

*Н. Е. Мазалова*

## **ПРЕДМЕТНЫЕ АСПЕКТЫ МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИК (по материалам коллекций МАЭ РАН)**

Изучение символических функций предметов материальной культуры проводилось на протяжении всего XX в. (работы первой половины XX в. П.Г. Богатырева, Н.И. Гаген-Торн, Д.К. Зеленина, Е.Г. Кагаровой, второй половины — А.К. Байбурина, Вяч.Вс. Иванова, Г.С. Масловой, А.Б. Страховой, С.А. Токарева, Н.И.и С.М. Толстых, А.Л. Топоркова, В.Н. Топорова и др.). Это направление оказалось чрезвычайно плодотворным, поскольку оно представляло целостное изучение материальной и духовной культуры.

Любой предмет русского крестьянского быта мог использоваться в магии. Как отмечает А.К. Байбури́н, исследовавший семиотический статус вещей, в архаических и традиционных обществах «отсутствует та специализация знаковых систем, то разделение на мир знаков и мир вещей, которые так характерны для современного общества. Здесь вещи всегда суть знаки, но и знаки суть вещи <...> При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, в ритуал) они функционируют как знаки, при выпадении из системы — как вещи» [Байбури́н 1981: 224]. По его мнению, на условной «шкале семиотичности» основная группа вещей может использоваться то как вещь, то как знак, причем их семиотический статус в разных этнических культурах может быть разным, меняться в зависимости от конкретной ситуации и времени [Там же].

Как известно, обряд включает акциональный, предметный и вербальный компоненты. В статье я хотела бы остановиться на следующем вопросе: исследовании семантики и функций бытовых предметов в заговорных текстах. Для исследования были избраны те предметы быта, которые включены не только в контекст ритуала, но и в вербальный текст. Материалом для статьи послужили записи русских обрядов и заговоров, в том числе полевые записи автора.

Заговоры — это вербальный компонент обряда. В.Н. Топоров утверждал, что в заговоре текст и сопровождающее его действие неразрывно связаны и представляют единое целое [Топоров 1972; Топоров 1974].

По мнению Л.В. Кляуса, «в заговорных текстах, как и в других повествовательных, нарративных жанрах, рассказывается о действиях, описываются действия персонажей. В качестве персонажей могут выступать люди, светила, явления природы, стихии, мифологические существа, представители христианского пантеона, звери, птицы, рыбы, насекомые и даже обычные предметы быта и окружающего мира» [Кляус 1997: 7].

Таким образом, в некоторых заговорных сюжетах предметы быта выступают в качестве персонажей и становятся одним из элементов заговора. Как отмечает В.Л. Кляус, «для описания заговорного сюжета, в отличие от эпического, достаточно четырех элементов: персонаж (П), его действие (Д), место действия (М), объект действия (О) — они находятся во взаимосвязи друг с другом, играя важную роль в организации повествования заговорных текстов. Каждый из этих элементов неделим... любую пару повествовательных элементов в заговорном тексте можно определить как заговорный мотив» [Кляус 1997: 7].

В своеобразный «каталог магических предметов» вошли предметы быта, наименования которых встречаются в заговорах: названия утвари, предметов одежды, мебели и некоторые другие.

Так, чаще всего в заговорах упоминаются бытовые предметы, изготовленные из металла. В народных представлениях «основное символическое значение металла — оберег от нечистой силы» [Топорков 1990: 97]. Кроме того, в заговорах оказываются значимыми и другие свойства металлических предметов — крепость, твердость, острота, сила и др. [Топоров 1998: 147]. Так, в заговоре «От черной болезни» (порчи) нож используется в обрядовом действии, сопровождающем чтение заговора, а также в мотиве заговора — «нож уничтожает болезнь»: «Должно в полок бани снизу воткнуть нож и трижды сказать: “Булатный нож, подрежь черную болезнь в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах”» [Великорусские заклинания 1992: 92]. Следует отметить, что заговоры, мотивы которых точно описывают производимые обрядовые действия, относятся к числу архаических. Вместо обычного ножа в заговоре наличествует «булатный» (в значении «необычайно крепкий») — это постоянный эпитет в фольклорных произведениях, его употребление направлено на усиление магического воздействия заговора.

В лечебном обряде «от колотья» (колик) нож также выступает в роли персонажа, уничтожающего болезнь, и, кроме того, нож «сообщает» дополнительную магическую силу наговорной воде: «Знахарь обводит место, где больной чувствует колотье, бруском и крестит это место столовым ножом, говоря и крестя трижды: “Секу, отсекаю, рублю, перерубаю, секу, рублю колотье острым ножиком. Как брусок исчезает от укладу, от булату, от железа, так исчезни и изсохни, родимое колотье...” Затем обмывают нож водой, которой и поят больного, или промывают больное место» [Великорусские заклинания 1990: 40].

Бессонницу в обряде лечения «отбивают» (слово «отбивать» имеет значения «отражать, направлять ударом обратно или прочь»; «отшибать, отделять, откалывать, отламывать; удалять, уничтожать») или «скалывают», т.е. отделяют от тела, уничтожают с помощью лучинок и ножа: «Женщина стоит с ребенком за порогом и втыкает в порог три лучинки и нож острием вверх, а другая через порог спрашивает ее: “Что ты делаешь над младенцем? — Я, раба Божия,

у этого младеня отбиваю и отжигаю, и отсекаю ночное бессонное, и дневное, и полуночное... от сего часу до венцадо венца, и от венца до конца и до гробовой доски» [Мансикка 1926: 254]; «Я прихожу к Матушке Марии. “Матушка, пособи, помоги мне отставить у раба Божия младенца всех гостей и гостюшек денных, ночных, полуночных и минутных. Я всех этих госьюшек возьму ножиком сколю, в печь задавлю и смерти предаю. Моим словам ключ и замок, мои слова крепче булатного ножа”» [Там же: 225].

