пѣсняхъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на молитву. И если справедливо свидѣтельство Ревилля, что краснокожіе во время исполненія бизоньяго танца поютъ „что-то въ родѣ молитвы“, то такой характеръ пѣсни надо признать еще болѣе позднѣйшимъ развитіемъ ея, чѣмъ та ступень, на которой стоитъ ново-гвинейская пѣсня. Подобіе молитвы могло получиться изъ взаимодействія отмѣченнаго въ пѣснѣ лирическаго элемента и развивающагося въ сознаніи племени представленія о божествѣ. Но въ приведенныхъ выше пѣсняхъ этого не видно. Сравнивать подобныя пѣсни можно пока лишь съ заговорами, а не съ молитвой. Дѣйствительно, разница между массовыми чарами дикихъ и чарами хотя бы русскихъ знахарей только въ томъ, что въ первыхъ слово входитъ въ болѣе сложный комплексъ дѣйствующихъ магическихъ факторовъ. Слово соединено въ нихъ не только съ дѣйствіемъ, а и съ ритмомъ, проявляющимся въ пѣніи, музыкѣ и танцѣ, и исполненіе принадлежитъ не одному лицу, а массѣ. Между массовыми чарами и чарами единоличными кровное родство. Это будетъ ясно, если мы вспомнимъ все, что уже приходилось говорить о чарахъ на дождь. Въ Украинѣ это простые заговоры-присказки. Въ

Польшѣ ихъ уже поютъ хороводы. Въ Германіи хороводы не только поютъ, но и пляшутъ вокругъ колодцевъ. Фрэнкль говоритъ о танцѣ вокругъ сосуда съ водой. Нѣтъ ничего удивительнаго, если окажется, что и наши предки танцевали вокругъ горшка съ водой, поставленнаго, какъ это описывается въ пѣснѣ-заклинаніи, на дубокъ, и какъ танцуютъ вокругъ колодцевъ.

До сихъ поръ мы видѣли массовыя чары дикихъ, имѣющія отношеніе къ ихъ общественной жизни. Поэтому естественно, что въ нихъ было такъ много участниковъ. Въдѣ исполнялась общественная „работа“. Но у нихъ массовыя чары простираются и на явленія, касающіяся единичныхъ личностей. Личныя переживанія членовъ примитивной общины такъ однообразны что явленія, которыя у цивилизованныхъ народовъ затрагиваютъ интересы только отдѣльныхъ личностей, тамъ переживаются массой. Одинъ случай намъ уже попадался. Что у культурнаго человѣка интимнѣ эротическихъ переживаній? У дикихъ же мы видимъ и тутъ общинный танецъ. Тѣмъ болѣе возможна общественная помощь при постигающихъ человѣка болѣзняхъ. У племени Pongos, пишетъ Ревиль, предаются цѣлой массѣ абсурдныхъ церемоній вокругъ больного, продѣлывающихся по цѣлымъ днямъ; танцуютъ, бьютъ въ тамбурины, разрисовываютъ тѣло больного красными и бѣлыми полосами. А колдунъ держитъ стражу вокругъ хижины съ обнаженной шашкой въ рукѣ ¹⁾. Къ сожалѣнію, опять не извѣстно, какого характера эти „абсурдныя“ церемоніи и танцы. Здѣсь уже однако мы наблюдаемъ и нѣчто новое по сравненію съ предыдущими церемоніями. Тамъ роль всѣхъ участниковъ была равна по значительности. Здѣсь же въ общей церемоніи является уже лицо, роль котораго обособляется отъ ролей другихъ участниковъ. Вокругъ больного танцуютъ и бьютъ въ тамбурины, а колдунъ въ это время ходитъ дозоромъ. Онъ охраняетъ хижину. Его дѣло отдѣльно отъ общаго. Такимъ образомъ, на сценѣ какъ бы два колдуна: одинъ—масса, дѣйствующая за одно, другой — единичная личность, собственно колдунъ. Хотя

¹⁾ R é v i l l e, *ibid.*, I, 94—95.

роли ихъ уже раздѣляются, но присутствіе, какъ того, такъ и другого необходимо. Въ данномъ случаѣ главная роль все еще остается на сторонѣ массоваго дѣйствія. Но съ теченіемъ времени колдунъ будетъ захватывать въ церемоніяхъ все большее и большее мѣсто, а участіе массы будетъ параллельно этому ослабѣвать. У кафровъ, если кто-нибудь заболѣетъ, болѣзнь приписываютъ вліянію злого колдуна. Для открытія виновника прибѣгаютъ къ помощи доброй колдуньи. Та ложится въ хижинѣ спать, чтобы увидѣть злого колдуна во снѣ. Въ это время вокругъ ея хижины все племя танцуетъ, ударяя въ ладоши ¹⁾. Здѣсь уже роль колдуньи значительно важнѣе, чѣмъ роль колдуна въ первомъ случаѣ. Открытіе виновнаго зависитъ именно отъ нея. Она въ центрѣ дѣйствія. Но и масса все еще играетъ значительную роль. Масса своей пляской способствуетъ тому, чтобы колдунья увидѣла во снѣ кого слѣдуетъ. Къ сожалѣнію, и тутъ приходится замѣтить, что, какъ и въ другихъ случаяхъ, не извѣстно ни содержаніе пѣсни, ни характеръ танца. А безъ этого нельзя опредѣлить то отношеніе, какое существуетъ здѣсь между словомъ и дѣйствіемъ. Также не ясно и отношеніе массовыхъ чаръ ко сну колдуньи. Но роль массы все ослабѣваетъ. Мы видѣли, что центръ чаръ уже захватило одно лицо. Однако масса еще танцуетъ и поетъ. Но вотъ у нѣкоторыхъ кафрскихъ же племенъ замѣчается еще одинъ шагъ въ направленіи роста роли колдуна за счетъ активности массы. Для открытія такати (злого колдуна) всѣ обитатели крааля собираются въ новолуніе вокругъ большого огня; на середину выходитъ тсанусе (добрый колдунъ). Въ то же мгновеніе мушины ударяютъ палками о землю, а женщины тихо запѣваютъ пѣсню. Темпъ, сначала медленный, все ускоряется. Въ это время тсанусе поетъ заклинанія и танцуетъ ²⁾. Какъ видимъ, положеніе уже сильно измѣнилось. Танецъ отъ массы перешелъ на сторону колдуна. Колдунъ же поетъ заклинанія. Поютъ еще и женщины. Но мушины присутствуютъ молча. Здѣсь между прочимъ, кажется, можно установить, почему муж-

¹⁾ Mélusine, IV, 293.

²⁾ Mélusine, IV, 255.

чины лишены участія въ общихъ чарахъ. Среди нихъ находится такати, котораго долженъ узнать тсанусе, и они въ страхѣ ожидаютъ, на кого падетъ указаніе. Наконецъ, у кафровъ же колдунъ выступаетъ вполнѣ самостоятельно при открытіи такати. Свидѣтельство объ этомъ есть у Ревилля, но оно не ясно и даетъ поводъ къ недоразумѣніямъ. „Доведя себя до возбужденнаго состоянія, или пророческаго восторга, о которомъ мы только что говорили, кафрскій колдунъ, какъ бѣсноватый, носится вокругъ или среди толпы, охваченной ужасомъ, до тѣхъ поръ, пока не зачуетъ злого колдуна“ ¹⁾. Недоразумѣніе возникаетъ по поводу того, какимъ способомъ достигалось экстатическое состояніе колдуна. Выше Ревилль говоритъ, что это состояніе поддерживалось танцами, сопровождавшимися пѣніемъ и ударами по натянутымъ бычачьимъ кожамъ ²⁾. Танецъ и пѣніе можетъ исполнять и исполняетъ одинъ колдунъ. Кто же ударяетъ по натянутымъ кожамъ? Очевидно, присутствующіе. Въ только же что описанномъ случаѣ открытія такати толпа едва ли принимала участіе въ церемоніи, производя удары по кожамъ, и дѣйствовала, вѣроятно, одинъ колдунъ. Можетъ быть, онъ билъ при этомъ въ какой-нибудь родъ тамбурина? Такимъ образомъ, синкретическія чары отъ толпы перешли къ одному лицу, колдуну. Я этимъ не хочу сказать, что такимъ образомъ явился и колдунъ. Колдуны, конечно, существовали гораздо ранѣе. Я только старался прослѣдить, какъ колдунъ постепенно отвоевывалъ у массы ея роль, и какъ магическая пѣсня, родившись въ массовомъ синкретическомъ чарованіи, переходила также въ уста отдѣльнаго лица. Процессъ этотъ идетъ совершенно аналогично тому, какой установилъ А. Н. Веселовскій вообще для пѣсни, въ ея переходѣ отъ массоваго синкретическаго исполненія къ исполненію также синкретическому, но уже единоличному. Пѣсня-заклинаніе также еще находится въ стадіи синкретизма въ устахъ дикаго колдуна. Она все еще соединена съ музыкой и съ танцемъ. Но теперь уже на сторонѣ слова громадный перевѣсъ. Хотя танецъ и музыка еще налицо, но

¹⁾ Réville, *ibid.*, I, 151.

²⁾ *Ibid.*, 149.

они утеряли тотъ свой характеръ, которымъ обладали въ первоначальномъ массовомъ чарованіи. Тамъ танецъ былъ изобразительнымъ дѣйствіемъ, здѣсь—средство возбужденія экстаза. Музыка, при томъ зачаточномъ состояніи, въ какомъ она находится у дикихъ, не могла, конечно, быть такъ изобразительна, какъ пантомима, но и она, какъ будто, пыталась по мѣрѣ возможности быть таковою. Вспомнимъ позваниваніе сверху внизъ при заклинаніи дождя. Главная ея роль была въ отбиваніи такта для танца. Съ этой стороны роль ея осталась неизмѣнной и при единоличномъ синкретическомъ чарованіи. Ея задача, какъ тамъ, такъ и здѣсь возбуждать ритмическимъ звукомъ танцоровъ. Однако, какъ мы уже видѣли (стр. 286), и музыка обладала способностью чаровать даже и независимо отъ другихъ элементовъ.

Мы видѣли, что чарованія изъ массовыхъ обратились въ единоличныя чарованія колдуна. Но иногда колдуны также соединяются по нѣскольку человѣкъ, чтобы вмѣстѣ лѣчить больного. Въ Индіи колдуны танцевали нагишомъ въ полночь, съ вѣникомъ, привязаннымъ къ поясу. Онѣ собирались около жилища больного или за деревнями ¹⁾. Хотя танецъ въ большинствѣ случаевъ у отдѣльныхъ колдуновъ является уже средствомъ приведенія себя въ экстазъ, однако онъ и здѣсь еще иногда сохраняетъ тотъ характеръ, какой имѣлъ въ массовомъ чарованіи, т. е. является пантомимой. Такъ, напр., у эскимосскихъ колдуновъ С. Америки существуютъ мимическіе танцы съ масками, точно такіе же, какіе мы видѣли у краснокожихъ ²⁾. Пляска, пѣніе заклинаній и игра на какомъ-нибудь ударномъ инструментѣ почти всегда неразрывно встрѣчаются у колдуновъ дикихъ народовъ. Патагонскіе колдуны тоже поютъ заклинанія, подыгрывая на своихъ инструментахъ, похожихъ на трѣшетки ³⁾. Поетъ, пляшетъ и играетъ колдунъ и африканскихъ племенъ. То же самое и въ Индіи. Ревиль отмѣчаетъ удивительное однообразіе въ колдовствѣ всѣхъ нецивилизованныхъ народовъ.—Чтобы покончить съ синкретическими единоличными чарами, остановлюсь еще на ша-

¹⁾ Mélusine, IV, 293.

²⁾ Réville, *ibid.*, I, 294.

³⁾ *Ibid.*, 393.

манахъ. Я выбираю именно ихъ потому, что здѣсь, кажется, лучше всего сохранились слѣды первоначальнаго массоваго синкретическаго чарованія. Прежде всего отмѣтимъ нѣкоторыя изъ принадлежностей шамана: 1) фантастическій кафтанъ, украшенный массой разныхъ побрякушекъ, колець и колокольчиковъ, 2) маска, 3) филиновая шапка (изъ кожи филина), 4) бубень. Когда приглашаютъ шамана въ юрту къ больному, то сюда же собираются сосѣди. Всѣ размѣщаются на скамьяхъ вдоль стѣнокъ, мужчины съ правой стороны, женщины съ лѣвой. За сытнымъ и вкуснымъ ужиномъ дожидаются ночи. Съ наступленіемъ темноты юрта запирается. Чуть свѣтятъ только потухающіе уголья. Для шамана разстилается по серединѣ юрты бѣлая лошадиная кожа. Слѣдуютъ приготовительныя церемоніи, и на мгно-веніе водворяется мертвая тишина. Немного спустя раздается одинокій сдержанный зѣвокъ, и въ слѣдъ за нимъ гдѣ-то въ покрытой тьмою юртѣ, громко, четко и пронзительно прокричить соколъ или жалобно расплачется чайка. Послѣ новаго промежутка начинается легкая, какъ комариное жужжаніе, дробь бубна: шаманъ начинаетъ свою музыку. Вначалѣ нѣжная, мягкая, неуловимая, потомъ нервная и пронзительная, какъ шумъ приближающейся бури, музыка все растетъ и крѣпнетъ. На общемъ ея фонѣ поминутно выдѣляются дикіе крики: каркаютъ вороны, смѣются гагары, жалуются чайки, посвистываютъ кулики, клекочутъ соколы и орлы. Музыка растетъ, удары по бубну сливаются въ одинъ непрерывный гулъ: колокольчики, погремушки, бубенчики гремятъ и звенятъ не уставая. Вдругъ все обрывается. Все разомъ умолкаетъ. Пріемъ этотъ повторяется съ небольшими измѣненіями нѣсколько разъ. Когда шаманъ подготовитъ такимъ образомъ всѣхъ присутствующихъ, музыка измѣняетъ темпъ, къ ней присоединяются отрывочныя фразы пѣсни. Въстѣ съ этимъ кудесникъ начинаетъ и плясать. Кружась, танцуя и ударяя колотушкой въ бубень, съ пѣніемъ, лѣкарь направляется къ больному. Съ новыми заклинаніями онъ изгоняетъ причину болѣзни, выпугивая ее или высасывая ртомъ изъ больного мѣста. Изгнавъ болѣзнь, заклинатель уноситъ ее на середину избы и послѣ многихъ церемоній и заклинаній выплевываетъ, выгоняетъ изъ юрты, выбра-

сбиваетъ вонъ пинками или сдуваетъ прочь съ ладони далеко на небо или подъ землю ¹⁾. С. Маловъ описываетъ, какъ въ Кузнецкомъ уѣздѣ Томской губерніи 12 іюля 1908 г. ему камлалъ шаманъ на счастливое путешествіе. „Цѣлый часъ шаманъ пѣлъ стихи, сопровождая свое пѣніе ударами по бубну. Пѣніе шамана, за невнятностью произношенія и заглушаемое грохотомъ бубна, бываетъ большею частью непонятно окружающимъ шамана лицамъ. Шаманъ нѣсколько разъ вытягивался во весь ростъ и пѣлъ, обращаясь вверхъ; это означало, что онъ путешествуетъ гдѣ-нибудь наверху, по горнымъ хребтамъ; по временамъ же онъ распѣвалъ, наклонившись близко къ землѣ. Во время камланья, по словамъ инородцевъ, шаманъ, смотря по надобности, ѣздитъ верхомъ на шукѣ, налимѣ и бодается съ быкомъ въ морѣ“ ²⁾. Вотъ каковъ характеръ и обстановка камланія. Прежде всего обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что при лѣченіи присутствуютъ сосѣди, молча окружающіе лѣкаря. Они наравнѣ съ шаманомъ получаютъ за что-то угощеніе. Мы видѣли, что у другихъ дикихъ племенъ публика не была пассивна. Она лѣчила вмѣстѣ съ колдуномъ. Она также пѣла и плясала. Потомъ мы видѣли, что она только уже пѣла, оставивши пляску колдуну. Далѣе пѣла одна только ея часть. И вотъ, наконецъ, вся она неподвижно молчитъ, внимая колдуну. Но при камланіи шамановъ публика не всегда остается безучастной. По словомъ Г. Н. Чубинова („Эволюція функций сибирскаго шамана“ — докладъ, читанный въ Императорскомъ Русскомъ Географическомъ Обществѣ 18-го марта 1916 года), присутствующіе при камланіи иногда помогаютъ шаману. Какъ извѣстно, въ камланіи шамана изображается путешествіе въ страну духовъ. Во время этого путешествія шаманъ встрѣчается съ различными духами и вступаетъ съ ними въ бесѣду. По наблюденію Г. Н. Чубинова, на болѣе развитой ступени шаманъ самъ себя отвѣчаетъ за духа. На болѣе примитивныхъ ступеняхъ отвѣчаютъ присутствующіе. Иногда все камланіе принимаетъ массовый ха-

¹⁾ В. Михайловскій, Шаманство. Азіатская Россія, географическій сборникъ Крубера.

²⁾ С. Маловъ (Жив. Ст., 1909, II—III), стр. 40.