Нередко в лечебных обрядах и сопровождающих их заговорах знахари используют хлебный нож, который наделен большим по сравнению с другими ножами семиотическим статусом благодаря его связи с хлебом — значимым символом русской (славянской) культуры.

Еще одним острым металлическим предметом — ножницами — также закалывали болезнь *усовь*, причем должно быть выдержано условие — ножницы не должны иметь соединения (вероятно, здесь ассоциация с узлом, который может препятствовать лечению болезни): «Усовь в ушах, боль така, заколешь. Уши закалывать — надо без гайки (ножницы. — *Н.М.*), пока гайка есть, слова не пристанут, по солнышку ведешь, аминь, и плюнуть в ухо: “Усовь, ты, усовь, не коли рабого божьего младенца... ты в уши, ты меня раз, я тебя два... ты меня восемь, я тебя девять (вот в самое ухо и колешь) — ты, кластань, ты пластань, будь мертва во веки веков”» [Архив МАЭ Ф. К-1. Оп. 2. № 1707. Л. 54].

Ножницами следует не только закалывать, но и крестить больной орган. Обрядовые акции основаны на представлении о возможности уничтожения — *закалывания* — болезни острым металлическим предметом, а также на уменьшительном счете, символизирующем уничтожение болезни.

Игла чаще всего встречается в мотивах зашивания раны в заговорах на остановку крови. Здесь мотив основан на описании обрядового действия. Иногда сама игла в тексте заговора не упоминается, а только подразумевается в описании функции — «колоть болезнь», т.е. с ее помощью происходит магическое закалывание (уничтожение) болезни. Игла используется в обрядовых действиях, которые сопровождают чтение заговора на *усови* (заболевание ушей), она усиливает магические свойства наговорной воды и передает ей свои свойства: свойства металлического острого предмета: «”Усови, усови, усовная болезнь, не колите, не болите младенца (имя), вы нас поколете раз, мы вас два... вы нас восемь, мы вас девять”. Берут три швейных иголки, соединяют вместе ушками и льют сквозь них воду, которой поят больного» [Попов 1903: 233].

Нередко заговариваются металлические замок и ключ. Замок благодаря округлой форме с отверстием обладает женской символикой, ключ — продолговатый, удлинённый — мужской. Символика замка — замыкание и отмыкание — семантически сходна с завязыванием-развязыванием узла. Так, после прочтения любовного заговора за замок, который следовало предварительно закрыть на ключ, девушка бросала его в колодец: «Пока замок не открыть, до тех пор рабу (имя) меня не разлюбить» [Архив МАЭ. № 1682. Л. 32]. Возможно, современный обычай молодоженов вешать закрытые замки на мост восходит к этим архаическим представлениям.

Формула «ключ и замок моим словам» является закрепкой заговоров. По мнению Н. Крушевского, закрепка «Ключ — небо, замок — земля» является исконной для любовных заговоров, он сближает ее с формулой в индийском

свадебном обряде: «Я небо, а ты земля, будь моей женой» [Крушевский 1876: 38–39]. Ф.Н. Познанский проверяет мнение Н. Крушевского по поводу происхождения этой формулы, он считает, что формула «ключ и замок» первоначально «была связана с определенным обрядом, имеющим цель совсем не любовного характера. Она органически выросла из обряда, предназначенного охранить, оберечь, запереть. Это пастушеский оберег скота» [Познанский 1917: 238].

В сборнике заговоров Л.Н. Майкова в пастушеском обереге наличествует подробное описание обрядовых действий: в день св. Егория следует взять шерсти от каждого животного, смешать ее с воском, часть положить под бересту, «а другую часть положи в замок и тот замок замкни...» [Великорусские заклинания 1992: 120] В пастушеском обереге наличествует формула: «Все же сии обыходы и заговоры скотам ключ и замок» [Там же: 116].

В заговоре лечения зубов используются железные предметы: ключ — для женщин и свайка (гвоздя) — для мужчин. Наименования этих предметов наличествуют в мотивах заговоров, основанных на передаче больному разрушающемуся зубу свойств железа — крепости, прочности, сравнимыми с прочностью кости, дуба: «Знахарка ставит больного к окну, чтобы он не видел свету, а наземь кладется свайка (гвоздь. — *Н.М.*) или ключ. Знахарка, указывая левой рукой на свайку, трижды читает заговор <...> “Лежит железо, не болит и не говорит, не тлеет и не млеет, и не сохнет. Чтобы у раба (имя) зубы не болели, не тлели и не млели, и не сохли...” Потом знахарка трижды читает третий стих заговора: “Лежит железо, ожелезневши, окостеневши, одубеневши, онемевши, чтобы у раба (имя) зубы окостенели, одубенели, онемели... чтобы у него... никогда не болели”. По прочтении заговора знахарка берет свайку или ключ и... стучит ими по больным зубам и приговаривает: “Ожелезнейте, онемейте, одубенейте и больше не болейте...”» [Попов 1903: 236].