рактёръ, причёмъ вмѣстѣ съ шаманомъ танцуютъ—всякій на свой ладъ. Мнѣ кажется, что всѣ эти факты говорятъ о постепенномъ обособленіи роли шамана отъ массоваго камланія. Колдунъ пляшетъ, играетъ, поетъ. На немъ шапка изъ шкуры филина; у него маска. Танцуя, шаманъ изображаетъ ѣзду по горамъ и долинамъ и, смотря по обстоятельствамъ, продѣлываетъ другія подобныя пантомимы. Не перешло ли все это къ нему отъ маскированныхъ танцевъ и пантомимъ, исполнявшихся въ болѣе раннее время массой? Остатокъ тѣхъ же изобразительныхъ чаръ слышится и въ крикахъ шамана, подражающихъ голосамъ различныхъ птицъ. Мы видѣли, какъ въ пантомимахъ краснокожіе ревутъ буйволами, стонутъ тюленями. Пѣсня шамана мало похожа на европейскіе заговоры. Она состоитъ изъ ряда просьбъ, обращенныхъ къ разнымъ предметамъ; но чаще всего изъ отрывочныхъ безсвязныхъ восклицаній, выражающихъ хвалу небу, животнымъ, птицамъ, деревьямъ, рѣкамъ и т. п. Такимъ образомъ, она обнаруживаетъ, съ одной стороны, склонность перейти въ молитву, а съ другой — въ гимнъ. Почему же такая разница между европейскими заговорами и заклинаніями танцующихъ колдуновъ дикарей? Очевидно, мы имѣемъ дѣло съ двумя различными родами словесныхъ чаръ, разница которыхъ зависитъ отъ особыхъ условій зарожденія и дальнѣйшаго развитія, присущихъ каждому роду. Мы видѣли, какъ зарождалась форма заговоровъ, господствующихъ въ Европѣ. Заговоры зарождались въ устахъ отдѣльныхъ личностей и были свободны отъ вліянія ритма въ формѣ музыки, танца и пѣнія. Творцы и хозяева ихъ были люди, стоящіе всегда на одной и той же ступени социальной лѣстницы. Совсѣмъ не такова была судьба носителей синкретическихъ заклинаній. Ревиль говоритъ, что вездѣ у дикихъ народовъ колдунъ постепенно переходитъ отъ роли лѣкаря и гадателя къ роли жреца. По мѣрѣ того, какъ развиваются религіозныя представленія народовъ, чарованія колдуновъ переходятъ въ религіозную практику. Заклинаніе обращается въ молитву. Громадное значеніе при этомъ имѣло то обстоятельство, что заклинанія дикихъ колдуновъ неразрывно связаны съ ритмомъ. Именно ритмъ, возбуждая, приводя въ экстазъ, толкалъ творческую фантазію колдуна не въ эпическомъ направленіи (какъ у евро-

пейскаго знахаря), а въ лирическомъ. Стоитъ только почти тать шаманскія заклинанія, чтобы убѣдиться въ этомъ. Читая эти безсвязныя, иступленныя восклицанія, трудно отдѣлаться отъ навязчиваго представленія опьянѣвшаго отъ танца, скачущаго и выкрикивающаго колдуна. Такое настроеніе, конечно, не для эпическаго творчества. Европейскіе заговоры создавались въ спокойномъ состояніи; они носятъ на себѣ слѣды не экстаза, а уравновѣшенной обдуманности. Недаромъ заговоры въ Южной Руси получили такое характерное названіе—„шептаніе“. Латинское *incantatio* указываетъ совсѣмъ на другой характеръ заклинанія, на другой источникъ. *Incantatio* въ исторической глубинѣ своей, безспорно, связано съ пѣсней колдуна, развившейся позднѣе у римлянъ и грековъ въ молитву. Этимъ и объясняется магическій характеръ языческой молитвы. Культи и гимны древнихъ имѣютъ прямую связь съ обрядами и пѣснями, носившими характеръ чаръ. Современные же европейскіе заговоры развивались совсѣмъ не тѣмъ путемъ. Поэтому они не имѣютъ ничего общаго съ молитвой. Я имѣю въ виду тотъ видъ заговоровъ, развитіе котораго изслѣдовалось въ предыдущей главѣ. Молитвообразные же заговоры, конечно, могли появляться подъ непосредственнымъ вліяніемъ религіи. Тѣмъ болѣе заклинанія церковнаго характера. Христіанство въ Европѣ—религія пришедшая, а не органически выросшая изъ народныхъ обрядовъ, какъ это было у грековъ и др. языческихъ народовъ. Вступивши въ борьбу съ языческими обрядами, оно всѣми силами старалось уничтожить ихъ. Этимъ и объясняется то, что у европейскихъ народовъ остались только жалкіе слѣды прежнихъ синкретическихъ массовыхъ чаръ. То обстоятельство, что христіанство, занявши господствующее мѣсто, не позволило обрядамъ вылиться въ культъ, наложило печать и на сопровождавшія ихъ пѣсни. Пѣсни не вылились въ форму молитвы, что неизбежно случилось бы при иномъ положеніи дѣлъ, а сохранили свой заговорный характеръ.

Познакомившись съ европейскими заговорами и синкретическими чарами дикихъ, посмотримъ теперь, какую роль играло слово въ тѣхъ и другихъ. Въ первыхъ слово родилось изъ обряда, потомъ раздѣлило съ нимъ магическую силу и, наконецъ, присвоило ее себѣ всю цѣликомъ. Во

вторыхъ—процессъ совершенно аналогичный. Разница лишь въ томъ, что слово входитъ въ болѣе сложный комплексъ. Тѣ скудныя свѣдѣнія, какія у насъ имѣются о характерѣ первоначальной заклинательной пѣсни, даютъ все-таки основаніе предполагать, что за роль была отведена тамъ слову. Прежде всего назначеніе слова было поддерживать ритмъ для облегченія танца—„работы“. Съ другой стороны она совпадаетъ съ ролью слова въ заговорахъ европейскихъ, т. е. описываетъ, поясняетъ и дополняетъ обрядъ. По мѣрѣ того, какъ ослабѣвалъ драматическій элементъ въ танцѣ, и присутствіе ритма сводилось къ возбужденію экстаза въ колдунѣ, сила чаръ сосредоточивалась все болѣе и болѣе на пѣснѣ. Въ этомъ состояніи мы и застаемъ синкретическія чары въ тотъ моментъ, когда колдунъ обращается въ жреца, а заклинательная пѣсня принимаетъ форму молитвы, какъ у древнихъ грековъ и римлянъ.

Теперь остается посмотреть, почему массовыя синкретическія чары отливаются въ форму ритмическую. Прежде всего рассмотримъ взаимоотношеніе между ритмомъ и пантомимой, такъ тѣсно слившимися другъ съ другомъ въ магическомъ танцѣ. Я уже раньше отмѣчалъ, что суть всей церемоніи именно въ томъ, что изображается. Ритмическая сторона—это только форма, въ какую выливается изображеніе. Летурно говоритъ, что дикихъ въ танцахъ прежде всего интересуеетъ изобразительная (мимическая) сторона, а не ритмическая ¹⁾. Гроссе также утверждаетъ, что мимическіе танцы удовлетворяютъ потребности первобытнаго человѣка подражать, иногда доходящей буквально до страсти ²⁾. И тотъ и другой придають ритму только роль облоочки, формы. Такъ же, какъ и чувство поэта стремится вылиться въ ритмическихъ звукахъ, пантомима стремится одѣться ритмическими движеніями. Удовольствіе отъ ритма составляетъ общечеловѣческое явленіе. Но особенно это замѣтно у некультурныхъ народовъ. Ритмъ на нихъ дѣйствуетъ неотразимымъ образомъ; онъ ихъ чаруетъ, гипнотизируетъ, приводитъ въ экстазъ и лишаетъ воли. Гроссе,

¹⁾ Letourneau, *L'évolution littéraire dans les diverses races humaines*. Paris, 1894, p. 523.

²⁾ Гроссе, *ibid.*, 207.

описывая танцы дикихъ, говоритъ, что дикіе гипнотизируются музыкой и движеніями, одушевленіе все растеть и растеть, переходитъ буквально въ ярость, которая нерѣдко разрѣшается въ насиліе и буйство ¹⁾. Наименѣе цивилизованные изъ черныхъ расъ, ніамъ-ніамъ, практикують настоящую хоровую оргію. Любопытно при этомъ, что всѣ ихъ мотивы крайне монотонны и тѣмъ не менѣе приводятъ ихъ въ экстазъ ²⁾. Шакитосы проводятъ всю свою жизнь въ пѣніи и сочиненіи арій ³⁾. Намъ это даже странно слышать. Въ Сіамѣ занятіе музыкой доходитъ до страсти ⁴⁾. Малайцы до безумія любятъ музыку. у Мзыка у нѣкоторыхъ народовъ, стоящихъ на невысокихъ ступеняхъ культурнаго развитія, является дѣломъ государственнымъ. По свидѣтельству Летаурно, такая роль ея еще сохранилась въ Китаѣ. Тамъ музыка разсматривается, какъ средство управленія. По утверженію китайскихъ философовъ, знакомство съ тонами и звуками имѣетъ тѣсную связь съ искусствомъ управленія: человекъ, знающій музыку, можетъ управлять людьми ⁵⁾. Отраженіемъ того, какое сильное вліяніе имѣетъ музыка на некультурнаго человека, служитъ кабилская сказка „Игрокъ на флейтѣ“ ⁶⁾. Я уже говорилъ о сохранившихся и въ Европѣ подобныхъ преданіяхъ. Негры Габона, какъ только услышатъ звуки „тамъ-тама“ (родъ гонга), утрачиваютъ всякое самообладаніе и тотчасъ позабываютъ всѣ свои личныя и общественныя горести и бѣдствія ⁷⁾. Такъ сильно дѣйствуютъ простые ударные ритмическіе звуки на дикаго человека. Воздѣйствіе почти чисто физиологическое. По мнѣнію Спенсера, всякое сильное душевное движеніе склонно воплощаться въ ритмическихъ движеніяхъ. А Гагней прибавляетъ, что всякая эмоція уже сама по себѣ ритмична ⁸⁾. А такъ какъ психика дикаго человека крайне неуравновѣшена, и пережи-

¹⁾ Ibid., 209.

²⁾ Letaurneau, *ibid.* 65.

³⁾ Ibid., 111.

⁴⁾ Ibid., 188

⁵⁾ Ibid., 195.

⁶⁾ Ibid., 243,

⁷⁾ Ibid., 59.

⁸⁾ Гроссе, *ibid.*, 207.

ванія сплошь да рядомъ происходятъ въ формѣ аффектовъ, то вполне естественно, что они и разрѣшаются въ ритмическихъ проявленіяхъ. Изображеніе пантомимомъ удачной охоты вполне можетъ довести голоднаго дикаря до такого состоянія. Но если аффектъ разрѣшается въ ритмѣ, то и обратно—ритмъ способенъ довести до аффекта. По мнѣнію Гроссе, первобытный человѣкъ вполне естественно приходитъ къ мысли, что танцы, производящіе на него самого столь могущественное дѣйствіе, могутъ оказать извѣстное дѣйствіе и на тѣ демоническія силы, которыя по произволу управляютъ его судьбой. И вотъ онъ устраиваетъ танцы, чтобы отогнать или умилостивить призраки или демоновъ ¹⁾. Такой ходъ мысли вполне допустимъ. И если это такъ, то окажется, что въ танцахъ-чарахъ магическая сила приписывается уже не одному только „изображенію“ и пѣснѣ, сопровождающей танецъ, а также и ритму. Тѣмъ меньшая часть остается на долю слова. Такимъ образомъ, въ танцахъ-чарахъ выступаютъ два главныхъ первоначальныхъ фактора: драматическое дѣйствіе и ритмъ. Для ритма движеній нужна опора въ ритмѣ звуковомъ; эти два вида всегда тѣсно связаны между собой. Ритмъ звуковой даютъ музыкальные инструменты. Но дѣйствіе звукового ритма будетъ еще сильнѣе, если каждый танцоръ участвуетъ въ его произведеніи. Къ этому участию толкаетъ дикаря врожденное страстное влеченіе къ подражательности. Необходимый результатъ—присоединеніе къ танцу и музыкѣ пѣсни, или, вѣрнѣе, пѣнія. Пѣніе же ищетъ опоры въ словѣ. Слово на этой ступени только матеріаль, пища для ритма. Дикарь, что видитъ предъ глазами, о томъ и поетъ. Важна не пѣсня, а мелодія. А тамъ, что первое привлечетъ вниманіе пѣвца, то и попадетъ въ пѣсню. Вниманіе же участниковъ пантомимы, конечно, сосредоточено на самой церемоніи. Все племя, заклиная дождь, мѣрно движется въ танцѣ. Объ этомъ и поютъ:

Изъ края въ край—рутубури.
Скрестивши руки. Много. Всѣ.

¹⁾ Ibid., 209.

Обратимся теперь къ русскимъ пѣснямъ-заклинаніямъ. Онѣ связаны съ различными обрядами. На магическій характеръ нѣкоторыхъ обрядовъ, обратившихся теперь въ простую забаву, указывалъ еще О. Миллеръ. Специальному изслѣдованію этого вопроса посвятилъ свой трудъ Е. В. Аничковъ. Вслѣдъ за Фрэзеромъ изслѣдователь приходитъ къ заключенію, что весенніе обряды были первоначально чарами, а сопровождавшія ихъ пѣсни — заклинаніями. „Обрядовая пѣсня-заклинаніе“, говоритъ онъ, „есть самостоятельно возникшій и первоначальный видъ народной поэзіи“ ¹⁾. Я не могу здѣсь разсматривать намѣченный вопросъ во всей его полнотѣ. Моя цѣль — указать только нѣкоторое родство между заговорами и пѣсенными заклинаніями. Существованіе его несомнѣнно. Болѣе того, несомнѣнно и то, что нѣкоторыя пѣсни-заклинанія выродились въ простые заговоры, и наоборотъ—заговоры проникаютъ въ обрядовыя магическія пѣсни. Первое явленіе мы уже наглядно видѣли на польской пѣснѣ. Другимъ примѣромъ можетъ служить заклинаніе весны. Извѣстный обычай печенія 9-го марта жаворонковъ изъ тѣста сопровождается въ нѣкоторыхъ мѣстахъ слѣдующимъ обрядомъ. Испеченныхъ жаворонковъ разбрасываютъ по воздуху, приговаривая: „жаворонки, прилетите, красно лѣто принесите“ ²⁾! Это чистая формула заговора-пожеланія, сопровождающая магическій обрядъ, изображающій прилетъ жаворонковъ. Пѣсеннаго элемента въ ней столько же, сколько хотя бы въ слѣдующемъ заговорѣ:

Fieber, bleib aus,
Ich bin nicht zu Haus ³⁾.

Однако же несомнѣнно, что когда-то этотъ заговоръ имѣлъ видъ пѣсни и примыкалъ къ пѣснямъ, заклинающимъ весну. Именно эти пѣсни связаны съ обрядомъ печенія птицъ изъ тѣста (кулики, аисты, жаворонки). Въ нихъ настойчиво повторяется мотивъ обращенія къ птицѣ съ

¹⁾ Аничковъ, *ibid.*, 382.

²⁾ Майковъ, *ibid.*, № 361.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, II, 394.

просьбой принести весну. Промежуточную стадію между пѣсней и заговоромъ представляетъ слѣдующая редакція этого мотива.

„Ой вылынь, вылынь, гоголю! вынеси лѣто зъ собою, вынеси лѣто, лѣтечко и зеленее житечко, хрещатенькій борвѣночокъ и запашненькій василѣчокъ“ ¹⁾! Ефименко помѣщаетъ ее среди заклинаній. Аничковъ называетъ чѣмъ-то „въ родѣ заговора или присказки“ ²⁾. Но вотъ заговоръ уже въ формѣ настоящей пѣсни, исполнявшейся еще въ 60-хъ годахъ прошлаго столѣтія въ Саратовской губ.. Для пѣнія ея мальчики и дѣвочки взбирались на крыши избъ съ жаворонками изъ тѣста.

„Жаворонки, жавороночки!
Прилетите къ намъ,
Принесите намъ,
Лѣто теплое,
Унесите отъ насъ
Зиму холодную;
Намъ холодная зима
Надоскучила,
Руки, ноги отморозила“ ³⁾!

Чаще всего теперь подобныя пѣсни или присказки исполняются дѣтьми. Но раньше это было обязанностью взрослыхъ. „Самый обрядъ закликанія сохранился въ Бѣлоруссіи и нѣкоторыхъ мѣстахъ Великороссіи. На Евдокію (1-го марта), на 40 мучениковъ (9-го марта) или на Благовѣщеніе (25-го марта) молодежь собирается на пригоркахъ, крышахъ амбаровъ и вообще на возвышенныхъ мѣстахъ и тутъ распѣваетъ особыя пѣсни. Кое-гдѣ этотъ обрядъ тянется весь великій постъ, и хоры разныхъ деревень перекликаются такъ, чтобы пѣніе ихъ не умолкало и гдѣ-нибудь, хоть вдалькѣ, да слышалась пѣсня. Въ Буйскомъ уѣздѣ Костромской губ., по словамъ Снегирева, дѣ-

¹⁾ Ефименко, Сбор. мал. закл., № 208.

²⁾ Аничковъ, *ibid.*, 91.

³⁾ *Ibid.*, 93.

вушки совершали свое заклинаніе, стоя по поясъ въ водѣ, или, если еще не растаялъ ледъ, то вокругъ проруби. Обрядъ этотъ производится иногда рано утромъ, еще до восхода солнца“ 1).

Обратный процессъ—переходъ заговора въ обрядовую пѣсню, можетъ наблюдаться на слѣдующемъ примѣрѣ. У сербовъ существуетъ обрядъ „на ранило“, близко подходящій къ русскому „кликанью“, „гуканью“ весны. Въ пѣсняхъ, поющихя при обрядѣ, часто фигурируетъ припѣвъ „Рано најрано!“ или „Рано, ранано!“ Аничковъ въ ряду другихъ пѣсенъ, относящихся къ этому обряду, приводитъ одну чешскую, которую произносятъ передъ восходомъ солнца въ полѣ на Великую Пятницу, стоя на колѣняхъ.

Ráno, ráno raničko,
 Dřív než vyšlo slunečko,
 Židé pana Ježiše jali.
 On se třás, oni se ho ptali:
 Pane máš-li zimici?
 „Nemám, onež miti bude,
 Kdo na mou smrt pamatovat bude“ 2).

По поводу нея изслѣдователь замѣчаетъ: „Въ этой странной пѣснѣ сохранился все-таки напѣвъ, соответствующій нашему „рано ой рано“ и сербскому „рано најрано“ 3). Если бы это была пѣсня, то она дѣйствительно была бы странной. Но въ томъ-то и дѣло, что это не пѣсня. Недаромъ при исполненіи ее не поютъ, а говорятъ. И наѣрное ее никогда не пѣли. Это наглядное доказательство того, что заговоры не обломки пѣвшихся когда-то заклинаній, а пѣсенная форма ихъ явленіе позднѣйшее. Даже получивши такую форму, они все-таки не поются. Аничкова, очевидно, пѣсенная форма и ввела въ заблужденіе. Она сблизила апокрифическій рассказъ съ пѣсней. А начальные стихи—

1) Ibid., 89—90.

2) Ibid., 100.

3) Ibid.

Ráno, ráno raničko,
Dřív než vyšlo slunečko

и обстоятельства, при которыхъ заговоръ произносится, дали поводъ отнести его къ ряду пѣсенъ „на ранило“. Но это все-таки не обрядовая пѣсня, а простой заговоръ отъ трясовиць, лихорадки. Мотивъ трясущагося и вопрошаемаго Христа получилъ общеевропейское распространение въ заговорѣ этого рода. Первоначально онъ не былъ стихотворнымъ, а представлялъ простой апокрифическій рассказъ. Потомъ уже „сговорился“ въ стихъ. Совершенно то же самое произошло, какъ было отмѣчено выше, съ апокрифическимъ „сномъ Богородицы“. Подобной же переработкѣ подверглись и многіе другіе апокрифическіе сюжеты. Особенно это наблюдается на Западѣ. На Западѣ главнымъ образомъ распространенъ и мотивъ вопрошаемаго Христа. У насъ—преимущественно въ Малороссіи. Навѣрное, пришелъ съ Запада. En Bourbonnais—

„Quand Jésus portait sa croix, survint un juif nommé Marc-Antoine, qui lui dit: „Jésus tu trembles“. Jésus lui répondit: „Non, je ne tremble ni ne frissonne, et celui qui prononcera ces paroles dans son coeur, n'aura jamais ni fièvre, ni frisson: Dieu a commandé aux fièvres tertresses; fièvre quarte, fièvre intermittente, fièvre puer-puérale, de se retirer du corps de cette personne. Jésus, Marie, Jésus“ 1).