Топор встречается в лечебных, приворотных и пастушеских заговорах. В некоторых случаях его использование основано на его свойствах, например в обряде придания крепости телу новорожденного, которое, по представлениям русских, обладает мягкостью, неоформленностью: «Когда моют маленьких ребят, кладут камень или топор: “К камню и топору ничего не льнет, так и к моему рабу божаю... ничего не льнуло”» [Архив МАЭ. № 1618. Л. 67].

В мотиве заговора «чтоб ребенок пошел» топор не упоминается, он только подразумевается, а используется его функция: “Это с испугу не пойдет ребенок, перед ним тюкали топором: “Твою страсть секу, твою страсть засекаю”» [Архив МАЭ. № 1618. Л. 73]. Также и в широко распространенном обряде лечения *утюна* (радикулита): «Если болит спина, берут голик (веник) и рубят его на трех порогах топором. Надо спросить у колдуньи:

— Что рубишь, раба (имя)?

— Я рублю, перерублю у ем (имя больного. — *Н.М.*), вырублю, перерублю”. После этого голик выбросить на дорогу. Весь этот наговор может также совершить первенец — первый ребенок» [Русские заговоры Карелии 2000: 83].

В обрядовой акции «открывать дорогу жениху» при помощи топора «раскрывается» символическая ограда, преграждающая путь жениху: «Другая долго замуж не выходит, на исход месяца надо в поле столб рубить топором: “Я заговоры раскрываю, своему жениху дорогу раскрываю”» [Архив МАЭ. № 1617. Л. 73].

В лечебном обряде «На родимец» используются не только свойства топора — рубить, уничтожать, но и его контакт с коневым бревном. Этот заговор применяют в случае тяжелой болезни, нередко смертельной: «Знахарка послала мать или шла сама вырубать топором три щепки с коневого бревна бани... Щепки следовало срубить с одного удара, приговаривая: “Топор, молодец, дай какой-нибудь конец”» [Логинов 1993: 93].

Сходные функции выполняет другой предмет быта — коса, она встречается в лечебных обрядах, а также в обрядах, предшествующих обрядам перехода, например в обряде «открыть дорогу жениху»: «Когда девушка долго не выходит замуж, на Святки, Рождество или Новый год взять косу старшего человека в семье и косить вокруг дома начиная с порога, при этом говорить: “Рублю — не перерубаю все пороги, все дороги, все заставы, во все четыре стороны, все пороги полы (открыты. — Н.М.), все косые огороды полы, все заставы полы, во все четыре стороны пройти и проехать всем сватахам и женихам, паче своему жениху богосуженому приехать скорее всех”. Наговор повторить три раза, три раза обойти вокруг дома и косу положить над воротами, чтоб народ проходил» [Русские заговоры Карелии 2000: 31].

Таким образом, острые металлические предметы в заговорах воспринимаются как чудесные предметы, наделенные способностью «уничтожать» («рубить», «отрезать», «засекать» и др.) болезнь — невидимый мифологический персонаж, который проник из потустороннего мира в мир людей и локализовался в теле какого-либо человека, или убирать невидимые препятствия, мешающие осуществлению каких-либо деяний.

Во многих заговорах наличествует описание обрядовых действий с утварью, посудой. Посуда как физический объект с очерченной поверхностью и полый внутри является весьма подходящим предметом для проецирования внутренне-внешней ориентации и метафоризации человеческого тела [Lakoff, Johnson 1980: 29]. В контексте представлений о возможном использовании посуды именно она становится метафорой-вместилищем человеческого тела в лечебных и других ритуалах.

Утварь для выпечки хлеба наделена высоким семиотическим статусом, который «обусловлен общей символической значимостью хлеба в славянской народной культуре» [Топорков 1990: 69]. Так, обряд «на переезд в новый дом» включает акции с квашней: «В новый дом идут с квашонкой живой на дрожжах: как эта квашонка живет, так и жить буду» [Там же]; «Как квашонка полная, так и житье у раба было бы полное» [Там же]. Так же и в обрядах обеспечения благополучия на весь год, проводимых в Чистый четверг: «А вот чтобы в семье сыты были, надо растворить квашонку и идти вокруг дома (В Великий четверг. — Н.М.). Оттуда спрашивают: “Кто идет?” — (А он отвечает): “Иисус Христос с хлебушком да Божью мать несет”» [Там же]. Квашня в этих заговорах символизирует человеческое тело и желаемые условия его существования.

В заговорах на роды квашня уподобляется телу роженицы, а тесто, хлеб — ребенку: «Повитуха замешивает в квашне ржаное тесто и говорит: “Я тебя, квашоночка, творю с вечера до утра, так бы рабице Божьей (имя рек) мучится один часок минутный”, — дает больной принимать это тесто с ложки» [Ивановский 1872: 4].

Следует отметить, что практически во всех описаниях лечения *порчи*, *уро-*



Рис. 1. Чаша с ручкой. МАЭ РАН. Колл. № 2039-36  
русские Вологодская губ. Евдокимов, XIX в.

ков, призовов центральное место уделено манипуляциям с чайной посудой (чашками, стаканами). Такой выбор предметного оснащения лечебного ритуала представляется неслучайным: в русской традиции посуда несет в себе высокую степень семиотической нагрузки.

В обряде наведения порчи на жениха — «положить в кружку», который применяли в первую брачную ночь «шутки ради», использовали кружку, воду в нее наливали с приговором: «Пусть денек в кружке походят» [Логинов 1993: 19]. Как только заговоренную воду из кружки выплескивали или она высохла, считали, что потенция восстанавливалась [Там же].