Заговоръ читается до и послѣ восхода солнца. Знаютъ такіе заговоры и англичане.

When our Saviour Jesus Christ Saw the Croos where on he was to be Crusified his bodey shaked the Juse said unto him shure you have got the Ague Jesus ancered and said wosoever beleveth in me and wereth these wordes shall never have the ague nor fever Amen Amen Amen † 2).

Тотъ же мотивъ встрѣчается и въ нашихъ заговорахъ, хотя и въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Такъ, одна молитва отъ трясавиць начинается:

„Во святую и великую пятницу, егда распяша жидове

1) *Révue d. T. P.*, t. 18, p. 298.

2) *Folk-Lore*, VI, 204; ср. *ibid.* V, 198.

Господа нашего І. Хр. С. Б., онъ же на крестѣ висяще и дрожаше, а жидове у креста Господня стояще и мучаху Господа рекоша Іисусу: „что дрожиши“, Іисусъ же рече имъ:— дрожу ради великія немощи, студеныя стрясавицы.—Іисусъ же Христосъ моляся ко Отцу своему глаголя:—Отче, молю тя о всѣхъ людяхъ страсть мою поминающихъ и сею болезнію. страждущихъ, избави ихъ отъ той, и сію мою молитву кто при себѣ носяще отъ всѣхъ трясавицъ, да будетъ больнымъ Іисусъ исцѣленіе, грѣшнымъ спасеніе, немощнымъ избавленіе...“¹⁾ Еще большее измѣненіе молитвы находимъ въ Малороссіи. „У недѣлю рано, якъ сонце сходило, Христа до Ратуша приведено. Стали ёго вязати и въ стовпа мордовати. Стоить Жидъ, трясетьця. „Чого ты, жиде, боишься?“—„Я не боюсь, тѣлькѣ въ мене руки и ноги трясутьця. Царь Давыдъ позаганявъ Иродовы дочки въ каменній горы, ставъ ихъ каменовати и печатовати. Кто те можеть знати, одъ нынѣ и до вѣку у него не можеть вона бувати“²⁾. Изъ русскихъ редакцій видно и то, почему чешская редакція начинается словами—

Рано, рано гани́ско...

а также, почему обрядъ приурочень къ Великой пятницѣ. Въ „Великую пятницу“, „рано, якъ сонце сходило“ происходитъ описываемое событіе. Слѣдовательно, начало чешскаго стиха вовсе не является остаткомъ запѣва „на ранило“, а приуроченіе обряда къ веснѣ не свидѣтельствуетъ о принадлежности его къ весеннимъ обрядамъ. Оно согласуется въ этомъ случаѣ съ церковнымъ преданіемъ.

Кромѣ такого взаимодѣйствія между пѣснями и заговорами существуетъ между ними тѣсное родство съ точки зрѣнія самыхъ приемовъ творчества и результатовъ ихъ. Отмѣчу три главныхъ точки соприкосновенія: 1) слово на первыхъ ступеняхъ служитъ болѣе нагляднымъ выраженіемъ смысла обряда, 2) пѣсня принимаетъ видъ пожеланія, выраженнаго въ формѣ сравненія, и произносится съ цѣлью вызвать желанное, 3) оправданіе обряда миеомъ (какъ въ заговорѣ, такъ и въ пѣснѣ дѣйствующія лица

¹⁾ Ефименко. Матеріалы, Е, 46, в.

²⁾ Ефименко, Сб. мал. закл., № 35.

святые). Разница почти всегда замѣчается въ томъ, что въ пѣсняхъ-заклинаніяхъ лирической элементъ беретъ верхъ надъ эпическимъ. О причинѣ такого явленія было уже говорено. Въ виду того, что обрядовая пѣсня давно уже утратила свой первоначальный видъ, подверглась сложнымъ перерожденіямъ, трудно будетъ подыскать примѣры, подтверждающіе вразъ всѣ 3 положенія. Чаще всего неясности касаются третьяго пункта.

Начнемъ съ пѣсенъ, сопровождающихъ обрядъ заклинанія дождя, сходный у всѣхъ почти европейскихъ народовъ. Изслѣдоваль его магическій характеръ Фрезеръ, потомъ Аничковъ. Суть обряда сводится къ обливанію водой убраннаго въ зелень человѣка. Вѣрнѣе даже—обливанію зелени, что изображало ораженіе ея дождемъ. Человѣкъ убираться зеленью сталъ уже послѣ. У венгерскихъ румынъ во время засухи женщины убираютъ цвѣтами дѣвочку и ходятъ съ ней по деревнѣ. При этомъ дѣвочку поливаютъ (arroseg—обрызгиваютъ!) водой и поютъ. Вотъ французскій переводъ пѣсни:

Que la pluie tombe,
Et nous mouille de pied en cap,
Que du talon elle s'en aille dans la terre,
De la terre dans les sources,
Ruine de la terre desséchée,
Que la pluie tombe ¹⁾).

Пѣсня интересна тѣмъ, что все ея содержаніе взято изъ наличнаго обряда. Конечно, формы пожеланія обрядъ не могъ дать; но въ сущности вѣдь и обрядъ выражаетъ пожеланіе уже тѣмъ самымъ, что онъ совершается съ опредѣленною цѣлью. Что показываетъ обрядъ? Онъ показываетъ, какъ дождь мочить человѣка, какъ вода течетъ съ головы къ пяткамъ, съ пятокъ въ землю, собирается въ ручейки и разрыхляетъ изсохшую землю. Совершенно то же самое говорится и въ пѣснѣ — и ничего больше. Полнѣйшій параллелизмъ между словомъ и дѣйствіемъ, явле-

¹⁾ Revue d. T. P., t. 15, 168.

ніе—характерное для заговора, не утратившаго еще органической связи съ магическимъ обрядомъ. Въ то же время содержаніе пѣсни указываетъ на ея болѣе позднѣе происхожденіе сравнительно съ обрядомъ заклинанія дождя. Въ пѣснѣ не наблюдается никакихъ наслоеній, происшедшихъ подъ вліяніемъ перемѣны понятій участниковъ обряда. Равно нѣтъ никакихъ наростовъ, если не считать за таковой растянутасть текста. Она прямо выросла изъ обряда. Но самъ-то обрядъ до того времени, какъ изъ него родилась данная пѣсня, уже пережилъ длинную исторію. Слѣдить за ней здѣсь я не буду, потому что главная цѣль работы—исслѣдованіе заговора, заклинанія, а не обряда. Но все-таки укажу на то, что первоначальное орашеніе зелени обратилось въ обливаніе человѣка. Возникновеніе приведенной выше пѣсни относится именно къ послѣдней стадіи. На это указываетъ отсутствіе въ пѣснѣ упоминанія о зелени. Упоминается только человѣкъ. Но, что обрядъ произошелъ изъ первоначальнаго орашенія зелени, на это указываетъ та подробность, что дѣвочка, обливаемая водой, коронуется цвѣтами. Одну изъ переходныхъ ступеней обряда между орашеніемъ зелени и обливаніемъ человѣка находимъ у сербовъ. Тамъ дѣвушка, которую обливаютъ, раздѣвается до-нага и покрывается только зелеными вѣтками и листьями ¹⁾. Другая румынская пѣсня, связанная съ тѣмъ же обрядомъ, хотя и представляетъ по формѣ пожеланіе, выраженное въ формѣ сравненія, но уже утратила органическую связь съ обрядомъ. Въ ней поется:

„Какъ теперь текутъ слезы, такъ пусть потечетъ и дождь, какъ рѣка... пусть наполнятся каналы, пусть станутъ расти всякая зелень и всякая трава“ ²⁾.

Еще одна пѣсня:

Мы идемо преко села
А облаци преко неба,
А ми бржи, облак бржи,
Облаци нашъ претекоше,
Жито, вино поросише.

¹⁾ Аничковъ, *ibid.*, 212.

²⁾ *Ibid.*, 213.

Аничковъ по поводу нея замѣчаетъ: „Эта пѣсня составляетъ по своей формѣ самый чистый типъ пѣсеннаго заклинанія, какой мнѣ до сихъ поръ встрѣтился. Здѣсь вполне ясно чувствуется та вѣра въ магическую силу слова, на которой основано всякое заклинаніе“ ¹⁾. Что она сравнительно чистый типъ пѣсеннаго заклинанія, это, пожалуй, и вѣрно. Но невѣрно то, что, будто бы, она ясно представляетъ вѣру въ магическую силу слова. Дѣйствительно, она представляетъ вѣру въ магическую силу, но не слова, а обряда. Вѣдь въ пѣснѣ говорится, что облако подходит не по мѣрѣ того, какъ поется пѣсня, а по мѣрѣ того, какъ подходитъ толпа участниковъ обряда, закликающихъ дождь, изображая его кропленіемъ и обливаніемъ. Въ данномъ случаѣ толпа приравнивается къ дожденосному облаку. Опять первоначальная магическая сила не въ словѣ, а въ дѣлѣ. Съ теченіемъ времени заклинательныя пѣсни на дождь обратились въ молитвы-пѣсни. Такова, напримеръ, пѣсня:

Молимо се вишнемъ Богу
Да удари росна киша... ²⁾.

Теперь перейдемъ къ другому обряду—опахиванію. Опакиваніе чаще всего совершается во время эпидемій. Смыслъ его—обведеніе магическаго круга; пріемъ, знакомый намъ уже по берегамъ. Пріемъ этотъ извѣстенъ былъ и древнимъ римлянамъ, опахивавшимъ города, извѣстенъ на Западѣ широко практиковался и кое-гдѣ все еще практикуется и у насъ. У насъ существуютъ и пѣсни, специально относящіяся къ обряду. Обрядъ совершается ночью; въ немъ принимаютъ участіе однѣ женщины. Соху тянетъ обыкновенно или вдова, или беременная женщина, или старуха. Вся сила въ дѣйствиі, а не въ пѣсняхъ. Это видно уже изъ того, что обрядъ иногда совершается въ глубокомъ молчаніи ³⁾. Магическій кругъ мѣшаетъ проникновенію въ деревню болѣзни, которая обыкновенно представляется въ видѣ живого существа, иногда человѣка. Но, чтобы слу-

¹⁾ Ibid., 214.

²⁾ Ibid., 214.

³⁾ Поновъ, *ibid.*, 191.

чайно еще во время опахиванія она не попала въ кругъ, стараются ее въ это время отогнать. Для этого вооружаются косами, серпами, кочергами и т. п. и размахиваютъ ими ¹⁾. Если попадется во время процессіи какое-нибудь живое существо, его убиваютъ (иногда даже человѣка), полагая, что болѣзнь, спасаясь, приняла видъ животного ²⁾. Иногда во время обхода кричать: „зарублю! застѣку“ ³⁾!. Подобные угрожающіе крики вмѣстѣ съ описаніемъ обряда и послужили началомъ заклинаній. Поповъ сообщаетъ слѣдующую пѣсню, поющуюся при опахиваніи отъ холеры.

Мы идемъ, мы ведемъ
И соху, и борону,
Мы и пашемъ, и боронимъ,
Тебѣ, холерѣ, бороду своротимъ.
Сѣемъ мы не въ рожу землю
И не родимъ сѣмена ⁴⁾.

Пѣсня распадается на два элемента: 1) угроза и 2) описаніе обряда. Угроза первоначально производилась различными орудіями. Какъ приростала къ угрозѣ дѣйствіемъ угроза словесная, мы видѣли выше (стр. 144). Такимъ образомъ, опять вся пѣсня выросла изъ обряда. Для пониманія послѣднихъ двухъ строкъ—

„Сѣемъ мы не въ рожу землю
И не родимъ сѣмена“ —

обратимся къ пѣснѣ отъ „коровьей смерти“.

Опахивая деревню отъ „коровьей смерти“, поютъ:

Вотъ диво, вотъ чудо,
Дѣвки пашутъ,
Бабы песокъ разсѣваютъ,
Когда песокъ взойдетъ,
Тогда къ намъ смерть придетъ ⁵⁾.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Аванасьевъ, *ibid.*, I, 568.

³⁾ Жив. Ст., 1901, I, 125.

⁴⁾ Поповъ, *ibid.*, 192.

⁵⁾ Аничковъ, *ibid.*, 267.

Значить, во время паханія сѣялся песокъ. Обрядъ сѣянія песка въ проведенную борозду сохранился въ Курской, Орловской, Воронежской губ. Песокъ сѣютъ вдовы, а сохой управляетъ дѣвка, рѣшившая не выходить замужъ. Везетъ соху баба-неродиха ¹⁾. Такимъ образомъ все символизируетъ безплодіе. Въ первой пѣснѣ этотъ обрядъ далъ лишь только лишнюю деталь въ описаніи. Во второй— изъ него уже родился мотивъ невозможности, широко практикующійся въ заговорахъ. Иногда въ обрядѣ опахиванія вмѣсто угрожающихъ орудій появляются иконы и свѣчи. Сообразно съ этимъ измѣненіемъ характера процессіи измѣняется и пѣсня.

Выйди вонъ, выйди вонъ
Изъ села, изъ села.
Мы идемъ мы идемъ
Девять дѣвокъ, три вдовы
Со ладономъ, со свѣчами,
Съ Божьей Матерью ²⁾.

Это уже результатъ воздѣйствія христіанскихъ понятій на дохристіанскій обрядъ и пѣсню. Развитіе пѣсенъ-заклинаній отъ смерти совершалось или задолго до христіанства, или по крайней мѣрѣ въ сторонѣ отъ христіанства. На это указываетъ сохранившаяся длинная пѣсня эпического характера, поющая при опахиваніи; она чужда всякаго христіанскаго элемента. Въ ней даже нельзя заподозрить и забытой христіанской символики, что и вполнѣ понятно. Вѣдь церковники, которымъ Мансицца приписываетъ внесеніе въ заговоры символики, не могли, конечно, имѣть какое-либо отношеніе къ обряду, совершающемуся бабами. Они могли только выражать общее отрицательное отношеніе церкви къ такимъ обрядамъ.

Отъ океанъ-моря глубокаго...
Выходили дванадцать дѣвъ,
Шли путемъ, дорогою немалою

¹⁾ Аванасъевъ, *ibid.*, I, 567.

²⁾ Аничковъ, *ibid.*, 267—8.

По крутымъ горамъ, высокімъ,
Ко тремъ старцамъ старымъ...
„Ставьте столы бѣлодубовые...
Точите ножи булатные,
Зажигайте котлы кипучіе,
Колите, рубите на мертво
Всякъ животъ поднебесный...“
[На крутой горѣ высокой
Кипятъ котлы кипучіе,]
Во тѣхъ котлахъ кипучіихъ
Горитъ огнемъ негасимымъ
Всякъ животъ поднебесный,
Вокругъ котловъ кипучіихъ
Стоять старцы старые
Поютъ старцы старые
Про животъ, про смерть,
Про весь родъ человѣчь.
Кладутъ старцы старые
Всему міру животы долгіе;
Какъ на ту ли на злую смерть
Кладутъ старцы старые
Проклятыице великое.
Сулятъ старцы старые
Вѣковѣчну жизнь
На весь родъ человѣчь ¹⁾.

Воздержусь отъ разрѣшенія вопроса о томъ, кто такіе старцы и дѣвы. О. Миллеръ въ старцахъ видитъ свѣтлыхъ божествъ, а 12 дѣвъ сближаетъ съ трясавицами ²⁾. Мнѣ кажется, что въ пѣснѣ несомнѣннымъ можно принять только общее свидѣтельство о какихъ-то искупительныхъ жертвахъ-чарахъ. Пѣсня только описываетъ такую жертву въ преувеличенныхъ и фантастическихъ чертахъ—пріемъ, постоянно наблюдающійся въ заговорахъ, оторвавшихся уже отъ породившаго ихъ обряда. Въ жертву приносились животныя, а можетъ быть даже и люди. Указанія на искупительную жертву, приносившуюся во время эпидемій и

¹⁾ О. Миллеръ, Опытъ, 70—71.

²⁾ Ibid., 71.

вообще при желаніи избавиться отъ смерти, сохранились въ уцѣлѣвшихъ кое-гдѣ обычаяхъ (не только у насъ, но и у другихъ народовъ) зарывать въ землю какое-нибудь животное во время эпидемій ¹⁾). Подобная искупительная жертва и породила приведенную выше пѣсню.

Обратимся теперь къ одному изъ украинскихъ мотивовъ купальскихъ пѣсенъ. Вотъ одинъ изъ множества вариантовъ:

Oj na kupajli ohón horýt',
A u Iwana serce bołýt',
Nechàj bołýt', nechàj znaje,
Nachàj inszozji ne zajmaje,
Nechàj jidnú Hannu maje ²⁾).

Интересно то обстоятельство, что варианты пѣсни состоятъ главнымъ образомъ въ замѣнѣ именъ. Я отношу пѣсню къ заклинаніямъ на томъ основаніи, что, во-первыхъ, обрядъ, съ какимъ она связана, обладаетъ магической силою. Также и вещи, имѣющія къ нему отношеніе. Выше мы видѣли предохранительный характеръ пляски вокругъ купальскихъ огней. Вѣтви купальскаго дерева также обладаютъ магической силой. Ихъ разбрасываютъ по огородамъ, приговаривая:

Jak nasz Kupajło buw krasny,
Szob naszymy ohirký buły taki rasny ³⁾).

Во-вторыхъ, и самая пѣсня имѣетъ магическій характеръ. Хотя здѣсь и нѣтъ сравненія, однако, есть сопоставленіе, т. е. видъ того же психологическаго параллелизма, только представляющій болѣе раннюю ступень. Отъ сопоставленія одинъ шагъ и къ сравненію. А въ данномъ случаѣ, слѣдовательно, только шагъ къ тому, чтобы пѣсня приняла форму, типичную для заговора (по опред. Потебни). И получится заговоръ на любовь. Это будетъ

¹⁾ Виноградовъ, *ibid.*, стр. 81.

²⁾ Moszyńska, *ibid.*, 27.

³⁾ *Ibid.*, 25.