Чайная посуда может использоваться для разного рода вредоносного колдовского воздействия — колдовства или проклятия. Так, колдун может показать в стакане виновника порчи и предложить больному ткнуть в глаз изображения. Если больной согласится, через некоторое время происходит идентификация колдуна, который навел порчу: он становится кривым.

Сами связанные с чайной посудой действия и события, происходящие в описаниях лечебного ритуала, значительно варьируются, например если в воду в чашке бросают камни и она шипит, значит человек испорчен. В этих случаях вода в чайной посуде метафоризирует болезнь внутри человека.

Однако следует отметить, что посуда достаточно редко встречается в заговорных текстах. Так, описание обрядовых действий с «брачной чашей» (обычно это *братина*) вошло в текст «заговора от тоски родимой матушки в разлуке с милым дитяtkом»: «Пошла я во чистое поле, взяла чашу брачную, вынула свечу обручальную, достала плат венчальный, почерпнула плат из загорного студенца <...> Заговариваю я своего ненаглядного дитяtkу, такого-то, над чашею брачной, над свежеею водою, над платом венчальным, над свечею обручальной» [Сказания русского народа 1990: 49]. В этом заговоре чаша также обозначает тело объекта заговора.

Еще один предмет утвари — горшок — последовательно встречается в обрядовых действиях и заговорных формулах. Горшок — один из наиболее ритуа-



Рис. 2. Горшок. МАЭ РАН. Колл. № 7137-263

лизованных предметов домашней утвари, поскольку он связан с символикой печи и земли. По мнению исследователей, важнейшая особенность горшка, как и посуды в целом, заключается в его антропоморфизме, что проявляется и на уровне лексики (горло, ручка, носик и т.п.), а также в том, что горшку приписываются рождение и смерть. Параллелизм между судьбой человека и горшком проявляется в обрядах битья посуды во время переходных обрядов (рождение, свадьба, похороны). Так, распространенное обрядовое действие — битие горшка на свадьбе — сопровождается чтением заговорной формулы: «Горшок на свадьбе бросал в угол крестный: “Сколько черепков будет, столько пареньков будет”. Кто-то посмеивался: “Сколько черепушек, столько и девчушек”» [Архив МАЭ. № 1560. Л. 72]. Здесь горшок уподобляется телу женщины, а черепки — ее будущим детям.

В тексты вошли и некоторые другие предметы посуды, например сковорода. Сковорода в родильном обряде выступает в роли предмета, с которым сравнивается тело роженицы, по народным представлениям, «полое», «раскрытое» в момент родов. Так, в заговоре на роды блин на сковородке сравнивается с ребенком: «Бабка-пупорезка ходила вокруг роженицы со сковородкой, подкидывала блин и приговаривала: “Как быстро и легко блин со сковородки сходит, так бы быстро и легко ребенок бы вышел”» [Логинов 1993: 39]. Сково-



Рис. 3. Мутовка. МАЭ РАН. Колл. № 1101-83.  
Русские Архангельская губ. Журавский А.В. XIX в.

родник — приспособление для вынимания из печи горячей сковороды — нередко используется в магии наряду с другой печной утварью — ухватом, кочергой. Например, в обрядах защиты от дождя: «Выбрасывали в ограду ухват, клюку, сковородник и приговаривали: “Ухват, отторгни град, клюка, отверни град, сковородник-отворотник, отвори град”» [Календарно-обрядовая поэзия: 301]. По мнению Н.И. и С.М. Толстых, это действие близко «к выбрасыванию во двор острых, режущих или колющих предметов ради устрашения или рассечения градовой тучи». Они считают, что основная причина использования печной утвари в обрядах защиты от града заключается в их связи со стихией огня, что делает их «магическим орудием борьбы с небесной водой (дождем, градом и т.п.)», т.е. обрядовые действия основаны на противопоставлении огня и воды [Толстые 1982: 61].

Мутовка — приспособление для замешивания опары, теста, сбивания масла и другого — наделена высоким семиотическим статусом не только благодаря связи с хлебом. Мутовка в любовной магии играла важную роль, причем свойство вращаться было в этом случае определяющим. Основным в сравнении является вращение мутовки и уподобления ей поведения желаемого субъекта: «Вертят мутовкой под окошком или под дымником около печи. “Как мутовка скется и вьется, так бы моя милашка скалась и вилась, не могла бы без меня не жить, не быть, ни минуты миновать и часу часовать. Домой приходи”» [Мансикка 1926: 129]; «На мутовку крутила: “Как мутовка скется, так бы раб Божий вился, скался о рабы Божьей”» [Архив МАЭ. № 1561. Л. 15].

В заговорах и обрядовых действиях также встречаются упоминания печной утвари, например хлебной лопаты, связанной в народных представлениях с огнем и хлебом и поэтому способной уничтожить болезни. Так, в обряде лечения *чахоты* (рахита): «Хлеб садишь, житник, потом ребенка: “Чего садишь? — Чахоту да сухоту раба Божия Геннадия”. В печь засунут: “Чего пекешь? — Чахоту да сухоту раба Божия Геннадия. — Пеки, запекай чахоту, сухоту Геннадия.



Чтобы век не была, не отрыгивала» [Архив МАЭ. № 1644. Л. 22–23]. Здесь акции с лопатой основаны на ее связи с огнем и возможности «перепекания» (перерождения) ребенка.