еще нагляднѣе, если мы сравнимъ пѣсню съ латинскимъ *incantatio—Limus ut hic etc.* Какъ тамъ проводится параллель между высыханіемъ предметовъ отъ священнаго огня и любовной тоской Дафниса, такъ и здѣсь параллель между болью сердца Ивана и горѣніемъ купальскаго огня. Вѣроятно, и цѣль обѣихъ пѣсенъ была одинакова—присушить любимаго человѣка. Сравненіе пѣсни съ русскими присушками опять говоритъ въ пользу того, чтобы считать ее заклинаніемъ. Тамъ проводится параллель между огнемъ и любовью—и тутъ также. Отмѣченная выше переѣмчивость именъ въ пѣснѣ тоже, мнѣ кажется, говоритъ за это. Пѣсня сначала, очевидно, представляла собою общую формулу, въ которую имена вставлялись по желанію участниковъ. По заговорной терминологіи на ихъ мѣстѣ пришлось бы поставить—и. р.. Особенному укрѣпленію въ пѣснѣ имени Ивана, можетъ быть, способствовало, съ одной стороны, приуроченіе обряда къ Иванову дню, а съ другой—наибольшая сравнительно съ другими распространенность этого имени въ народѣ. Поэтому исполнѣ естественно, что оно чаще другихъ вставлялось въ пѣсню-заклинаніе. А когда заклинаніе уже обратилось въ простую забаву, имя Ивана по традиціи продолжало упоминаться въ ней чаще другихъ.

До сихъ поръ въ разбиравшихся пѣсняхъ не было еще намекъ на святыхъ. Но извѣстно, какъ часто святые выступаютъ въ обрядовыхъ пѣсняхъ въ качествѣ дѣйствующихъ лицъ. Возьмемъ для примѣра случай, когда въ пѣснѣ святые занимаются хозяйственными работами (напр., пахутъ). Откуда взялся такой сюжетъ? Изъ апокрифа? Зачѣмъ потребовалось обрабатывать въ пѣснѣ такой мотивъ? Можетъ быть дѣйствовало религіозное чувство, какъ при созданіи духовнаго стиха? Мнѣ кажется, что ни апокрифы, ни религіозное настроеніе не имѣли здѣсь рѣшительно никакого значенія. Все произошло какъ результатъ приложенія къ обрядовой пѣснѣ приемовъ заговорнаго творчества. А почему въ заговоры попали святые, мы видѣли. Интересно, что въ самыхъ заговорахъ встрѣчаются сюжеты совершенно параллельные пѣсеннымъ. Сходство, по моему, произошло вовсе не отъ заимствованія пѣсенъ у заговоровъ или наоборотъ. Нѣтъ, сюжеты родились сход-

ными независимо другъ отъ друга. У насъ, напр., въ колядскихъ пѣсняхъ разсказывается о Христѣ, пашущемъ въ полѣ. А вотъ нѣмецкій заговоръ отъ болѣзни Adel (у насъ ее называютъ „волосомъ“).

Unser Heiland ackert.
Was ackert er?
Er ackert immer hin und her,
In die Ling und Lang, in die Kreuz und Quer,
Er ackert zuletzt drei Würmer her,
Der eine ist schwarz,
Der andre ist weiss,
Der dritte ist roth,
Der Wurm ist todt ¹⁾.

По другой редакціи пашетъ Христось и Петръ. Заговоръ кончается характерной фразой—Hiermit sind dem NN alle seine Würmer tot ²⁾. На что подобное заключеніе указываетъ, мы уже видѣли при изслѣдованіи мотива мертвой руки. Хотя заговоръ и представляетъ изъ себя рифмованный стихъ, однако, это отнюдь не пѣсня. Онъ никогда не пѣлся и сложился подъ вліяніемъ симпатическаго приема лѣченія „волоса“. Приемъ такой: разрываютъ землю, отыскиваютъ дождевого червя, привязываютъ его къ больному мѣсту и оставляютъ такъ умирать. вмѣстѣ со смертью дождевого червя умретъ и внутренній червь-волосъ. Или же толкутъ нѣсколько червей и привязываютъ къ больному мѣсту ³⁾. На лѣченіе червемъ, по моему мнѣнію, и указываетъ отмѣченное выше окончаніе заговора. Разсказъ о Спасителѣ, разыскивающимъ червей, явился для того, чтобы оправдать такой приемъ лѣченія. Разсказъ вовсе не взятъ изъ какого-нибудь апокрифа; онъ созданъ, такъ сказать, на мѣстѣ. Что первоначально говорилось не о паханіи Христа, а только о паханіи знахаря, свидѣтельствуетъ слѣдующая редакція:

¹⁾ Bartsch, *ibid.*, 369.

²⁾ Ammann, *ibid.*, 206.

³⁾ Bartsch, *ibid.*, 369.

Ich fur auf einen Acker,
 [Auf dem Acker] da fand ich drei Wörmer,
 Der einer war weiss,
 Der ander war schwarz,
 Der dritte war roth... 1).

Въ украинскихъ заговорахъ наблюдается подобный же процессъ зарожденія на почвѣ: обряда мотива работающихъ въ полѣ святыхъ. Тамъ въ качествѣ приворота (средство заставить любить кого-нибудь) употребляется „плакунъ-трава“—золототысячникъ. Всякій, кто ею умывается, вызываетъ въ другихъ такое сильное къ себѣ расположеніе „що при одномъ взглядѣ аж плакать хоченця“ 2). Такова ея могучая сила. Но, какъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, возникаетъ вопросъ: откуда же эта сила? Шаблонно и рѣшеніе. Привлекается святая личность. Название травы дало и первый толчекъ къ подборанію сюжета извѣстнаго направленія. Травка родилась изъ слезъ Божьей Матери. Потому она и всѣмъ травамъ матери, поясняетъ голубиная книга. Что преданіе родилось отъ названія травы, а не наоборотъ, подтверждаетъ то обстоятельство, что сами знахарки, объясняютъ происхожденіе названія ея изъ свойствъ самой травы, а не изъ легендарнаго разсказа о ея происхожденіи: „таке мення од того, що як хто подивиця, то аж плакать хоченця“ 3). И самое мѣсто нахождения травы (трясины) имѣетъ скорѣе отношеніе къ темнымъ силамъ, чѣмъ къ Богородицѣ 4). Именно трясины народъ считаетъ убѣжищемъ нечисти. О томъ же свидѣтельствуетъ и общій характеръ всѣхъ приворотовъ. Въ громадномъ большинствѣ случаевъ въ нихъ обращаются къ темнымъ силамъ, а не къ свѣтымъ. Такимъ образомъ, можно предполагать, что Богородица оказывается привлеченной только впоследствии для объясненія чудесной силы травы. Рождается приблизительно такой заговоръ:

1) Ibid., 428.

2) Ивашенко, *ibid.*, 14.

3) Ibid., 26.

4) Ibid., 14.

Божа Мати ходила,
Се зілля родила,
І я се зілля рвала,
Божа матір поміч довала ¹⁾).

Заговоръ читается при собираніи травы. Отъ этого заговора уже совсѣмъ недалеко и до того, чтобы заставить Б. Матерь работать на полѣ. Въ одномъ заговорѣ, читающемся при собираніи травъ, находимъ слѣдующее:

Святой Аврам все поле горав,
А Сус Христос сїав;
Матір Божа копала
І порожденним, благословенним сасам
На поміч давала...“ ²⁾).

Такимъ образомъ, мы видимъ, какъ мотивъ работающихъ въ полѣ святыхъ можетъ развиваться совершенно самостоятельно благодаря заговорному приему творчества. Для этого не требуется существованія болѣе ранняго соответствующаго разсказа, какъ для созданія мотива отстрѣливанія болѣзней не требовалось предварительнаго существованія подобнаго апокрифа.

Обратимся теперь къ обрядовымъ пѣснямъ, также говорящимъ о работающихъ въ полѣ святыхъ.

Ей въ полѣ, полѣ, въ чистейкомъ полѣ—
Тамъ-же ми й оре золотый плужокъ,
А за тимъ плужкомъ ходить самъ Господь;
Ему погонять та святой Петро;
Матенка Божа насѣнечько (сѣмена) носитьъ,
Насѣнья носитьъ, пана Бога проситьъ:
„Зароди, Божейку, яру пшеничейку,
Яру пшеничейку и ярейке житце!
Буде тамъ стебевце саме тростове,
Будуть колосойки, якъ былинойки,

¹⁾ Ibid., 26.

²⁾ Ibid., 27.

Будуть копойки, якъ звѣздойки,
Будуть стогойки, якъ горойки,
Зберутся возойки, якъ чорны хмаройки... 1).

Пѣсня эта связана съ обрядомъ, нѣкогда имѣвшимъ магическую силу и сопровождавшимся заклинаньями. Цѣль его была спобствовать хорошему урожаю. Если мы взглянемся въ самую пѣсню, то увидимъ, что и она представляетъ по своему содержанію и конструкціи чистѣйшій видъ заговора. Дѣйствительно, ее можно разбирать совершенно такъ же, какъ разбирались выше заговоры. Здѣсь ядро заговора состоитъ въ пожеланіи, выраженномъ въ формѣ сравненія (типично для заговоровъ). Вложенъ заговоръ въ уста Б. М. (оправданіе силы слова). Для оправданія силы слова создана эпическая часть, описывающая самый магическій обрядъ и въ то же время сообщающая ему священный авторитетъ. Еще нагляднѣе это видно въ другой, болѣе краткой редакціи и, вѣроятно, болѣе ранней.

Въ поли-поли плужокъ ходить,
За тимъ плужкомъ Господь;
Матерь Божа јасти носить:
„Оры, сынку, довгу ниву,
Будешъ сіять жито-пшеницу,
А колосочки—якъ пирожочки“ 2).

Сродство эпическихъ частей безспорно. Сомнѣніе можетъ только возникнуть относительно той части, какую я отождествилъ съ собственно заговоромъ, — лирической. Правда, сходство между ними очень небольшое. Одна только послѣдняя строчка можетъ быть сопоставлена съ рядомъ параллелизмовъ первой пѣсни. Однако, мнѣ кажется, что сравненіе въ родѣ—„колосочки—якъ пирожочки“—и могло дать толчекъ всему ряду параллелизмовъ, какіе мы находимъ во второй пѣснѣ. Конечно, при этомъ необходимо допустить существованіе цѣлаго ряда промежуточныхъ ре-

1) Леонасьевъ, *ibid.*, III, 758.

2) Веселовскій, Три главы, 35.

дакцій, въ чемъ нѣтъ никакого сомнѣнія при широкой распространенности пѣсни и обряда, распространенности почти общеевропейской ¹⁾). Сначала въ нихъ еще сохранялось первоначальное сравненіе. Потомъ оно затерялось въ рядѣ новыхъ, созданныхъ по его образцу, и, наконецъ, выпало. Считать сравненіе—„колосочки—якъ пирожочки“—первоначальнымъ побуждаетъ меня рядъ аналогій изъ разобранныхъ выше заговоровъ. Мы уже видѣли, что въ заговорныхъ параллелизмахъ, какъ бы они разнообразны и отвлеченны ни были, всегда надо искать основного, въ которомъ параллель проводится между желаннымъ и какимъ-нибудь реальнымъ явленіемъ, имѣющимъ непосредственное отношеніе къ соотвѣтствующему симпатическому обряду. Иногда этотъ основной параллелизмъ, благодаря наплыву новыхъ, случайно набранныхъ, потомъ утрачивался (ср. хотя заговоры отъ воровъ). Прикладывая тотъ же методъ изслѣдованія къ пѣснѣ, мы видимъ, что въ болѣе пространномъ вариантѣ нельзя указать такого ядра. Параллелизмъ же „колосочки—якъ пирожочки“ вполне можетъ быть признанъ таковымъ. Откуда могло взяться такое сравненіе? Вспомнимъ, что обрядъ калядованія сопровождается обильными подачами калядовщикамъ съѣстныхъ припасовъ. Даютъ и пироги. Первоначально, мнѣ думается, когда смыслъ всего плужнаго обряда былъ еще для всѣхъ ясенъ, только пироги и подавались. Полученіе пироговъ—смыслъ и завершеніе обряда. Калядовщики изображали въ плужномъ дѣйствіи начало запашки. Полученіе пироговъ результатъ запашки. Такимъ образомъ, полученіе пироговъ изображало въ обрядѣ будущій хорошій сборъ хлѣба. Поэтому-то калядовщики такъ рѣшительно и заявляютъ:

Кто не дастъ пирога,
У того быка за рога.

Мы теперь смотримъ на такія присказки калядовщиковъ, какъ на шутки веселящейся молодежи. Но подобныя угрозы нѣкогда имѣли вполне серьезный характеръ, такъ же, какъ

¹⁾ Веселовскій, Разысканія, VII, 77—120.

серіозенъ и значителенъ былъ и весь обрядъ. Вѣдь для калядовщиковъ полученіе или неполученіе пирога тогда означало не большую или меньшую сытость предстоящей пирушки, а означало результатъ всѣхъ его полевыхъ работъ, всю его судьбу въ предстоящемъ году. Поэтому всякій, подающій пирогъ, способствовалъ богатству предстоящаго урожая; всякій отказывающій—недороду. Если послѣ всего сказаннаго и можетъ быть еще сомнѣніе относительно происхожденія самой формулы пожеланія въ разбираемой пѣснѣ, то относительно эпической части ея этого уже быть не можетъ. Эпическая часть развилась изъ обряда, и сейчасъ кое-гдѣ еще исполняющагося. Это плужный обрядъ. Теперь онъ исполняется чаще дѣтьми. Но раньше онъ имѣлъ важное значеніе—обеспеченіе удачи предстоящей запашки и урожая. Во время обряда „пашуть землю, какъ бы приготовляя ее для посѣва, причемъ пѣснями и тѣлодвиженіями представляютъ процессъ паханія“ 1). Участвовалъ въ обрядѣ и плугъ, о которомъ поется въ разбирающихся колядкахъ 2). Изъ этого-то обряда и развилась пѣсня. Въ ней, какъ и въ нѣмецкомъ заговорѣ съ мотивомъ пахущаго Христа, первоначально паханіе не приписывалось Христу или святымъ, а пѣвшіе говорили лишь только о своемъ паханіи. На это указываетъ румынская пѣсня. Тамъ во время плужнаго дѣйства въ пѣснѣ поется: „...Шли мы въ одинъ святой четвергъ съ плугомъ о 12 быкахъ, по яровому полю, хорошо вспаханному, отлично засѣянному“ 3). Потомъ уже дѣйствіе было перенесено на святыхъ. Причину такой замѣны мы уже знаемъ по заговорамъ.

Такъ въ заговорахъ и въ колядкахъ вполне самостоятельно развились очень сходные мотивы: и тутъ и тамъ Христось пашеть въ полѣ. Однако, смѣшивать ихъ, какъ это дѣлаетъ Мансикка 4), ни въ коемъ случаѣ нельзя. Мы видѣли, что каждый изъ нихъ развился изъ вполне самостоятельнаго обряда. Разницей обрядовъ объясняется и разница въ самыхъ мотивахъ. Въ одномъ случаѣ паханіе

1) Ibid., VII, 112.

2) Веселовскій, Три главы изъ пет. поэт., 35.

3) Веселовскій, Разысканія, VII, 116.

4) Mansikka, *ibid.*, 60—68.

производится съ цѣлью отысканія червей, а въ другомъ— съ цѣлью застѣва поля. И если для Мансикка заговоры съ мотивомъ пахущаго Христа имѣють „чисто символическое“ значеніе и изображаютъ побѣду надъ дьяволомъ (змѣя, червь), и самый мотивъ произошелъ „безъ всякаго сомнѣнія“ изъ апокрифическаго разсказа ⁵⁾, то для меня во всемъ этомъ очень и очень большое сомнѣніе. Въ самомъ цѣлѣ, мы видѣли, что мотивъ пахущаго Христа могъ развиться изъ обряда совершенно такъ же, какъ развился цѣлый рядъ другихъ заговорныхъ мотивовъ. Сближенія, какія находитъ Мансикка между заговорнымъ мотивомъ и апокрифическимъ разсказомъ, ровно ничего не доказываютъ. Центръ апокрифа по списку, на какой ссылается Мансикка, заключается въ разсказѣ о томъ, какъ Христосъ увидѣлъ въ полѣ пахаря, взялъ у него плугъ, провелъ три борозды и, благословивши плугъ, опять отдалъ его владѣльцу. За этимъ слѣдуетъ похвала, въ которой перечисляется рядъ предметовъ съ эпитетомъ „блаженный“, къ какимъ прикоснулся Христосъ. Въ апокрифѣ Христосъ проводитъ три борозды. Мансикка подчеркиваетъ, что и въ нѣмецкомъ заговорѣ Христосъ проводитъ три борозды. Какой же выводъ? Какой угодно, только не о заимствованіи заговоромъ изъ апокрифа. Извѣстно, что въ заговорахъ число 3 обладаетъ таинственнымъ значеніемъ, магическимъ. Самые заговоры постоянно читаются „тройчи“. Поэтому и число 3 очень часто встрѣчается въ заговорахъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что и Христосъ проводитъ три борозды. Эту подробность, кромѣ того, могло вызвать еще упоминаніе въ томъ же заговорѣ 3 найденныхъ червей, а послѣднее объясняется вліяніемъ другого заговорнаго мотива— „Христосъ съ розами“, о которомъ рѣчь была выше. Упоминаніе трехъ червей вызвало и упоминаніе трехъ бороздъ: провелъ три борозды—нашелъ трехъ червей. Но можно еще поставить вопросъ: откуда взялись три борозды въ самомъ апокрифѣ-то? Далѣе, въ одномъ изъ заговоровъ съ мотивомъ нахождения червя Мансикка отмѣчаетъ сквозной эпитетъ „золотой“. И вотъ для него кажется даже

⁵⁾ Ibid., 66—67.

излишнимъ доказывать, что повтореніе черезъ всю формулу одного и того же эпитета есть подражаніе слову „блаженный“ ¹⁾. Однако мы уже знаемъ, что сквозные эпитеты характерная особенность именно заговорнаго творчества. Въ своемъ мѣстѣ была указана и причина этого явленія. Такъ ужъ если говорить о подражаніи съ какой бы то ни было стороны, то не придется ли тогда видѣть между заговоромъ и апокрифомъ совершенно иное отношеніе, чѣмъ это кажется М а н с и к к а? Невольно возникаетъ недоумѣніе, откуда же явилась басня, что „Христось плугомъ ораль, еже Еремія попь болгарскій солгалъ“, какъ говорить нашъ списокъ отреченныхъ книгъ. Не воспользовался ли какой-нибудь книжникъ матеріаломъ заговоровъ или калядокъ?

Возвращаясь теперь къ вопросу о пѣсенной формѣ заклинаній, мы, на основаніи рассмотрѣннаго выше матеріала, можемъ рѣшить его вполне опредѣленно. Недѣзя считать пѣсенную форму первоначальною формою всѣхъ вообще заговоровъ. Но также и утвержденіе, что ритмъ и риѐма явленія позднѣйшія, не приложимо ко всѣмъ заговорамъ. Искони существовали двѣ формы словесныхъ чаръ — прозаическая и пѣсенная. И та и другая одинаково древни; но прозаическая форма господствуетъ въ чарахъ индивидуальных, а пѣсенная—въ массовыхъ.

Оглядываясь на весь пройденный путь изслѣдованія, можно теперь съ полной увѣренностью сказать, что заговоры не настолько еще выродились, чтобы нельзя было установить процессъ ихъ развитія. Правда, намѣченные здѣсь пути недостаточно прочно обоснованы, и могутъ явиться нѣкоторыя сомнѣнія въ ихъ справедливости. Но, какъ это ясно изъ разбора затронутыхъ въ работѣ мотивовъ, для вполне достовѣрныхъ выводовъ изслѣдователю надо располагать не десятками, а сотнями вариантовъ и редакцій изслѣдуемаго мотива, что, къ сожалѣнію, въ настоящее время не осуществимо. Только послѣ того, какъ накопится достаточно сырого матеріала, и онъ будетъ приведенъ въ порядокъ, явится возможность продѣлать работу, намѣчен-

¹⁾ Ibid., 67.

ную въ предлагаемой книгѣ, на которую авторъ смотритъ, лишь какъ на попытку нащупать тотъ путь, какимъ должно пойти дальнѣйшее изученіе заговоровъ. И если указанный здѣсь путь окажется правильнымъ, заговоры должны представить изслѣдователямъ богатѣйшій матеріалъ для уясненія психологіи мнѣотворчества.

О книге Н. Ф. Познанского

Заговор является тем жанром фольклора, для которого характерна двойственная природа, потому что он обычно рассматривается и как особый фольклорный жанр, и как составная часть определенного ритуала. Но вместе с тем заговор выполняет весьма четко заданную культурную функцию. Этим качеством он отличается и от обрядового, и от календарного фольклора, так же как и от привычного нам вида ритуалов. От календарного фольклора заговор отличается отсутствием какой-либо приуроченности ко времени исполнения. От обрядового — тем, что его употребление всегда вызывается стремлением удовлетворить какую-либо конкретную потребность, которая далеко не всегда имеет охранительную или умиротворяющую направленность.

Кроме того, в отличие от всех остальных фольклорных жанров, основным качеством которых является коллективность, заговор — жанр с подчеркнуто индивидуальной формой бытования. По этой причине исследованиями заговоров занимались не только фольклористы, но и этнографы, историки, психологи, философы.

Второе, не менее важное качество заговора — его практическая направленность. Заговор всегда был тесно связан с бытом, способствуя достижению конкретной практической цели — лечению болезни, предохранению от зла, обеспечению успеха.

Поэтому конструирование словесной формулы заговора теснейшим образом связано с отражением порядка выполнения определенных действий, которые способствуют более эффективному его воздействию. Подобная приуроченность свидетельствует о большой древности заговоров, которые возникли в то время, когда абстрактное значение слова еще не получило своего полного развития. Заговоры — это фольклор в первичном значении этого слова.

Ярко выраженная формализованность, заданность структуры, сравнительно небольшое количество основных образов и их простота — все эти качества заговоров были отмечены еще первыми исследователями и послужили основой для выдвигания тезиса об «архаической исконности» заговоров, уходящей корнями в «седую древность».

Первые упоминания о заговорах содержатся уже в летописях, где рассказывается о клятвах, произносившихся при заключении договоров. Документы XII—XV столетий содержат упоминания не только о самих заговорах, но и бабах-чародейках и шептуньях, занимавшихся «вязанием узлов» (наузов), использовавшихся в качестве оберегов. См., например, сообщение А. А. Зализняка «Древнейший восточнославянский заговорный текст» (Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, с. 104—106).

Многочисленные документы показывают, что вера в заговоры была широко распространена среди русских людей всех сословий и званий. Совершенно аналогичным было существование заговоров в странах Западной Европы. Многочисленные упоминания о них содержатся в трудах демологов, в трактатах о борьбе с ведьмами и в различных правовых документах.

И везде заговоры были постоянным объектом борьбы церковных и государственных властей, которые безжалостно преследовали и самих колдунов, и тех, кто прибегал к их услугам, и даже случайно заподозренных людей, попавших в их поле зрения по доносам недоброжелателей или слухам.

В работах Н. Я. Новомбергского и М. Антоновича содержится значительный материал, почерпнутый из следственных и судебных дел центра и запада России. Он показывает, что особенно суровой борьба с заговорами была в XVII веке, когда запрещались даже традиционные и народные обычаи и праздничные увеселения. Уличенных в кол-

довстве и знахарстве подвергали пыткам и сжигали в обложенных соломой срубках или отправляли в ссылку.

Тем не менее, огромное количество этнографических и фольклорных материалов, собранных уже к началу XX века, показывает, что и в XVIII, и в XIX, и даже в начале XX века заговоры имели широчайшее распространение как в сельской, так и в городской среде. Был накоплен огромный и весьма ценный материал, работа над которым позволила исследователям ответить на многие вопросы, связанные с происхождением, развитием и особенностями бытования заговоров.

После 1917 года изучению и собиранию заговоров в России уделялось значительно меньше внимания, чем они заслуживали. Лишь в мае 1939 года на Всесоюзной конференции по фольклору был прочитан обзорный доклад В. П. Петрова о заговорах, но и он долгое время оставался неопубликованным (*В. П. Петров. Заговоры // Из истории русской и советской фольклористики. Л., 1981, с. 77—142 / Публикация подготовлена А. Н. Мартыновой*). Поэтому, представляя сегодня читателю книгу Н. Ф. Познанского, ставшую последней монографией о заговорах, опубликованной в России после 1917 года, мы считаем необходимым кратко проследить основные этапы изучения этого жанра в русской фольклористике.

Наиболее острые дискуссии вызвал вопрос о происхождении заговоров. Представители мифологической школы — а первыми о заговорах написали Ф. И. Буслаев и А. Н. Афанасьев, считали, что заговоры произошли от молитв, обращенных к древним божествам.

Именно поэтому Ф. И. Буслаев рассматривал их как эпизоды древнейших эпических произведений. Сопоставляя заговоры с древнейшими эпическими текстами, он впервые попытался не только найти древнейшие мифические основы заговора, но и проследить, как они менялись на протяжении веков, соединялись с христианскими молитвами.

А. Н. Афанасьев также считал заговоры «обломками древних языческих молитв и заклинаний» (*А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. 1, с. 43, 44*). Эта формулировка впоследствии неоднократно повторялась и развивалась в работах П. Ефименко, А. Потебни, Я. Порфирьева и многих других.

Афанасьев писал, что заговоры являются важным и интересным материалом для изучения старины, потому что представляют собой «натуралистический миф», «молитвы, обращенные к стихийным божествам». Поэтому исследователь относил их возникновение к «древнеязыческим временам». «В эпоху христианскую эти древнейшие воззвания подновляются подставкою имен Спасителя, Богородицы и разных угодников», — отмечал исследователь, характеризуя те изменения, которые претерпели заговоры в течение веков (там же, с. 414).

Основную задачу исследователя А. Н. Афанасьев видел прежде всего в том, чтобы раскрыть в позднейших текстах их первоначальное содержание.

Положения, выдвинутые Афанасьевым, сразу же стали предметом критических выступлений. Одним из первых по этому поводу высказался О. Ф. Миллер. Не опровергая исходный тезис Афанасьева, он уточнил его, отметив, что заговоры возникли в более древние, «домифологические времена, когда еще не было ни молитв, ни мифов и не существовало еще самого представления о божестве» (*О. Ф. Миллер. Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1866, вып. 1, с. 84, 85*).

В целом же позиции О. Ф. Миллера характерна некоторая двойственность. С одной стороны, он справедливо полагал, что календарные обрядовые песни не заключают в себе никаких молитвенных обращений и не являются «молитвами-мифами», а с другой, он соглашался с А. Н. Афанасьевым в том, что «в небесных атмосферических явлениях» отражена борьба светлых и темных небесных существ.

Причину подобной противоречивости позиции исследователя следует видеть в излишней схематичности представлений, вызванной огромным количеством фактического материала. Об этом свидетельствуют и работы Н. Крушевского, который впервые рассмотрел заговоры в системе жанров фольклора. Хотя Крушевский целиком следует за положениями труда А. Н. Афанасьева, видно, что схематизм вывода о том, что заговоры — это молитвы, его уже не удовлетворяет. И, чтобы найти выход, он предлагает собственное определение этого жанра: «Заговор есть выраженное словами пожелание, соединенное с известным обрядом или без него, пожелание, которое непременно должно исполниться» (*Н. Крушевский. Заговоры как вид русской народной поэзии. Варшава. 1876, с. 23*).

Определение заговора как пожелания дополняется им важным наблюдением о форме и морфологической структуре заговоров. «Заговоры состоят из сравнений желаемого с чем-либо подобным, уже существующим» (там же, с. 27). Но, к сожалению, интересные выводы Н. Крушевского не были сведены им в единую систему и остались на уровне отдельных наблюдений. И тем не менее, основной тезис, высказанный Крушевским, как раз и определил дальнейшее изучение заговоров.

Хотя у А. А. Потебни и нет обобщающей работы по заговорам, его высказывания и наблюдения, без сомнения, составляют определенный этап в их изучении. Он не только свел воедино все то, что было высказано его предшественниками, но и выстроил на их основе достаточно стройную и тщательно обоснованную систему. См. прежде всего следующие работы А. А. Потебни: *Малорусская народная песня по списку XVII в. Текст и примечания. Воронеж, 1877; Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.*

Определение заговора ученый связывает с указанием на сравнение как на основу формы заговора, который по его мнению является «словесным изображением данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющим целью произвести это последнее» (*А. А. Потебня. Малорусская народная песня..., с. 21, 22*). Таким образом Потебня впервые связал происхождение и особенности формы заговора.

Согласно его точке зрения заговоры образовались не из мифа, а одновременно с ним. Следует отметить и еще одну особенность подхода Потебни — постановку вопроса о взаимоотношении обряда и слова в заговорах. Для мифологов он не представлялся существенным, поскольку они считали, что заговор произошел от молитвы.

А. А. Потебня, а вслед за ним Ф. Ю. Зелинский и Н. Ф. Познанский утверждали, что заговоры возникли из чар, а чары — из приметы. Под приметой они понимали простое восприятие явления, которое было свойственно человеку еще на доязыковой стадии развития. Именно примета стала «первым членом ассоциации, в которой при появлении первого члена ожидается появление второго» (*Ф. Зелинский. О заговорах. М., 1897, с. 19*).

Совершенно аналогично определяется и чара, как «первоначально деятельное умышленное изображение первого члена ассоциации», а заговор является ее «словесным изображением». Следовательно, и действие, сопровождающее заговор, представляет собой простейшую форму чар (*А. А. Потебня. Малорусская народная песня..., с. 23*).

Но, поскольку Потебня исходил из анализа морфологической структуры заговора, а не из конкретного содержания, то для объяснения причины его появления ему пришлось сослаться на фактор случайности: «Человек замечает, что сучок в сосне засыхает и выпадает и что подобно этому в чирье засыхает и выпадает стержень. Поэтому он берет сухой сук, выпавший из дерева, для укрепления связи сука с чирьем очерчивает суком чирей и говорит: «как сохнет сук, так сохни чирей» (*А. А. Потебня. Из записок по теории словесности..., с. 619*). Вот почему Потебня считал, что содержание заговора обусловлено «несложными психологическими причинами» и не заслуживает серьезного изучения.

Представители историко-сравнительной школы, напротив, строили свои выводы на утверждении о четкости текста и завершенности структуры заговора. Одним из первых обратился к исследованиям заговоров В. Ф. Миллер. В статье «Ассирийские заклинания

и русские народные заговоры» (1896) он попытался отыскать источник русских заговоров в магической литературе, заклинаниях, опираясь на тексты, найденные в клинописной библиотеке ассирийского царя Ассурбанипала.

Сопоставляя русские и ассирийские тексты, Миллер установил, что их структура и даже отдельные формулы имеют много общего. Помимо сходства текстов исследователь отметил и многочисленные соответствия в связанных с заговорами обрядах. Но при всей наглядности сопоставлений выводам Миллера недоставало исторического обоснования. См. подробнее: *В. П. Петров. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981, с. 87.*

Несколько слов следует сказать о книге Н. Ф. Познанского в связи с восприятием ее в современном научном контексте. Подход автора имеет свои сильные и слабые стороны.

Книга Н. Ф. Познанского не утратила своей ценности и на сегодняшний день прежде всего потому, что в ней собран огромный фактический сопоставительный материал русских и западноевропейских заговорных текстов. Однако, ее необходимо рассматривать лишь в контексте решения тех проблем, которые ее автор ставит во введении. Прежде всего это достаточно подробное, хотя и несколько одностороннее исследование особенностей формы заговоров, а также составных частей их текста. Важным представляется и то, что исследователь привлек интересный религиозоведческий материал, обычно остававшийся вне поля зрения фольклористов.

В связи с этим не может не вызвать удивление тот факт, что Н. Ф. Познанский не дает даже самого краткого обзора имеющихся сборников заговорных текстов и основных архивных собраний. По-видимому, специфика книги как дипломной работы обусловила ее структуру, главное место в которой должно было принадлежать обзору имеющихся научных исследований, представленных весьма подробно и систематично. Можно сказать, что в книге Н. Ф. Познанского подведены весьма внушительные итоги того, что было сделано в русской и европейской науке в области изучения заговоров как фольклорного жанра.

Подход к изучению заговоров без учета связи их формы и функции (в сущности такой же, как и у традиционных демонологов) не позволил Н. Ф. Познанскому перейти к целостному рассмотрению заговора как явления культуры.

Отвергая теорию Потехина, который строил происхождение заговоров на основе эволюции различных видов сравнения и параллелизма, Н. Ф. Познанский предлагает собственную схему эволюции формы заговора. Он считает, что словесная формула заговора появилась для пояснения возникшего ранее магического обряда, а затем приобрела самостоятельное значение. Это положение коренным образом расходится с результатами исследований этнографов, фольклористов и религиоведов последующего времени, на что прозорливо указал в своей рецензии Е. Кагаров (*Е. В. Кагаров. Н. Познанский. Заговоры // РФВ, 1917, № 3/4, с. 206—210*).

Действительно, анализ заговорных текстов, имеющихся в распоряжении современных исследователей, показывает, что далеко не все из них возникли из обряда, и представляют собой неизменные словесные формулировки обрядовых действий (см.: *В. Н. Топоров. Об индоевропейской заговорной традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, с. 3*).

Достаточно спорным представляется и высказанное Н. Ф. Познанским положение о том, что забывание первоначального смысла совершаемых обрядовых действий способствовало совершенствованию словесной формы заговора. Исследователи первобытной культуры однозначно показали, что для первобытного сознания слово и действие одинаково существенны и материальны. Поэтому Н. Ф. Познанский и не может объяснить двойственность упоминаемого в заговорах образа целителя болезни. Рассматривая образ гигантской щуки, он пишет: «Совершенно невозможно объяснить, как щука обратилась

в олицетворение gryжи» (с. 174). Механизм такого превращения наглядно показал В. Г. Богораз-Тан на примере все того же образа щуки. Подробнее см.: В. Г. Богораз-Тан. Чукчи. Л., 1939, т. 2, с. 39, 40.

Вместе с тем Н. Ф. Познанский весьма аргументированно показал, что заговоры занимают особое и своеобразное место в системе фольклорных жанров. Возникнув в глубокой древности, они продолжают бытовать и в настоящее время. Именно по этой причине внешне простой и незамысловатый текст заговора часто содержит весьма интересный сплав разновременных компонентов.

Заговоры основывались на знаниях, существовавших как бы в двух измерениях — положительном и отрицательном. Это было подмечено еще в XVI веке знаменитым французским демологом Реми. Он считал, что знахарь, который лечит людей, является носителем «чистого» знания, а колдун, заключивший договор с дьяволом, действует благодаря «черному» знанию, полученному от своего повелителя.

В заключение следует сказать несколько слов и об истории собирания заговоров. Оно прибрело широкий размах с 1847 года, когда было организовано Русское географическое общество. Его этнографическое отделение являлось координирующим центром, вокруг которого объединились усилия любителей старины и краеведов, живших по всей России. Они постоянно присылали в архив общества свои записи и обнаруженные ими тексты.

Постепенно расширялись районы их деятельности, и к концу XIX века материалы стали поступать из Сибири и с Севера. Этому процессу способствовала и организация Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева, которое регулярно рассылало специальные памятки по собиранию материалов о народных средствах лечения. Большое количество ценных текстов было собрано и в архиве Министерства юстиции.

Все эти материалы дополнялись многочисленными публикациями в местной печати (например в многочисленных «Губернских ведомостях») и были использованы при составлении крупнейших сборников заговорных текстов — «Великорусские заклинания» Л. Майкова (1869) и «Русская народно-бытовая медицина» Г. Попова (1903).

Несколько отличается от названных изданий сборник П. С. Ефименко «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии» вып. II (1878). Он содержит не только записанные собирателем тексты, но и выписки из старинных рукописей. Большое количество старинных заговорных текстов опубликовано и в труде Н. Н. Виноградова «Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.» (1910). К сожалению все названные книги, за исключением недавно переизданного сборника Л. Майкова (Великорусские заклинания. Сборник Л. Майкова. СПб., 1994 / Изд. подготовил А. К. Байбурун), в настоящее время представляют большую редкость.

Вот почему перед современным исследователем открываются практически неограниченные возможности изучения заговора как в его живом бытовании, так и в историко-этнографическом плане. Думается, что публикация книги Н. Ф. Познанского и намеченная в ней методика исследования будут служить этой цели.

Примечания

Введение

К стр. 8

Ой, на Купале огонь горит / А у Ивана сердце болит / Пусть болит, пусть знает / Пусть другую не берет, / Пусть одну Ганну берет.

К главе I

К стр. 12

Современную оценку книги Сахарова см.: А н и к и н В. П. Жизнь, взгляды и труды И. П. Сахарова // Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1989, с. 12—14.

К стр. 13

Разбор концепции Ф. И. Буслаева см.: Б а л а н д и н А. И. Мифологическая школа в русской фольклористике. М., 1988, с. 62—65.

К стр. 18

О работах А. Н. Афанасьева см.: Б а л а н д и н А. И. Мифологическая школа // Академические школы в русском литературоведении. М., 1975, с. 61—99.

К стр. 23

Библейское учение об ангелах подробно проанализировано в книге: R o q u e s R. L'univers dionysien. Paris, 1954.

К стр. 26

О работах и концепции А. А. Потебни см.: Б а й б у р и н А. А. А. Потебня: философия языка и мифа // А. А. Потебня. Слово и миф. М., 1989, с. 3—10.