Еще некоторые бытовые предметы, связанные с печью и, следовательно, с огнем, используются в лечебных обрядах. Так, при помощи помела из еловых веток лечат *полуночицу* (детскую бессонницу), в заговоре упоминается не само помело, а только его функции — «драть» в значении сдирать, т.е. снимать нечто внешнее — болезнь, локализованную на теле ребенка: «Этим помелом в печи пашут, потом вынут горячее помело, надо помелом драть с головы до ног. Кто с помелом — тот в голове, другой — в ногах. Тот в ногах: “Что дерешь? — Полуночну деру, чтобы век не была”» [Архив МАЭ. № 1619. Л. 12]. Использование помела в обряде лечения основано на его свойствах (ель — вечнозеленое растение), а также на связи с огнем.

Кремень и огниво использовали в обрядах лечения «летучего огня» — высыпаний на коже, которые, по народным представлениям, были вызваны непочтительным отношением к огню. «Знающий» высекает огонь и при этом ведет диалог с близким больного: “Что секаешь? — Огонь секу. — Секи, гора, чтобы век не было”» [Архив МАЭ. № 1707. Л. 45]. Здесь заговорный мотив «гора (кремний) уничтожает огонь» совпадает с обрядовым действием.

В Карелии мною был записан обряд «выведения человека или скотины». Раньше обряд производили с лучинами, а теперь со спичками. Сколько в руке лучин умещается, сколько в початом коробке спичек — никто не знает. На этом и строятся гадание и обряд вывода из леса. За деревней на дороге клали лучину (в наше время — спички) головками к дому. Если в доме, то спичку кладут вдоль стола головкой к иконам — это «дорога домой», вторую лучину (спичку) ставят поперек — это «колода», снова спичку вдоль. Если спички из коробка закончатся на «колоде», живым человек или скот не выйдут. Укладывая каждый раз спичку или лучину, приговаривают: «*Отвороти, Господи, потерявшегося, раба божия (его имя). Дай ему путь, да дорогу домой попасть. Аминь*». Если на корову, то: «*Отвороти, Господи, и верни домой рабу Божью скотинушку. Зоринька, знай свой дом*». В основе обрядового действия лежат представления о материале, из которого сделаны лучинки и спички — дереве. Оно одновременно может быть связано и с жизнью, и со смертью («колода» — гроб), а также с огнем, который наделяется способностью служить противодействием нечистой силе.

Веретено — приспособление для прядения, представляющее стержень для навивания пряжи. Его магические свойства связаны с его свойствами — способностью вращаться и остротой. Веретено одновременно и женский атрибут, и оберег. Веретено употребляется во многих ритуальных действиях и в магии. Так, веретеном также «закалывали» *уховерт* (воспаление среднего уха) «“Колю, закалываю, уховерт, вон, вон, уходи”, и веретеном в ухо потыкать» [Архив МАЭ. № 1708. Л. 89]. Веретено также использовали в обряде лечения *жабы* — заболевания горла: «На Кияне-море лежит камень Латырь; возле того камня Латыря стоит дерево суховерьхо, на этом дереве суховерьхе сидит птица — железные носы, булатны когти, щиплет, теребит жабу сухую и мокрую...» [Великорусские заклинания 1992: 43]. Проговаривая этот приговор, трут по больному месту тремя веретенами, сперва каждым отдельно, а потом всеми тремя вместе. После этого должно махнуть веретенами в печь, говоря: «Ступай, сухая



Рис. 4. Веретено. МАЭ РАН. Колл. № 1036-335.  
Русские Архангельская губ. Журавский А.В. XIX в.

и мокрая жаба, сохни» [Там же]. В приведенных заговорах веретено не упоминается, а лишь описываются действия, которые оно может производить, а исполнителем этих функций является либо мифическая птица, либо христианские персонажи, которые копьём закалывают болезнь. Представляется, что эти персонажи — более поздние, они заменили бытовой предмет, который остался только в акциональном компоненте обряда.

В заговорах, сопровождающих обрядовые действия, в качестве персонажей также встречаются предметы мебели и элементы интерьера избы.

Стол — значимый элемент домашнего интерьера, акции обрядов и заговорные мотивы основаны на таких его свойствах, как неподвижность и неотделимость от жилища, например в заговоре «Ставить корову»: «Как столик спокойно стоит, так и коровушка бы дома держалась» [Великорусские заклинания 1992: 43].

Зеркало в народных представлениях — символ «удвоения» действительно-сти. На свойстве зеркала отражать объекты и людей основаны мотивы любовных заговоров: «“Как люди смотрятся в зеркало, так бы муж смотрел на жену да не насмотрелся; а рубашка, какова на теле бела, столь бы муж был светел”. При том сжечь ворот рубахи» [Великорусские заклинания 1992: 43].

Использование стружек со скамьи основано на представлениях контагиозной магии: «Когда парень встанет со стула или скамьи, то с этого места нужно соскоблить и бросить на жаркий огонь, и сказать: “Как этот огонь горит, так чтобы и сердце раба Божьего (имя) горело по (имя девушки)”» [Русские заговоры Карелии 2000: 39].

В родильном обряде во время трудных родов открывали двери, сундуки, ларцы. Ларец сравнивается с телом женщины («мясной ларец»), его следует раскрыть, чтобы «раскрыть роды» (в значении «начаться»): «Приходила бабушка Соломонидушка, брала золотые ключи, открывала мясные ларцы» [Архив МАЭ. № 1682. Л. 34].