К стр. 40

Шенбах следует традиционной для европейских демонологов классификации заговоров на: exorcismi — изгоняющие дьявола, benedictiones — умиловительные и consecrationes — заклинающие. См., например: R o b b i n s R. Encyclopedia of witchcraft and demonology. N. Y., 1959. p. 146—147.

К стр. 45

Познанский имеет в виду четвертый том труда Вундта «Mythus und religion».

К стр. 54

Три девушки шли по стране, / Они несли кусок хлеба в руке, / одна сказала: мы хотим его разделить и порезать; / третья сказала: мы хотим этим / изгнать из коровы NN её болезнь.

К стр. 55

Транеза, qua nascitur ecclesia — тайная вечеря, во время которой Иисус Христос установил таинство литургии.

К главе II

К стр. 59

Кровь, остановись в твоих венах и в твоих ранах, как наш Господь Иисус во время пыток (нем.).

Ты растаешь так быстро, как высыхает заря под утренним майским солнцем (фр.).

Как крутится веретено, пусть так же отвернется от дома коровы и овцы (пол.).

Сглазивший дитя пусть иссохнет, как эти листья в вазе, которую мы приносим Ниваши (фр.).

К стр. 60

Луна — царица, дочь Юпитера, пусть его не коснется волк (лат.).

К стр. 61

Если эти раскаленные угли воспламенятся, лихорадка вернется (нем.).

Во имя Иисуса, который родился в Вифлееме и крестился в реке Иордане, как остановилась вода в Иордане, пусть так же остановится кровь у раба божьего (англ.).

К стр. 62

Когда Христос и Святой Иоанн вошли в реку Иордан, сказал Христос Святому Иоанну: «Встала река Иордан». Как встала река Иордан, так пусть остановится [кровь] в вене у этого... человека (лат.).

В Божием царстве есть два родника: / Первый — льется, / Второй — течет, / Третий — стоит, / Пусть так же остановится кровь у... (нем.).

Господь Бог ехал верхом, / У осляти нога поскользнулась, / Он спешился, / Вправил осляти ногу, / Кость к кости, жила к жиле, / Кровь к крови, мясо к мясу (англ.).

К стр. 63

Подойдя с Петром к Иордану, Христос воткнул в реку посох и сказал: «Стой, как стена и как лес» (нем.).

Святая Аполлинария сидела на мраморном камне. / Проходивший мимо Господь спросил ее: / «Аполлинария, что ты здесь делаешь?» / «Я пришла сюда, чтобы снять зубную боль.» / — «Аполлинария, обернись вокруг себя. / Если это капля крови, пусть падает. / Если это червь, пусть умрет» (фр.).

См.: П о т е б н я А. А. Малорусская народная песня. Воронеж, 1877, с.22—23.

К стр. 64

Матерь Божия: помоги мне. / Однажды утром святой Симеон поднялся ото сна, / собрал своих охотничьих и борзых собак / и отправился в лес на охоту, / но не встретил никакой дичи, / кроме змеи, укусившей его и собак его, охотничьих и борзых. / И стал Симеон мучиться от боли, / Явился ему Господь и спросил: / — «Симеон, что с тобой?» / — «Господи, вот я здесь. / Я поднялся ото сна ранним утром, / взял с собой охотничьих и борзых собак / и отправился в лес на охоту, / но не встретил я никакой дичи, / кроме змеи, укусившей меня, / моих охотничьих и борзых собак.» / — «Ступай домой и проси милости Божьей, / возьми свиной жир и ослиную шерсть, / натри рану твою сверху и снизу. / Выйдет яд из раны / и змея от того умрет» (фр.).

К стр. 65

Шел Прострел со своею Прострелихой, / Со своими семью детьми. / Встречает Иисуса Господа небесного: / «Куда идешь, Простреле?» / «Иду к нему (к ней), на именины, / Хочу прострелить [его, ее] жилы.» / — «Не ходит туда, Простреле, / Ибо я этого не хочу.» / Иди ты в ольху, в граб, / В сосну, в любое дерево. / Сам Господь тебе говорит, / Пресвятая Дева пособит (пол.).

К стр. 66

У нас овечка заблудилась в лесу. / «А вы помолились волку?» / — «Ой, нет». / — «А, ну вот, теперь вы можете быть спокойны» (фр.).

К стр. 67

Что вы варите? — Вяленое мясо, пока оно не станет жирным (нем.).

Ячмень на глазах — Нет, пророче (пол.)

К стр. 68

О, Всемогущий владыка, божественная Троица, вечный Святой Дух, твоё смиренное создание вызывает к твоему могуществу и милосердию и молит тебя прострять десницу свою во избавление от безвинного страдания. И ныне и присно и во веки веков Аминь.

Текущая вода, я жалуюсь тебе, / что огонь мучит меня, / Возьми огонь от меня. / Во имя... (нем.).

Господь Бог, ты всемогущ. / Твое слово сильное: / Сделай так, чтобы опухоль остановилась и прошла. / Во имя Бога и т. д. (нем.).

Защити нас от дурного глаза, от зубов, прорезавшихся в субботу, в воскресенье, в понедельник, во вторник, в среду, от соседей по праву и по левую реку, от духов земных, видимых и невидимых.

К стр. 69

Ом! Хвала Камахии, от которого всякое благо! Все дурное от всякого сглаза да падет на меня, отведи его, отведи его! Сваа!

Заклинаю вас, о Сатана и все злые духи, именем Господа Бога нашего и именем Пресвятой девы Марии и могуществом всех сил небесных... (лат.)

Заклинаю тебя этой бумагой, чтобы силы дьявольские и ложные оставили тебя и мужество вернулось к тебе без промедления (лат.)

К стр. 70

Троица — Святой — Спаситель — Мессия — Эммануэль — Саваоф и Адонай — Бессмертный — Иисус — Пятидесятница.

К стр. 71

О происхождении слова *Абракадабра* см.: J a s t r o w M. Die Religion Babylonien und Assyriens. Gessen, 1905, V. I, S. 105.

Ср. *siccum* — сухой, высохший (лат).

К стр. 72

Иран — Туран — Кастан — Какастен — Эремитон — Во имя Отца — и Сына — и Святого Духа. — Аминь.

Кровь в этой ране должна остановиться и больше не идти. Во имя... (нем.).

Во имя отца и Сына и Святого Духа / Исцелись, плоть и кость, / Остановись и высохни [кровь] (англ.).

Большая белая, боль красная, выйди из тела этого животного так же быстро, как Иона и Никодим сняли Иисуса с креста (фр.).

К стр. 73

Желтуха, повелеваю тебе спуститься в глубины морские или в недра земли. (фр.)

Заклинаю тебя и повелеваю тебе именем Всемогущего Бога повелеваю тебе спуститься в глубины морские или в недра земли. Да будет так. Аминь.

К стр. 74

Зло, если ты в теле, покинь его, если во плоти — оставь ее, если ты в костях — выйди из них, если ты в жилах — покинь их (нем.).

Приводим две работы, где даются материалы о связи заговора с молитвой: M a r g e t t R. From spell to prayer // Folclore, v.15, 1904, No 2, p.129—137; F a r n e l l L. The evolution of religion. London, 1905, p. 163—180 (см. гл. III — The evolution of prayer from lower to higher forms). Современную литературу по данному вопросу см.: J o b e s G. The Prayer // Dictionary of mythology, folclore and legend. Vol. 2, N. Y., 1962, p. 1050—1052.

К стр. 77

Именем Бога, живущего и вечного, Бога Израилева (фр.).

Именем Господа всемилостивого, всепрощающего (фр.).

К стр. 78

Сегодня я встаю и кланяюсь долу, / Во имя, которое я получил (нем.).

И шли мы под небом и шли по земле во имя Бога (нем.).

Небо — мое царство, земля — мои башмаки (нем.).

К стр. 79

Будь счастлив час, когда госпожа NN родила сына и пусть этот счастливый час будет хранить тебя (пол.).

Счастлив этот день, так как радовался Иисус Христос.

К стр. 80

Сидели три девушки на мраморном камне (нем.).

Плачущий Петр сидел на камне.

Святая Аполлилария сидела на камне.

К стр. 81

Сильно искаженный немецкий текст: «Нога, я прошу тебя / Ты не должна гореть [от жара] / Ты не должна испытывать озноб / Ты не должна опухать. / Ты не должна обжигать [болью] / Ни желтой, / Ни черной, / Ни голубой...».

Огонь красный, огонь голубой, огонь фиолетовый, огонь пылающий, огонь Святого Антония (фр.).

Если тебе навредит мужчина — / Помоги тебе Господь / Если тебе навредит женщина, — / Помоги тебе святая дева Мария. / Если тебе навредит слуга, — / Помоги тебе Бог и т. д. (нем.).

К стр. 82

От желтой кости, от красной крови (пол.).

Я заговариваю твоё лицо или подагру... / что ты (не навредишь) моему мозгу, / моим глазам, плечам, спине, сердцу, / пояснице... и другим частям моего тела... (нем.).

Зло, если ты в теле, покинь его, / Если ты во плоти, оставь ее, / если ты в костях, выйди из них, / если ты в жилах, покинь их / и т. д. (фр.).

Я изгоняю тебя из головы, изо рта, из чрева, из глаза, из языка, из печени, из легких, из сердца — отовсюду (англ.).

К стр. 83

Да защитит Хари уста твои, а Бог разрушения Мадху — твою носовую кость, да защитит великий Кришна оба глаза твои, а супруг Радхики — ноздри твои. (фр.).

О Брахма, Махешвари, Каумари, Индрани... защитите мою голову, рот, шею...

Святой Клод — против фурункулов, / Святой Марсель — против колотья в шее / Святой Оуэн — против глухоты... (фр.)

Голова — Христос, Глаза — Исаия, Лоб, нос — Ной, Губы. Язык — Соломон, Шея — Тимофей, Ум — Вениамин, Грудь — Павел, Тело — Иоанн. Жилы — Авраам. Свят, свят, свят, Господь Саваоф (фр.).

К стр. 86

На горы, в леса, сухой дуб, сухой граб глодать (пол.).

Иди в чистое поле (? поток), / Иди туда, где не звонят колокола, / Иди туда, где не поют птицы, / Иди туда, где не светит ни солнце, ни луна (нем.).

В места пустынные или в море (лат.).

Не я лечу, а сам Господь Иисус лечит (пол.).

К стр. 87

Я снимаю колдовство не своей властью, но с помощью Господа и Пресвятой девы Марии (нем.).

Если силы оставят меня и покинет мужество сына Юкко, чтобы свершилось это избавление (фр.).

К стр. 88

От неба до земли — ключ от Рая.

Пусть будет так (фр.).

Так! Так! Да будет! Да будет! Аминь. (нем.).

Да будет так. Аминь! (фр.).

К стр. 89

Сделай точно так, и подействует как испытано (лат.).

К стр. 89–90

Я шел через красный лес, и там, в красном лесу, была красная церковь, а там, в красной церкви, был красный алтарь, а там, на красном алтаре, лежал красный нож. Возьми красный нож и режь красный хлеб (нем.).

К стр. 91

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. Я обращаюсь к ноге... (лат.).

Еще раз заклинаю тебя, первопричину болезни... (лат.).

В третьих говорю тебе (нем.).

В четвертых заклинаю тебя... (лат.).

Святой Боже, святой крепкий, святой бессмертный, Хвала тебе (греч.).

К стр. 92

Приводим тексты:

№ 32: «Под морем под Хвалынским стоит медный дом, а в том медном доме закован змей огненный, а под змеем огненным лежит семипудовый ключ от княжева терема, Володимерова, а во княжем тереме Володимеровом сокрыта сбруя богатырская, богатырей новгородских, соратников молодецких.

По Волге широкой по крутым берегам плывет лебедь княжая, со двора княжева. Поймаю я ту лебедь, поймаю, схватаю. Ты, лебель, полети к морю Хвалынскому, достань ключ семипудовый, что ключ от княжева терема Володимерова. Не моим крыльям долетать до моря Хвалынского, не моей мочи расклевать змея огненного, не моим ногам дотащить ключ семипудовый. Есть на море на Окиане, на острове, на Буяне, Ворон — всем воронам старший брат, он долетит до моря Хвалынского, заключет змея огненного, притащит ключ семипудовый, а ворон посажен злою ведьмою киевскою.

Во лесу стоим, во сыром бору стоит избушка ни шитая, ни крытая, а в избушке живет злая ведьма киевская. Пойду ли я во лес тоячий, во бор дремучий, взойду ли я в избушку к злой ведьме киевской. Ты, злая ведьма киевская, вели своему ворону слетать под море Хвалынское, в медный дом, заклевать змея огненного, достать семипудовый ключ. Заупрямилась, закорячилась злая ведьма киевская о своем вороне. Не моей старости бродить до моря-Окиана, до острова до Буяна, до черного ворона. Прикажи ты моим словом заповедным достать волрону тот семипудовый ключ. Разбил ворон медный дом, заклевал змея огненного, достал семипудовый ключ.

Отпирваю я тем ключом княжий терем Володимеров, достаю сбрую богатырскую, богатырей новгородских, соратников молодецких. Во той сбруе не убьет меня ни пичаль, ни стрелы, ни бойцы, ни борцы, ни татарская, ни казанская рать.

Заговариваю я раба такого-то, ратного человека, идущего на войну, сим моим крепким заговором. Чур слову конец, моему делу венец» (С а х а р о в И. П. Сказания русского народа, М., 1990, с. 60—61).

№ 41: «Покорюсь, помолюсь сей день, сей час, утром рано, вечером поздно. Благослови меня, Пресвятая мати Богородица, Егорий храбрый, со князем со тысяцким, со большими боярами, со свахой, с дружкой и подружкой ко княгине ехати, княгиню получитьи, с княгиней в Божью церковь доехати, закон Божий принятьи. Стану благословясь, пойду перекрестясь на восточную сторону, благослови меня, Михайло Архангел, дай нам пути — дороги» (Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. М., 1994, с.25—26).

№ 3 (Заговор от тоски родимой матушки в разлуке с милым дитяткою): «Разрыдалась я, родная баба, такая-то, в высоком тереме родительском, с красной утренней зори, во чисто поле глядячи, на закат ненагл дного дитятки своего ясного солнышка — такого-то. Досидела я до поздней вечерней зори, до сырой росы в тоске, в беде. Не взмыслилось мне крушить себя, а придумалось заговорить тоску лютую, гробовую. Пошла я во чисто поле, взяла чашу брачную, вынула свечу обручальную, достала плат венчальный, почерпнула воды из загорного студенца. Стала я среди леса дремучего, очертилась чертою призорочную и возговорила зычным голосом:

Заговариваю я своего ненаглядного дитятку, такого-то, над чашею брачною, над свежеею водою, над платом венчальным, над свечкою обручальною. Умываю я своего дитятку во чисто поле, утираю платком венчальным его уста сахарные, очи ясные, че-

ло думное, ланиты красные, освещаю свечой обручальную его становой кафтан, его шапку соболиную, его подпояс узорчатую, его коты шитые, его кудри русые, его поступь борзую. Будь ты, мое дитятко ненаглядное, светлее солнышка ясного, милее вешнего дня, светлее ключевой воды, белее ярого воска, крепче камня горячего Алатыря. Отвожу я от тебя: черта страшного. отгоняю вихоря бурного, отдаляю от легшего одноглазого, от чужого домового, от злого водяного, от ведьмы киевской, от злой сестры ее муромской, от моргуни-русалки, от треклятыя бабы-яги, от летучего змея огненного, отмахиваю от ворона вешего, от вороны-каркуньи, заслоняю от Кашея-Ядуна, от хитрого чернокишника, от заговорного кудесника, от ярого волхва, от слепого знахаря, от старухи-ведуньи. А будь ты, мое дитятко, моим словом крепким — в ночи и в полночи, в часу и в получасьи, в пути и дороженьке, во сне и наяву — укрыт от силы вражия, от нечистых духов, сбережен от смерти напрасныя, от горя, от беды, сохранен на воде от потопления, укрыт в огне от сгорания. А придет час твой смертный, и ты вспомнися, мое дитятко, про нашу любовь ласковую, про наш хлеб соль роскошный, обернися на родину славную, ударь ей челом седмерижды семь, распрости с родными и кровными, припади к сырой земле и засни сном сладким, непробудным.

А будь мое слово: сильнее воды, выше горы, тяжелее золота, крепче горячего камня Алатыря, могучее богатыря. А кто вздумает моего дитятку обморочить и узорчить, и тому скряться за горы Араратские, в бездны преисподние, в смолу кипучую, в жар палочий. А будут его чары — ему не в чары, морочанье его не в морочанье, узорчанье его не в узорчанье» (С а х а р о в И. П. Сказания русского народа..., с. 48—49).

№ 41: «Встану я (имя рек) и пойду из дверей в двери, из дверей в ворота, в чистое поле. На встречу мне огонь и полымя и буен ветер. Встану и поклонюсь им низенько и скажу так: «Гой еси, огонь и полымя! Не палите зеленых лугов, а буен ветер, не раздувай полымя, а послужите службу верную, великую, выньте из меня (имя рек) тоску тоскучую и сухоту плакучую, понесите ее через моря и реки, не утопите, а вложите ее в рабу Божию (имя рек), в белую грудь, в ретивое сердце и легкие, и в печень, чтобы она обо мне, рабе Божию (имя рек) тосковала и горевала денно, ночью и полунощью, в сладких ествах бы не заедала, в меду, пиве и вине не запивала». Будь вы, мои слова, крепки и лепки отныне и до веку. Закрываю крепким замком и ключ в воду» (Великорусские заклинания..., с.11—12).

К стр. 93

Не лейся, дождик, / Приготовим тебе борщ, / Без круп и соли, / На одном рассоле, / Поставим на дубе, / Дубочек закачается, / Борщ и разольется (пол.).

К стр. 106

Задача исследования... проследить процесс распада (нем.).

Повелительная форма и повествовательная форма (нем.).

Заговор по исцелению людей и животных; Заклинание и магические формулы; Церковные благословение и молитвы против злого и дурного в общем; Божественные и церковные тексты (нем.).

К стр. 108

Второе Мерзбургское магическое заклинание; Иорданский заговор; Три добрых брата; Заговор Лонгинуса; Они не текут; Кровь и вода; Счастливая рана; Кровь течет в тебе; Кровь Адама; Заговор крови тремя женщинами; Три цветка; Дерево; Неправедливый человек.

К стр. 109

Святая дева Мария у источника; О существе, падающем с неба (нем.).

К стр. 110

Кость к кости, кровь к крови / Нога к ноге, кровь к крови, вена к вене, мясо к мясу.

Кость к кости, жила к жиле, / кровь к крови, мясо к мясу (англ.).

Кость к кости, / нога к ноге (швед.). Иисус, исцели мясо к мясу, / Иисус, исцели кость к кости, / Иисус, исцели кровь к крови (дат.).

К стр. 111

Кость к кости, мясо к мясу (рум.).

Мясо к мясу, / Кость к кости, / Кровь к крови, / Вода к воде (чеш.).

Мать Божья за мной. / Пан Иисус предо мной, / Ангел хранитель со смной, / Крест на мне (пол.).

Ложась спать, отхожу ко сну с именем доброго Иисуса. Четыре ангела у ложа нашего: двое в изголовье, двое у ног, Святой Крест возле (фр.).

К стр. 112

Матвей, Марк, Лука, Иоанн, / Благословите кровать, где я лягу, / Четыре ангела да хранят ее / Два в головах, два в ногах, / И два стерегут мой сон (англ.).

Вечером когда я иду спать, / Четырнадцать ангелов стоят передо мной. / Двое — у моей правой (руки), / Двое у моей левой руки, / Двое у моей головы, / Двое у моих ног, / Двое меня накрывают, / Двое меня будят (нем.).

К главе III

К стр. 113

О происхождении веры в слово см.: К а г а р о в Е. Г. Словесные элементы обряда // Из истории русской и советской фольклористики. Л., 1981, с. 66—76. Современную точку зрения см.: Т о п о р о в В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции. I. О природе заговора и его статусе // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993, с. 3—13.

К стр. 115

Приветствую тебя, вечерняя звезда! Я люблю тебя и сегодня, и всегда; Свети месяц через двор моему возлюбленному, я вижу и т.д. — свети сюда, свети туда, освети девять углов; посвети над кроватью моего возлюбленного, чтобы он не отдыхал, не спал, пока обо мне не подумал (нем.).

К стр. 117

О связи заговора и молитвы см.: S t o r m G. Anglo-Saxon magic. Hague, 1948; G r a t t a n J. H. G. Anglo-saxon magic and medicine. L., 1952.

К стр. 120

Различные типы соотношения слова и ритуала на материале фольклора австралийских туземцев см.: S t a n n e r W. On aboriginal religion. Sydney, 1966 / Серия «Oceania monographs», II.

К стр. 122

Как крутится это веретено, пусть так и скотина возвращается домой (пол.).

Дай нам Боже лен вышиною как клен! (пол.).

К стр. 123

Дай Бог, чтобы зуб исчез, как исчезает этот камень (нем.).

К стр. 124

Приколень — вбитый в землю деревянный кол для привязки скота.

К стр. 125

Подбрусник — женский головной убор, носимый под повязкой (убрусом).

Будь твердой, как камень! (фр.).

К стр. 126

Как эти листья высохли, так пусть погибнет (имярек) хозяин и дети его (пол.).

К стр. 128

См. об этом Л и п с Ю. Происхождение вещей. М., 1954; и более современную работу: Б е р н д т Р., Б е р н д т К. Мир первых австралийцев. М., 1981.

В настоящее время существует обширная литература по родильной обрядности. Библиографию см. в работе: Г а в р и л ю к Н. К. Картографирование духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). Киев, 1981.

К стр. 129

Ключи, которые отпирают небо (лат.).

Обширный материал по обрядам, связанных с узлами см. в работе: Ш е п п и н г Д. О. О древних навязях и наузах и их влиянии на язык, жизнь и отвлеченные понятия // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. СПб., 1861, кн. 3, с. 181—202. Современный взгляд см. в ст.: Т о п о р к о в А. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 97.

К стр. 139

Если носить при себе голубиное сердце — все тебя полюбят (лат.).

К стр. 140

Собачья старость — пупочная грыжа новорожденных.

К стр. 142

Утин — боль в пояснице.

К стр. 144

Я связываю эту иву и с ней мои 77 лихорадок (нем.).

Все болезни, горе и страдания я кидаю в реку (нем.).

Я лижу, вылизываю моего теленочка от дурного глаза от злого умысла (фр.).

К стр. 145

Ты уходишь в землю и ты вернешься, вокреснув в день страшного суда! (фр.).

Лигатура — насланная колдуном импотенция.

В скорби и крови я был рожден, все волшебство и колдовство мною утрачено (нем.).

Эта поваренная соль — на глаз завистника (фр.).

Вот тебе, завистник! (фр.).

К стр. 146

Вор, я укалываю твой мозг, ты должен потерять рассудок (нем.).

Ляк — детские судороги.

Сцень (от *сцать* — мочиться) — недержание мочи.

Будь твердой, как камень! (фр.).

К стр. 149

Месяц большой, / Месяц маленький. / Опухоль, ты должна тоже пройти (нем.).

К стр. 150

Иисус, рожденный в Вифлееме и крещеный в реке Иордане, останови кровь у этого человека. Как встала вода в реке, когда ты в нее вошел (англ.).

К стр. 156

Чары, которые Мария наложила на глаз рыбы (англ.).

Кто является врачом? / Сам Господь Иисус (нем.).

К стр. 159

С помощью Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого (нем.).

К главе IV

Четвертая глава книги Познанского посвящена основным заговорным мотивам: мотиву «чудесной шuki», задержанию вора с помощью палки, убывающего счета, цветка, руки мертвеца, головни, «огненной Марии», рога, горящего в печи огня. Мерзебургскому мотиву, мотиву ризы или пелены, сметания, смывания и отстригания болезни, кузницы, ключа и замка, железного тына, чудесного одевания, встречи со злом, отстреливания и выклеивания болезни.

В соответствии с общим замыслом Познанского, эти мотивы должны показать отдельные этапы развития заговора. Таким образом Познанский выделяет два основных этапа: обрядовое действие и словесную чару. Причину же эволюции Познанский видит в первоначальном забывании смысла обрядового действия. При таком подходе оказались неучтенными тематические группы: *наговоры* (вызывающими зло) и *обереги* (направленными против зла), а также и различия между текстами заговоров, имеющими разновременное происхождение. Правда, современному читателю следует учесть, что в последних работах по индоевропеистике показана нерасчлененность древнейших представлений о заклинании (см.: Иванов Вяч. Вс., Гамкрелидзе Т. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, т. II, с. 818). Более подробно об этом см. в работах: Schlerath B. Zu den Merzeburger Zaubersprüchen // Indogermanische Dichtersprache. Darmstadt, 1968, S.325—333; Vries de, J. Aligermanische Religionsgeschichte. V. 2. Berlin, 1957, S. 169—173.

Подход Познанского, видимо, был вызван стремлением дать развернутые возражения на основные положения труда В. Мансикки, который считал, что заговоры возникли среди «духовных лиц, книжных начетчиков, церковной и околоцерковной среды» (Мансикка В. «Über russische Zauberformen» mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssessen. Helsingfors, 1909, S. 32). А значит они являются результатом разложения и забывания христианских молитв, образов и символов.

Действительно, сочетание церковной и фольклорной образности, их сопоставление, а иногда и отождествление являются характерной особенностью сознания человека средневековья. Это, в частности показывает сборник Н. Виноградова, где опубликовано огромное количество апокрифических спасительных молитв.

Выдвигая забывание первоначального смысла как ритуального действия, как основную причину развития заговоров, Познанский не учитывает того, что словесное объяснение наполовину забытого смысла действия никогда не будет тождественно его начальному пониманию. На принципиальную важность учета этого положения при сравнительных исследованиях неоднократно обращали внимание как фольклористы, так и этнографы (см.: Malinowski B. Magic, science and religion. N.Y., 1954, p. 42—43., а также: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 106—150). В этой связи небезынтересно привести и следующее высказывание А. Н. Веселовского: «Средневековые заговоры часто столь похожи на древние языческие заклятия не потому, что повторяют их в новой форме, а вследствие самостоятельного воспроизведения мифического процесса на христианской почве» (Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса // Веселовский А. Н. Собр. соч. Л., 1938, т. 16, с. 291).

Таким образом, определяя словесную формулу заговора только как объяснительную, Познанский не учел того, что она является лишь словесным выражением определенного действия. Действие и слово, с точки зрения превобытного человека одинаково материальны и существенны. Кстати, это доказывает и наблюдения Познанского о соотношении магического текста и ритуального действия: чем тщательнее разработан ритуал, тем лаконичнее словесная формула. См. подробнее в работе В. Н. Топорова «О статусе и природе заговора» (Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. М., 1988, т. 1, с. 22—24).

Приведенные Познанским примеры показывают, как в заговорах возникают соответствующие образы, например, если болезнь «сметают», то в текст заговора вводится образ девушки с венком. Совершенно аналогично возникают заговорные образы и в случаях «загрызания» (заедания, откусывания) болезни. Таким образом, материалы, которые привлекает Познанский, опровергают его же тезис о том, что за основными мотивами заговора скрываются реальные действия, впоследствии забытые.

К стр. 176

Вор, встань, как палка (нем.).

К стр. 176–177

Святой Петр, Святой Петр, Святой Петр, обрати (трижды) могущество господне против всякого, кто посягнет на добро мое, движимое и недвижимое. Вручаю его заботам твоим. Останови их, наложи на них путы, чтобы стали они, как столы древесные, сделай члены их недвижной скалы. Пусть глаза их обратятся к небу, пока не увижу их и не узнаю. Святой Петр сказал Марии: «Мария, дева, разрешившаяся от бремени, посмотри на иудеев, пришедших забрать от тебя дорогое тебе дитя твое». Святая дева отвечала: «Святой Петр, наложи путы на них!» Святой Петр рек Марии: «Мария, рукой Господней наложил я путы на них и оковы железные». Святой Гавриил сказал: «Нужно, чтобы вор был пойман, пусть наложат на него путы, за то, что он посягнул на добро мое. Он уйдет, если сможет сосчитать все звезды небесные, все капли морские, все песчинки земные, все листья на деревьях в лесах, все снежинки в снегопаде. Ты, украшавший или украшавшая, если ты не сможешь их посчитать, пусть наложат на тебя путы и клеймо, как на продажного Иуду, ввергнутого в ад за то, что подарил Господу поцелуй предателя. Пусть члены твои станут тверже дерева и железных прутьев, пока не увижу тебя собственными глазами и не узнаю тебя, пока не поговорю с тобой и не позволю уйти» (фр.).

К стр. 177–178

Когда Мария вошла в сад, / Повстречались ей три нежных юноши. / Одного звали Михаэль, / Другого звали Габриель, / Третьего Даниель. / Даниель начал смеяться. / Мария спросила: Чему ты так смеешься? / Даниель ответил: Я вижу, как темной ночью крадется вор. / Он хочет украсть твоего дорого ребенка. / Мария сказала: Плохо будет тому, / кто его у меня украдет. / Стоять как палка, / Стоять как баран, / Стоять как камень, / Петр, свяжи, Петр, свяжи, / Петр сказал: Да будут они связаны / Железной веревкой / Божественной десницей. / Вор будет стоять неподвижно / И считать все капли в море, / И считать все звезды на небе, / И считать всех детей, / Которые появились на свет после Рождества Христова. / Это приказывало я тебе, будь это мужчина или женщина, / Пока я не увижу их своими глазами / И сама их не отпущу. / Да будет так именем Господа (нем.).

К стр. 178

Петр вышел осмотреть свои посевы, / Между тем пришли воры / И украли его маленких детей. / И сказал Петр: / Ты, вор, стой как палка, / Смотри как баран...

К стр. 182

Вор, я сковываю тебя тремя цепями; / Первая цепь — слово Господне, которое он нам дал на Синае; / вторая цепь — кровь Господня, которую он нам дал на Голгофе; / третья — зеленая лихорадка, которая тебя затрясет, если ты убежишь (нем.).

К стр. 184

Из девяти лишаев пусть останется восемь, / Из восьми лишаев пусть останется семь. / <...> / От одного лишаа пусть не останется ничего (фр.).

Есть девять завистей / — Ну, это не верно, есть только 7 завистей, / — Ну, это не верно, есть только 6 завистей, / — Ну, это не верно только 5 завистей и т. д. до... / — Ну, это не верно, есть только 1 зависть. / — Ну, это не верно, никакой зависти нет (нем.).

К стр. 185

Жили как-то девять братьев, и из девяти осталось их восемь, и из восьми осталось их семь <...> из двух остался один, и не осталось ни одного (фр.).

У деверя было 9 сыновей, из 9 стало 8 <...> из 1 — никого (пол.).

Святой Петр лежит в могиле / 9 червей рядом с ним, / 8 червей... / <...> / ни одного червя нет рядом с ним (нем.).

К стр. 186

Мария шла по земле, / Три розы несла в руке, / Одна роза изменилась, / Другая роза исчезла, / Третья роза потерялась из ее руки, / И с этой розой должно то же прозойти (нем.).

Наш Господь Бог шел по стране, / У него была красная роза в руке; / Роза, отойди от меня! (нем.).

Христос вышел из дома / И сорвал траву: / И эту розу нужно сорвать (нем.).

Я шел через мост, / Там стояли две розы, / Одна белая и одна красная, / Красная исчезла, / Белая победила (староном.).

Наш Господь Бог шел по горам и земле. / Что нашел он? Розу. / Тем успокаивало я тебя, Розу (нем.).

К стр. 188

Третья (роза) красная, / Была смертью флюса (нем.).

Я шел через реку, / Нашел три розы, / Одна цвела белым, / Другая цвела красным... (нем.).

Роза, ты выросла на земле, / и должна стать землей (нем.).

К стр. 189

Наш Господь Бог шел по земле, / У него была красная роза в руке (нем.).

Шли три девицы по горам и долинам / Они срывали все розы (нем.).

К стр. 190

Шли три девицы по лесу: / Одна срывала листву, / Другая срывала траву, / Третья срывала болезнь с глаза (нем.).

Шли три девицы по тропинке, / Одна срывала листву, / Другая срывала траву, / Третья срывала все розы (нем.).

Наш Господь Бог шел по песку, земле, горам, / Что нашел он там? / Холодную руку мертвеца: / Ею я успокаиваю Антонов огонь (нем.).

К стр. 191

Успокаиваю ей пожар (нем.).

Я шел по земле и песку, / Нашел там мертвую руку: / Ею я утишаю жар (нем.).

К стр. 192

Я шел по земле, / Нашел там [мертвую] руку, / Утишаю ей жар (нем.).

Христос помог нам своей рукой, / Этим я останавливаю огонь и жар.

Наш святой Иисус Христос / Ходит по всей земле со своей рукой, / Этим останавливаю я пожар.

Божьей рукой останавливаю я холодный пожар / В твоей руке (голове, ноге и т. д.).

Христос шел по укропным грядкам с головней в руке, / говоря: Не жги огнем опустошающим (пол.).

Мария шла по земле, / Огонь несла она в руке (нем.).

К стр. 193

Господь Иисус Христос шел по зеленому лесу, / Там повстречался ему пылающий огонь, / (это был Бог, именуемый Отцом)... (нем.).

К стр. 197

На плите есть красная девушка, у нее на голове красные волосы, она носит красные одежды, поверх одежд повязан красный пояс, на ногах у нее красные лапти, на лаптях красные шнурки, на ногах красные банты, на руках красные перчатки (нем.).

К стр. 201

Роза, посланная в этот мир, / Господь Бог распростер / Звездный шатер над ней как королевскую мантию. / Роза + Роза + Роза + Отойди. / Лети на мертвое тело, / Освободи живых / С сего дня и навеки (нем.).

К стр. 214

Я советую тебе от вывиха, / Потри вену с веной, / Потри кровь с кровью, / Потри костью с костью (нем.).

К стр. 219

Христос шел с Петром через Иордам, / И, воткнув посох в Иордан, сказал: / Стой, как лес и стена (нем.).

К стр. 220

Стой, как лес и стена (нем.).

К стр. 230

Уходите, сухоты, прикоснувшись к забору (пол.).

Как вода стекает, так пусть и с тела [хворь] стечет (пол.).

К стр. 233

Малый обряд искупления (фр.).

Вот мед, чтобы смягчить ваши уста, вот соль как знак нерушимого союза, который мы заключаем с вами (фр.).

Большой обряд искупления (фр.).

К стр. 234

Чтобы отвести от детей болезни, которые сидят под кустами (пол.).

Уходи, болезнь, в большой лес, на красное дерево, в самый корень (нем.).

К стр. 236

В горы, в леса, сухой дуб, сухой граб глотать (пол.).

К стр. 237

В леса (лат.).

К стр. 238

Ключ от рая небесного — святой крест господень (швед.).

К стр. 241

Пусть Мой добрый скот в этот день и в другие дни и целый год будет здоров и сохранен от всех напастей! Пусть встретятся ему трое юношей: первый — Бог Отец, второй — Бог Сын, третий — Бог Дух Святой. Да сохранят они мой скот, его кровь и мясо. Пусть сделают кольцо вокруг моего скота, как поступила Мария со своим младенцем, и да будет это кольцо заперто 77 ключами. Да сохранит господь мой скот, его кровь, молоко и мясо от дурного глаза, от злой руки, от дурного ветра, от дикого зверя, от падения дерева, от застревания в корнях, от воров (чтобы воры не украли). Вначале и и во-первых запираю его на целый год именем Отца и Сына и Святого духа и крепким словом (нем.).

К стр. 242

Чтобы войти и чтобы выйти, / Три ключа надо отпереть, / Первый ключ — Бог отец, / Другой — Сын, / Третий — Дух Святой, / Хранят мою кровь и имущество (нем.).

К стр. 245

Пусть останется здесь волшебство и порча! (фр.).

К стр. 246

Пусть могущественный злой волшебник потеряет свою силу, наткнувшись на железный барьер (фр.).

К стр. 256

Небеса — мое имение, / Земля — моя обувь (нем.).

Земля — мои ботинки, / Небеса — моя шляпа (нем.).

К имени Иисуса обращаюсь сегодня, / К имени Иисуса взываю каждый день, / Имени Святого Креста вручаю добро свое, / Храни каждый мой шаг, / Иисус, будь мне подмогой; / Небо — моя шляпа, / Земля — моя обувь, / Три небесных царя, / Укажите мне путь истинный.

Небо над тобой, земля под тобой, ты посередине.

Выйду сегодня, встречу Господа, который оборонит меня своим вещим словом.

Встань и иди по божьему миру... Защити меня пятью святыми словами, святой печатью и всеми святыми дарами.

К стр. 257

Я заклинаю этими пятью божественными словами, солнцем и месяцем и этими святыми мощами.

О ты, пресвятой Иисус, / Прибегаю к твоему пресвятому кресту / И к твоей пресвятой крови. / Пусть не причинит мне вред дурной человек.

К стр. 259

Шумящая вода, я пришел к тебе, / Зубную боль принес тебе, / Возьми ее днем и ночью, / И унеси в морскую глубину.

Я пришел к текучей воде успокоить мою зубную боль.