Скоба — элемент двери — части дома, обладающей символикой границы. Широко используется в лечебных обрядах: через нее пропускают воду, кото-

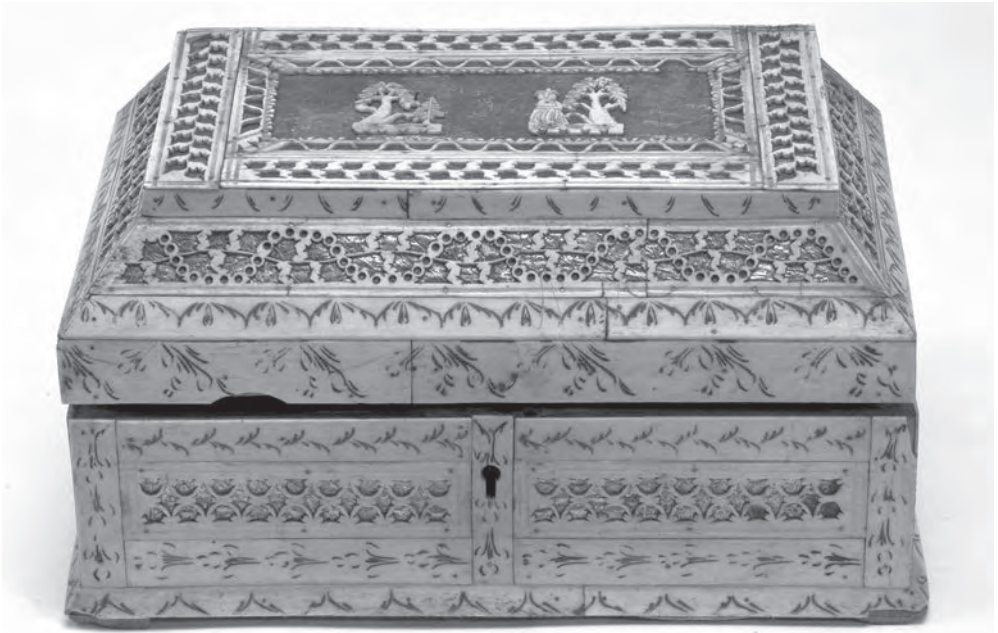


Рис. 5. Ларец. МАЭ РАН. Колл. № 2039-71.  
Русские. Вологодская губ. Евдокимов, 1912 г.

рой потом умывают и поят больного. Кроме того, заговорные мотивы могут быть основаны на ее неподвижности: «Входя в дом, должно прежде, нежели войдешь, взяться за скобку три раза и говорить: “Как молвит эта скоба, так молвил бы (имя рек) против меня”» [Великорусские заклинания 1992: 152].

В заговорах и обрядах используются различные предметы одежды. Одежда в традиционной культуре русских «выступает как противоположность наготе по признаку “культура — природа” и идентифицирует человека по этническим, половым, возрастным, ритуальным и другим признакам, маркируя оппозиции “свой — чужой”, “мужской — женский”, “старый — новый”, “будни — праздники”, “обыденное — сакральное”» [Узенева 2002: 337]. Особую семантическую нагрузку имеют некоторые детали мужской одежды — рубашка, штаны, пояс, а также женской — рубашка, пояс, фартук, они последовательно используются в календарной и семейной обрядности и в лечебных обрядах. В народных представлениях одежда является двойником человека, его продолжением.

Мужская рубаха используется в родильных обрядах. Родившегося ребенка завертывали в рубаху отца, непосредственно с него снятую: «Будь здоров, чтобы отец тебя жалел». Заворачивание в отцовскую рубаху означает приобщение к семье, к роду, кроме того, ребенок должен был унаследовать положительные качества отца. Рубашка отца также имела охранительную символику. Старые ношенные вещи воплощали идею преемственности, передачу благ и ценностей от одного поколения к другому.

Нередко этот обряд был более сложным, в нем главным персонажем является элемент жилища — печь: «Это когда родится ребенок, сразу сунуть три раза в печь, завернуть в мужнину грязную рубаху и приговорить: “Печь не боится ни жару, ни пару, так же мой младенец не боится ни шуму, ни гаму”»



Рис. 6. Мужская рубашка. МАЭ РАН. Колл. № 457-1.  
Русские Забайкальская обл. Осокин Г.М. Конец XIX в.

[Архив МАЭ. № 1618. Л. 84]. Помещение в печь означает второе рождение и приобщение к духам дома.

Одежда символизирует долю человека, человек и после смерти мог требовать ее выделения: «Хозяин мертвый кажется, во сне приходит. Берешь его самое любимое, рубашку ли, на могилу зарываешь: “Вот тебе тут вся твоя скрута, ты ее любил, ты там наряжайся, ты там одевайся, а ко мне больше не ходи и со мной не говори”» [Архив МАЭ. № 1559. Л. 17].