Я пришел к колодцу, / Потом к нему подошла дева Мария и спросила: / Что у тебя болит? / Я ответил ей — У меня сильная зубная боль. / Сказала мне Мария: / Возьми из этого источника два глотка в день Рождества...

К стр. 260

«Заклинаю моих свиней от хворобы. — Есть ли в доме свиньи? — Нет, в доме их нет. — Прошу, иди, загони их во двор и дай им ячменя. Та из них, которая будет есть ячмень, не должна остаться на ночь. В ней сидит болезнь». Нужно насыпать ячмень три раза и каждый раз произнести вышеуказанную формулу, давая ячмень свиным (пол.).

К стр. 264

Человек берет камень, какой найдет, отмечает то место, где он лежал и произносит по нижеследующей форме: «Я сейчас взял этот камень, / И положил его на кость, / И давлю им на кровь, / Чтобы она немедленно остановилась».

К стр. 265

Я ставлю этот твердый камень, / Я прекращаю боль в моих костях...

К стр. 266

Как святой Петр, который некогда сидел на этом камне и плакал от боли... выздоровел за три дня, так и N...

Святая Аполлония, почему ты сидишь на камне? / Святая Аполлония, почему ты плачешь, / Я сижу здесь, я плачу, потому что у меня болят зубы.

Святая Аполлиария сидит на мраморной плите.

Святой Петр держит мрамор (лат.).

К стр. 267

Петр лежал, а его голова была под мраморным камнем.

К стр. 269

Дословно камень — *ягодица* (Ср. лат. *fessum* — слабый, изможденный).

Что это видно вдаль? / Вдали видно поле. / Что находится посередине поля? / Посередине поля лежит камень. / Что находится посередине камня? / Посередине камня есть отверстие, / В которое я отсылаю беду (нем.).

К стр. 270

Harten Stein — твердый камень (нем.).

К стр. 271

Я ставлю этот твердый камень (нем.).

К главе V

Пятая глава посвящена двум проблемам: доказательству первичности песенной формы заговоров и выявлению роли ритма и пляски в коллективных заклинаниях.

Познанский пытается доказать, что древнейшие заговоры, восходящие к коллективным чарам, носили песенный характер, а индивидуальные заклинания были прозаическими. Однако, многочисленные исследования этнографов однозначно показывают, что в древности все заговоры имели ритмизованную форму, независимо от того, пелись они или произносились. Необходимо отметить, что об этом писали исследователи уже в конце XIX — начале XX века. См., например, работу: Бюхер К. Работа и Ритм. М., 1923 (нем. изд.: Bucher K. Arbeit und Rhyth. Berlin, 1902).

Сама классификация заговоров, которую предлагает Познанский, представляется достаточно спорной, поскольку он делит их на вредоносные (наговоры) и направленные против колдовства или оберегающие от него, но не различает заклинания, пожелания и описания магических действий. Поэтому ему и трудно отнести к какой-либо определенной группе заговоры, в которых призывается гибель на источник болезни.

Между тем, значение жанровых дефиниций применительно к заговорам была осознана еще средневековыми демонологами и подтверждена в последующих исследованиях. (См. статью «Заговоры» в кн.: Robbins R. Encyclopedia of witchcraft and demonology. N. Y., 1959, p. 85—89.

Необходимо отметить и существенное различие между знахарем и шаманом, которое Познанский не всегда принимает в расчет. Оно заключается в том, что, в отличие от шамана, знахарь не является посредником в сношениях между людьми и невидимым миром богов, духов и умерших предков. Он прежде всего исцелитель болезней, опирающийся и на язычество, и на христианство одновременно. Вот почему нельзя механически переносить на знахаря те особенности, которые выявлены исследователями шаманизма.

К стр. 285

Распевки (пол.); погребальные песни (нем.); игровые (пол.).

К стр. 287

Спировица (спорынья) — болезнь яблонь.

К стр. 291

Состязания певцов (греч.).

К стр. 302

Заклинание (лат.).

К стр. 306

Лихорадка, оставь меня, / Я не дома (нем.).

К стр. 308

Рано, рано, раненько, / Пока не взошло солнышко, / Жиды лежащего пана взяли, / Он трясется, а они спрашивают: / — Пан, у тебя лихорадка? / — Пусть у того лихорадка будет, / Кто о смерти моей не забудет (чеш.).

К стр. 309

Рано, рано, раненько, / Пока не взошло солнышко (чешск.)

К стр. 12

На бурбонском наречии: «Когда Иисус нес свой крест, встретился ему иудей по имени Марк-Антоний и сказал ему: „Иисус, ты дрожишь“. Христос ему отвечал: „Нет, не испытываю я ни дрожи, ни трепета“, и тот, кто произнесет эти слова в сердце своем, никогда не будет знать ни жара, ни озноба. И повелел Господь всем болезням — бугорчатке, четырехдневной малярии, перемежающейся лихорадке, родильной горячке покинуть тело этого человека Иисус, Мария, Иисус» (фр.).

Когда наш Спаситель Христос увидел крест, на котором его должны были распять, по его телу прошла дрожь. Иудей сказал ему: «Воистину у тебя лихорадка». Иисус ответил ему: «У того кто верит в меня при этих словах не будет ни лихорадки, ни жара». Аминь. Аминь. Аминь (англ.).

К стр. 310

Рано, рано, раненько,

К стр. 311

Пусть пойдет дождь / И омоет нас с ног до головы / И с подошв наших уйдет в землю, / Из земли — в родники, / И напоит иссохшую землю, / Пусть пойдет дождь (фр.).

К стр. 312

Мы идем по селу, / А облака — по небу, / Мы быстро, а облако — быстрее, / Облако нас обогнало / Хлеба, виноградники полило (серб.).

К стр. 313

Умоляем всевышнего Бога / Послать росистый дождик (серб.).

К стр. 317

Ой, на Купале огонь горит, / А у Ивана сердце болит, / Пусть болит, пусть знает, / Пусть другую не берет, / Пусть одну Ганну берет.

Как наш Купала будет красивый, / Пусть и наши огурцы будут такие же красивые (пол).

К стр. 319

Наш Спаситель пахал. / Как он пахал? / Всегда туда и сюда, / Направо и налево, / Вдоль и поперек, / В конце концов выпахал трех червей: / Первого — черного, / Второго — белого, / Третьего — красного / Черви умерли (нем.).

Сим у NN пусть все черви умрут (нем.).

К стр. 320

Я пахал пашню, / [На этой пашне] нашел трех червей, / Первый был белый, / Второй — черный, / Третий — красный (нем.).

Список источников,
упоминаемых Н. Ф. Познанским

Библиографические сокращения

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
ЖС — Живая старина. СПб.
ИОЛЕАиЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности имп. Академии наук
РГО — Имп. Русское географическое общество. СПб.
РФВ — Русский филологический вестник. Варшава
СХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков
ТАСК — Труды Архангельского статистического комитета. Архангельск
ЭО — Этнографическое обозрение. М.

Азадовский М. Заговоры амурских казаков ЖС, 1914, вып. 3/4, прил., с. 5—15.

Алмазов А. И. Врачевальные молитвы Летопись Ист.-фил. общ-ва при имп. Новороссийском ун-те. Одесса, 1900, т. 8, с. 367—514.

Алфавитный указатель славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Москва, 1858.

Андерсон В. Роман Апулея и народная сказка. Казань. 1914, т. 1.

Аничков Е. «Микола угодник» и «св. Николай». СПб, 1892 (Зап. Нео-филол. общ-ва при имп. СПб. ун-те., вып. 2, № 2).

Аничков Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб, 1903, ч. 1.

Аршинов В. Н. О народном лечении в казанском уезде // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России: обычное право, обряды верования. М., 1889, с. 10—12.

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865—1869, т. 1—3.

Афанасьев А. Н. Народные русские сказки. Изд. 5-е. М., 1914, кн. 1—5.

Барсов Н. К литературе об историческом значении русских народных заклинаний Русская старина, 1893, № 1, с. 203—220.

Беляев П. Религиозные и психологические представления первобытных народов ЭО, 1913, № 1/2, с. 26—40.

Бессонов П. А. Детские песни. М., 1868.

Богаевский П. Заметка о народной медицине ЭО, 1889, № 1, с. 101—105.

Бодянский О. М. Кирилл и Мефодий: Собрание памятников до деятельности святых первоучителей и просветителей славянских племен относящихся ЖМНП, 1873, кн. 1—2.

Булаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб. 1861, т. 1—2.

Веселовский А. Н. Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля ЖМНП, 1898, № 3, с. 1—80.

Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса ЖМНП, 1868, № 11, с. 1—26.

Веселовский А. Н. Три главы из исторической поэтики // ЖМНП, 1898, март, № 4—5, с. 62—31; апрель, с. 223—289.

Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб. 1879—1891, вып. 1—6.

- Веселовский А. Н.* О методах и задачах истории литературы, как науки ЖМНП, 1870, № 11, с. 1—14.
- Веселовский А. Н.* Из введения в историческую поэтику ЖМНП, 1893, № 5, с. 1—22.
- Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли). Варшава, 1907, вып. 1—2.
- Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и приговоры. СПб., 1908—1909, вып. 1—2.
- Востоков И. Х.* Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842.
- Галахов А. Д.* История русской словесности. СПб., 1880, т. 1.
- Гроссе В.* Происхождение искусства. М., 1899.
- Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1880.
- Дерунов С.* Сказки, песни, заговоры и пословицы, собранные в Пошехонском уезде Воскресный досуг, 1871, т. 17, отд. паг.
- Добровольский В. Н.* Некоторые поверья, песни и обряды Орловской и Калужской губерний ЖС, 1902, вып. 2, с. 207—213.
- Доброторский М.* Русская простонародная медицина. Казань, 1874.
- Едемский М.* Заговоры, собранные в Олонецкой губ. (рукопись).
- Елеонская Е. Н.* Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетиях Русский архив, 1912, кн. 4, с. 611—624.
- Елеонская Е. Н.* Некоторые замечания по поводу сложения сказок. Заговорная формула в сказке ЭО, 1912, № 1/2, с. 189—199.
- Ефименко П.* Сборник малорусских заклинаний. М. 1874.
- Ефименко П.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. 1—2 ИОЛЕАиЭ, 1877—1878, т. 30, вып. 1—2; Труды этнограф. отд., кн. 5, вып. 1—2.
- Ефименко П.* О заклинаниях ТАСК. Архангельск, 1865, отд. паг.
- Забелин И.* Домашний быт русских цариц. М. 1869.
- Заговоры и поверья: заговор для присухи (сообщил П. Шилков) // ЖС, 1892, вып. 3, с. 149—151.
- Запальский Н.* Чародейство в Северо-западном крае в XVII—XVIII вв. Пг., 1914.
- Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива императорского Русского географического общества. Пг., 1914, вып. 1; 1915, вып. 2, продолжающаяся паг.
- Зелинский Ф.* О заговорах. Харьков, 1897.
- Иващенко П.* Следы языческих верований в южно-русских шептаниях. М., 1878.
- Калевала / Перевод Э. Гранстрема.* СПб, 1881.
- Кирпичников А.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории и христианской легенды. СПб., 1879.
- Козырев Н.* Колдовство и знахарство в Островском уезде (рукопись).
- Комаров М.* Нова збирка народних малоруських прыказок, прислів'їв, помовок, загадок и замовлян. Одесса, 1890.
- Коробка Н.* Чудесное древо и вещая птица ЖС, 1910, вып. 3, с. 189—214; вып. 4, с. 281—304.
- Коробка Н.* «Камень на море» и камень алатырь ЖС, 1908, вып. 4, с. 409—426.
- Костоловский И. В.* Из поверий Ярославского края ЭО, 1913, № 1/2, с. 248—252.
- Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. Москва, 1868.
- Крушевский Н.* Заговоры, как вид русской народной поэзии. Варшава, 1876.
- Курс знахарства и народных заговоров. Москва, 1914.

Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Н. С. Тихонравовым. М., 1859—1863, т. 1—5.

Малов С. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии ЖС, 1909, № 2—3.

Майков Л. Великорусские заклинания Записки имп. РГО по отд-нию этнографии. СПб. 1869, т. 2.

Макаренко А. А. Материалы по народной медицине Ужорской волости Ачинского округа Енисейской губ. ЖС, 1897, вып. 1, с. 57—100; вып. 2, с. 230—246; вып. 3/4, с. 381—439.

Мамакин И. Заговор от лихорадки, лихоманкой или кумохой в простонародьи называемой ЖС, 1892, № 3, с. 100—148.

Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах ЖС, 1909, вып. 4, с. 3—30.

Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // ЖС, 1909, вып. IV, с. 3—30.

Мансикка В. Заговоры Шенкурского уезда ЖС, 1912, вып. 1, с. 125—136.

Мансикка В. Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губ. (рукопись).

Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб. 1882, ч. 1.

Масперо Г. Древняя история. СПб. 1905.

Материалы по этнографии латышского края, под ред. Ф. Я. Трейланда ИОЛЕАиЭ, 1881, т. 40, Труды этнограф. отд. кн. 6.

Миллер В. Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб. 1865.

Миллер В. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры Русская мысль, 1896, № 7.

Миллер О. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб, 1869.

Михайловский В. Шаманство. М., 1892.

Новомбергский Н. Врачебное строение в допетровской Руси, СПб., 1907.

Огородников М. Заговоры, собранные в Саломбале ТАСК. Архангельск, 1865.

Памятники отреченной русской литературы, изд. Н. С. Тихонравовым. М., 1863, т. 1—2; т. 3 (Сб. ОРЯС, 1894, т. 58, № 4).

Помяловский И. В. Эпиграфические этюды. СПб., 1873.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб, 1903.

Порфирьев И. История русской словесности. Казань, 1879.

Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860.

Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий ЧОИДР. М., 1865, кн. 2, с. 1—84.

Потебня А. А. Малорусская народная песня. Воронеж, 1877.

Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887.

Потебня А. А. Из записок по теории словесности: Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое. Харьков, 1905.

Пыпин А. Н. История русской литературы. СПб. 1907, т. 1.

Рабоченко Э. Ф. Народные южно-русские сказки. Киев, 1869.

Романов Е. Р. Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. 5.

Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1909—1910, т. 1—3.

Сахаров И. П. Сказания русского народа. СПб., 1885, кн. 1—2.

Семенова-Тян-Шанская О. Жизнь «Ивана». СПб., 1914.

Соколов М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. вып. 1.

- Соколов М.* Апокрифический материал для объяснения амулетов ЖМНП, 1889, № 6, с. 340—368.
- Соколов М.* Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками Древности. Труды славянской комиссии Московского археологического общ-ва., т. I, М., 1895, с. 134—202.
- Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Спенсер Г.* Таинственный мир. СПб., 1899.
- Срезневский В.* Описание рукописей и книг, собранных для императорский Академии Наук в Олонецком крае. Пг., 1913.
- Строев С.* Описание памятников славяно-русской литературы, хранящихся в публичных библиотеках Германии и Франции. М., 1841.
- Сумцов Н.* Колдуны, ведуньи, упыри. Библиографический указатель СХИФО. Харьков, 1891, т. 3, с. 229—276.
- Сумцов Н.* Личные обереги от сглаза. Харьков, 1896.
- Сумцов Н.* Очерк истории колдовства в Западной Европе. Харьков, 1878.
- Цейтлин Г.* Знахарства и поверья в Поморье Известия Архангельского общества изучения Русского Севера, 1912, № 1, с.8—16. (отд.изд.: Архангельск, 1912).
- Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1871—1877, т. 1—7.
- Щапов А. П.* Исторические очерки народного мировоззрения и суеверия. Щапов А. П. Соч. в 3-х томах. СПб., 1906, т. 1, с. 146—172.
- А. Яцимирский.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб., 1905.
- Ammann J.* Volkssegen aus dem Wohmerwald Zeitschrift d. V. f. Volkskunde, 1891—1892.
- Bartsch K.* Sagen, Marchen und Gewrauche aus Mecklenburg. Wien, 1879, V. I—II.
- Ebermann O.* Blut- und Wundsegen in ihrer Entwickelung dargestellt Palaestra. Berlin, 1903, V. XXIV.
- Frazer J.* The golden bough. London, 1890.
- Fustel de Coulanges N.* La cite antique. Paris, 1908. (Рус. пер. — *Фюстель де Куланж Н.* Гражданская община древнего мира. М., 1867.)
- Gaster M.* Two tousand years of a charm against the child-stealing witch Folklore, V. XI. London, 1900, p.160—171
- Grimm W. und J.* Kinder- und Hausmarchen. Gottingen, 1857.
- Grohmann F.* Aberglauben und Gebrauche aus Bohmen und Mahren. Berlin, 1864.
- Hoeft K.* Die Kalenderheiligen als Krankheits-Patrone beim Bayerischen Volk Zeitschrift d. V. f. V., 1891.
- Letourneau Ch.* L'evolution litteraire dans les diveres races humaines. Paris, 1894.
- Levy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les societes inferieures. Paris, 1910.
- Luciani Samosatensis.* Opera. Lipsiae. MCMVI.
- Mansikka V.* Uber russische Zauberformeln mit Berucksichtigung der Blut und Verrenkungssegen. Helsingfors, 1909.
- Melusine.* Recueil de mythologie, literature populaire, traditions et usages. Publie par H. Gaidor. Paris, 1798.
- Moszyńska K.* Kupajfo Zbiór wiadomości do Antrópologii krajowej, Kraków, 1881, No 4.
- Perret Ch.* Erreurs, superstitions, doctrines medicales. Paris, 1879.
- Prahn W.* Glaube und Brauch in der Mark Brandenburg Zeitschr. d. V. f. Volkskunde. 1891.

Reinach S. Le chene dans la medicine populaire L'Antropologie, 1893, No IV, p. 26—41.

Reville Ch. Les religions des peuples non-civilises. Paris, 1883. v. 1—2.

Sand G. La petite Fadette. Bruhelles. 1849.

Schonbach C. Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien, 1900.

Schulenburg von, W. Wendische Volkssagen und Gebrauche aus dem Speewald. Leipzig. 1880.

Schulenburg von, W. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Schuster F. Siebenburgisch-sachsische Volkslieder, Sprichwörter, Rathsel, Zaubersprüche und Kinder-Dichtungen. Hermannstadt, 1865.

Toeppen A. Wierzenia mazurskie Wisla, v. V—VII.

Udziela M. Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego. Warszawa, 1891.

Wislocki N. Volksglaube und Volksbrauch der Siebenburger Sachsen, V. I—II, 1893.

Wundt W. Volkerpsychologie. Leipzig, 1906, V. 2. (Рус. пер. — В. Вунд. Миф и религия. СПб., 1913.)

Wuttke A. Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin, 1869.

Zingerle P. Segen und Heilmittel aus einer Wolfsthurner Handschrift des XV Jahrhunderts Zeitschrift d. V. f. Volkskunde, 1891.