В свадебном обряде невеста надевает мужскую одежду, предназначенную для ее будущего мужа: «В день, назначенный для венчания, для невесты топят баню. Выпарившись, невеста моется. После этого она надевает на себя мужскую рубашку и почтаники. Одевая, она говорит вроде следующего: “Как рубашка дана мне от креста и до смерти и от тела не отстает, так бы не отстал от меня раб (имя жениха) N от венца до гробовой доски, как тело без рубахи не может быть, так бы не мог жить без меня N. Проговорив эти слова, невеста сразу же снимает рубашку и почтаники и одевает свою одежду. Рубашки и почтаники, которые одевала невеста, сшиты для жениха и даются ему в первую после бракосочетания баню» [Певин 1894: 7]. Цель этого обряда — с помощью акций с рубахой и чтения заговора, в котором она упоминается, привязать к себе мужа, заручиться его любовью.

В любовных заговорах используется пепел от сожженной рубахи: «“А рубашка, какова на теле бела, столь бы муж был светел”. При том сжечь ворот рубахи» [Великорусские заклинания 1992: 23]. В заговоре «Чтобы муж не бил» также присутствует элемент жилища — угол: «От рубахи рукава отрубить,

сожечь, пепел зарыть под угол, который на восток: «Как угол не подымается, так и у моего чтоб руки не подымались» [Архив МАЭ. № 1618. Л. 43].

Одежда в заговорах — неотъемлемая часть человека: «Слова — как надо в день свадьбы говорить, чтобы муж любил крепче <...> “Как бы раб Ондрей не может ни жить, ни быть без хлеба, без соли и без белой одежды, так бы наелсе, напилсе моих слов... И не мог бы ни жить, ни быть...”» [Колпакова 1935: 61].

Женская одежда, особенно одежда матери, наделялась охранительными свойствами. Венчальная рубаша («калинка», «долгостанец», «исцеленница») как часть свадебного наряда являлась символом невинности невесты. Такая рубаша использовалась в обряде лечения родимца — «От чего зародилось, от того и затушилось».

Женский фартук и пояс (пояс — неперемный атрибут человека) использовались в скотоводческой магии [Байбурин 1992]. Эти предметы одежды наделяются охранительной и продуцирующей функцией. Так, скотину следовало пропустить через пояс: «Коль крепко и плотно пояс вокруг меня держался, так и крепко коровка круг двора держись» [Плотникова 2002: 387].

Женская одежда может рассматриваться как оберег: «“Цветное платье на плечах, добрые люди навстречу, а лихие злодеи — за пятнадцать верст”, — как накладываешь платье, три раза проговоришь» [Архив МАЭ. № 1558. Л. 52].

С помощью одежды можно избавиться от болезни, отправить ее в потусторонний мир: «Петров день — 12 июля лошадь больная, ребята — все лезли в воду. Поп приходит, крест окунает. Чтоб болезнь прошла, тут же платье пускают: “Вода-водица, морская царица, возьми от меня скорбь и боль, дай здоровья”» [Архив МАЭ. № 1617. Л. 34]; «Если в семье кого трясет, падает на пол, а умер близкий родственник, с больного снять одежду, в его надеть: “Унеси все скорби, испуги, переполохи с рабы Божьей такой-то”. В могилу бросить все тряпки больного на гроб» [Архив МАЭ. № 1561. Л. 59].

Специфическое («неправильное») ношение одежды использовалось в обрядах наведения порчи; одежда должна быть без пуговиц, несшитая, вывернутая наизнанку: «Считалось, в баню ходить на исход месяца, в 12 часов ночи. Одежду наизнанку выворачивают, чтоб без пуговиц, надо чтоб одежда валяная или кожаная была, волосы распускают, нельзя гребелки иметь, железник, обуток на разные ноги, вытопляли каменную, дымоход открывали. Этим излечивали человека или назло делали: “Я тебя извожу, если ты нарушила корову или наколдвала”» [Архив МАЭ. № 1619. Л. 3].

Нередко в обрядах употребляется гребень. Его использование в заговорах основано на представлениях о том, что этот острый колющий предмет — оберег от нечистой силы, а также на его связи с волосами. Это женский символ. В присушке, направленной на «поднятие славы»: «Три раза в году: в Пасху, Новый год и Рождество Христово, во время благовеста к обедне девица расчесывает волосы, говоря: “Как праздники эти слышны по всему свету, и все люди радуются этим праздникам, так бы обрадовался мой богосуженный, когда увидит меня, рабу Божью на гульбище и игрище... Для этого я расчесываю буйную голову, русую косу, пропускаю по всему миру славу хорошую”» [Суеверия 1885: 653].

Использование предметов быта в ритуале приводит к изменению семиотического статуса объекта. Представляется, что попадая в заговорный текст, предметы быта приобретают еще большую семиотичность. В соответствии

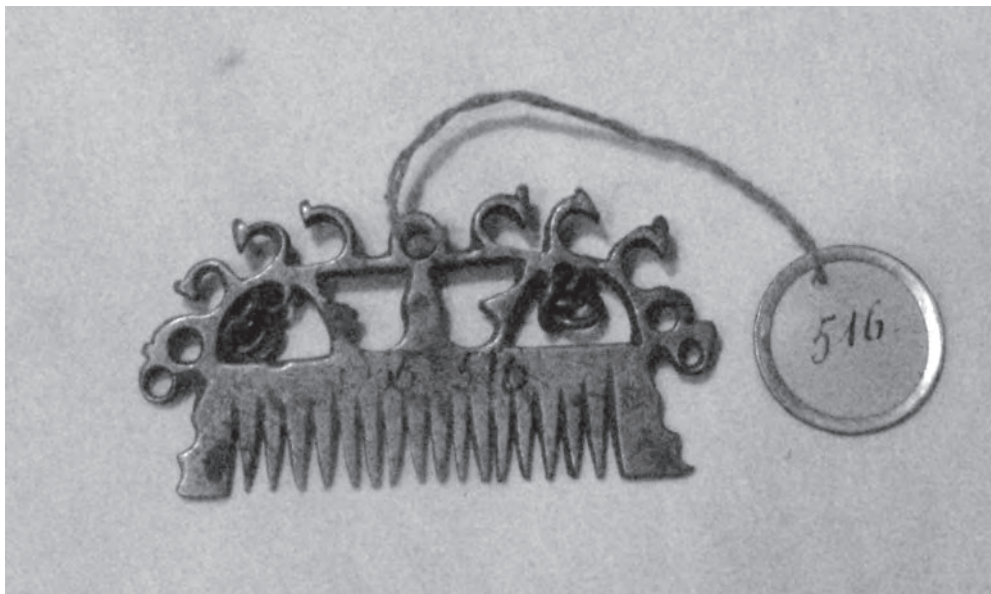


Рис. 7. Гребень. МАЭ РАН. Колл. № 1036-516.  
Русские Архангельская губ. Журавский А.В. XIX в.

с законами фольклорного жанра обычный нож, топор и другие предметы утрачивают утилитарное значение и воспринимаются в заговорном тексте как «чудесные» предметы, наделенные, например, способностью уничтожать мифологический персонаж — болезнь, проникнувшую в мир людей из потустороннего мира. На наш взгляд, заговорные мотивы, в которых наличествуют бытовые предметы, — архаические. Вероятно, они заменили объекты природы. Впоследствии бытовые предметы изменили значение: они утратили «самостоятельность», стали орудием в руках антропоморфных мифологических персонажей, например христианских. Так, закалывать болезнь может святой Егорий, Архангел Гавриил и другие святые.

#### Библиография

*Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология: Сб. статей. / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1981. С. 215–226. (Сборник МАЭ. Т. XXXVII).

*Байбурин А.К.* Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы: Сб. статей / Отв. ред. Т.В. Станюкович. СПб.: Наука, 1992. С. 5–13. (Сборник МАЭ. Т. XLV).

Великорусские заклинания: Сборник Л.Н. Майкова / Послесл., примеч., подготовка текста А.К. Байбурина. СПб.; Париж, 1992. 207 с.

*Ивановский Е.* Лечение болезней в простом народе // Архангельские губернские ведомости. 1872. Ч. неофиц. № 32. С. 2–3.

Календарно-обрядовая поэзия Западной Сибири / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников. Новосибирск: Наука, 1981. 351 с.

*Кляус Л.В.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наследие. 1997. 467 с.

*Колтакова Н.П.* Сквозь лесную проседь. Архангельск: Севкрайгиз, 1935. 116, [3] с.: ил. (Памятники старины, быт, художественное творчество в Мезенском и Печорском районах).

*Крушевский Н.* Заговоры как вид народной поэзии // Варшавские университетские известия. 1876. № 3. С. 3–69.

- Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993. 229 с.
- Мансикка В.Н.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sbornik filologicki. Vydava III. Trida Cesky akademie ud a umeni. Praha, 1926. Sv. VIII. T. 1. S. 183–233.*
- Певин П.* Очерк Горского уезда Петрозаводского уезда Олонецкой губернии // Олонецкие губернские ведомости. 1894. № 55. С. 7–8.
- Плотникова А.А.* Пояс // *Славянская мифология: Энциклопедия. М., 2002. С. 387.*
- Познанский Ф.Н.* Заговоры: Опыт происхождения заговорных формул. Пг., 1917. 327 с.
- Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина (по материалам этнографического бюро князя Тенишева). СПб., 1903. 404 с.
- Русские заговоры Карелии / Сост. Т.С. Курец. Петрозаводск: Изд-во Петрозавод. гос. ун-та, 2000. 275 с.
- Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым // Вступ. ст., подгот. текста В.П. Аникина. М.: Худож. лит., 1990. 398 с.
- Суеверия и предрассудки в простом народе // Олонецкие губернские ведомости. 1885. № 76. С. 5–6.
- Толстые Н.И. и С.М.* Заметки по славянскому язычеству. Ч. 3. Первый гром в Полесье. Ч. 4. Защита от града в Полесье // *Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.*
- Топоров В.Н.* К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства: Сб. статей. М., 1972. С. 77–104.
- Топоров В.Н.* К проблеме жанров в фольклоре // *Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. Вып. 1 (5). С. 5–16.*
- Топоров В.Н.* Металлы // *Мифы народов мира. М., 1999. С. 164–173.*
- Топорков А.Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // *Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в.: В 2 вып. М.: Б.и., 1990а. Вып. 2. С. 67–135.*
- Топорков А.Л.* Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. М., 1990б. Вып. 2. С. 67–135.
- Узенева Е.С. Одежда // *Славянская мифология: Энциклопедия. М., 2002. С. 332.*
- Lakoff G., Johnson M.* *Metaphors We Live By.* Chicago: The University of Chicago Press, 1980. 256 p.

#### Архивные материалы

- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1560. Архангельская обл., Шенкурский р. н.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1561.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1617. Архангельская обл., Вельский р. н.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1618. Архангельская обл. Вельский р. н.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1644. Архангельская обл., Пинежский р. н.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1682. Архангельская обл. Лешуконский р. н.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1707, Архангельская обл., Плесецкий р. н.
- Архив МАЭ. Ф. К 1. Оп. 2. № 1708.